

La differenza o della differenziazione

Come una premessa

La differenza. Questa parola ha a che fare con il *métissage*? Se è così, ha a che fare anche con la democrazia? Io credo di sì. Sono però altrettanto convinto che per aprire nuovi orizzonti di riflessione sia necessario tentare un'altra declinazione di questa parola, passando dalla differenza alla differenziazione. Cercherò di chiarire questi passaggi proprio affrontando il tema, sarò però anche costretto ad analisi che si rivolgono al tema in modo analogico ed allusivo. Alla conclusione di questa riflessione tornerò sul tema della differenziazione dandone una possibile lettura "politica".

L'aspetto che qui vorrei mettere in evidenza è però soprattutto l'opera della differenza, o meglio della differenziazione, all'interno del concetto di *métissage*.

Vi è una differenziazione radicale che apparentemente si dà già a livello biologico. Da qui inizierò questo percorso per poi procedere ad una descrizione progressiva del processo già da sempre in atto ed indispensabile proprio per il definirsi di categorie come quelle di io, alterità e mondo.

Quando parlo di differenziazione o di significazione, introduco nella scrittura un'artificiosità grafica che volutamente rimanda alla riflessione heideggeriana di *Identità e differenza*. In questo saggio, per spostare l'accento dalla parte iniziale di una parola a quella finale, viene utilizzato l'italico che nelle intenzioni di Heidegger vuole caratterizzare uno spostamento d'accento, ossia modificarne la centralità. Nello stesso modo scrivendo io differenziazione, con la parola *azione* scritta in italico, cerco di sottolineare un processo di de-oggettivazione, meglio cerco di portare al centro dell'attenzione i processi d'azione che ci connotano, determinando qualsiasi oggettivazione.

Vediamo quindi di entrare nello specifico di questa riflessione. Per fare ciò inizierò con alcune riflessioni a margine delle recenti ricerche dell'équipe di Parma di G. Rizzolatti, e nello specifico con alcune riflessioni di V. Gallese.

Il neurone non sa nulla di intenzionalità, di credenze, di pensieri. L'unica cosa che questo neurone conosce del mondo sono sali: sodio, potassio, cloro, calcio, etc. Essi entrano ed escono dalla membrana cellulare, che è formata soprattutto da grassi, e proprio questo passaggio genera dei potenziali di azione, ossia dei segnali elettrici. [...] I neuroni non sono agenti epistemici del mondo, ma come abbiamo detto conoscono solo gli ioni da cui sono attraversati. I neuroni, compresi i neuroni specchio, o le aree cerebrali, possono essere necessari ma non sufficienti per un processo di mentalizzazione. Per mentalizzare ci vuole l'individuo (Gallese, 2010, p. 18-19).

V. Gallese, nel convegno citato tenutosi a Reggio Emilia ed in diversi saggi teorici, si esprime in questo modo relativamente al ruolo delle cellule neurali e più in generale dei sistemi cerebrali.

Radicalizziamo questo passaggio. Cosa potremmo dire? Io credo che provvisoriamente si possa affermare che, se i neuroni si intendono solo di sali e scariche elettriche e non hanno nulla a che fare con una qualsivoglia epistemologia, allora è possibile anche affermare che fra la dimensione biologica ed il processo di *significazione* si situa una differenza, uno scarto, un'alterità.

Questo differire, questo scarto, si collocano però in un orizzonte che è necessario indagare preliminarmente. Sempre V. Gallese parla a più riprese di una *necessità* della struttura biologica che però non è sufficiente a generare processi di mentalizzazione. Preliminarmente è sufficiente dire che, per me, il processo di *significazione* è ciò che attuiamo in ogni processo di mentalizzazione, ossia ogni volta che abbiamo un'immagine essa è tale a partire da un processo di *significazione* da noi attuato. Questo percorso ci conduce di fronte ad una necessaria ri-determinazione dell'orizzonte, che non può prescindere dall'incardinamento con la dimensione evolutiva. Infatti il neonato ha sì strutture biologiche operanti fin dalla primissima infanzia (come ampiamente dimostrato anche da vari esperimenti recentemente condotti), ma esse sono sottoposte ad un apprendimento del processo di *significazione* che stigmatizzerò in questo modo:

Prendiamo il caso esemplare di un bambino che cominci a parlare. All'inizio i suoi non sono, propriamente, suoni linguistici, ma riflessi, rumori. Non c'è alcuna semantica in quelle manifestazioni sonore. C'è però anche un adulto che ascolta quei suoni, e vi *ascolta* un senso, vi *presuppone* un senso, e si comporta di conseguenza. Risponde a quei rumori come se fossero suoni, quello stentato sillabare “mmm...” alle sue orecchie premurose suona come un primo volenteroso tentativo di articolare la parola “mamma”, e quindi risponde al bambino come se il suo fosse un tentativo di comunicare. In realtà il bambino non ha affatto quest'intenzione, perché solo chi già si muove nell'universo del linguaggio può sentire un bisogno siffatto, e il bambino, al momento, è al di fuori di quest'universo; ma il fatto che l'adulto tratti i rumori che in modo irriflesso produce la sua bocca *come* suoni semantici, trascina quel bambino nel mondo della semiosi; detto altrimenti, la semiosi del bambino è *l'effetto* della relazione semiosica in cui l'adulto lo colloca e lo pensa. L'aspetto interessante di questa fondamentale interazione semiosica consiste nel fatto che il comportamento complessivo, la semiosi nascente nel e del bambino, non sta nella sua mente, e nemmeno in quella dell'adulto. Per questo non è un fenomeno modularizzabile: perché una relazione non è un oggetto che si possa scomporre in parti, e perché, se la si scomponesse in parti, non si ritroverebbe più nulla del fenomeno originario (Virmo, 2004, p. 3-4)

Interpretando questo passaggio mi spingo ad affermare addirittura che il processo di *significazione* si situa sempre *nella* relazione e quindi *fuori* dall'individuo, o meglio, quest'ultimo attua sempre una dinamica d'oggettivazione che sposta nel *fuori* l'oggetto d'indagine. Va da sé che il processo di *significazione* non potrà che aderire alla dimensione biologica, ma solo *accidentalmente* ed all'interno di una prospettiva di *gioco* nella prospettiva wittgensteiniana. Quindi, considerando il rapporto che lega la dimensione biologica con quella della *significazione*, è chiaro che, se noi guardiamo a questo rapporto a partire dalla dimensione biologica, non possiamo che cogliere una necessità (è necessario il

nostro corpo, le nostre strutture biologiche perché si possano avere i *nostri* processi di significazione); ma, se capovolgiamo la prospettiva e dalla significazione ci volgiamo al nostro corpo, ci rendiamo conto facilmente che questi processi hanno questa specifica forma per un'accidentalità storico-culturale, per un gioco che abbiamo imparato a giocare (noi chiamiamo tazza l'oggetto con cui prendiamo il caffè e diamo ad essa un significato specifico perché siamo stati educati a giocare questo gioco; se fossimo inglesi la chiameremmo *cup* e certo non tazza; ancora potremmo addirittura arrivare ad ipotizzare di inventare una terminologia con cui identificare quell'oggetto senza che nulla cambi nella percezione e nella sostanza).

Questa analisi ci rimanda a quel differire, a quello scarto di cui abbiamo parlato precedentemente. Meglio ancora, ci mostra in modo ancor più chiaro come fra questi elementi presi in considerazione non si possa semplicemente operare con processi di continuità. La dis-continuità, la differenza, lo scarto divengono segnavia di un percorso, di questo stesso percorso di riflessione.

Questo passaggio è a mio avviso cruciale, perché rimanda alla necessità di ritematizzare, ovviamente su basi completamente diverse, uno dei problemi fondamentali della filosofia: il rapporto fra monismo e dualismo. Perché questa affermazione? Essa potrebbe apparire ingiustificata se teniamo presente la palese dichiarazione di monismo che accompagna le stesse ricerche di Gallese. Il problema però è che, se introduciamo una dis-continuità, uno scarto, un differire all'interno di un orizzonte che preliminarmente dichiara di porsi a partire da una prospettiva monista, è altrettanto evidente che si imporrà la necessità di indagare meglio il *dove ci troviamo*. Allora forse la stessa categoria di monismo dovrà essere ripensata e rivista come la stessa diade monismo-dualismo.

Cerchiamo di tematizzare il domandare che risulta essere fondamentale, per meglio porci il problema di questo ripensamento del rapporto fra monismo e dualismo.

All'interno della già citata conferenza tenutasi a Reggio Emilia, Gallese cita espressamente E. Husserl. Questa è una sottolineatura che indica l'estrema rilevanza che riveste quest'autore anche nel panorama neuroscientifico. Ma la cosa più interessante è che, quando Gallese si riferisce a questo ambito filosofico, lo fa rivolgendosi ad un'acquisizione essenziale:

Perché è importante la fenomenologia? Innanzitutto perché pur con le critiche mosse da Heidegger a l'egologia trascendentale di Husserl, l'io non è una cosa ma è un atto. Quindi l'analisi della coscienza diviene l'analisi degli atti con cui la coscienza si relaziona ai suoi oggetti (Gallese, 2010, p. 21)

Oltre a centrare l'attenzione sull'azione, sull'agire, questo passaggio ci porta inevitabilmente a riflettere sulla differenziazione che proprio Husserl andrà operando a partire da questa acquisizione, ossia quella fra il *Körper* (corpo fisico) ed il *Leib* (corpo vissuto, o esperienza del corpo). Quest'ultima, infatti, mi

pare si possa proprio porre in diretta connessione con la determinazione della coscienza come atto. L'opera citata a questo proposito, che apre uno dei momenti fondamentali di sviluppo della fenomenologia stessa è: le *Meditazioni Cartesiane*. In esse troviamo anche una delle elaborazioni più complesse, e con sviluppi forse non ancora completamente conclusi, come quella dell'intersoggettività. Non spetta a me qui indicare le evidenti ragioni per cui questo testo rivesta un'importanza fondamentale per Gallese e più in generale per quella corrente delle ricerche neuroscientifiche; è però altrettanto vero che proprio a partire da qui mi pare che la filosofia possa elaborare un processo di ricerca importante al fine di una seria riproblematizzazione di alcuni elementi fondamentali per il pensiero e per la costruzione di un orizzonte linguistico il più intelligibile possibile, ma soprattutto orientato ad una prospettiva multidisciplinare.

Le *Meditazioni Cartesiane*: io e differenziazione dell'io

Che cosa sono le *Meditazioni Cartesiane*? Prima di tutto sono uno dei pochi debiti che Husserl riconosca nei confronti della storia della filosofia. Descartes viene infatti indicato come una sorta di antesignano della riflessione fenomenologica proprio per la sua originale modalità d'impostazione del problema dell'io. Lo stesso Husserl, però, prende anche le distanze da diversi aspetti della riflessione cartesiana. L'opera riveste inoltre una centralità ed un'importanza fondamentali nella riflessione del padre della fenomenologia. Essa infatti può essere considerata come uno dei segni forti dell'evoluzione nella riflessione fenomenologica. Di più, questi presupposti caratterizzeranno tutta la ricerca che si andrà sviluppando fra la fine degli anni '20 e la fine degli anni '30 del XX secolo e culminanti con la *Crisi delle scienze europee*. Ma quest'opera possiede un'altra caratteristica ancora: il suo essere “opera aperta”, in-conclusiva. Essa viene continuamente rielaborata in un lungo lasso di tempo da Husserl prima e poi da Husserl e E. Fink.¹

Perché Descartes? Che cosa ha la sua riflessione di importante per Husserl? Al centro di queste riflessioni c'è proprio il nucleo portante delle analisi di Descartes, ossia: *dubito, ergo cogito, ergo sum*. Qual'è il portato di questa frase? Il filosofo francese poneva questo elemento a fondamento di tutto il suo domandare filodisofico. Infatti diceva che tutto può essere messo in dubbio, fuorché il fatto che sto

¹Tale lavoro, però, non porterà mai alla definizione di una forma definitiva, tant'è che possediamo anche la VI Meditazione scritta proprio da E. Fink. Essa doveva divenire quella rielaborazione del testo husserliano che però non vedrà mai la completa rielaborazione. Per una chiara ed esauriente disamina della genesi di questa opera rimando alla presentazione di R. Cristin inserita come premessa in Husserl, *Meditazioni Cartesiane e Discorsi parigini*, Bompiani, Milano, 1994. Qui utilizzerò il testo nella sua II edizione italiana del 1994, tradotta da F. Costa, sulla base delle *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* a cura di Strasser, *Husserliana* vol. I, Nijhoff, Den Haag 1950. E esso ci riconsegna un'opera doppia già nella sua impostazione. Infatti contiene al suo interno due parti chiaramente distinte: la prima è costituita dai *Discorsi Parigini*, che riportano due conferenze tenutesi alla Sorbona di Parigi nel 1929; la seconda è la formalizzazione di queste due conferenze nelle cinque meditazioni cartesiane che Husserl strutturerà proprio sulla base di quei due precedenti interventi.

dubitando (*dubito*). Tale acquisizione, però mi consente di fare un ulteriore passaggio, ossia se posso dire che sto dubitando, allora sono in grado di dire anche che sto attivando dei processi di pensiero (*cogito*). Da qui posso arrivare ad affermare che se sto pensando, allora io sono (*sum*). Ecco la base dell'*epoché*: ciò che faceva Descartes era proprio quello di mettere sotto scacco tutto ciò che ci sta di fronte come mondo, perché su di esso non posso che esercitare un dubbio sistematico. Ma Husserl va oltre, infatti se l'*epoché* si basa su questa prassi filosofica è altrettanto vero che la riduzione trascendentale o *epoché* assume una connotazione differente. Se Descartes, dopo aver operato in questo modo si trovava costretto a ricorrere alla dimensione divino-teologica per fondare dall'esterno la possibilità del mondo, della conoscenza e quindi anche dell'intersoggettività; Husserl dischiude l'orizzonte fenomenologico fondando la dimensione relazionale con me e con tutto ciò che è altro da me sull'essere *per me* di ogni esperienza. L'io, l'*ego* assume quindi qui un ruolo fondamentale perché è a partire da questo elemento e dalla sua capacità di aprire un mondo che si strutturerà tutto il pensiero della fenomenologia.

Concentriamo adesso la nostra attenzione sulle *Meditazioni Cartesiane*. Il punto che vorrei mettere al centro di queste riflessioni e che credo possa servirci per quella lettura analogica ed allusiva di cui ho parlato in apertura, mi pare possa essere un passaggio della II meditazione:

[...] non è la mera identità dell'*io sono* che costituisce il contenuto assolutamente indubitabile dell'esperienza trascendentale di sé, ma è un'*universale struttura apodittica di esperienza dell'io* (per esempio, la forma temporale immanente del flusso dei vissuti) che si estende attraverso tutte le datità particolari della reale o possibile esperienza di sé, sebbene essa singolarmente non sia assolutamente indubitabile. In connessione e in dipendenza di essa sta il fatto che l'io si delinea per se stesso come concreto, esistente con un suo contenuto individuale di esperienze, capacità, disposizioni; l'io con il suo orizzonte si profila come oggetto di esperienza raggiungibile in una possibile esperienza di sé che può estendersi ed arricchirsi all'infinito (Husserl, 1994, p. 60)

Ora, io credo che proprio questa non identità dell'*io sono* rimandi a quella *Rückfrage*, quella domanda di ritorno, che permette di svelare lo scarto, la differenza che è già sempre in atto nella riduzione trascendentale fenomenologica. Tale processo, legato al configurarsi dell'io come atto e non come oggetto, è fondamentale perché pone sempre già un raddoppiamento, una differenziazione fra l'io vivente e l'io esperito. L'io pare quindi divenire stratificazione, continua *sedimentazione di*, deposito differenziantisi di materiali. Proprio qui, nel differire, nello scartare si situa la possibilità stessa del processo di *significazione*. Non è proprio infatti con l'*epoché* fenomenologica, ossia l'accorgersi che tutto ciò che mi circonda è riducibile all'esperienza di questo per me, quindi, in altre parole con il darsi di questa *egologia* trascendentale che nell'io si insinua un'alterità, che è già possibilità di delineazione di un orizzonte duale? Ciò emerge in modo più esplicito se si guarda ad un passaggio dei *Discorsi*

parigini, in cui Husserl afferma:

Pertanto con la riduzione trascendentale si compie una sorta di scissione-dell'io: l'osservatore trascendentale si pone al di sopra di se stesso, rivolge a sé lo sguardo e si riguarda come l'io che era prima dedito al mondo.(E. Husserl, 1994 p. 14)

Io credo si possa davvero leggere questi passaggi come il darsi di una *differenziazione* fondamentale che è già da sempre in atto in ognuno di noi.

A partire da queste riflessioni sorgono a mio avviso alcune domande, che credo valga la pena rammentare come linee guida della riflessione.

A questo punto, quando io compio l'*epoché* fenomenologica, non sono forse già dinanzi ad una struttura di raddoppiamento (io che riguardando se stesso guarda quello stesso io che prima era dedito al mondo) come unica strada per il darsi di qualcosa che poi diverrà anche mondo? Ed ancora, non è proprio l'*epoché* fenomenologica che apre alla scissione? Essa però è anche la possibilità stessa di cogliere la dimensione unitaria dell'esperienza cosciente. Se è così, si ha però il darsi dell'unitarietà a partire da una scissione, da un differenziarsi, da uno scartare. Non è allora forse la possibilità del differenziarsi che permette il darsi di una qualsivoglia unitarietà?

Io credo ci si possa davvero spingere ad affermare che in questi passaggi il trascendentale si dà come raddoppiamento, meglio è *nel* trascendentale stesso che si dà il raddoppiamento. L'io si scinde in questo processo, diviene doppio, e solo a questo punto può dire *tu* all'*io*. Ciò non sarebbe ovviamente possibile in una struttura identitaria. Infatti se noi ci poniamo nella prospettiva di un io identico a se stesso, non potremmo che pensare ad altri io assolutamente inconoscibili, ricadendo nel solipsismo, ossia in una struttura che nega l'alterità. Ma se già l'io si scinde, allora diviene possibile pensare il tu perché è proprio nel riguardarsi fenomenologico che l'io guarda a se stesso come ad un tu.

Questa riflessione è corretto collegarla ad uno dei cardini della riflessione husserliana: il concetto di *intenzionalità*, che viene continuamente rielaborato dalle *Ricerche logiche* fino alla morte del nostro autore. Quando parliamo d'intenzionalità ci riferiamo proprio a quel concetto che si pone alla base di tutti i nostri atti, di tutte le azioni che compiamo (farò qui due esempi che, pur non potendo ritenersi esaustivi del concetto d'intenzionalità elaborato da Husserl, possono però dare qualche indicazione su cosa intendesse il padre della fenomenologia per intenzionalità: quando parliamo, ciò che si pone alla base del parlare è l'intenzione di parlare; quando ci dirigiamo verso qualcuno o qualcosa è l'intenzione di fare questo che si pone alla base delle mie azioni).

Anche le *Meditazioni cartesiane* riportano più passaggi in cui si parla di questo concetto, ma ve n'è uno, a mio avviso, che ha un senso molto forte:

[...] intenzionalità è sempre coscienza di qualcosa (Husserl, 1994, p. 64).

La prima ed immediata considerazione è che l'intenzionalità ha a che fare con la coscienza, quindi anche l'*epoché* fenomenologica come atto intenzionale ha a che fare con la coscienza. Ma facciamo un'ulteriore considerazione e proviamo a leggere questa affermazione in riferimento alla riflessione precedente sulla non identità *dell'io sono*. Ora, se l'io sono e la sua identità con se stesso non costituisce il contenuto indubitabile dell'esperienza di sé, ma rappresenta una struttura necessaria dell'esperienza del sé, si potrà allora affermare che è in questo agire esperienziale che si colloca l'indubitabilità. Se è così, è però nell'azione che si situa il fondamento e non in un qualsivoglia essere ontologicamente determinato. Ma l'azione si dà in una struttura orientata da un'intenzionalità: infatti, agiamo intenzionalmente, sulla scorta di un'intenzione. Questa intenzione non è mai pura, ma sempre rinviante ad un "... di qualcosa" (avrò infatti intenzione di parlare, di camminare, di afferrare, ma mai intenzione di avere intenzione). Se è così, siamo già sempre di fronte ad un differire, perché questo essere intenzione di qualcosa fa sì che vi sia un continuo differenziarsi fra l'azione e l'obiettivo, il *telos* di tale azione. Quindi, anche quando l'io sono si rivolge su se stesso, in realtà, compie un distanziamento, uno spostamento, uno scarto. Ecco il differire.

Affrontando il problema della differenza in questo modo abbiamo trascurato un aspetto che ora, sulla scia di queste considerazioni, mi pare importante sottolineare. Se il carattere essenziale dell'esperienza sta nel *darsi per me* (questo elemento caratterizza la riflessione husserliana, ma è anche il fondamento su cui si basa la credenza nel mondo esterno teorizzata da W. Dilthey nel *principio di fenomenalità*), proprio questo passaggio, legato alla struttura differenziante a cui rinvia l'io sono, ha già da sempre raddoppiato, differenziato, e aperto la strada ad una dimensione del doppio. Queste riflessioni mi pare conducano provvisoriamente alla definizione dell'esperienza come una struttura di mediatezza. Non si dà infatti mai un'immediatezza esperienziale, proprio perché già l'io sono è tale solo nella mediatezza del suo differenziarsi da se stesso, nel suo divenire e darsi come tu oggettivato. In modo esemplificativo si potrebbe dire che se l'io sono è già sempre un differenziarsi da sé proprio (perché lo si pone come io sono), allora non potremo mai avere delle esperienze immediate della realtà. Si delinea quindi una dimensione sistemica e complessa, essendo il mondo composto da tanti diversi io, nella quale noi non possiamo che agire descrittivamente, con una logica di tipo comprendente nei confronti dei fenomeni che sono per noi.

Differenziazione dell'io e temporalità

La percezione procede e delinea un orizzonte di aspettazione come orizzonte dell'intenzionalità, anticipando ciò che viene come percepito, annunciando cioè future serie percettive. Ma ogni percezione contiene anche delle potenzialità, come “io potrei guardare là anziché qua”, potrei dirigere il corso percettivo della stessa cosa in questo anziché in quell'altro modo. Ogni rimemorazione mi rimanda a un'intera serie di rimemorazioni possibili fino all'attuale momento e in ogni posizione del tempo immanente mi rimanda a compresenze rivelabili ecc. (Husserl, 1994, p. 16)

Tutto il processo pare delineare una serie di linee di fuga che convergono tutte sull'attualità dell'esperienza. Tale attualità è però sempre il prodotto di tutte queste linee di fuga. Non solo, ma queste stesse linee di fuga pare si diano a partire dalla possibilità stessa del differire. Infatti, è il processo di differenziazione che permette il darsi dell'attualità presente e delle linee di fuga che la generano. Ma il differire, io credo, apre anche un'altra possibilità: la libertà. In tal senso, il differire diviene proprio possibilità di libertà di *significazione*. Non è quindi proprio la prospettiva duale che permette la libertà stessa?

Un altro elemento che entra qui in questa analisi e che compone quel sistema della complessità di cui accennavamo prima è il tempo. Infatti, se io parlo di attualità dell'esperienza, non posso farlo che all'interno di un orizzonte che si dà come temporale. Questo fatto è importantissimo, perché la flussionalità temporale elaborata da Husserl ci dice come la centralità del presente non possa che darsi da un continuo esser già sempre implicato del passato ritenzionale e del futuro protensionale. Per chiarire meglio questi due aspetti mi rifaccio proprio ad un esempio dello stesso Husserl. Egli rimanda all'ascolto della musica e ci dice che, se non avessimo la capacità di trattenere i suoni e di anticiparli, non sentiremmo mai una melodia, ma sempre e solo delle singole note tutte slegate le une dalle altre. Inoltre, se vogliamo chiarire meglio questo concetto in riferimento al presente, mi pare si possa dire che non può mai essere un qualsivoglia punto ora perfettamente localizzato, ma la sua attualità ha sempre a che fare con quella dimensione mnestica della ritenzionalità e contemporaneamente con processi creativi di aspettazione. Per meglio comprendere questo passaggio è sufficiente pensare a come la nostra stessa vita non sia mai un puntiforme “ora”, ma essa sia sempre coimplicata con il nostro passato e con ciò che ci aspettiamo accadrà nel futuro prossimo. Proprio questo fondersi di elementi differenti e differenzianti genera la possibilità della libertà.

Dal punto di vista della *differenziazione* mi pare che proprio l'immergersi nella temporalità e il darsi come continuamente sempre lo stesso aprano a quel processo di differenziazione che è sempre in atto. Infatti non potrei mai dire che è sempre lo stesso se non mi accorgessi che non vi è differenza. Questa riflessione conduce anche ad un'altra considerazione, ossia che l'oggetto che si dà come alterità assoluta, perché altro da me, per me è però guida proprio nella differenziazione. E' primariamente questo darsi come differente che costituisce la sua possibilità di essere guida nella determinazione di

un'alterità. Per chiarire meglio questo passaggio mi rifaccio ad un esempio per me molto illuminante. Se dinanzi a me vi è una superficie bianca su cui si staglia una macchia rossa, non posso che notare tale differenza. Invece, se la macchia è bianca, tale differenza risulterà per me impercettibile. Va da sé che la differenza si dà proprio nello stesso differenziarsi cromatico.

A questo punto credo ci si possa davvero spingere ad affermare che l'autoriflessione di cui parla Husserl è l'apertura di un differire, di quel differire che mi permette di passare dalla dimensione della semplice percezione materiale (o, come la definirà lo stesso Husserl, l'*appercezione*) all'esperienza. A sostegno di questo passaggio mi pare si possa citare proprio la riflessione di Husserl sull'io-polo:

L'ego ha dunque una doppia polarizzazione: quella verso le molteplici unità oggettive e la polarizzazione-io, una concentrazione in virtù della quale tutte le intenzionalità sono riferite all'identico io-polo (Husserl, 1994, p. 24-25).

Ed ancora:

Io mi ritrovo come uomo nel mondo e in pari tempo come chi esperisce il mondo e lo conosce scientificamente, incluso me stesso (Husserl, 1994, p. 26).

Ecco la torsione, la domanda di ritorno che è già sempre in opera proprio per questa modalità di darsi. A questo punto non è forse solo fondando questa riflessione sulla differenziazione che è possibile pensare ad un'alterità, all'alter-ego? Io credo di sì, perché se davvero poniamo il differire come momento di continuo rinvio a qualcosa di mai completamente concluso e che si pone in tutta la sua lontananza con l'io, allora l'io non potrà mai più essere l'ente assoluto che si dà nella pura solitudine del solipsismo, ma sarà sempre dato a partire da un'alterità che diviene parte costitutiva della sua ipseità. Non ci potrà mai essere un io senza un tu.

Questa problematica è talmente radicale e radicata nella stessa fenomenologia che Husserl, proprio nella V meditazione, imposta il problema dell'intersoggettività. Già nel paragrafo 42, che costituisce l'apertura di questa V ed in-conclusiva meditazione, Husserl scrive una riflessione estremamente significativa:

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 realmente in me, ma sono in me solo consaputi, non è un problema che possa ricevere una impostazione fenomenologica pura (Husserl, 1994, p. 114)

E' quindi Husserl stesso ad accorgersi che la fenomenologia è già da sempre contaminata, forse quindi quell'elaborazione della fenomenologia pura tante volte cercata diviene davvero una chimera. In questa prospettiva va da sé che il problema della differenza, che apre all'intersoggettività, sembra divenire lo

stesso orizzonte della fenomenologia. Qual è il nome di questa contaminazione? Husserl parla qui proprio dell'empatia.

La riflessione pare divenire infatti in questi passaggi estremamente radicale. Introducendo infatti l'alter ego e l'empatia, tutto il ragionamento della fenomenologia trascendentale pare assumere una curvatura nuova.

Ciò che mi è specificamente proprio in quanto sono un ego, il mio essere concreto come monade, che esiste puramente in me stesso e per me stesso in proprietà esclusiva, comprende ogni intenzionalità e quindi anche quella che è diretta all'estraneo, solo che per ragioni metodologiche deve restare in un primo tempo tematicamente esclusa la sua opera sintetica (la realtà effettiva che mi è estraneo). Nell'intenzionalità così delineata si costituisce il nuovo senso d'essere che oltrepassa il mio ego monadico nella identità che gli è propria e si costituisce un ego non come *io stesso*, che però si *rispecchia* nel mio io proprio, nella mia monade. Il secondo ego non è semplicemente presente, datoci autenticamente, ma è costituito come "alter ego", ove quest'ego incluso nella espressione alter ego sono proprio io stesso nel mio proprio essere. L'*altro*, 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. L'ego 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 costruire, al di dentro della sua appartenenza qualcosa di veramente *estraneo*, in una attività che ha per titolo "esperienza dell'estraneo" (Husserl, 1994, p. 117)

Il fondamento dell'altro è quindi inseparabilmente connesso con il fondamento del se stesso. Ma in questo essere fondato si pone proprio una differenziazione. Di più, pare annunciarsi una sorta di scissione dell'*ego*. O meglio, pare che l'*alter ego* divenga fondativo dell'*ego* stesso. Tale fondamento si baserebbe però proprio su una differenziazione, cioè su quella differenziazione che si dà proprio nello stesso io sono. Questo presupposto, che parrebbe dischiudere una fondatività dell'alter ego sull'ego, o comunque presupporrebbe una coappartenenza, ci porta a poter formulare un'interessante riflessione: il corpo proprio non si esaurisce con la determinazione di un corpo fisico (*Körper*), ma va oltre ed esperisce un corpo vivente (*Leib*). Ecco nuovamente la differenza, che si palesa proprio nell'autoriflessione dell'ego su se stesso.

L'uomo quindi, dopo aver proceduto alla riduzione eidetica trascendentale dell'*ego* o meglio all'*epoché* fenomenologica dell'io, non si trova dinanzi ad una pura identificazione assoluta di un "uno tutto", ma proprio qui coglie le differenze che si danno nella sua propria identità e che offrono la possibilità stessa all'io di porsi come tale e non come tutto. Solo una delimitazione differenziale, infatti, consente di cogliere l'alter ego nella sua dimensione di trascendentalità.

Il differenziarsi, quindi, si annuncia proprio nell'ego stesso. Esso pare proprio già sempre coimplicato in un processo di contaminazione continua, di *métissage*.

Giunti a questo punto, mi pare si possa ipotizzare che ogni io ha un suo fondamento proprio nella delimitazione stessa dell'io. Ossia l'io diviene tale in funzione della determinazione di un'alterità che si fonda proprio su quel processo di differenziazione più volte sottolineato. Tale percorso conduce però anche alla consapevolezza di un palesarsi della distinzione assoluta, dello iato fra ego ed alter ego. Ma proprio questa differenziazione è la base della possibilità del darsi di una relazione. Meglio ancora, solo se c'è differenza è possibile pensare ad una relazione; nell'identità non si dà mai relazione.

La dimensione dello iato, della differenziazione è la possibilità stessa che abbiamo di non poter mai essere là, ma sempre qui. Il nostro essere là ci viene dato in una prospettiva di tipo analogico. Questa è a sua volta un'altra dimostrazione delle possibilità relazionali che le strutture *come se* introducono.

Non vorrei però fermarmi a queste considerazioni, ma vorrei aggiungere un ulteriore elemento di riflessione:

Io sono corporeamente qui, centro di un mondo primordiale orientato verso di me (E. Husserl, 1994, p. 138).

Mi pare proprio che qui si palesi anche una possibile interpretazione dello strutturarsi nella bambina/o della dimensione egocentrica. Essa viene proprio a confliggere con la negazione di sé, la quale, a sua volta, presuppone un tu, un'alterità che ridimensiona il mio spazio. Allora, è proprio nella dimensione evolutiva che pare inserirsi quella necessità di strutturazione di una comunità come indice di quel sempre rinnovato palesarsi della differenza.

Proviamo quindi a rileggere il fenomeno dell'estraneo che tanta parte ha oggi nella nostra vita quotidiana alla luce dell'impostazione husserliana:

Tuttavia l'enigma (dell'estraneo) sorge solo quando ambedue le sfere originali vengono tenute distinte; invece questa distinzione presuppone che l'esperienza dell'estraneo abbia già fatto la sua opera (Husserl, 1994, p. 140).

In sostanza, quindi, quando io esperisco l'alterità, essa stessa ha già operato in me, quindi è già in atto in me, la differenziazione.

Presentazione e appresentazione² si rimandano quindi reciprocamente, ma la modalità di questo rimandarsi è legata proprio ad una differenziazione. Tale differenziazione, nella prospettiva della distanza fra ego ed alter ego, è proprio quella di una *inibizione* della presentazione stessa. Nuovamente, solo a partire da un differire si possono intendere le stesse differenze. In un luogo indifferenziato non si possono dare differenze. L'io quindi si pone come fonte di un qualsivoglia

2 Con questo termine Husserl intende generalmente l'esperienza cosciente che ognuno di noi compie.

processo di *significazione*. Proprio questo processo, all'interno dell'orizzonte delineato, rende possibile il darsi del mondo come *mondo*. Ma l'io si sa proprio a partire da una *differenziazione*, dalla *differenziazione* stessa dell'io con se stesso e con ciò che nell'appresentazione si dà come alterità da sé.

Concludendo questa brevissima disamina delle *Meditazioni Cartesiane*, vorrei citare una volta ancora Husserl, il quale scrive:

L'essere in sé primo che precede ogni oggettività mondana e la comprende in sé, è l'intersoggettività trascendentale, la totalità delle monadi che si articola in diverse forme di comunità (E. Husserl, 1994, p. 171).

Proprio questa riflessione mi pare rimandi, una volta di più, alla problematica della differenziazione come struttura fondativa e come determinazione originaria di qualsiasi costituzione comunitaria. Ancora, solo in un processo che si è via via differenziato si potrà pensare di cogliere una pluralità, un'alterità. Ed infine, tale alterità, tale pluralità si radicherà proprio in un processo di differenziazione che continuamente rimanda ad un'egoità differenziantesi.

In-conclusioni

Perché questa lunga meditazione-descrizione della riflessione husserliana qui, dove si cerca di valorizzare la differenza che si dà nella stessa operatività del *métissage*?

Come ho sostenuto nell'apertura di questo intervento, il riferimento al *métissage*, colto a partire dalle suggestioni di A. Contini³ che in queste circostanze assume anche il ruolo di “categoria del politico”, sarebbe stato toccato in modo esclusivamente analogico ed allusivo. Io credo infatti che tale modalità di riflessione sia testimonianza di un dare democraticamente la possibilità ad ognuno di noi di sviluppare altri pensieri, altre interpretazioni, altre prospettive. Sarebbe però scorretto, dal mio punto di vista, non esplicitare la mia linea interpretativa.

Io credo che, a partire dalla riflessione dell'Husserl della II meditazione cartesiana, sia necessario ripensare al nostro modo di intendere l'io sono. Esso infatti, come ho cercato di dimostrare, non dovrebbe più darsi a partire da una struttura monolitica ed identitaria, ma a partire dalla prospettiva della *differenziazione*. Ciò che si cerca di mettere in campo qui è quindi un pensiero radicalmente “altro”. Infatti, investendo direttamente l'io sono, ciò che viene detto qui non può che riguardare ognuno di noi nella sua più intima individualità e contemporaneamente fare di questa stessa individualità una pluralità. Da questo presupposto, per ciò che mi riguarda, derivano alcune

3 Ho assunto qui la problematica del *métissage* a partire da due saggi di A. Contini (2009a e 2009b).

considerazioni. Infatti, se condividiamo la non identità dell'io sono, siamo anche costretti a sottoporre a critica serrata tutte quelle categorie che spesso vengono utilizzate per significare la diversità. Come devo rileggere, alla luce di questa riflessione, l'appartenenza ad un popolo, ad una stirpe, ad una razza? Chi e cos'è il diverso, l'altro da me? Ma soprattutto, se non ho più una piena coincidenza nemmeno con me stesso, quali saranno le nuove prospettive di una politica che deve ri-costruire concetti come quello di accordo e disaccordo, uguaglianza e comunità? Quale ruolo avrà il *métissage* in questo percorso?

Bibliografia

Husserl E., *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani, 1994.

Enzo Melandri, *Logica ed esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna, 1960

Heidegger M., *Identità e differenza*, in *Aut-aut*, Nuova Italia, Firenze, n. 187-188, 1982 pp.(?)

Enzo Melandri, *Le "Ricerche Logiche" di Husserl*, Il Mulino, Bologna, 1990

Carlo Sini, *Fenomenologia e fenomenografia*. in *"La filosofia"*, a cura di P. Rossi, vol. IV, UTET, Torino 1995.

Virno P. a cura di, *Forme di vita, Derive e Approdi*, n. 2/3, 2004 pp.(?)

Guy van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione. La posta in gioco nella VI Meditazione Cartesiana di Husserl e Fink*, il melangolo, Genova 1998

Renato Cristin, *Fenomeno Storia. Fenomenologia e storicità in Husserl e Dilthey*, Guida, Napoli, 1999

Sini C. 2003, *Prefazione*. In E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, il Saggiatore, Milano, 2003 pp. (?)

Gallese V., *Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Muna prospettiva neuro-fenomenologica*, in AA. VV. *Neurofenomenologia*, Bruno Mondadori Milano 2006 pp. (?)

Gallese V., *La molteplicità condivisa, Dai neuroni mirror all'intersoggettività*, in AA. VV. *Autismo, L'umanità nascosta*, Einaudi, Torino, 2006 pp. (?)

Eugen Fink, *VI Meditazione Cartesiana*, Franco Angeli, Milano, 2009

Contini A. (2009a), *Il paradigma del métissage, fra estetica e scienze umane*, “Ricerche di pedagogia e didattica”, 4, 2, sezione di Pedagogia Interculturale, Sociale e della Cooperazione, pp. 1-36.

Contini A. (2009b), *Contaminare con l'arte. Estetica, nuovi musei e il problema della diversità culturale*, “Ricerche di pedagogia e didattica”, 4, 2, sezione di Filosofia dell'educazione, pp. 1-31.

E. Moietta, A. Ramploud a cura di, *Assalto alla mente*, a cura di Reggio Emilia, Quaderni del Canossa n.9, 2010