



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale

in Scienze Filosofiche

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

Tesi di Laurea Magistrale

ELOGIO DI ANTINOO

TRATTATO DI FENOMENOLOGIA TANATOLOGICA

Relatore

Dott. Emiliano Trizio

Correlatore

Ch.mo prof. Davide Spanio

Laureando

Giovanni Cursano

Matricola n. 876199

Anno accademico

2022/2023

Elogio di Antinoo

Trattato di fenomenologia tanatologica

Abstract

Qual è il rapporto tra la fenomenologia trascendentale e il concetto di morte? È possibile indagare fenomenologicamente, assumendo dunque come dispositivi di analisi le premesse poste e gli obiettivi critici raggiunti dall'approccio fenomenologico di Edmund Husserl all'interno delle sue opere, i casi limite nei quali la coscienza è temporaneamente o definitivamente assente? Il sussistere di tali casi limite mina forse la validità delle conclusioni dell'opera di Husserl? L'obiettivo della trattazione sarà il considerare come Husserl all'interno delle sue opere abbia analizzato i casi limite di coscienza quali svenimento, sincope, e in particolare morte, arrivando ad evidenziare la necessità di una dimostrazione dell'esistenza di un co-soggetto garante della sussistenza ontologica di un mondo oggettivo, indipendente dalla sfera di ciò che è proprio per il soggetto, considerato dalla fenomenologia trascendentale come imprescindibile postulato della scoperta della correlazione universale.

Indice

–	<i>Abstract</i>	
I	– <i>La tragedia di Antinoo</i>	5
1.1	<i>La riflessione sul concetto di morte all'interno della storia della filosofia e della letteratura</i>	5
1.2	<i>La rilevanza della riflessione tanatologica all'interno dell'ambito di ricerca della fenomenologia trascendentale</i>	23
1.2.1.	<i>Il pensiero filosofico delle opere di Edmund Husserl come ambito di riferimento teoretico</i>	24
1.2.2.	<i>Considerazioni intorno a metodologie fondamentali, obbiettivi critici e traguardi raggiunti dal pensiero di Husserl</i>	26
1.3	<i>Chiarimenti intorno alle domande fondamentali per la ricerca</i>	31
1.3.1	<i>La morte di Antinoo come mitologica cornice</i>	32
1.3.2	<i>I “Grenzprobleme der Phänomenologie” e gli obbiettivi Ultimi della trattazione</i>	34
II	– <i>Problemi di confine</i>	38
2.1	<i>I casi limite della coscienza</i>	38
2.1.1	<i>Il sonno come sospensione reversibile e arbitraria dell'attività della coscienza</i>	39
2.1.2	<i>La sincope come sospensione dell'attività della coscienza coatta e reversibile tramite determinate contingenze psico-fisiche</i>	43
2.1.3	<i>Ulteriori precisazioni riguardo le caratteristiche dei singoli casi limite della coscienza</i>	45
2.1.4	<i>La costituzione del puro sonno come astrazione postuma al risveglio e le conseguenze della permanenza del caso limite</i>	47
2.2.	<i>Il caso limite per eccellenza: l'annientamento della coscienza</i>	50
2.2.1	<i>Una prima costituzione del caso limite radicale come accadimento nell'orizzonte intramondano</i>	53

III – Fenomenologia tanatologica	
3.1	<i>La possibilità di una significazione trascendentale della morte</i> 58
3.1.1	<i>Analisi fenomenologica del puro sonno caratterizzato dall'aspetto dell'irreversibilità</i> 59
3.1.2	<i>L'emersione ontologica della vita di coscienza e la costituzione di un 'Io primordiale'</i> 62
3.2	<i>Sulla possibilità di un'indagine fenomenologica priva di correlato soggettivo</i> 68
3.2.1	<i>Suggestive questioni intorno alla possibilità di vivere la propria morte</i> 70
3.2.2	<i>Come l'eventualità della mia morte intacca la natura del mio mondo</i> 72
3.2.3	<i>La condizione necessaria per una dimostrazione relativa alla sussistenza ontologica dell'orizzonte mondano</i> 74
3.3	<i>Adriano, o come l'intersoggettività trascendentale può garantire l'esistenza di un mondo oggettivo</i> 76
3.3.1	<i>La dimostrazione dell'intersoggettività all'interno della fenomenologia trascendentale</i> 77
3.3.2	<i>La costituzione del senso d'essere di un mondo oggettivo all'interno della riflessione della fenomenologia trascendentale</i> 88
3.4	<i>Risoluzione delle questioni</i> 92
IV – L'elogio di Antinoo	102
4.1	<i>Apoteosi del defunto</i> 102
4.1	<i>La presenza di problematicità ulteriori</i> 107
4.2	<i>Il futuro della ricerca</i> 111
–	Conclusioni 115
–	Ringraziamenti 116
–	Bibliografia 118

Capitolo primo

La tragedia di Antinoo

1.1 La riflessione sul concetto di morte all'interno della storia della filosofia e della letteratura

Innumerevoli pensatori e correnti filosofiche hanno da sempre preso in considerazione le questioni evocate dal tema della morte; forse, pare addirittura che ogni riflessione umana, sia essa squisitamente filosofica, letteraria o persino strettamente scientifica, sia ossessionata, seppur magari inconsciamente, da tale concetto. Perché? Da cosa scaturisce tale impulso tanatologico? È forse dettato dalla volontà dell'intelletto umano di spingersi oltre qualunque tipo di confine? Da una macabra ossessione rivolta verso il limite estremo di ogni forma di conoscenza, in quanto annichilimento delle stesse possibilità del conoscere? Domande di stampo

esistenziale alle quali questa trattazione non ha, perlomeno non direttamente, intenzione di rispondere; il concetto che questa trattazione intende indagare è sì il concetto di morte, di fine della vita biologica, di completa cessazione delle attività cognitive che attende ogni essere vivente al termine del proprio ciclo vitale, ma l'obbiettivo che essa si pone è quello di non indagare tale concetto in maniera tradizionale, avvicinandosi ad esso tramite un approccio esistenziale, o procedendo tramite osservazioni morali, riflessioni scientifiche o addirittura considerazioni religiose. Questo studio intende infatti fornire un'analisi di tale tematica muovendosi attraverso le opere e le riflessioni di Edmund Husserl (1859 – 1938), considerando in particolare il modo in cui il concetto di morte e altre tematiche parallele si pongono rispetto all'analisi della fenomenologia trascendentale; la peculiarità della posizione di Husserl rispetto a tale tema è, infatti, spesso trascurata, in favore di un'analisi di tale concetto guidata dalle riflessioni di autori contemporanei che si sono direttamente confrontati con esso, trattandolo estensivamente, data la rilevanza di esso all'interno delle loro trattazioni. Per questo motivo, tale concetto non verrà dunque considerato attraverso la lente di tali determinate opere filosofiche, nonostante esse più di tutte hanno, sia in tempi remoti che in tempi recenti, approfondito in maniera sublime l'analisi di esso; ciononostante, richiamare l'attenzione sui più insigni contributi relativi alla riflessione su tale tematica risulta qui essenziale, al fine di riconoscere la dovuta rilevanza all'attenzione rivolta nei confronti di essa da numerosi pensatori del passato, traendo da una considerazione il più onnicomprensiva possibile della storia dell'indagine filosofica di tale concetto le nostre determinate conclusioni, da mantenere sempre presenti nell'avvicinarsi ad esso attraverso la trattazione husserliana. A concentrare le proprie riflessioni su tale questioni troviamo infatti, primo tra tutti, Platone; ne l' *“Apologia di Socrate”*, tramite la voce del maestro, egli liquiderà rapidamente il reverenziale ed ancestrale timore nei confronti di tale concetto, che nei momenti della condanna a morte sembrerebbe farsi così vivido,

riducendo l'eventualità della morte a due possibili casi¹: da una parte, il dissolvimento completo della coscienza, il totale annichilimento della vita psichica causato dal cedimento del corpo e dal venir meno delle funzioni necessarie al sostentamento della vita biologica, dissolvimento dipinto come una dolce notte di sonno senza sogni, permeata di un'aura di malinconico sollievo², e dall'altra l'immortalità dell'anima, la cui sopravvivenza in seguito alla dipartita del corpo sarebbe motivata dalla sua indipendenza rispetto alle attività psico-fisiche di esso, insieme all'ideale possibilità di intrattenere colte conversazioni con le coscienze di tutti i più saggi pensatori del passato³. Proprio la riflessione intorno all'immortalità dell'anima sarà inoltre il fulcro centrale di un'altra delle più importanti opere di Platone, il "*Fedone*", tema la cui impellenza fa sentire il proprio peso sulle spalle dei protagonisti dell'opera e degli stessi lettori di essa anche a causa della cornice all'interno della quale essa è inserita, le ultime ore e gli ultimi istanti che restano da vivere a Socrate prima di ingerire il letale veleno; e ci accorgiamo che forse, proprio tale contesto, tale scorrere inesorabile dei minuti che separano gli attimi dei discorsi dagli attimi decisivi, tali righe minuziose descrittive degli ultimi momenti della vita di un uomo, forse sono tutti questi elementi a permettere di evocare tutto ciò che le ponderate riflessioni filosofiche non riescono ad esprimere tramite la speculazione delle parole e dei concetti. Non solo, nonostante le riflessioni dell'opera giungano nel loro fulcro a sostenere l'immortalità dell'anima⁴, data la sua incorruttibilità

¹ Platone, *Apologia di Socrate*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000, pag. 45: "*In effetti, una di queste due cose è il morire: o è come un non essere nulla e chi è morto non ha più alcuna sensazione di nulla; oppure, stando ad alcune cose che si tramandano, è un mutamento e una migrazione dell'anima.*"

² *Ibid.* "*Ora, se la morte è il non aver più alcuna sensazione, ma è come un sonno che si ha quando nel dormire non si vede più nulla neppure in sogno, allora la morte sarebbe un guadagno meraviglioso. [...] Infatti, tutto quanto il tempo della morte non sembra essere altro che un'unica notte.*"

³ *Ibid.* "*Invece, se la morte è come un partire di qui per andare in un altro luogo, e sono vere le cose che si raccontano, ossia che in quel luogo ci sono tutti i morti, quale bene [...] potrebbe essere più grande di questo? [...] Per quello che mi riguarda, sono disposto a morire molte volte, se questo è vero.*"

⁴ Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, Brescia, La Scuola SEI, 1995, pag. 113: "*Se l'immortale è anche incorruttibile, sarà impossibile che l'anima, quando su essa sopraggiunga la morte, perisca; [...] non potrà ricevere morte e non potrà essere morta.*"

rispetto al corruttibile corpo⁵, esposto all'ineludibile decadimento fisico⁶, arrivando dunque ad affermare che la morte fisica non vada concepita come altro che una liberazione dell'anima intelligibile fino a quell'istante rimasta intrappolata in una prigione costituita da carne che anche dopo il decesso continuerà a deperire⁷, l'opera stessa è la prima a mettere in guardia i pensatori rispetto alle conclusioni raggiunte riflettendo intorno alla tematica tanatologica, invitando alla diffidenza rispetto ad esse proprio a ragione dell'impossibilità di un'analisi definitiva, di una dimostrazione dell'essenza di tale concetto, causata proprio dalla radicale e persistente assenza della coscienza che è data in tale inevitabile situazione.

«E pure i postulati che prima abbiamo posto, anche se a voi sembrano essere degni di fede, dovranno tuttavia essere riesaminati con maggior precisione. E se li approfondirete dialetticamente quanto conviene, [...] li comprenderete nella misura in cui un uomo li possa comprendere. E, se questo vi risulterà chiaro, allora non dovrete cercare niente più oltre.»⁸

Forse è dunque impossibile separare la cupa aura che queste riflessioni evocano dalle riflessioni stesse, forse è proprio a causa della natura tetra e paralizzante del concetto sul quale queste meditazioni si soffermano a trasformarle quasi in poemi, a tramutare le speculazioni in dipinti. E se la filosofia pare trasformarsi in letteratura, nel momento in cui affronta tale tema, forse è proprio nei confronti della letteratura che sarebbe necessario rivolgerci; chi altri infatti, se non i grandi poeti, i grandi romanzieri, non si è portato così visceralmente accanto agli ancestrali concetti che da tempi immemori affascinano e intimoriscono l'essere

⁵ *Ibid.* “[...] quando all'uomo sopravviene la morte, la parte dell'uomo che è mortale, come è ovvio, muore, ma l'altra che è immortale, sana e salva e incorrotta se ne va via e si allontana, lasciando il posto alla morte.”

⁶ *Ivi*, pag. 91: “[...] quando l'uomo è morto, la parte di lui che è visibile, [...] che noi chiamiamo cadavere, cui tocca dissolversi e disgregarsi, [...] si conserva per un tempo abbastanza lungo. [...]”

⁷ *Ivi*, pagg. 90 – 91 “E osserva [...] se da tutte le cose che abbiamo dette non consegua che l'anima sia in sommo grado simile a ciò che è divino, immortale, intellegibile, [...] mentre il corpo è in sommo grado simile a ciò che è umano, mortale, multiforme, inintellegibile, dissolubile.”

⁸ *Ivi*, pag. 114

umano? Se la riflessione della filosofia antica rispetto al concetto di morte pare assumere caratteristiche escatologiche, il sentiero percorso dalla filosofia contemporanea è invece permeato da un sentimento esistenziale. Nelle opere contemporanee, filosofiche ma anche letterarie, immediatamente constatiamo infatti la presenza di una squisitamente antropologica tendenza rivolta verso la sottile analisi degli elementi che contraddistinguono l'esistenza umana, inaugurata magistralmente dalle opere e dalle riflessioni di Søren Kierkegaard (1813 – 1855), analisi che giunge inesorabilmente a fare i conti con il tema della morte: secondo il filosofo danese, la cosiddetta *malattia mortale* non sarà però la morte in quanto tale, quanto la *disperazione*, il *vivere la morte*⁹ dal quale non è possibile sfuggire nemmeno tramite la morte stessa¹⁰. Nella sua fine analisi psicologica, Kierkegaard giungerà dunque non solo ad analizzare il concetto di *peccato* in chiave cristiano-esistenziale, intendendo tale concetto tramite l'attanagliante senso di libertà provato dal singolo individuo di fronte allo stagliarsi della vastità delle proprie possibilità¹¹, ma anche, per l'appunto, a fornire una così dettagliata e sottile descrizione di ciò in cui consiste ogni singolo individuo.

«L'oggetto della psicologia dev'essere qualcosa di quiescente che permane mediante una quiete di movimento, non qualcosa di instabile che continuamente o produce sé stesso o viene soppresso. Ma è quell'elemento permanente, dal quale nasce continuamente il peccato, non con necessità [...] ma con libertà.»¹²

⁹ Søren Kierkegaard, 1849, *La malattia mortale*, tr. it. di M. Corssen, Roma, Edizioni di comunità, 1965, pag. 39: “In questo senso la disperazione, malattia dell'io, è la malattia mortale. Il disperato è mortalmente malato. [...] eppure egli non può morire. La morte non è la fine della malattia, ma la morte è continuamente la fine.”

¹⁰ *Ibid.* “Essere salvato da questa malattia mediante la morte è impossibile; che tanto la malattia e il suo tormento quanto la morte è proprio non poter morire.”

¹¹ S. Kierkegaard, 1844, *Il concetto dell'angoscia*, a cura di C. Fabro, Milano, SE, 2018, pag. 26: “Il problema che può interessare la psicologia e di cui essa può occuparsi è il modo come il peccato possa nascere, non il fatto che esso nasca. Essa [...] può arrivare ad uno stato dove sembra che il peccato esista; ma lo stato prossimo, in cui realmente esiste, è qualitativamente diverso da quello.”

¹² *Ivi*, pagg. 25 – 26

Secondo il filosofo danese, tale effimero concetto va dunque inteso comprendendo l'essenza del singolo individuo, sintesi tra finito ed infinito¹³, finita datità di ciò che lo contraddistingue e infinite possibilità che gli si aprono dinanzi, individuando nell'apertura di tale stato di finitezza verso la realizzazione di una delle infinite possibilità che gli sono proprie, trasformandola a sua volta in finitezza data, ciò che conduce inevitabilmente ad evocare il tremendo sentimento dell'*angoscia*¹⁴; proprio tale realizzazione di sé sarà possibile solamente tramite una forte presa di consapevolezza della propria situazione esistenziale, afferrabile tramite la comprensione dell'unica, enorme ed inevitabile necessità che è la sua personale morte, la quale eleverà e spronerà la nostra intera esistenza. Saranno dunque proprio tali riflessioni del filosofo danese, le cui opere si tufferanno in una vera e propria analisi psicologica dei desideri e di quel sentimento dell'angoscia propri di ogni singolo individuo, insieme alla notevole influenza che esse eserciteranno non solo sulle meditazioni filosofiche contemporanee ma anche su un intero secolo di produzione letteraria, a condurlo a essere riconosciuto da molti come il padre indiscusso di ciò che verrà in seguito definito come *esistenzialismo*.

Indiscussa influenza del pensiero di Kierkegaard può infatti essere individuata all'interno dei capolavori dei più grandi scrittori del secolo, primi tra tutti Fëdor Dostoevskij (1821 – 1881), tra le cui opere spicca sicuramente "*I demoni*" (1873) in quanto eccelsa espressione letteraria non solo dell'influenza filosofica del filosofo danese ma anche di un dilagante nichilismo dai forti echi nietzschiani caratteristico dell'epoca, nel suo affrontare ad esempio il tema del suicidio, spontanea decisione di gettarsi negli abissi del totale annientamento della

¹³ *Id.*, 1849, *La malattia mortale*, op. cit., pag. 29: "L'uomo è una sintesi dell'infinito e del finito, del temporale e dell'eterno, di possibilità e necessità."

¹⁴ *Id.*, 1844, *Il concetto dell'angoscia*, op. cit., pag. 61: "L'angoscia si può paragonare alla vertigine. Chi volge gli occhi in fondo di un abisso è preso dalla vertigine. Ma la causa non è meno nel suo occhio che nell'abisso. Perché deve guardarvi. Così l'angoscia è la vertigine della libertà, che sorge mentre lo spirito sta per porre la sintesi e la libertà, guardando giù nella propria possibilità, afferra il finito per fermarsi in esso."

coscienza¹⁵, elevandolo in un'iperbole critica a massima espressione del libero arbitrio¹⁶, ma anche Lev Tolstoj (1828 – 1910), nelle cui opere possiamo individuare, come nella filosofia di Kierkegaard, una forte tendenza all'analisi del concetto di individualità; tra tutte, forse quella che ha più caro a sé l'affrontare la tematica tanatologica è *“La morte di Ivan Il'ič”* (1886), la quale racconta gli ultimi strazianti giorni che separano il giudice dal fatidico momento della sua morte, nei quali egli riesce ad osservare l'ambiente nel quale ha da sempre vissuto con la lucidità propria di colui che ormai è condannato, cogliendone per la prima volta le ipocrisie e futilità, vivendo una radicale solitudine causata dall'impossibilità dei suoi cari di comprendere la sua situazione, la sua morte.

«Sì, c'era la vita, e adesso se ne sta andando, e io non riesco a trattenerla. Sì. Perché ingannare sé stessi? Non è forse evidenti a tutti, tranne che a me, che sto morendo, e che è una questione di settimane, di giorni, adesso, forse? C'era la luce e adesso c'è il buio. [...] Non ci sarò più. E cosa ci sarò? Non ci sarà niente.»¹⁷

Spostando la nostra osservazione dei contributi intorno alla considerazione del concetto di morte fino al ventesimo secolo, estremamente rilevante per la nostra trattazione, incontriamo immediatamente *“Essere e tempo”* (1927) di Martin Heidegger (1889 – 1976): forte all'interno della riflessione heideggeriana è l'idea di una inevitabile radicalizzazione dell'analisi del fenomeno propria della fenomenologia trascendentale di Edmund Husserl, in un evolversi in ontologia, in quanto il fenomeno, nella sua più originale essenza, sarebbe l'essere stesso. Le riflessioni contenute all'interno dell'opera porteranno inoltre un mastodontico contributo alla comprensione ed analisi critica del concetto di morte, arrivando a

¹⁵ Fëdor Dostoevskij, 1873, *I demoni*, tr. it. di G. Buttafava, Milano, BUR, 2006, pag. 672: *“Verrà l'uomo nuovo, felice e superbo [...] colui al quale sarà indifferente vivere o non vivere [...] Colui che vincerà il dolore e la paura, quello sarà Dio. E non ci sarà più l'altro Dio. [...] Chiunque voglia la libertà essenziale, deve avere il coraggio di uccidersi [...] Chi ha il coraggio di uccidersi, quello è Dio.”*

¹⁶ *Ivi*, pagg. 161 – 162: *“Sono obbligato a spararmi, perché la massima manifestazione del mio libero arbitrio è uccidere me stesso.”*

¹⁷ Lev Tolstoj, 1886, *La morte di Ivan Il'ič*, tr. it. di P. Nori, Milano, Feltrinelli, 2018, pag. 64

definire l'interpretazione esistenziale di tale concetto come il fondamento per qualunque altra comprensione di esso¹⁸: l'intima comprensione relativa alla possibilità del nostro morire nella sua radicale imminenza¹⁹ viene infatti considerata come l'appropriarci dell'*autenticità* del nostro essere²⁰, autentico in quanto attanagliato dall'angoscia causata dalla consapevolezza della propria mortalità e finitezza²¹, la quale potrà però fornire una nuova e radicale prospettiva sull'interpretazione della nostra vita in quanto esseri umani²².

«Questa possibilità assolutamente propria e incondizionata è, nel contempo, l'estrema. Nella sua qualità di poter-essere, l'Esserci non può superare la possibilità della morte. La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci. Così la morte si rivela come la possibilità più propria, incondizionata e insuperabile.»²³

Tale riconquista dell'autenticità del nostro proprio essere è afferrabile solamente tramite l'intima e ferma consapevolezza della possibilità della propria fine, la propria morte che delimita la propria totalità, definito come l'*essere-per-la-*

¹⁸ Martin Heidegger, 1927, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976, pag. 302: *“L'interpretazione esistenziale della morte precede ogni biologia e ogni ontologia della vita. Essa fonda anche ogni ricerca sulla morte di carattere storico-biografico ed etnico-fisiologico.”*

¹⁹ *Ivi*, pag. 305: *“La morte sovrasta l'Esserci. La morte non è affatto una semplice-presenza non ancora attuata, non è un mancare ultimo ridotto ad un minimum, ma è, prima di tutto, un'imminenza che sovrasta.”*

²⁰ *Ivi*, pag. 306: *“L'essere-per-la-fine si rivela fenomenicamente come l'essere per la possibilità dell'Esserci più caratteristica e specifica.”*

²¹ *Ibid.* *“L'esser-gettato nella morte gli si rivela nel modo più originario e penetrante nella situazione emotiva dell'angoscia. L'angoscia davanti alla morte è angoscia «davanti» al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile. [...] Il «per-che» dell'angoscia è il poter-essere puro e semplice dell'Esserci.”*

²² J. Sartre, 1943, *L'essere e il nulla*, op. cit., pag. 606: *“Era riservato ad Heidegger di dare una forma filosofica a questa umanizzazione della morte: se il Dasein non subisce nulla, proprio perché è progetto e anticipazione, deve essere progetto e anticipazione della propria morte come possibilità di non realizzare più una presenza nel mondo. Così la morte è diventata la possibilità propria dell'esserci, l'essere della realtà-umana [Dasein] si definisce come «Sein zum tode».”*

²³ M. Heidegger, 1927, *Essere e tempo*, op. cit. pag. 306

morte²⁴. Venire a patti con la propria finitudine è fondamentale al fine di riconquistare la propria autentica esistenza, a causa dell'indeterminatezza e indifferente tranquillità che la società di massa assume nei confronti del concetto di morte²⁵, massa formata da neutri *Altri* che rigettano la propria finitudine e la propria appartenenza a loro stessi, abbandonandosi in ciò che è impersonale ed inautentico²⁶; un'esistenza inautentica è infatti tale in quanto dispersa nella signoria, nel dominio di questi *Altri*²⁷, e nell'assordante frastuono della *chiacchiera*²⁸, all'interno della quale la morte non concernerà più propriamente nessuno²⁹ e l'angoscia nei confronti di essa si trasformerà in una semplice *paura*, da sopprimere in favore di un'estraniante ed indifferente tranquillità³⁰.

«L'analisi del «si muore» svela inequivocabilmente il modo di essere dell'essere-quotidiano-per-la-morte. In un discorso del genere la morte è concepita come qualcosa di indeterminato, che [...] un giorno [...] finirà per accadere, ma che [...] non è ancora

²⁴ Ivi, pag. 286: “La «fine» dell'essere-nel-mondo è la morte. Questa fine, rientrando nel poter-essere, cioè nell'esistenza, delimita e determina la sempre possibile totalità dell'Esserci. [...] Ma la morte è adeguata all'Esserci solo in un essere-per-la-morte esistitivo.”

²⁵ Ivi, pag. 309: “Il Si si prende cura di una costante tranquillizzazione nei confronti della morte.”

²⁶ Ivi, pag. 163: “Quelli che sono detti in tal modo «gli Altri», quasi per nascondere la propria essenziale appartenenza ad essi, sono coloro che, nell'essere-assieme quotidiano, «ci sono qui» innanzitutto e per lo più. Il Chi non è questo o quello, non è sé stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il «Chi» è il neutro, il Si.”

²⁷ Ivi, pag. 211: “L'Esserci, innanzitutto e per lo più, è immedesimato nel Si ed è signoreggiato da esso. L'Esserci, in quanto gettato ad essere-nel-mondo, non è forse gettato innanzi tutto nella pubblicità del Si?”

²⁸ Ivi, pag. 213: “La chiacchiera è la possibilità di comprendere tutto senza alcuna appropriazione preliminare della cosa da comprendere. La chiacchiera garantisce già in partenza dal pericolo di fallire in questa appropriazione. La chiacchiera [...] non solo esima da una comprensione autentica, ma diffonde una comprensione indifferente, per la quale non esiste più nulla di certo.”

²⁹ Ivi, pag. 309: “Il «morire» è in tal modo livellato a un evento che certamente riguarda l'Esserci, ma non concerne nessuno in proprio. [...] Il morire [...] è confuso con un fatto di comune accadimento che capita al Si.”

³⁰ Ivi, pag. 310: “Il Si non ha il coraggio dell'angoscia davanti alla morte. [...] Nell'angoscia in cospetto della morte, L'esserci è condotto davanti a sé stesso in quanto rimesso alla sua possibilità insuperabile. [...] L'angoscia, banalizzata equivocamente in paura, è presentata come una debolezza che un Esserci sicuro di sé non deve conoscere. Ciò che «si addice», secondo il tacito decreto del Si, è la tranquillità indifferente di fronte al «fatto» che si muore.”

presente e quindi non ci minaccia. Il «si muore» diffonde la convinzione che la morte riguarda il Si anonimo.»³¹

La necessità di un definitivo chiarimento concettuale della prospettiva tanatologica sarà dunque fortemente ribadita dal filosofo tedesco, al fine di indagare a fondo la consistenza ontologica di tale concetto³², senza che a ciò si accompagni la pretesa di sostenere qualcosa di definitivo rispetto a questioni riguardanti l'indipendenza della coscienza, o dell'anima, rispetto ai processi psico-fisici del corpo³³, mettendo in guardia il lettore dall'elevare determinate conclusioni a dogmi, allo stesso modo in cui Platone, numerosi secoli addietro, lo faceva tramite le parole del proprio maestro.

La dirompente trattazione heideggeriana arriverà ad esercitare una forte influenza sulle riflessioni dei filosofi del secolo, in particolare quella di Jean-Paul Sartre (1905 – 1980), le cui opere seguiranno sia le suggestive tematiche interne alla trattazione del filosofo tedesco, intrattenendo con esse un costante dialogo senza necessariamente dividerne le conclusioni, sia le riflessioni interne all'opera dello stesso Husserl, confrontandosi con esse all'interno di scritti come *“La trascendenza dell'Ego”* (1936), nel quale sosterrà il carattere trascendente dell'Ego, rispetto alla tendenza di considerarlo come una struttura interna alla coscienza³⁴. Le opere del filosofo francese, inoltre, permeate da un fascino non

³¹ *Ivi*, pag. 308

³² *Ivi*, pag. 303: *“L'analisi della morte cade interamente di qua, giacché essa interpreta il fenomeno semplicemente come esso si radica nell'Esserci e in quanto possibilità di essere di ogni Esserci concreto. La stessa impostazione di una ricerca intorno a ciò che vi sia dopo la morte è possibile con senso, diritto e garanzia metodologica solo se la morte è stata chiarita concettualmente nella sua consistenza ontologica essenziale.”*

³³ *Ibid.* “[...] l'analisi ontologica dell'essere-per-la-morte non implica alcuna presa di posizione esistenziale nei confronti della morte. Dal fatto che la morte sia definita come la «fine» dell'Esserci, cioè dell'essere-nel-mondo, non consegue alcuna soluzione ontica di problemi come [...] se «dopo la morte» sia possibile un altro essere più alto o più basso; se l'Esserci «viva oltre» e se, «sopravvivendo», sia addirittura «immortale».”

³⁴ Jean-Paul Sartre, 1936, *La trascendenza dell'ego*, a cura di R. Ronchi, Milano, Marinotti, 2011, pag. 34: “[...] la concezione fenomenologica della coscienza rende il ruolo unificante e individualizzante dell'Io

indifferente, paiono ricadere a loro volta nella logica sopra menzionata, questa paradossale disposizione alla metamorfosi nella quale la filosofia sembra trasformarsi inevitabilmente in letteratura per necessità di evocare elementi e sensazioni ai quali le dimostrazioni non riescono a rendere giustizia, e la letteratura sembra sfiorare vette riservate apparentemente esclusivamente alla meditazione filosofica; la produzione letteraria del filosofo francese, caratterizzata da un'aura suggestiva ed evocativa degli aspetti antropologico-esistenziali più rilevanti all'interno della riflessione filosofica contemporanea, riflessione contraddistinta da una focalizzazione sugli elementi più significativi per l'uomo³⁵, come la sua *esistenza*³⁶ e la sua *progettualità*³⁷, pare infatti accompagnarne inseparabilmente la produzione teoretica, in un farsi carne delle speculazioni filosofiche nelle figure dei tormentati personaggi immersi nella tetra atmosfera di fredda consapevolezza che contraddistingue i suoi romanzi, espressa in maniera esaustiva nelle parole del condannato a morte protagonista de "Il muro" (1939).

«Nello stato in cui mi trovato, se fossero venuti ad annunciarmi che potevo tornarmene tranquillamente a casa mia, che mi avevano graziato, la cosa mi avrebbe lasciato indifferente: qualche ora o qualche anno d'attesa è assolutamente la stessa cosa, una volta che si è perduto l'illusione d'essere eterni.»³⁸

totalmente inutile. È la coscienza, anzi, che rende possibile l'unità e la personalità del mio Io. L'Io trascendentale non ha perciò ragione d'essere.»

³⁵ J. Sartre, 1945, *L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. it. Di G. Mursia, Milano, Ugo Mursia Editore, 2016, pag. 47: "Intendiamo per esistenzialismo una dottrina che rende possibile la vita umana e che, d'altra parte, dichiara che ogni verità e ogni azione implicano sia un ambiente sia una soggettività umana."

³⁶ Hannah Arendt, 1998, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, a cura di S. Maletta, Milano, Jaca Book, 2009, pag. 77: "[...] L'uomo esiste innanzitutto [...], sorge nel mondo, e si definisce dopo. [...] Sarà solo in seguito e sarà quale si sarà fatto."

³⁷ J. Sartre, 1945, *L'esistenzialismo è un umanismo*, op. cit., pag. 81: "[...] l'uomo non è niente altro che quello che progetta di essere; egli non esiste che nella misura in cui si realizza; non è, dunque, niente altro che l'insieme dei suoi atti, niente altri che la sua vita."

³⁸ *Id.*, 1939, *Il muro*, tr. it. di E. Giolitti, Torino, Einaudi, 2015, pag. 19

A farsi letteratura sono soprattutto le considerazioni filosofiche contenute all'interno del capolavoro del filosofo francese, *“L'essere e il nulla”* (1943), le cui considerazioni intorno alla tematica ontologica dell'essere ci riporteranno all'interno di un ambito di riflessione teoretica intorno al concetto di morte; un'opera che, a sua volta, dipingerà costantemente suggestive situazioni e diretti riferimenti alle tematiche della produzione letteraria di Sartre, associandole agli argomenti affrontati, come l'emblematica evocazione del condannato a morte di fronte al plotone d'esecuzione posta nel trattare proprio la tematica tanatologica.

«Si è sovente detto che noi siamo nella situazione di un condannato a morte, in mezzo ad altri condannati, che non conosce il giorno della sua esecuzione, ma vede ogni giorno giustiziare i suoi compagni di prigionia. [...] bisognerebbe piuttosto confrontarci a un condannato a morte che si prepara coraggiosamente all'ultimo supplizio, [...] per fare una bella figura sul patibolo e che nel frattempo è portato via da un'epidemia di febbre spagnola.»³⁹

Tale considerazione va certamente contestualizzata in quanto conclusione del percorso dell'esautiva ontologia interna all'opera: Sartre infatti definirà infatti l'essenza ontologica della realtà un immobile, compatto e immutabile *essere-in-sé*⁴⁰ indipendente da qualunque altra realtà per la propria sussistenza, il quale subirà costantemente l'atto di azione negatrice attuato dal cosiddetto *essere-per-sé*, ovvero la coscienza, qui intesa come un nucleo di decompressione di essere, il quale ha la possibilità di progettare sé stesso nelle proprie possibilità e nel proprio futuro⁴¹. La coscienza sarebbe dunque un *nulla* che costantemente e radicalmente nega la positività dell'essere, consumandolo dall'interno, *“nel suo nocciolo, come*

³⁹ J. Sartre., 1943, *L'essere e il nulla*, Milano, il Saggiatore, 2002, pag. 607

⁴⁰ *Ivi*, pag. 118: *“Non vi è nell'in-sé alcuna particella d'essere che sia distante da sé [...], il minimo indizio di dualità; [...] la densità dell'essere-in-sé, è infinita. È la pienezza. [...] L'in-sé è pieno di sé e non si potrebbe immaginare pienezza più totale, adeguazione più perfetta di contenuto a contenente: non c'è il minimo vuoto nell'essere, la minima fessura per la quale il nulla possa infiltrarsi.”*

⁴¹ *Ivi*, pag.118: *“La caratteristica della coscienza, al contrario, è di essere una decompressione d'essere. È impossibile, infatti, definirla come coincidenza con sé.”*

*un verme*⁴²; è così permesso il darsi del *divenire*, non inteso come proprietà dell'*essere-in-sé* ma puramente come il risultato dell'azione di determinazione negatrice dell'*essere-per-sé* rispetto alla compattezza dell'*essere-in-sé*⁴³, azione volta al fine di determinare sé stesso, esistere qualificando la propria stessa essenza come risultato del proprio atto di negazione⁴⁴. Nel momento della morte, dunque, tali atti di negazione dell'immobile positività dell'*essere-in-sé*, che contraddistinguono l'azione della coscienza, vengono meno: ogni possibilità viene così annullata, ogni progetto futuro crolla, lo slancio verso il futuro e la propria individualità sono perduti⁴⁵, portando la coscienza inevitabilmente a tornare a far parte dell'immobile *essere-in-sé*, inabissandosi nel proprio passato e arrivando così a subire a sua volta l'atto di negazione dell'*essere-per-sé*, ovvero delle altre coscienze che la sopravvivranno⁴⁶.

Anche Emmanuel Lévinas (1896 – 1995) intratterrà un dialogo con Heidegger e le riflessioni contenute all'interno delle sue opere; ne *“Il tempo e l'altro”* (1947), nonostante venga riconosciuta la potenza delle considerazioni heideggeriane intorno alla possibilità di un'esistenza autentica e della riflessione intorno all'*essere-per-la-morte*, insieme all'estrema lucidità e autentica libertà⁴⁷ a cui conduce la coscienza tale incarnarsi nella propria ultima e definitiva possibilità,

⁴² *Ivi*, pag. 58

⁴³ Emanuele Severino, 1992, *La filosofia contemporanea*, Milano, Rizzoli, 1994, pag. 253: “È [...] *la coscienza che [...] introduce il nulla nell'essere-in-sé, e cioè apre lo spazio che consente il divenire. La coscienza è nullificazione, innanzitutto perché è l'apparire dell'ente [...].*”

⁴⁴ J. Sartre, 1943, *L'essere e il nulla*, op. cit., pag. 230 – 231: “*La negazione diventa allora un legame d'essere essenziale, [...] uno dei due esseri cui essa si riferisce è tale che indica l'altro, che porta l'altro nel suo nocciolo come un'assenza. È chiaro [...] che questo tipo di negazione non può applicarsi all'essere-in-sé. Appartiene per natura solo al per-sé. Solo il per-sé può essere determinato nel suo essere da un essere che è altri da lui.*”

⁴⁵ *Ivi*, pag. 611: [...] *la morte non è la mia possibilità di non realizzare più una presenza del mondo, ma è un annullamento sempre possibile dei miei possibili, che è al di fuori delle mie possibilità.*”

⁴⁶ *Ivi*, pag. 614: “*La caratteristica di una vita morta è di essere una vita di cui l'altro diventa il guardiano.*”

⁴⁷ Emmanuel Lévinas, 1947, *Il tempo e l'altro*, tr. it. di F. P. Ciglia, Genova, Il Melangolo, 1987, pag. 42: “*La morte è, in Heidegger, evento di libertà, allorché, nella sofferenza, il soggetto ci sembra giungere al limite del possibile.*”

Lévinas arriverà a caratterizzare il nostro rapporto con la morte in maniera radicalmente differente rispetto al filosofo tedesco.

«L'essere per la morte, nell'esistenza autentica [...], è una lucidità suprema [...]. È l'assunzione dell'ultima possibilità dell'esistenza da parte dell'Esserci, che rende [...] possibili tutte le altre possibilità, [...] possibile il fatto stesso di cogliere una possibilità.»⁴⁸

In diretto contrasto con tale concezione, nel trattare la tematica tanatologica Lévinas arriverà a riconoscere la fondamentale importanza di tale concetto per giungere a definire la dimensione temporale, in quanto la morte incarnerebbe il concetto stesso di *futuro*, definendo così il configurarsi di essa come inatteso ed imprevedibile atto assolutamente inconoscibile⁴⁹, nel quale il soggetto cessa definitivamente di esistere, il che coinciderebbe per l'appunto con la radicale imprevedibilità dell'avvenire stesso. Perciò, a differenza di qualunque altro oggetto, la relazione con la morte va intesa come relazione con *il mistero*⁵⁰, proprio in quanto nel momento in cui essa sopraggiunge viene meno la mia stessa possibilità di comprendere⁵¹.

«L'oggetto che incontro è compreso e, in definitiva, costruito da me, mentre la morte annuncia un evento che il soggetto non è in grado di dominare, un evento in rapporto al quale il soggetto non è più soggetto.»⁵²

⁴⁸ *Ivi*, pag. 42

⁴⁹ *Ibid.*: “Non è dal nulla della morte di cui precisamente non sappiamo niente, che l'analisi deve partire, ma da una situazione in cui qualcosa di assolutamente inconoscibile appare; assolutamente inconoscibile [...] poiché rende impossibile qualsiasi forma di assunzione di possibilità, ma in cui noi stessi siamo afferrati.”

⁵⁰ *Ivi*, pag. 41: “[...] un ignoto che è impossibile tradurre in termini di luce, che è refrattario [...] a quell'intimità del sé all'io nella quale si risolvono tutte le nostre esperienze.”

⁵¹ *Ivi*, pag. 43: “La morte non è mai adesso. Quando la morte è presente, io non sono più presente, non perché sono nulla, ma perché non sono in grado di afferare.”

⁵² *Ibid.* pag. 42

Con l'annichilimento dell'esistenza viene dunque meno qualunque progetto⁵³, ed è proprio per tale motivo che il concetto di morte sembra sfuggirci, proprio perché nel momento della morte la coscienza smette di essere presente⁵⁴; il soggetto sembra perdere la propria sovranità in quanto soggetto proprio in quanto perde ogni possibilità relativa alla capacità di comprendere⁵⁵, non in quanto si rapporta a qualcosa di estremamente altro, non proveniente da lui, ma in quanto egli sostiene una definitiva relazione con la stessa impossibilità di conoscere, relativa al chiudersi di ogni sua possibilità, motivo per il quale Lévinas stesso arriverà a definire la morte come “*il limite dell'idealismo*”⁵⁶.

*«L'ignoto che caratterizza la morte e che non si dà di primo acchito come nulla, ma è correlativo ad un'esperienza dell'impossibilità del nulla, significa non che la morte è una regione dalla quale nessuno è mai tornato [...]; l'ignoto della morte significa che la relazione con la morte non può accadere nella luce; che il soggetto è in relazione con ciò che non viene da lui. [...] è in relazione con il mistero.»*⁵⁷

All'interno del lungo percorso della riflessione filosofica del ventesimo secolo certamente è possibile individuare pensatori i quali hanno contribuito allo studio relativo a determinati temi senza necessariamente confrontarsi con le maggiori concezioni filosofiche, come invece abbiamo notato è stata caratteristica propria delle opere di pensatori come Heidegger e Sartre. Nelle opere di Emil Cioran (1911 – 1995), ad esempio, è possibile individuare, in contrasto con la tesi espressa da Lévinas, l'idea secondo la quale il concetto di morte non esista come

⁵³ *Ivi*, pag. 45: “*La morte è l'impossibilità di avere un progetto.*”

⁵⁴ *Ivi*, pag. 23: “*La morte non è mai adesso. Quando la morte è presente, in non sono più presente, non perché sono nulla, ma perché non sono in grado di afferrare.*”

⁵⁵ *Ivi*, pag. 45: «*[...] la morte non annuncia una realtà contro la quale non possiamo nulla, contro la quale la nostra potenza è insufficiente [...]. Nell'approssimarsi della morte, l'importante è che ad un certo momento non possiamo più potere; [...] il soggetto perde la sua stessa sovranità di soggetto.*”

⁵⁶ *Ivi*, pag. 42

⁵⁷ *Ivi*, pag. 41

realtà sconosciuta ed indipendente rispetto alla nostra vita⁵⁸; il filosofo rumeno, all'interno de "Al culmine della disperazione" (1934), pretenderà anzi di ribadire la necessità di *sentire* nella nostra vita, e dunque riflettere a partire da un impulso proveniente dai nostri stessi corpi e dalle nostre stesse pulsioni⁵⁹, l'impellenza di questa inevitabilità, relativa a questo concetto la cui conoscenza, come numerosi anni dopo ribadirà all'interno de "La tentazione di esistere" (1956), pare sottrarsi di fronte a qualsiasi forma di speculazione⁶⁰. Necessario è dunque distaccarsi dalla cornice di ingenuità che caratterizza la nostra vita per giungere a comprendere l'agonizzante consapevolezza della presenza della morte in ogni istante della vita⁶¹, consapevolezza che, se assente porterebbe invece a posizionare tale realtà come trascendente alla vita stessa⁶², quando invece essa ne fa intrinsecamente ed inesorabilmente parte⁶³.

“Avvertendo la presenza della morte nella struttura stessa della vita si introduce implicitamente il nulla nella formazione dell’essere. Non si può concepire la morte senza il nulla [...]. L'immanenza della morte segna il trionfo definitivo del

⁵⁸ Emil Cioran, 1934, *Al culmine della disperazione*, tr. it. di F. Del Fabbro e C. Fantechi, Milano, Adelphi, 1998, pag. 33: “La morte non è qualcosa di esterno, ontologicamente diverso dalla vita, poiché la morte come realtà autonoma non esiste. Entrare nella morte [...] significa scoprire nella progressione della vita un cammino verso la morte.”

⁵⁹ *Ibid.*: “Amo il pensiero che conserva un profumo di sangue e di carne, e a una vuota astrazione preferisco mille volte una riflessione sorta da un’esaltazione dei sensi o da una depressione nervosa.”

⁶⁰ *Id.*, 1956, *La tentazione di esistere*, tr. it. di L. Colasanti e C. Laurenti, Milano, Adelphi, 1984, pag. 202: “In nessun modo legata al nostro livello intellettuale, la morte, come ogni problema privato, è riservata a un sapere senza conoscenze.”

⁶¹ *Id.*, 1934, *Al culmine della disperazione*, op. cit., pagg. 35 – 36: “Avere la coscienza di una prolungata agonia significa separare l’esperienza individuale dalla sua cornice d’ingenuità per smascherarne [...] l’insignificanza [...]. Colui che non ha mai avuto il sentimento di questa terribile agonia in cui la morte cresce in te per invaderti come un afflusso di sangue, [...] costui ignora il carattere demoniaco della vita [...]”

⁶² *Ivi*, pag. 34: “Gli uomini in perfetta salute [...] considerano la morte come proveniente dall’esterno, e non come una fatalità inerente all’essere.”

⁶³ *Ivi*, pagg. 34 – 35 “Il fatto che la sensazione della morte compaia solo là dove la vita ha subito uno squilibrio o un arresto dalla sua spontaneità irrazionale, [...] prova senza ombra di dubbio l’immanenza della morte nella vita.”

nulla sulla vita, provando così che la presenza della morte non ha altro senso che quello di attualizzare progressivamente il cammino verso il nulla.”⁶⁴

Ma se negli anni giovanili de “*Al culmine della disperazione*” Cioran non vede nella consapevolezza della presenza costante della morte nella vita altro senso se non l’evitare di ricadere nella posizione di essa come realtà trascendente rispetto alla vita stessa, sarà “*La tentazione di esistere*” invece a riconoscere alla chiarezza rispetto alla costanza della morte il proprio carattere creatore, la sua capacità permetterci di ricostruire la nostra propria individualità in luce di tale consapevolezza⁶⁵.

*“Annientamento primaverile, compimento più che abisso, la morte ci dà la vertigine solo per meglio sollevarci al di sopra di noi stessi [...].”*⁶⁶

Consapevolezza che permetterà la comprensione della nostra impermanenza all’interno della dimensione temporale e il riconoscere l’effettivo valore di essa⁶⁷; il grido di Cioran, in queste righe, è dunque relativo alla ferma decisione di fuga dalla abissale lucidità data da questa consapevolezza, in uno spasmodico tentativo di riappropriarsi della realtà perduta individuando la morte in ogni istante della nostra vita, strappandola dalle grinfie di questo onnipresente scivolamento verso l’oblio per tuffarsi nuovamente nell’illusione perduta.

«[...] protesto contro questa mia lucidità. Ho bisogno del reale ad ogni costo. [...] Essere ingannati o perire: non c’è altra scelta. Alla stregua di coloro che hanno coperto

⁶⁴ *Ivi*, pagg. 38 – 39

⁶⁵ E. Cioran, 1956, *La tentazione di esistere*, op. cit., pag. 203: “[...] la morte spezza la nostra identità solo per meglio permetterci di raggiungerla e di ristabilirla.”

⁶⁶ *Ivi*, pag. 204

⁶⁷ *Ivi*, pag. 205: “[...] la morte ci inizia al vero significato della nostra dimensione temporale, poiché, senza la morte, essere nel tempo non significherebbe nulla per noi o tutt’al più tanto quanto essere nell’eternità.”

la vita attraverso l'espedito della morte, mi precipiterò sul primo miraggio, su tutto ciò che mi può rammentare il reale perduto.»⁶⁸

Infine, notiamo come oltre a constatare l'agonia psico-fisica, carnale che tale concetto all'interno delle nostre vite, sia addirittura possibile cambiare completamente approccio, nel nostro porci rispetto alla tematica tanatologica, non considerandone più gli aspetti fondamentali tramite un'indagine esistenziale, ontologica o fenomenologica, ma tentando invece di considerare tale concetto sotto lenti completamente differenti, come può essere lo sguardo di una teoria critica socio-economica come quella individuata all'interno de "*La parte maledetta*", opera del 1949 di Georges Bataille (1897 – 1962); all'interno di tale opera, il filosofo descrive le caratteristiche fondamentali della cosiddetta *economia generale*, un'*economia della morte* all'interno del quale essa viene definita come un lusso⁶⁹, allo stesso modo, ma in maniera radicalmente più intensa, in cui può essere intesa come lusso la sessualità⁷⁰. Lusso in quanto massima forma di spreco, consumo dispendioso di energia e dell'eccesso di risorse, quel tetro e preoccupante *surplus* prodotto da una società che genera più di ciò quanto essa stessa riesca a consumare o reintrodurre nel ciclo della produzione stessa⁷¹. Un'economia volta alla dilapidazione delle energie in eccesso, un annichilimento di quel sovrappiù di ricchezze, quella *parte maledetta* consacrata alla distruzione⁷² e riservata

⁶⁸ Ivi, pag. 210

⁶⁹ Georges Bataille, 1967, *La parte maledetta*, tr. it. di F. Serna, Torino, Bollati Boringhieri, 2015, pag. 84: "Di tutti i lussi concepibili, la morte sotto la sua forma fatale e inesorabile è certamente il più costoso."

⁷⁰ Ivi, pag. 85: "Il lusso della morte, [...] viene da noi considerato allo stesso modo che quello della sessualità, dapprima come una negazione di noi stessi, poi [...] come una profonda verità del movimento di cui la vita è l'esposizione."

⁷¹ Ivi, pag. 147: "[...] una società produce più di ciò che è necessario alla sua sussistenza, dispone di un eccedente. Ed è precisamente l'uso che ne fa che la determina: il surplus è la causa dell'agitazione, dei cambiamenti di struttura e di tutta la storia."

⁷² Ivi, pag. 107: "La vittima è un surplus preso nella massa della ricchezza utile, [...] tratta solo per venir consumata senza profitto e di conseguenza distrutta per sempre. [...] è la parte maledetta, destinata al consumo violento."

all'immolazione su sfarzosi altari⁷³; un distruzione che incarna il definitivo consumo che caratterizza l'agire umano⁷⁴, e il cui senso consiste nella profonda libertà concessa da tale atto, una liberazione da quell'angoscia esistenziale, nella quale la storia della filosofia contemporanea ha caratterizzato l'individuo, permessa dall'incrinarsi del rapporto di utilità tra il soggetto e le possibilità che lo circondano⁷⁵, quasi arrivando a rifiutare la scelta distruggendo la progettualità stessa. La morte qui intesa sembra perciò arrivare a perdere la capacità di suscitare nella vita dell'individuo quel senso di profonda angoscia, trasformandosi invece nell'estremo atto di distruzione della cerimoniale efficienza di un sistema incapace di consumare l'intero frutto della propria produzione.

1.2 La rilevanza della riflessione tanatologica all'interno dell'ambito di ricerca della fenomenologia trascendentale

Considerati tutti questi numerosi contributi, e mantenuti sempre ben vividi all'interno delle nostre riflessioni nonostante essi non ne rappresentino il fulcro, definiamo più dettagliatamente l'impostazione che questa trattazione intende seguire, alla quale è stato fatto un breve cenno all'interno del primo paragrafo, oltre ad evidenziarne la peculiarità; la considerazione della posizione di Edmund Husserl rispetto al tema della morte, ma anche ad altre tematiche ad esso parallele, è infatti spesso passata in secondo piano, soprattutto rispetto a quella della posizione degli autori sopra citati, i quali si sono estensivamente espressi rispetto a tale tema. La causa di ciò può essere individuata in motivi strettamente editoriali, relativi alla

⁷³ Ivi, pag. 88: “Nel momento in cui il sovrappiù di ricchezze è più grande che mai, finisce per assumere ai nostri occhi il senso che ebbe sempre in qualche modo di parte maledetta.”

⁷⁴ Ivi, pag. 87: “Così l'uomo è, tra tutti gli esseri viventi, il più adatto a consumare intensamente, lussuosamente, l'eccedente di energia che la pressione della vita offre ad ardori conformi all'origine solare del suo movimento.”

⁷⁵ Ivi, pag. 106: “Il senso di questa profonda libertà è dato nella distruzione, la cui essenza è quella di consumare senza profitto ciò che poteva restare nella concatenazione delle opere utili. Il sacrificio distrugge ciò che consacra.”

manca di traduzione di numerose opere tecniche di Husserl, traduzione che tutt'oggi sta lentamente venendo alla luce, il che ha infatti spesso condotto gli autori contemporanei che più si sono avvicinati alla trattazione husserliana a non riservare la dovuta attenzione alle sue posizioni in merito alla questione. Ciononostante, un'analisi approfondita mette immediatamente in luce come il razionalismo husserliano porti *inevitabilmente* a considerare tali temi, trattandoli in maniera tutt'altro che banale; essi infatti saranno necessariamente trattati *alla fine* della grande trattazione husserliana, in seguito ovvero alla conclusione del sistema della fenomenologia trascendentale, la quale va considerata come vera e propria filosofia *prima*: una volta chiarite le strutture più semplici, tutte le domande ultime, etiche, religiose e metafisiche, potranno infatti essere affrontate *scientificamente*, in quanto a sorreggerle avranno il sistema del quale esse saranno culmine, quello stesso sistema che, non riuscendo purtroppo a venire alla luce, ha lasciato all'esistenzialismo contemporaneo l'onere di esprimersi estensivamente rispetto a tali temi. Temi, concetti così vitali, che non vengono affatto ignorati all'interno della trattazione husserliana, considerata proprio la loro rilevanza esistenziale, ma ciononostante l'istanza fondativa razionalistica propria delle opere del filosofo austriaco prevale sia all'interno delle sue stesse opere, sia all'interno allo studio e all'analisi contemporanea di esse. Porre l'accento sulle posizioni degli autori contemporanei, con i dovuti rimandi a quelle degli autori antichi, è dunque, di nuovo, necessario per evidenziare il dialogo di essi con la trattazione di Husserl, per ora poterci dedicare al far emergere la specificità della posizione del filosofo austriaco rispetto a tali concetti. Questo studio, dunque, si manterrà all'interno delle coordinate tracciate, delle considerazioni fornite e degli obiettivi raggiunti dalla fenomenologia trascendentale di Edmund Husserl, considerandone le conclusioni critiche sia come necessari fondamenti su cui costruire delle riflessioni sia come prima necessaria considerazione per uno studio approfondito della tematica tanatologica.

1.2.1 *La riflessione filosofica delle opere di Edmund Husserl come ambito di riferimento teoretico*

Perché, dunque, proprio la fenomenologia trascendentale? Perché scegliere tale punto di partenza per una riflessione critica intorno al concetto di morte? Perché lo studio e le opere di Edmund Husserl? Nonostante la rilevanza che tale tematica assume nell'ottica della fenomenologia trascendentale come sistema concluso, l'esprimersi dell'autore nei confronti di tale concetto risulta limitato, e l'interesse fondamentale dell'opera di Husserl pare, ad un primo sguardo, apparentemente alieno ed estraneo alla considerazione e allo studio di tale concetto; tale concetto, immediatamente comprensibile come uno stato di assenza della coscienza, pare infatti porsi come radicalmente opposto all'oggetto delle ricerche del filosofo austriaco, ovvero la coscienza e le strutture dell'intenzionalità che costituiscono il fondamento epistemologico di ogni conoscenza. Si potrebbe pensare che all'interno delle maggiori opere di Husserl il concetto di morte passi in secondo piano, relegato a una questione strettamente psicologica, in quanto, prima di diventare oggetto di riflessione esistenziale, non sarebbe altro che un fenomeno fisiologico, un fatto all'interno del mondo. A sostenere tale decisione, tale circoscriversi all'interno dell'opera di un singolo autore per tentare di trattare un concetto così apparentemente arduo da analizzare e così apparentemente estraneo all'opera dell'autore stesso, vi è la ferma convinzione che quelle che possono essere individuate come coordinate argomentative all'interno dell'opera di Husserl possano essere definite come vere e proprie scoperte, minuziose osservazioni le quali conducono a veri e propri punti fermi impossibili da tralasciare; saldi fondamenti da mantenere considerati all'interno di qualunque tipo di speculazione filosofica successiva, in quanto lucida ed inequivocabile individuazione dei fondamenti epistemologici di qualunque tipo di conoscenza. Fondamentali, perciò, quale che sia l'ambito di ricerca all'interno del quale si ha intenzione di agire.

Resistiamo dunque all'impulso di ampliare il raggio della nostra ricerca all'opera di autori successivi o contemporanei rispetto al periodo di attività di

Husserl, come e soprattutto i già precedentemente citati Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger, prendo così la nostra considerazione verso le alternative, soluzioni e soprattutto critiche mosse a determinate conclusioni o metodologie del filosofo austriaco, riservandoci invece di ampliare tale ventaglio critico all'interno di sedi future; limitiamoci, se di limite si può parlare, al muoverci all'interno delle coordinate tracciate dalle opere e dalle riflessioni dello stesso Husserl. Ciononostante, la criticità di tale decisione, di tale approccio, risulta evidente: come sopra, sorge spontaneo infatti il domandarsi come e se sia possibile fornire una panoramica delle riflessioni di un pensatore riguardanti un determinato argomento, un determinato concetto, quanto tali riflessioni non sono contenute né all'interno di un'opera maggiore né, magari, all'interno di una raccolta di scritti minori. Nel momento in cui, per l'appunto, le riflessioni di tale autore intorno a tale determinato argomento si limitano a pochi appunti, poche note, pochi abbozzi di righe, definibili forse paragrafi, scritti disordinatamente durante l'intero corso della sua carriera ma mai raccolti sotto un unico tetto. Di nuovo, dato l'argomento considerato, constatata la necessità e volontà di analizzare le strutture ultime della coscienza proprio per arrivare a indagare l'eventualità nella quale essa stessa viene a mancare, desideriamo spingerci in profondità; la scelta di Husserl, come riferimento teoretico, è dunque motivata dalla mastodontica impresa che le sue opere hanno portato a compimento, ovverosia gli obiettivi che esse si sono poste, le fini metodologie che esse hanno utilizzato e gli imponenti risultati critici che esse hanno raggiunto

1.2.2 Considerazioni intorno a metodologie fondamentali, obiettivi critici e traguardi raggiunti nel pensiero di Husserl

Alle opere di Husserl va riconosciuto l'aver indagato l'essenza delle strutture della coscienza, insieme all'aver fornito una minuziosa analisi della struttura del nostro apparato conoscitivo, e dunque dei fondamenti stessi della nostra possibilità di conoscere, sopra i quali poter edificare tutte le nostre certezze. La metodologia proposta da Husserl allo scopo di raggiungere tale fine è

l'operazione di riduzione fenomenologica, illustrata magistralmente all'interno del ciclo di conferenze del 1910 intitolato "*I problemi fondamentali della fenomenologia*", ma anche all'interno di opere come le "*Idee per una fenomenologia pura e filosofia fenomenologica*" (1913), procedimento relativo alla riduzione degli elementi incontrati dalla coscienza nel mondo, per arrivare a considerarli come *oggetti da essa costituiti*, al fine di individuare gli elementi percettivi che permettono tale costituzione. Il mondo stesso è infatti, secondo Husserl, una costituzione della coscienza, resa possibile grazie a tali determinati elementi percettivi ultimi, tali *vissuti (Erlebnis)*; essi, che costituiscono le più semplici strutture della percezione del reale, vanno considerati come totalmente immanenti alla coscienza, e saranno loro a rendere possibile tale costituzione degli oggetti, da considerare invece trascendenti rispetto ad essa⁷⁶. Tali oggetti nel mondo, dei quali i *vissuti* immanenti alla coscienza permettono la costituzione⁷⁷, e dei quali non percepiamo la vera essenza data la loro trascendenza rispetto ad essa, possono essere percepiti soltanto sulla base dei loro molteplici e vari modi di apparizione ad essa, definiti da Husserl come *adombramenti (Abschattungen)*⁷⁸; proprio tali trascendenze sono ciò che l'atteggiamento fenomenologico intende mettere tra

⁷⁶ E. Husserl, 1913, *Idee per una fenomenologia pura e filosofia fenomenologica*, tr. it. di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002, pag. 74: "*Davanti a me sta nella penombra questo bianco foglio di carta. Io lo vedo, lo tocco. Questo vedere e toccare la carta [...] è una cogitatio, un vissuto di coscienza nel senso più pregnante. Il foglio stesso con le sue qualità oggettive, la sua estensione nello spazio [...] non è cogitatio bensì cogitatum, non è esperienza percettiva, ma percepito.*"

⁷⁷ Nicolas De Warren, 2009, *Husserl e la promessa del tempo. La soggettività nella fenomenologia trascendentale*, tr. it. di S. Vincini, Pisa, ETS, 2017, pag. 40 – 41: "*La riduzione fenomenologica apre [...] due correlative direzioni della descrizione: la struttura degli oggetti in quanto intesi e [...] il complesso degli atti intenzionali e il loro contenuto sensoriale sottostante. [...] gli oggetti immanenti dell'indagine trascendentale sono [...] basati sull'evidenza, o auto-mostrarsi, del fenomeno stesso.*"

⁷⁸ *Id.*, 1910 – 1911, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, a cura di V. Costa, Macerata, Quodlibet, 2008, pag. 35: "*[...] l'esperienza, secondo il suo senso, pone una trascendenza. La cosa è data nell'esperienza è tuttavia, a sua volta, non è data, cioè la sua esperienza è datità attraverso presentazioni, attraverso 'manifestazioni'. Ogni singola esperienza e, allo stesso modo, ogni serie di esperienze coerente e conclusa in modo finito, offrono l'oggetto esperito attraverso manifestazioni in linea di principio imperfette, unilaterali, plurilaterali, ma non da tutti i lati, conformemente a tutto ciò che la cosa 'è'.*"

parentesi, *sospendere*⁷⁹. Gli oggetti, le cose naturali nello spazio e nel tempo che incontriamo nel mondo, ma anche il nostro stesso corpo e i corpi estranei⁸⁰, ma addirittura tutte le scienze obbiettive, le costruzioni logiche e ideali, in quanto tutti oggetti *costituiti*, di tutto ciò va sospesa la validità obbiettiva, al fine di ridursi alla pura dimensione di ciò che è immanente per l'Io e poter così individuare non più il vissuto *dell'io* ma il *puro vissuto* dell'autentica percezione fenomenologica, intendendone così le strutture fondamentali⁸¹. Un importante precedente, per quanto metodologicamente assai diverso, di tale operazione di riduzione, di sospensione (*epoché*) della validità del mondo e delle scienze mirata al fine di ridursi alla sfera di ciò che non può essere sospeso⁸² in quanto condizione della sospensione stessa⁸³, il *cogito*, ovvero la sfera dell'Ego e delle sue cogitazioni⁸⁴, va certamente

⁷⁹ *Ibid.* pag. 37: “Possiamo in generale assumere un nuovo tipo di atteggiamento che mette fuori circuito ogni atteggiamento empirico trascendentale. Quindi, da ora in poi non accettiamo alcun oggetto posto come reale nell'atteggiamento empirico. [...] Non 'realizziamo' più alcun atteggiamento empirico, alcuna posizione naturale, ingenua, di cose, di natura in senso amplissimo. Mettiamo, per così dire, tra parentesi ogni atto empirico che si può, per così dire, cercare di imporre o che abbiamo appena compiuto.”

⁸⁰ *Ibid.* pag. 38: “[...] non deve soltanto restare fuori gioco ogni posizione della natura con le cose nello spazio e nel tempo, tra cui anche la posizione del proprio corpo vivo e la relazione psicofisica che i vissuti intrattengono con esso, bensì anche la posizione dell'io empirico, concepito come una persona legata al corpo vivo.”

⁸¹ *Ibid.* “[...] se, nella descrizione immanente del vissuto psichico, questo non viene più posto e appreso come stato, come 'vissuto' dell'io che ha vissuti e come un essere che si trova nel tempo obbiettivo, si ottiene il puro vissuto in quanto oggetto della percezione fenomenologica, e si realizza, per la prima volta, un'autentica percezione fenomenologica [...]”

⁸² René Descartes, 1641, *Meditazioni metafisiche*, a cura di E. Garin, Bari, Laterza, 1992, pag. 23: “Io suppongo [...] che tutte le cose che vedo siano false; mi pongo bene in mente che nulla c'è mai stato di tutto ciò che la mia memoria, riempita di menzogne, mi rappresenta; [...] penso che il corpo, la figura, l'estensione, il movimento ed il luogo non siano che funzioni del mio spirito. Che cosa, dunque, potrà essere reputato vero?”

⁸³ *Ivi*, pag. 24: “Ma mi sono convinto che non vi era proprio niente al mondo [...]; non mi sono, dunque, io, [...] persuaso che non esisteva? No, certo; io esisteva senza subbio, se mi sono convinto di qualcosa, o se solamente ho pensato qualcosa. [...] Di modo che [...] bisogna infine concludere, e tener fermo, che questa proposizione: Io sono, io esisto, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio, o che la concepisco nel mio spirito.”

⁸⁴ *Ivi*, pagg. 27 – 28: “Ma che cosa, dunque, sono io? Una cosa che pensa. E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche [...]. Infine io sono lo stesso che sente, [...] che riceve e conosce le cose per mezzo degli organi dei sensi [...] Mi si dirà che queste apparenze sono false e che io dormo. Sia pure; tuttavia è certissimo almeno che mi sembra di vedere, di udire, di scaldarmi.”

riconosciuta al filosofo francese René Descartes (1556 – 1650), all'interno delle sue *“Meditazioni metafisiche”* del 1641, ed è Husserl stesso a riconoscere la dirompenza di tale operazione.

«Quest' 'epochè cartesiana' è in realtà di un radicalismo inaudito, perché investe espressamente non soltanto la validità di tutte le precedenti scienze [...] ma anche addirittura la validità del mondo-della-vita pre-ed extra-scientifico, e cioè di tutto il mondo, dato in un'ovvietà inindagata, dell'esperienza sensibile, di tutta la vita concettuale che di esso si nutre, della vita non scientifica e infine anche di quella scientifica.»⁸⁵

Operazione sì dirompente, dunque, ma, secondo Husserl, non propriamente sviluppata nei propri radicali esiti. All'interno di opere come *“La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale”* (1936), Husserl sostiene infatti che tale operazione di totale sospensione della validità del mondo inaugurata da Cartesio sembri impedire il giungere ad esibire un terreno di evidenze immediate ed apodittiche⁸⁶, obiettivo dello stesso Cartesio insieme alla definizione di conoscenze considerabili assolute, e che sarebbe invece proprio l'individuazione della sfera dell'Ego, radicalmente escluso dalla possibilità dell'*epochè* in quanto colui che propriamente la opera, a permettere di delineare l'indubitabile fondamento apodittico della conoscenza⁸⁷. Proprio tale obiettivo di Cartesio, l'arrivare a fondare una conoscenza assoluta in generale, è ciò che gli impedisce di

⁸⁵ E. Husserl, 1936, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 2015, pag. 104

⁸⁶ *Ivi*, pag. 105: *“Com'è possibile, proprio mediante [l'epoché], che d'un colpo pone fuori giuoco tutta la conoscenza del mondo, in tutte le sue forme, anche quelle della diretta esperienza del mondo, e che perciò, smarrisce l'essere del mondo, esibire un terreno originario di evidenze immediate e apodittiche?”*

⁸⁷ *Ibid.* *“[...] se io sospendo le prese di posizione rispetto all'essere o al non-essere del mondo, se mi astengo da qualsiasi validità d'essere che si riferisca al mondo, con quest'epochè non mi è negata qualsiasi validità d'essere. Io, io che opero l'epoché, non rientro tra i suoi oggetti, piuttosto [...] sono escluso di principio dal suo ambito. Io sono necessariamente, perché sono colui che la opera. Proprio per questo trovo quel terreno apodittico che cercavo, e che esclude assolutamente qualsiasi dubbio.”*

andare più a fondo⁸⁸, di trarre i radicali esiti dell'operazione da lui proposta, impedendogli di rendersi conto della necessità fondamentale di interrogare sistematicamente anche l'indubitabile sfera di immanenza dell'Ego⁸⁹.

«[...] egli non aveva spinto a fondo l'originale radicalismo del suo pensiero, [...] dal fatto che egli non aveva sottoposto realmente all'epoché [...] tutti i suoi pregiudizi, il mondo nel suo complesso [...]. Infatti, stupito di fronte a quest'ego scoperto nell'epoché, egli si chiede di quale io si tratti, se sia per esempio l'io dell'uomo [...] sensibilmente intuitivo della vita comune. Poi esclude il corpo proprio (Leib) - in quanto come il mondo sensibile in generale, soggiace alla epoché -; E l'io viene così a determinarsi per Cartesio come mens sive animus sive intellectus.»⁹⁰

Husserl sostiene dunque la necessità di un'ulteriore radicalizzazione dell'operazione compiuta da Cartesio, proprio in quanto tale terreno apodittico individuato dal filosofo francese, tale evidenza assoluta del *cogito*, non sarebbe in realtà nient'altro che un ulteriore *risultato*, un ulteriore oggetto mondano del quale, perciò, andrebbe a sua volta sospesa la validità⁹¹. Tale *cogito* non sarebbe altro che un residuo di un'astrazione preliminare operata dalle scienze⁹², un ego personale costituito dal soggetto in quanto unità psichica permanente, dotato di un intelletto, di una sensibilità e di una personalità; un vero e proprio ego soggettivo, dunque.

⁸⁸ *Id.*, 1913, *Idee per una fenomenologia pura e filosofia fenomenologica*, op. cit., pag. 39 “E il procedere di Descartes stesso naufragò perché egli credette di potersi accostare alla fondazione della scienza assoluta senza un'analisi del senso della scienza assoluta e senza avere stabilito una fenomenologia sistematica, della cui esistenza non aveva alcun presentimento.”

⁸⁹ *Id.*, 1936, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, op. cit., pag. 109: “È così comprensibile come Cartesio, nella sua fretta di fondare l'obbiettivismo e le scienze esatte in quanto conoscenze metafisico-assolute, non si ponga il compito di interrogare sistematicamente l'ego puro [...]”

⁹⁰ *Ivi*, pag. 107

⁹¹ *Ivi*, pag. 109: “Cartesio non si rende conto come sia impossibile che l'ego, il suo io demondanzato attraverso l'epoché [...], si presenti come tema proprio del mondo, poiché tutto ciò che è mondano e quindi anche l'essere psichico proprio [...] attinge il proprio senso appunto dalle funzioni dell'ego.”

⁹² *Ivi*, pag. 108: “L'anima è il residuo di un'astrazione preliminare del puro corpo; [...] essa è un prodotto dell'atteggiamento del naturalista o dello psicologo che operano sul terreno naturale del mondo già dato, ovviamente essente.”

Contrapposto a tale ego psicologico, vi sarebbe allora ciò che Husserl definisce come *ego puro*, la struttura correlativa all'interno della quale il mondo e qualunque oggetto è implicato all'interno di una complessa struttura di atti intenzionali⁹³ in quanto *fenomeno*, in quanto modalità d'apparire *alla coscienza*.

*«L'intero mondo spazio-temporale, al quale l'uomo e l'io umano appartengono come singole realtà subordinate, è secondo il suo senso un essere meramente intenzionale, quindi tale da avere il senso, meramente secondario e relativo, di un essere per una coscienza.»*⁹⁴

Ora, proprio tale sede descrittiva originaria, individuata grazie all'*epoché fenomenologica*⁹⁵, nella quale gli oggetti appaiono ora come un'infinità di prospettive differenti che si rimandano le une alle altre, in una correlazione assoluta tra soggettività trascendentale e correlato oggettivo⁹⁶, potrà diventare il principale terreno apodittico sul quale edificare una teoria della conoscenza⁹⁷.

⁹³ Ivi, pag. 184: “[...] risulta che qualsiasi essente che valga in quanto realmente essente per me e per qualsiasi altro soggetto pensabile, è in una correlazione e, per una necessità essenziale, è indice della sua molteplicità sistemica. Ogni essente è indice di una generalità ideale dei modi sperimentali reali e possibili di datità; [...] ogni esperienza concretamente reale è un decorso uniforme di modi di datità che continuamente riempie l'intenzione esperiente e che si realizza a partire da questa molteplicità totale.”

⁹⁴ E. Husserl, 1913, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, op. cit., pagg. 122 – 123

⁹⁵ Id., 1936, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, op. cit. pag. 171: “[...] è ora necessario rendersi veramente conto che l'*epoché* non è affatto un'astensione abituale e irrilevante, bensì che [...] equivale alla scoperta della correlazione universale, in sé assolutamente conclusa e assolutamente autonoma, di mondo e di coscienza di mondo.”

⁹⁶ Ivi, pagg. 171 – 172: “[...] la correlazione assoluta dev'essere intesa nel senso più vasto, come correlazione dell'essente di ogni genere e di ogni senso, da un lato, e di un'assoluta soggettività dall'altro, in quanto è costitutiva del senso e della validità d'essere.”

⁹⁷ Ivi, pag. 152: “[...] uno dei compiti più importanti della penetrazione scientifica del mondo-della-vita, è quello di valorizzare il diritto originario (*Urrecht*) di queste evidenze, la loro dignità di evidenze capaci di fondare la conoscenza rispetto a quella delle evidenze logico-obiettive. [...] occorre cioè mostrare in un'evidenza definitiva, come qualsiasi evidenza delle operazioni logico-obiettive su cui si fonda [...] qualsiasi teoria obbiettiva [...], abbia le sue occulte fonti di fondazione nella vita ultima operante in cui la datità evidente del mondo-della-vita ha attinto e sempre di nuovo attinge il suo senso d'essere pre-scientifico.”

1.3 *Chiarimenti intorno alle domande fondamentali per la ricerca*

Chiarite dunque le coordinate all'interno delle quali la nostra trattazione intende muoversi, oltre che i numerosi contributi filosofici e letterari che essa terrà ben presente durante le sue speculazioni, oltre che la salda decisione di mantenersi interno al sentiero tracciato dalla fenomenologia trascendentale di Edmund Husserl, resta da gettare luce solamente sugli obbiettivi verso i quali queste righe ambiscono, e cosa esse si aspettano di trovare nella loro conclusione. Per rispondere a ciò, iniziamo gettando chiarezza sulla sola altra questione che rimane irrisolta; perché l'“*Elogio di Antinoo*”?

1.3.1 *La morte di Antinoo come cornice mitologica*

Innanzitutto, illustriamo la situazione.

L'anno è il 130 dopo Cristo; è notte fonda, Antinoo è appoggiato con entrambe le braccia al parapetto dell'imbarcazione sulla quale, insieme al corteo dell'imperatore Adriano, sta solcando le acque del fiume Nilo. È ormai da qualche anno che Antinoo è entrato a far parte della corte dell'imperatore, e non è certamente un segreto che Adriano lo abbia fin da subito considerato come il suo favorito; egli è infatti estremamente bello, estremamente colto, estremamente giovane, e, a sua volta, stima, e ama, Adriano, ritenendolo un punto di riferimento e un'inesauribile fonte di saggezza. E adesso, appena diciannovenne, con tutti gli anni della sua vita davanti a sé, Antinoo è appoggiato al parapetto dell'imbarcazione; mentre il vento gli scompiglia i capelli, e l'odore dell'acqua penetra nelle sue narici, egli osserva le nere onde del fiume che lo circonda.

Antinoo ora cade dall'imbarcazione. Precipita con un sordo tonfo nelle acque scure e fredde, che immediatamente lo cingono da ogni direzione, iniziando a trascinarlo verso il fondale, attirarlo verso l'abisso nero. L'acqua gli penetra nei polmoni, l'ossigeno ancora intrappolato al loro interno ora fuoriesce della sua gola

sotto forma di piccole bollicine che fuggono, risalendo verso l'impetuosa superficie del fiume, la quale ora, vista dal fondale, pare estremamente pacata. Il corpo di Antinoo comincia a scuotersi violentemente, forse le sue braccia si agitano, tentando inutilmente di trascinarsi verso la superficie, ma ecco che un ultimo sordo rantolo scuote il suo corpo, un ultimo spasmo flette i suoi muscoli. I suoi occhi diventano vitrei. Antinoo annega. Antinoo muore.

Ci domandiamo, cosa accade, ora? Che fine fa quel parapetto al quale, fino a qualche istante prima, le sue dita erano così saldamente strette? Che fine fa l'imbarcazione sulla quale, fino a qualche minuto prima, egli stava solcando le acque del Nilo? Che fine fanno i marinai, i cortigiani, ma anche lo stesso imperatore Adriano, con i quali, fino a qualche poche ore prima, stava amabilmente conversando? Con i quali aveva alzato le coppe di vino per brindare in onore di un futuro prospero? Che fine fanno i flutti del fiume Nilo, che fine fanno le onde che hanno afferrato il giovane, l'acqua che lo ha circondato da ogni parte fino a penetrare nella sua gola? Che fine fa il fondale sul quale ora riposa, immobile, il suo corpo? E ancora, che fine fa *il suo corpo*? Che fine fanno le sue mani, i suoi occhi, i suoi polmoni? Che fine fa *la sua coscienza*? Che fine fa *Antinoo*?

Antinoo è morto. Antinoo è annegato. Antinoo non c'è più. Non c'è più il suo corpo vivo, non c'è più la sua coscienza, non c'è più la sua autoconsapevolezza; svanisce il modo in cui i suoi occhi osservavano il mondo, in cui le sue narici odoravano i profumi trasportati dal vento, in cui le sue mani stringevano un arco o il corpo delle persone che amava. Svanisce il mondo di Antinoo, svanisce il modo in cui egli lo vedeva. Ma ecco che si pone una fondamentale questione: non svanisce, dunque, il mondo stesso? I profumi non possono più essere odorati, i cibi e il vino non possono più essere gustati, i colori non possono più essere visti, gli utensili da caccia non possono più essere branditi, i libri non possono più essere letti, le persone non possono più essere amate. Che fine fa *il mondo*? Domandiamoci, dunque: è forse sbagliato sostenere che Antinoo, con la sua morte, abbia *ucciso* il mondo stesso? Che il suo tuffo nelle acque del Nilo abbia trascinato con sé l'intero mondo?

Certamente non è così, certamente ci rassicuriamo nel pensiero che il mondo rimanga impassibile, rispetto alla dipartita di Antinoo: le onde del Nilo continuano ad infrangersi sulla chiglia delle barche, la nave sulla quale fino a poco prima Antinoo viaggiava continua imperterrita la sua traversata del fiume, non si interrompono nemmeno le danze e i brindisi dai quali, poco prima, si era allontanato per prendere una boccata d'aria. I marinai continuano a far procedere l'imbarcazione, i cortigiani continuano a festeggiare, e lo stesso Adriano si guarda intorno, cercando con lo sguardo il suo cortigiano favorito, domandandosi dove possa essere finito. La notte giungerà poi al termine, e il sole sorgerà nuovamente, illuminando tutti i granelli di sabbia del deserto intorno ad Eliopoli; le vele continueranno ad essere gonfiate dal vento, finché i cortigiani non si desteranno dal loro sonno, massaggiandosi la fronte, per poi, eventualmente, gradualmente rendersi conto della prolungata assenza di Antinoo. No, il mondo non è sparito. Il mondo non ha risentito della scomparsa della coscienza di Antinoo. Ma è il mondo di Antinoo ad essere sparito. È la sua esperienza delle cose e delle persone ad essere svanita, è il suo modo di costituire la natura degli oggetti che lo circondavano ad essere sparita; è la sua vita di coscienza ad essere sparita, insieme ai suoi ricordi, alle sue riflessioni, alle sue domande e alle sue certezze, è la psiche tormentata che si agitava all'interno delle sue membra ad essere sparita. Con quel tuffo, il corpo di Antinoo trascina con sé nelle tenebre la sua coscienza, e l'intero mondo da essa costituito. È Antinoo come spettatore trascendentale, ad essere svanito.

1.3.2 *I "Grenzprobleme der Phänomenologie" e gli obbiettivi ultimi della trattazione*

Tale è dunque l'emblematica situazione evocata da questa trattazione, la quale essa intende prendere seriamente in considerazione: la domanda definitiva intorno al concetto di morte, che qui intendiamo porci, riguarda dunque la possibilità rispetto al darsi dell'effettiva sussistenza di quel mondo oggettivo che Antinoo, con il suo tuffo, si lascia alle spalle. Tale domanda scaturisce infatti dal trovarci di fronte

all'effettivo sprofondare di quel mondo costituito dalla coscienza di Antinoo nei neri abissi delle acque del Nilo, insieme al corpo del giovane, ovvero il completo annichilimento della sfera egologica di Antinoo, dunque di tutti i suoi vissuti e di tutti gli oggetti da essa prima esperiti e poi costituiti come tali. L'orizzonte fenomenico cessa di esser dato, in quanto vengono a mancare le condizioni psico-fisiche necessarie al sostentamento di una vita di coscienza all'interno del corpo di Antinoo. Perché, allora, siamo certi del persistere del mondo anche in seguito alla dipartita di Antinoo? Perché la barca continua a navigare, se egli non può più avere coscienza di essa? Com'è possibile per *noi*, oggi, in quanto soggetti nel mondo, riflettere su questa vicenda? Aver ricordato i cardini interni alle opere husserliane risulterà fondamentale per comprendere l'atmosfera dalla quale dipartono gli scritti dell'autore che più di tutti contribuiranno alla stesura di questa trattazione, e al tentativo di trovare una risposta a questi quesiti; non definibili *opera*, quanto piuttosto collezione di brevi manoscritti, datati dall'anno 1915 al 1934, relativi alla riflessione su un medesimo tema, raccolti poi all'interno del volume XLII della "*Husserliana*", l'edizione critica della produzione omnia dell'autore, volume intitolato "*Grenzprobleme der Phänomenologie*", letteralmente "*Problemi di confine della fenomenologia*", la cui prima sezione è stata recentemente tradotta e redatta sotto l'accattivante titolo di "*Fenomenologia dell'inconscio*". Nonostante le riflessioni interne a questi manoscritti, i quali in alcune sezioni sembrano trasformarsi in veri e propri *appunti* dell'autore, si muovano all'interno delle coordinate poste e dai risultati ottenuti dalla fenomenologia trascendentale, non sono poche le istanze nelle quali Husserl si lascia andare a veri e propri flussi di coscienza, nei quali si esprime liberamente rispetto alle questioni suscitate dalla riflessione intorno ai temi analizzati, possibilità data proprio dal sistema filosofico della fenomenologia trascendentale che saldamente sorregge tali riflessioni; le questioni suscitate da tali riflessioni sembrano essere l'evidente risultato del tentativo di inserire tali *casi limite della coscienza*, ovverosia le eventualità causate da determinate contingenze psico-fisiche nelle quali la coscienza smette

temporaneamente, o definitivamente, di essere data e tema principalmente analizzato all'interno di questi manoscritti, all'interno delle coordinate e metodologie proprie della fenomenologia, di quell'indagine il cui obiettivo risulta essere definire le strutture ultime di quella stessa coscienza che, proprio in questi casi, risulta come assente. Il tentativo di questo studio sarà dunque mostrare se e come, basandosi su questi manoscritti lasciatici da Husserl, sia effettivamente possibile fondare fenomenologicamente lo studio del concetto di morte, definendo così i primi passi di una vera e propria fenomenologia tanatologica; seguendo il sentiero tracciato da Husserl, percorreremo dunque prima i passi relativi alla distinzione tra tali vari casi limite, fino ad individuare quello caratterizzato dalla categoria dell'irreversibilità, la morte. Individuato ciò, dall'incontro mondano con tali casi limite, noteremo poi come sia la mia morte individuale, sia, parallelamente, la mia genesi, come dimostra la nostra mitologica cornice, sollevino determinate questioni, le quali potranno essere risolte ponendo come terreno di riflessione il sistema fondato dalla fenomenologia trascendentale, ovvero la sussistenza ontologica di un mondo oggettivo indipendente dalla dipartita del soggetto costituito da una comunità intersoggettiva di coscienze, data la presenza di un altro soggetto nel mondo, esterno al campo di ciò che è proprio per la coscienza; sarà proprio su questo terreno, infatti, che l'opera di Husserl inizierà ad affrontare tali questioni. Percorreremo, dunque, nuovamente, le coordinate tracciate dal pensatore austriaco, all'interno di opere come le stesse "*Meditazioni cartesiane*" (1931) e "*Logica formale e trascendentale*" (1929), al fine di mostrare come egli sia giunto a tali necessarie dimostrazioni; giunti a questo punto, non ci resterà che considerare se effettivamente la possibilità di una fenomenologia tanatologica possa esser data, insieme alle eventuali conclusioni a cui tale considerazione ci porterà. Ciò, questi primi passi rispetto ad una tematizzazione del concetto di morte che ne analizzi le più essenziali strutture, potrà forse in futuro aprirci la strada al considerare quello stesso concetto sotto una prospettiva completamente differente, analizzando

minuziosamente magari uno o più degli autori sopra citati, al fine di tentare di gettare un barlume di luce su tale ancestrale ossessione dell'essere umano.



Capitolo secondo

Problemi di confine

2.1 I casi limite della coscienza

L'argomento principale sul quale i manoscritti husserliani che compongono la "*Fenomenologia dell'inconscio*" intendono indagare sono ciò che viene definito dall'autore stesso come *problemi di confine* (*Grenzprobleme*), ovvero sia le questioni evocate dalla considerazione di quei *casi limite* all'interno dei quali la coscienza pare assente. Forniamo dunque una definizione di tale concetto, di tali *casi limite della coscienza*: essi sono dati in tutte le occasioni nelle quali la coscienza, definita

da un'autoappercezione costantemente reiterata, smette temporaneamente o definitivamente di essere cosciente sia del mondo pre-dato che la circonda sia di sé stessa come avente esperienza del mondo.

2.1.1 *Il sonno come sospensione arbitraria e consapevole dell'attività della coscienza*

Il primo di questi casi è evidentemente il *sonno*, il momento nel quale gradualmente ma inesorabilmente sfuggiamo alla veglia, e dunque all'autoconsapevolezza che l'accompagna, per addentrarci lentamente nella dimensione onirica. Spengo tutte le luci, mi corico sotto le coperte, aggiusto il cuscino, mi distendo, rilasso tutti i muscoli e lascio che il flusso dei pensieri all'interno della mia mente si perda in sé stesso, ripercorrendo ciò di cui mi sono occupato durante la giornata, magari riflettendo sui futuri impegni o rievocando determinate conversazioni, o costruendo scenari fantastici, fino a raggiungere un graduale scivolamento nel buio, un inesorabile abbandonando dello stato di veglia per inabissarmi nella totale assenza di consapevolezza da parte della mia coscienza. Come si intende dunque per *veglia*, quello stato dal quale il sonno ci sottrae? Nello stato di veglia l'io è costantemente immerso all'interno dei propri vissuti intenzionali, tutti i rilievi sensoriali che su di esso esercitano affezioni⁹⁸: nel mondo, ad impattare sulla sfera sensoriale dell'io vi sono infatti profumi, suoni, colori, affezioni disposte in una scala di gradualità che va da quelle più intense ed evidenti, come il trillo di una sveglia o l'odore proveniente dall'interno di un panificio, fino a quelle più flebili e difficili da discernere, come una voce ovattata proveniente da un'altra stanza o i contorni di un mobile all'interno di una stanza buia, ma che

⁹⁸ Edmund Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, a cura di M. Failla [et al.], Sesto San Giovanni, Mimesis, 2022, pag. 141: “La veglia è caratterizzata innanzitutto dal fatto che l'io è costantemente in attività, costantemente risponde ad affezioni, si rivolge a ciò che esercita affezione su di esso e se <ne> occupa.”

comunque caratterizzano ogni istante della mia vita intramondana⁹⁹. La veglia è perciò lo stato nel quale l'Io attivamente costituisce il campo fenomenico intramondano all'interno del quale egli stesso agisce, stato dal quale il momento del sonno ci separa. Proponiamo ora alcune osservazioni ulteriori, rispetto a tale concetto, non presenti all'interno della trattazione di Husserl, che ci permetteranno di discernerne meglio la natura rispetto a quella dei casi limite sui quali ci concentreremo in seguito; tali distinzioni quasi bizantiniste arriveranno infatti a permetterci di comprendere meglio il caso limite estremo che in ultima istanza intendiamo analizzare. In quanto strettamente legato ad una necessità fisica del supporto fisico della nostra coscienza, ovvero la temporanea interruzione di tutte le funzioni più complesse, il sonno è dunque considerabile come una sospensione spontanea, *arbitraria*, della consapevolezza di sé da parte dell'Io; tale perdita di coscienza non viene infatti attivamente rifiutata o diffidata dalla coscienza, per un timore magari motivato da un possibile senso di incertezza rispetto un eventuale risveglio, in quanto la spontaneità del lasciarsi andare in tale caso limite è strettamente legata proprio alla *consapevolezza* dell'eventuale risveglio. Fondamentale è infatti a modalità nella quale infatti arriviamo a definire il concetto di sonno, ovvero l'incontro con esso all'interno dell'orizzonte intramondano, dove la forma che esso assume è quella di una parabola i cui estremi sono il sonno, per l'appunto, e la veglia: tale è l'essenza del sonno che sperimentiamo durante la vita di tutti i giorni, una temporanea perdita dei sensi e della consapevolezza di sé che non deve essere temuta in quanto intrinsecamente connessa ad un eventuale risveglio.

Tale aspetto di arbitrarietà caratterizzante tale primo caso limite della coscienza ci porta però a soffermarci su un'altra ulteriore precisazione, ovvero la necessità di distinguere tale sonno *quotidiano* da un differente tipo di perdita di

⁹⁹ *Ibid.* “[...] in ogni fase temporale immanente, tutti i campi sensoriali, [...] sono dotati di mutevoli rilievi specifici e, perciò, l'Io è colpito da molteplici 'stimoli' sensoriali. [...] Gli stimoli sensoriali [...] lottano per l'esistenza, ossia per l'esistenza nella forma che produce il rivolgersi dell'Io che risponde. Ogni affezione ha, dunque, qualcosa come una modalità della 'forza' [...]”

coscienza, ovvero il sonno che definiamo qui come *accidentale*: qualitativamente differente dalla situazione in cui mi stendo a letto provato dai numerosi eventi della giornata, è infatti la situazione nella quale mi può capitare di sdraiarmi sul divano con l'intenzione di leggere qualche capitolo del libro che tengo stretto tra le mani, per poi improvvisamente essere destato dal sonoro tonfo dell'impatto a terra di quello stesso libro, sfuggitomi dalle dita, rendendomi conto di essermi assopito per qualche ora, e magari essere così mancato ad un appuntamento importante. A caratterizzare il sopraggiungere di quel sonno nel quale scivoliamo durante una conferenza importante, o cullati dai costanti sobbalzi del treno sul quale stiamo viaggiando, o nella penombra durante la visione di un film, e tutte quelle numerose occorrenze nelle quali ci addormentiamo senza neanche renderci conto di esserci addormentati¹⁰⁰, è la completa assenza di arbitrarietà da parte dell'Io, il carattere totalmente involontario di tale processo.

Per tornare dunque alla trattazione di Husserl, dopo esserci soffermati nel ribadire la differenza di arbitrarietà che caratterizza tali due processi, constatiamo come il pensatore consideri entrambi i processi come una graduale modificazione dello stato di veglia che porta i molteplici rilievi sensoriali che mi circondano ad essere sottratti dal mio flusso di intenzionalità¹⁰¹, perdendo così la facoltà relativa alla costituzione di oggetti che mi circondano e di me stesso, in quanto esperente di tale molteplicità di rilievi¹⁰²; ciononostante, non smette di darsi la possibilità per la quale un rilievo sensoriale di intensità eccessiva, come il suono del clacson di un'automobile fuori dalla mia finestra, o il tonfo del libro sul pavimento, possa

¹⁰⁰ Ivi, pag. 93“Possiamo assopirci anche senza un simile impoverimento, come quando siamo molto ‘stanchi’, persino camminando durante un’escursione, o quando ascoltiamo una conferenza noiosa e non possiamo andare via [...]”

¹⁰¹ Ibid. “L’addormentarsi, come uno stato di passaggio o, piuttosto, processo di passaggio, è fin dal principio un modificarsi dell’essere desto [...]”

¹⁰² Ivi, pagg. 141 – 143: “Per converso, come si caratterizza il sonno? Qui non c’è alcuna lotta tra affezioni. Sebbene esse riguardino l’Io e per così dire lo tocchino e siano qui per lui, esse sono senza forza [...]. Eppure sono presenti le gradualità della funzione [...]”

effettivamente destarmi dallo stato di sonno nel quale mi trovo¹⁰³, permettendo alla mia coscienza di riemergere¹⁰⁴. Certamente, è chiaro che per permettermi il riemergere dal sonno fino al mio risveglio, l'intensità necessaria affinché un tale rilievo sensoriale permetta di giungere ad una vera e propria costituzione di un oggetto varia a seconda della profondità del mio sonno.

«La gradualità dei rilievi [...] sta in connessione con la profondità del sonno, in modo tale che questi stessi gradi e grandezze della discrepanza, ovvero questi stessi tipi, che una volta avevano acquisito forza ridestante, un'altra volta non arrivavano a svegliare l'Io. Un chiarore relativamente intenso o un forte rumore [...] non svegliano colui che dorme profondamente, mentre nel 'sonno leggero' anche solo una piccola differenza conduce al risveglio.»¹⁰⁵

Possiamo da ciò concludere che, per quanto riguarda il caso limite del sonno, i molteplici rilievi fenomenici che ci circondano nella nostra vita di coscienza continuano a circondarci anche durante il nostro sonno: essi non scompaiono, semplicemente l'interesse dell'Ego nei loro confronti inizia ad essere più flebile, e la costituzione di essi in quanto oggetti all'interno del mio flusso di intenzionalità non ha, almeno per quanto riguarda i rilievi sensoriali non eccessivamente intensi, nei confronti della mia vita psichica un impatto tale da riuscire a strapparmi dal sonno e riportarmi alla veglia. Semplicemente, è il soggetto ad essere sottratto, nel suo sprofondare in questo abisso, dal rapporto tra esso stesso e i rilievi sensoriali che lo circondano.¹⁰⁶

«Riguardo alle nostre esperienze paradigmatiche dell'addormentarsi [...] c'è da dire innanzitutto che il campo percettivo, come campo di cose con il suo orizzonte

¹⁰³ *Ibid.* “Il rilievo acquista forza; e adesso l'Io non è soltanto toccato, ma 'attratto' o 'destato' e deve ora rispondere: si sveglia [...]”

¹⁰⁴ *Ivi*, pag. 181: “Mi sveglio, quando subisco l'affezione di qualcosa di nuovo. Un fulmine, un 'richiamo' oppure uno 'schianto' e mi sveglio.”

¹⁰⁵ *Ivi*, pag. 143

¹⁰⁶ *Ivi*, pag. 93: “Le 'impressioni' del presente percettivo sono ancora qui [...], ma esse mi sono sottratte [...]: io sono loro sottratto.”

mondano, non svanisce, neppure lì dove noi, per addormentarci più facilmente, lo rendiamo più povero di oggetti percepiti in rilievo [...].»¹⁰⁷

Ora, sorge dunque spontaneo domandarci *dove* vada a finire l'Io, una volta che tale graduale passaggio dallo stato di veglia a quello di sonno è avvenuto. Di nuovo, sono infatti proprio il tonfo del libro e il trillo della sveglia ad essere prova del fatto che a variare all'interno dell'essenza dei molteplici stimoli sensoriali non sia la loro costituzione ontologica, ma semplicemente l'intensità dell'impatto che essi hanno rispetto alla mia sfera percettiva¹⁰⁸, a permettermi di affermare che nel caso limite del sonno l'Io non si trasformi in un *nulla*, o che improvvisamente esso smetta di avere esperienza del mondo, ma che esso, semplicemente, smetta gradualmente di essere vigile rispetto agli stimoli sensoriali, perdendo interesse nei loro confronti.

«Dobbiamo adesso guardare a questo processo come a un processo di continuo indebolimento, il cui limite è il non essere vigile, [...] ma non per questo un trasformarsi in un nulla, e tantomeno possiamo assumere che la 'coscienza' dormiente sia un nulla, privo di struttura e che l'Io non 'esperisca' alcuno stimolo [...]. Essi sono per l'Io nel modo dell' 'inconscio', nel modo della mancanza di forza, del non essere vigile.»¹⁰⁹

2.1.2 La sincope come sospensione dell'attività della coscienza coatta e reversibile tramite determinate contingenze psico-fisiche

Possiamo ora, continuando a seguire il sentiero tracciato dai manoscritti di Husserl, passare a considerare un ulteriore caso limite della coscienza, lo *svenimento*, l'involontaria perdita di sensi causata da contingenze psico-fisiche, ovvero l'interruzione *coatta* della consapevolezza di sé da parte della coscienza: l'eccessivo

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ivi*, pag. 93: “[...] sono per il resto sottratto al mio mondo, nonostante esso sia ancora mondo per me [...], facendo breccia nel mio presente percettivo come un'automobile che strombizza ecc. [...].”

¹⁰⁹ *Ivi*, pag. 145

calore di una giornata estiva smette di far arrivare al cervello la quantità di sangue necessaria per mantenerlo operativo e all'improvviso vengo colto dal buio, passeggiando nei dintorni di un cantiere vengo colpito alla nuca da una grossa trave e, di nuovo, il buio improvvisamente mi circonda, mi inabisso dentro di esso smettendo repentinamente di essere cosciente di ciò che mi circonda e di me stesso. La situazione nella quale l'Io si trova è dunque una situazione nella quale esso è completamente esentato dalla relazione di intenzionalità, privato del proprio rapporto con ciò che lo circonda, in quanto totalmente indifferente rispetto ai molteplici rilievi sensoriali del mondo intorno a lui.

«[L'Io] è senza interesse per alcunché, è senza una specifica 'coscienza-di' (intenzione), dorme, è 'privo di coscienza'. L'Io privo di coscienza è nel Nirvana, il suo volere, il suo agire sono l'estinguersi dell'interesse, [...] in quanto privo di interesse non si muove, [...] nulla esperisce, nulla vede, nulla ode [...].»¹¹⁰

A differenza del sonno, in tale situazione l'Io non è solamente indifferente rispetto ai molteplici rilievi sensoriali di regolare intensità, ma lo è anche nei confronti dei rilievi di intensità estremamente elevata, i quali invece nel caso limite del sonno sarebbero stati in grado di destarlo¹¹¹. Per tale motivo, e in quanto provocata da contingenze psico-fisiche, il perdurare nel tempo di tale situazione, di tale sincope, dipende esclusivamente dall'eventuale intervento di ulteriori e specifiche contingenze psico-fisiche, volte a contrastare attivamente le cause che hanno indotto lo svenimento: nel caso di sincope causata dall'eccessivo calore estivo, l'acuto suono di un clacson non sarà certamente in grado di destarmi dall'estremamente profondo sonno nel quale la mia coscienza è intrappolata, ma sarà indispensabile il darsi di determinati e precisi elementi *fisici* necessari per

¹¹⁰ *Ivi*, pag. 97

¹¹¹ *Ivi*, pag. pagg. 89 – 91: “Se astraiano da esse [le molteplicità sensoriali], potrebbe in questo caso aver luogo ancora un'affezione? E come dovrebbe operare l'Io in questo zero indistinto? [...] Se in tutti i campi sensibili fosse così, se fosse in tutti zero, allora ciò vorrebbe dire: niente esercita affezione. O anche solo: niente esercita affezione in modo eminente.” Pag. 89/91

permettere al mio apparato circolatorio di riacquistare il proprio funzionamento regolare, come l'ungermi la fronte con un panno umido o l'allentare i bottoni della mia camicia. Certamente, si pone immediatamente di fronte a noi un quesito; se tutto ciò è valido per il caso di un piccolo svenimento causato dall'eccessivo calore di una giornata estiva, si può dire lo stesso per quanto riguarda il caso della trave, invece? Il caso nel quale l'impatto di un oggetto contundente contro la mia nuca sia stato estremamente intenso e l'emorragia provocata estremamente grave? E per quanto riguarda invece il caso di uno svenimento indotto, un'anestesia totale provocata da determinati farmaci, necessario per sottopormi ad un delicato intervento chirurgico? Chiariamo in maniera più esaustiva la domanda che ci stiamo ponendo: come dovrebbe approcciarsi la nostra trattazione rispetto quei casi in cui le contingenze psico-fisiche necessarie alla riemersione dalla condizione di svenimento vengono a mancare?

2.1.3 Ulteriori precisazioni riguardo le caratteristiche dei singoli casi limite della coscienza

Per tentare di rispondere a questa domanda e ai quesiti ai quali essa inevitabilmente ci condurrà, utilizziamo tali considerazioni per uscire nuovamente e brevemente dal sentiero tracciato da Husserl, delineando dunque le caratteristiche specifiche di ogni determinato caso limite, al fine di distinguere meglio la netta e radicale differenza che separa i casi finora analizzati da quelli più radicale. È possibile condensare tali caratteristiche tramite le categorie di *progressività*, *arbitrarietà*, e *invertibilità*; di queste tre dimensioni, la prima è relativa al dilungarsi del lasso temporale all'interno del quale l'interesse della coscienza nei confronti dei rilievi sensoriali gradualmente si affievolisce. La seconda è relativa alla volontà dell'Io di sprofondare in tale assenza di coscienza, nella totale mancanza di interesse nei confronti del mondo. La terza dimensione invece, fondamentale per determinare la radicale differenza tra i casi limite finora considerati rispetto all'ultimo, è invece

relativa all'effettivo darsi della possibilità per la coscienza di riemergere da tali casi limite, riaffiorando dall'abisso tramite un nuovo passaggio da caso limite a veglia, possibilità inoltre fortemente determinata da contingenze psico-fisiche indipendenti rispetto al corpo.

Innanzitutto, il caso limite del sonno, nella sua accezione di esigenza psico-fisica necessaria, sonno quotidiano protetto e rasserenato dalla sicurezza delle mie coperte, è caratterizzato nella categoria della progressività da *gradualità*, in quanto si dà tramite una processualità temporale dilungata nel tempo; è caratterizzato inoltre nella categoria dell'arbitrarietà da *volontarietà*, in quanto il soggetto è conscio delle proprie esigenze psico-fisiche e prende in piena coscienza la decisione di diminuire esponenzialmente l'intensità del proprio interesse nei confronti dei rilievi sensoriali. Come già accennato in precedenza, a distinguere invece radicalmente il sonno quotidiano dal sonno accidentale è proprio tale aspetto di arbitrarietà; il sonno accidentale infatti, quello dal quale posso essere colto durante una conferenza importante organizzata però subito dopo l'ora di pranzo, condivide sì la *gradualità* con il sonno quotidiano, in quanto le mie palpebre iniziano a socchiudersi e i pensieri poco lucidi iniziano a sovrapporsi alle parole dell'oratore in una processualità dilungata del tempo, ma differisce invece per quanto riguarda la categoria dell'arbitrarietà. A differenza infatti dal mio svegliarmi dopo una lunga notte di sonno, ad accompagnare il mio destarmi dai pochi attimi nei quali mi sono assopito durante la conferenza ci sarà la realizzazione dell'essermi perso, contro la mia volontà, importanti minuti di concetti esposti dall'oratore; il sonno accidentale è dunque caratterizzato nella categoria dell'arbitrarietà da *involontarietà*.

Anche la sincope, nonostante sia essa un processo caratterizzato da *istantaneità*, per quanto riguarda la categoria della progressività, in quanto nell'istante in cui vengo colpito alla nuca da una trave o l'eccessivo calore mi provoca un giramento di testa il processo che separa l'io dalla veglia all'assenza di coscienza, di interesse verso i rilievi sensoriali, avviene in un lasso temporale estremamente ridotto, è caratterizzata dall'aspetto dell'*involontarietà*, totale assenza

di arbitrio da parte dell'Io, il quale si ritrova anche in questo caso succube rispetto a contingenze psico-fisiche avverse rispetto alle condizioni necessarie al corretto sostentamento del suo corpo; lo svenimento si caratterizza dunque un istantaneo ed involontario tuffo nelle tenebre dell'inconsapevolezza di sé.

Ora, per quanto riguarda questi casi limite non abbiamo qui accennato alla terza categoria definita sopra: nonostante infatti tutte le differenze concernenti la categoria della progressività e quella dell'arbitrarietà, ognuno di questi casi limite è accomunato agli altri da ciò che riguarda la categoria dell'invertibilità. Sonno quotidiano, sonno accidentale e sincope sono infatti tutti caratterizzati dall'aspetto della *reversibilità*: proprio tale aspetto, in quanto concernente, come vedremo, una necessaria struttura ideale, necessita di una particolare attenzione.

2.1.4 La costituzione del puro sonno come astrazione postuma al risveglio e le conseguenze della permanenza del caso limite

A separare il mio addormentarmi tra le coperte del mio letto e il mio svegliarmi ci sono solamente poche ore, a separare il mio assopirmi durante una conferenza e il mio trafelato destarmi ci sono solamente pochi istanti, a separare l'improvviso buio dell'inconsapevolezza provocato dall'impatto della trave contro la mia nuca e il mio riprendere i sensi dopo essere stato medicato ci sono solamente pochi minuti, o al massimo poche ore. Ma se così non fosse? Procediamo con ordine. L'eventuale riemergere dell'Io necessita di determinate condizioni, differenti per ognuna di queste varie circostanze, ed proprio a causa di tale necessità che la durata temporale della permanenza dell'Io in tale stato è incerta: per quanto riguarda la sincope, a differenza del sonno, il quale per propria essenza si prolungherà nel tempo al massimo per qualche ora, la coscienza si trova intrappolata in una *lacuna* all'interno della quale qualunque essa è indifferente rispetto a qualsiasi molteplicità sensoriale, qualunque rilievo, quale che sia la sua intensità. Tale caso limite all'interno del quale l'Io è indifferente rispetto a qualunque rilievo sensoriale può

essere definito come *puro sonno*¹¹². Ci rendiamo certamente conto che l'Io non potrà mai avere coscienza di questo stato nel quale si trova, in quanto, per definizione, egli è assente; tale *puro sonno*, tale completa *mancaza dell'Io*, dovrà necessariamente essere considerato nient'altro che un'astrazione costituita dall'Io, una struttura ideale della stessa soggettività, nata dalla considerazione *postuma* di quegli istanti nei quali la coscienza era completamente assente e indifferente rispetto a *qualunque* rilievo sensoriale, quale che fosse la sua intensità¹¹³. La trave che colpisce la mia nuca non sarà infatti mai *in quanto tale* oggetto della mia esperienza, in quanto è proprio nell'istante del suo impatto contro la mia nuca che le condizioni psico-fisiche necessarie al sostentamento della mia coscienza, e dunque della mia esperienza, vengono immediatamente meno; allo stesso modo, le persone che mi soccorreranno, i medici che mi cureranno, le garze intorno al mio capo, il letto d'ospedale nel quale sarò disteso, potranno essere oggetto della mia esperienza solamente in seguito al mio eventuale risveglio¹¹⁴. L'orologio al mio polso segnerà infatti un'ora diversa, permettendomi di constatare l'effettivo movimento intrapreso dalle lancette in mia assenza, i miei parenti mi racconteranno di quanto fossero preoccupati, permettendomi di figurarmi la loro reazione all'accaduto, e, ora che l'effetto dell'anestesia sta svanendo, scopro un dolore alla nuca prima assente, il quale ora mi permetterà di affermare con certezza che sì, molto probabilmente qualcosa di robusto mi ha urtato. Solamente tramite un'astrazione successiva al risveglio, ovverosia tramite la constatazione empirica del lasso temporale che il mio corpo ha trascorso da svenuto e un riempimento di tale *vuoto* con tutti quei rilievi sensoriali possibili dei quali avrei potuto avere esperienza, solamente in questo

¹¹² Ivi, pag. 99: “L'Io si trova> nel 'puro' sonno, che sarebbe identico alla mancanza di coscienza propria del completo svenimento, <nell'>assoluta 'inerzia'.”

¹¹³ Ivi, pag. 205: “[...] questa mancanza di Io, che qui chiamiamo 'passività', è una semplice astrazione all'interno della soggettività che costituisce il mondo.”

¹¹⁴ Ivi, pag. 87: “Durante la lacuna io 'non ho esperito effettivamente' - cioè non ho effettivamente avuto un'esperienza 'cosciente' del mondo, dunque [non ho avuto] né riempimento né delusione delle esperienze precedenti, le quali si insinuano in questa lacuna fino a raggiungere l'immanenza e l'Io su cui si esercita l'affezione.”

modo il buio dal quale il mio Io si trovava circondato durante la sincope potrà essere intenzionato dalla coscienza e costituito come *assenza di sé stessa*.

«[Nella perdita dei sensi] *si mette in moto una rimemorazione e una sintesi dell'identità tra il mondo presente e quello passato, e in mezzo un vuoto (Loch) o <una> lacuna della continuità di coscienza; in un'apprensione successiva, tuttavia, tale <vuoto> è colmato con 'esperienze possibili', che appartengono al mondo presente di colui che si è risvegliato, così come appartengono a ogni mondo presente, in quanto esperienze possibili di ciò che è passato [...].»¹¹⁵*

È proprio nell'istante in cui la sincope dimostra la propria reversibilità, nel momento in cui le condizioni necessarie al risveglio sono soddisfatte e il corpo è nuovamente ridestato, che all'Io è concessa la possibilità di tematizzare l'essere rimasto intrappolato all'interno del puro sonno¹¹⁶: ciò che nella sincope scompare non è perciò la molteplicità dei dati sensoriali, bensì la coscienza intenzionale, l'Io come termine del rapporto di esperienza dei rilievi sensoriali e che tramite essi costituisce il mondo¹¹⁷. Di nuovo, l'astrazione costituita dall'Io rispetto agli istanti di totale assenza della coscienza può e deve essere solamente *postuma* al darsi di tale situazione limite; posso avere consapevolezza delle cause psico-fisiche relative all'interruzione del mio flusso intenzionale solo in seguito alla riemersione dalla condizione di puro sonno. Arriveremo a renderci conto che tale precisazione sarà fondamentale nel trattare l'ultimo caso limite della coscienza considerato da questa trattazione.

Ora, in quanto ci rendiamo conto che la possibilità di una riemersione da tale caso limite di completa assenza della coscienza, dunque la possibilità di destarsi tornando allo stato di veglia, è strettamente ed esclusivamente legata al darsi di

¹¹⁵ *Ivi*, Pag. 85

¹¹⁶ *Ivi*, pag. 93: “*Il limite è il puro sonno, che può essere compreso solo come limite degli stadi anteriori, [...] è ciò che è solo come limite raggiunto in modo processuale.*”

¹¹⁷ *Ivi*, pag. 87: “*Nel perdere coscienza, lo svanire non riguarda la molteplicità dei dati di sensazione degli oggetti appresi [...], bensì <lo svanire> riguarda l'Io affetto nelle sue affezioni [...].*”

determinate contingenze psico-fisiche, possiamo immediatamente passare al figurarci una situazione nella quale proprio tali determinate condizioni, necessarie al risveglio, relative alla possibilità di una postuma costituzione astratta del mondo che ha continuato a circondarmi durante la mia assenza, vengano a mancare; come considerare l'eventualità nella quale l'impatto della trave contro la mia nuca sia talmente intenso da un'emorragia estremamente difficile da arrestare, la quale a sua volta mi porterà a perdere una quantità di sangue eccessiva, talmente eccessiva da portare all'arresto *definitivo* di ogni mia funzione psico-fisica, a danni fisici irreversibili e dunque all'impossibilità del corpo di soddisfare nuovamente le condizioni psico-fisiche necessarie al supporto della coscienza? Il rischio concreto che ora vediamo stagliarsi di fronte a noi è che tale stato di assenza della coscienza, finora considerato come momentaneo, definito all'interno di un determinato lasso temporale, sia per quanto riguarda l'eventualità del sonno sia che quella della sincope, possa invece diventare *permanente*. Come considerare il caso limite che si differenzia dagli altri non solo per la categoria della progressività, in quanto estremamente repentino, e per quella dell'intenzionalità, in quanto evento involontario, ma anche per la categoria dell'invertibilità? Quando è caratterizzato da *irreversibilità*? Irreversibilità la quale, evidentemente, caratterizza il caso limite della coscienza che è l'eventualità della morte.

2.2 Il caso limite per eccellenza: l'annientamento della coscienza

Come si può innanzitutto arrivare a definire il concetto di morte? Siamo addirittura portati a domandarci se sia possibile farlo, nonostante gli innumerevoli contributi forniti dalla storia della filosofia e letteratura ai quali abbiamo brevemente accennato nel primo capitolo di questa trattazione; forti della trattazione alle nostre spalle, insieme alla nostra precedentemente ribadita paradossale intenzione di approcciare fenomenologicamente tale concetto, ci poniamo dunque la domanda cruciale. Cos'è la *morte*?

Volgo ora lo sguardo verso la finestra che si affaccia sul mio giardino, abbracciato da un fitto bosco di alberi e cespugli, e dai meandri di uno di essi si fa largo un intrepido scoiattolo, che saltella nel mio giardino; vispo e scattante ma anche cauto e titubante, si fa largo verso il centro dello spoglio prato alla ricerca di chissà cosa, forse solamente per pura curiosità, ma inizia ora a rallentare la sua corsa, a fare saltelli sempre più corti. Ecco che inizia ad inspirare più lentamente, e le sue palpebre, prima costantemente spalancate, cominciano prima a farsi sempre più pesanti, poi a socchiudersi definitivamente. Si accascia improvvisamente a terra; il suo corpicino, apparentemente completamente esausto, si ribella, si dimena in un ultimo tentativo di rialzarsi, di inspirare a pieni polmoni, di spalancare le palpebre, di correre, ma non ci riesce. Rimane immobile nel punto in cui si è accasciato. Un'ultima frenetica scarica elettrica percorre i suoi nervi, un ultimo battito scuote il suo piccolo cuore, un ultimo fugace pensiero abbandona la sua mente. Muore. Mi trovo ora di fronte a un uomo anziano, ricoverato in un letto di ospedale. La poca flebile luce che i suoi occhi riescono a tollerare si fa largo tra le fessure delle persiane; le sue membra sono estremamente pesanti, i suoi reni e i suoi polmoni esausti, e da anni ormai i suoi pensieri, una volta lucidi, affilati, sono ora confusi, incoerenti, persi sul confine tra ciò che è onirico e ciò che è reale. Completamente immobile, il gonfiarsi del suo petto è impercettibile, le uniche indicazioni che all'interno di quel corpo disteso vi sia ancora intrappolata una coscienza, una vita, sono i segnali acustici delle macchine mediche alle quali è connesso, che costantemente lo monitorano. Ma ecco che quegli stessi costanti e rassicuranti segnali acustici iniziano a farsi più incalzanti, più rapidi, e i valori visualizzati sul monitor iniziano ad aumentare vertiginosamente, segnali di allarme si propagano immediatamente a medici ed infermiere che da remoto tengono sotto controllo l'intero ospedale, ma inutilmente. Prima che chiunque altro possa raggiungere quella stanza di ospedale, i segnali acustici provenienti dalle macchine mediche si trasformano in un unico prolungato e costante suono, e i valori visualizzati sul monitor improvvisamente crollano drasticamente. Anche quell'impercettibile movimento del petto si

interrompe. Un'ultima arrendevole scarica elettrica percorre i suoi nervi, un ultimo battito scuote il suo anziano cuore, un ultimo confuso pensiero abbandona la sua mente. Muore.

Sono ora Antinoo. Di nuovo, mi trovo a solcare i flutti del Nilo, illuminato solamente dalla luce di innumerevoli stelle. Nelle mie narici si mescolano l'odore pungente del legno della chiglia della nave, dei flutti del fiume, dei vestiti che ho addosso. Contro la mia pelle si scontra un fortissimo vento, che mi fa rabbrivire, che mi schiaffeggia il volto scompigliandomi i capelli. Le mie dita sono strette intorno alla draglia, serrate come se la mia stessa vita dipendesse da quella stretta. E infatti è così. Quali sono i pensieri che mi affollano la mente? Quali le emozioni che mi gonfiano il petto? Quali le grida soffocate prima ancora di uscire dalla mia gola? Non ci saranno più risposte, a queste domande, perché improvvisamente le mie dita mollano la presa, e l'imbarcazione continua imperterrita il suo viaggio, lasciandosi alle spalle il mio corpo che precipita verso i neri flutti e, con un forte impatto, vi si inabissa. Nero. Il vento è sparito, sostituito dal gelo dell'acqua che mi circonda e stringe da tutte le direzioni, penetrando nelle mie narici e nella mia gola. Sprofondo, le mie membra si abbandonano a quel freddo abbraccio. E ora? La mia mente è ancora affollata da pensieri? A strozzare le mie grida c'è ora l'acqua che inizia a riempire i miei polmoni? Il mio corpo è rassegnato ad una resa totale nei confronti del profondo abisso che mi attira a sé, o è scosso da un'ultima ribellione da parte delle mie membra, un futile tentativo di raggiungere la superficie dell'acqua? Un'ultima rassegnata, o forse rivolta, scarica elettrica percorre i miei nervi, un ultimo battito scuote il mio giovane cuore, un ultimo lucido pensiero abbandona la mia mente. Muoio.

Si rende qui evidente il problema che la nostra trattazione intende evidenziare: come considerare e costituire fenomenologicamente tale evento? È possibile una fenomenologia tanatologica? È possibile avere esperienza di ciò, di tali morti, *essere* lo scoiattolo, *essere* l'anziano paziente, *essere* Antinoo?

La risposta è no: non è possibile *vivere* queste morti. Posso volgere il mio sguardo verso la finestra e osservare il piccolo e stanco scoiattolo accasciarsi sul prato del mio giardino e smettere di muoversi, posso stringere il polso dell'anziano paziente e constatare l'assenza di battito cardiaco, certo, e posso certamente leggere della misteriosa morte di Antinoo tra le pagine di un libro; non potrò mai essere Antinoo, non potrò mai fare esperienza della morte di Antinoo *in quanto Antinoo*. Come ci è possibile dunque indagare tale concetto? Come ci è possibile costituire fenomenologicamente il caso limite della coscienza *improvviso, involontario* e soprattutto *irreversibile*¹¹⁸? Quel caso, ovvero, nel quale le condizioni necessarie ad una costituzione astratta di situazione di assenza di coscienza vengono irrimediabilmente a mancare.

2.2.1 *Una prima costituzione del caso limite radicale come accadimento nell'orizzonte intramondano*

Di nuovo, rivolgiamoci direttamente alla trattazione di Husserl, per tentare di individuare una prima risposta a questi quesiti; è all'interno dell'atteggiamento naturale che l'Io, la coscienza, incontra il cessare dei movimenti dello scoiattolo, l'azzerarsi dei valori vitali dell'anziano paziente e il tonfo prodotto dal corpo di Antinoo che infrange le tumultuose acque del Nilo¹¹⁹; è l'incontro *nel mondo* con tale caso limite che è la *morte dell'altro*, a permettermi di definire una *prima* costituzione di tale eventualità¹²⁰. L'unica modalità tramite la quale mi è inizialmente concesso di avere esperienza della morte è l'averne esperienza della

¹¹⁸ Nota: Certamente può capitare che tale caso sia caratterizzato dall'aspetto psicologico decisionale dell'arbitrarietà, alla stregua del sonno, il che riguarda propriamente il caso del suicidio; tratteremo tale questione in sede critica all'interno del paragrafo 4.2

¹¹⁹ E. Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, op. cit., pag. 73: "Nella vita naturale tutto ciò che è qui per me, pre-dato e dato, è un che di mondano. [...] La morte appartiene alla compagine del mondo costituito pre-dato."

¹²⁰ Ivi, pag. 75: "La morte degli altri è la morte costituita per prima. [...] Quindi trovo la mia morte come accadimento nel mondo, come datità dell'esperienza per via di altri morti"

morte degli altri¹²¹: è nel mondo, all'interno dell'atteggiamento naturale, che incontro lo spegnersi di altre coscienze, il decadimento e la putrefazioni di corpi che fino a poco prima erano animati, erano vivi¹²², insieme alla necessaria consapevolezza dell'impossibilità dell'eventuale risveglio del soggetto psichico connesso a tali corpi, a prescindere dalla presenza o assenza di una qualunque contingenza psico-fisica¹²³.

«I corpi vivi esistenti si trasformano nel corso del mutamento naturale, nel senso che invecchiano e muoiono, o <che> si infrange in qualche modo il tipo 'corpo vivo', e che il soggetto connesso, con i suoi vissuti, non è più condizionato dal punto di vista psicofisico; allora nel mondo non è più presente il soggetto psichico.»¹²⁴

Cos'altro ricavo, da questo incontro? Da questo spettacolo che mi si para dinanzi agli occhi, un corpo che smette di muoversi, una vita che si spegne, una coscienza che svanisce? L'incontro mondano con tale eventualità mi permette di riconsiderare sotto una luce differente gli ulteriori casi limite della coscienza, siano essi il comune evento del mio addormentarmi, sia quello da noi definito come sonno quotidiano o sonno accidentale, o l'inconsueto evento di una perdita di sensi, causata da un giramento di testa: mi è infatti possibile ricontestualizzare quella che fino a questo momento ho considerato come *reversibile* perdita di coscienza in chiave dell'esperienza mondana dell'eventualità della cessazione definitiva, *irreversibile*, delle funzioni psico-fisiche necessarie al sostentamento della coscienza di un altro

¹²¹ *Ibid.* “A partire dalla mia vita mondana primordiale, gli altri sono per me altri viventi e devono esserlo innanzitutto per essere mortali e, quindi, non più viventi, per essere mondani.”

¹²² *Ivi*, pag. 101: “Da un punto di vista naturalistico, un corpo vivo diventa corpo morto. Perde ‘la sua vita’, costituita per la personalità comunicativa, diventa mera cosa fisica. [...] Lo sguardo spento non è più sguardo; l’espressione dolorosa o l’espressione mudi muta quiete esprimono solo ancora qualcosa di passato, la vita passata nel momento conclusivo della vita personale del soggetto umano di cui si tratta.”

¹²³ *Ivi*, pag. 75: “La mia morte come accadimento nel mondo può essere costituita per me solo se ho esperito la morte di altri come decadenza e decomposizione corporeo-organica, e come impossibilità [...] di esperire nell’apresentazione la vita nell’intenzionalità fluente.” pag. 75

¹²⁴ *Ivi*, pag. 103

essere vivente, sia essa repentina, come nel caso dello scoiattolo, o la conclusione di un lungo processo di decadimento del corpo, come nel caso dell'anziano paziente. È a seguito dell'esperienza della morte in quanto accadimento nel mondo che mi è possibile constatare l'eventuale possibilità della cessazione definitiva della presenza della mia coscienza a causa del darsi o dall'assenza di determinate contingenze psico-fisiche¹²⁵; in seguito a tale esperienza, mi viene dunque concessa la possibilità di costituire una prefigurazione (*Vor-Bild*) di tale eventualità, distinguendone radicalmente l'essenza da quella dei casi limite della coscienza invece reversibili, ovvero il sonno e la perdita dei sensi¹²⁶.

«A ciò [alla perdita di sensi] è certamente seguito un risveglio, [...] mentre si interponeva un pezzo di mondo inaspettato [...] (giacché ogni mia facoltà era venuta meno), sebbene di per sé sarebbe stato esperibile. Non sarà così nel caso della morte; là non c'è alcun nuovo risveglio e in questo modo non c'è alcuna [possibilità di] riallacciare la vita presente alla vita sommersa e di nuovo ricordata. Questo significa appunto: per me è la fine.»¹²⁷

Non solo, ma caratteristica inequivocabile che viene associata a tale concetto in questa prima costituzione è la sua ineluttabile necessità: ogni creatura pare, infatti, ricadere sotto questa inflessibile logica¹²⁸. Non c'è più *alcun* risveglio. Irreversibilità. L'emorragia sarà inarrestabile, il decadimento del mio corpo troppo

¹²⁵ Ivi, pag. 73: “Mi ammalero, si manifesteranno sintomi di malattie, [...] si manifesterà un qualche malessere, una qualche coscienza della [mia] debolezza, come l'incapacità di muoversi normalmente, di attivare le facoltà a me familiari, di raccogliere i miei pensieri, sento il venir meno della mia coscienza... Oppure nel mezzo di una vita del tutto normale, come nella perdita dei sensi o per una piccola operazione di cui mi ricordo, [...] un venir meno della coscienza che defluisce velocemente...”

¹²⁶ Ivi, pag. 73: “I vissuti che presentificano in anticipo la mia esistenza futura, come vita mondana, e tutti i fenomeni in quanto tali, appartenenti alla mondanità in quanto mia, fluiscono in maniera immanente nelle loro sintesi, portano con sé motivamente i loro orizzonti immanenti [...]. Preso così in senso concreto, ottengo, infine, una qualche pre-figurazione del morire a partire dalla mia esperienza intersoggettiva del mondo.”

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ivi, pag. 91 “Ma in nessun modo è proprio dell'addormentarsi o di una perdita di coscienza qualsiasi il fatto di dover accadere in ogni caso; solo quando accade e perdura ‘per un certo tempo’, allora l'addormentarsi sarebbe la conseguenza necessaria.”

avanzato. Non solo il mio Io sarà indifferente rispetto a qualunque rilievo sensoriale, anche quelli di intensità più elevata, ma qualunque contingenza psico-fisica sarà ora incapace di far riemergere la mia coscienza dall'abisso nel quale essa è ormai sprofondata¹²⁹.

Siamo quindi giunti, al termine di questa prima sezione, ad individuare il carattere intramondano della prima costituzione del concetto di morte, l'essenziale necessità dell'incontro nella sfera mondana della morte *altrui*, affinché essa possa essere definita: teniamo bene a mente questo primo esito, in quanto ci renderemo conto che sarà momento necessario di ciò che tenteremo di individuare come conclusioni, al termine di questa trattazione.

¹²⁹ *Ibid.* “Ciò che accade nel ‘perdere coscienza’ non riguarda la semplice sfera percettiva e neppure il dileguarsi di quei rilievi che arrivano appunto a svanire, attraverso l’essere continuo, il livellamento e il decrescere della loro intensità fino allo zero, bensì si tratta di un dileguarsi totalmente diverso”



Capitolo Terzo

Fenomenologia tanatologica

3.1. La possibilità di una significazione trascendentale della morte

Ci pare dunque di non esserci spinti abbastanza oltre. Certamente la costituzione delle eventualità di assenza o annientamento della coscienza come casi limite di essa, casi limite finora analizzati, è un processo che riguarda essenzialmente l'esperienza mondana del soggetto psicologico, e del corpo il quale egli identifica come suo. Ma cosa accade quando continuiamo a proseguire secondo il percorso tracciato da Husserl, non solo affrontando i temi da lui evocati all'interno dei manoscritti dei quali ci stiamo occupando, ma volendo inoltre tener ben presenti le indicazioni metodologiche proprie della fenomenologia trascendentale?

La morte, concetto individuato e definito come argomento centrale della nostra trattazione, è certamente, come sopra, qualcosa che la mia coscienza incontra nel mondo, di cui fa esperienza all'interno della mondanità, ovvero la necessaria eventualità che, in seguito a determinate contingenze psico-fisiche, attanaglia i corpi, supporti fisici degli altri esseri viventi che a loro volta sono da me incontrati all'interno della mia esperienza del mondo¹³⁰; ma la possibilità di riflessione che ci viene è concessa ed illustrata dalle opere di Husserl è quella di interpretare *fenomenologicamente* la pre-datità mondana, di sospendere le credenze relative alla sua validità per ridurmi al mio essere monadico, al fine di individuare il fondamento epistemologico della mia conoscenza, la struttura trascendentale¹³¹; quale può essere, dunque, il possibile significato trascendentale della morte? Nel momento in cui, per interrogarci sulla natura delle strutture trascendentali che sorreggono la possibilità della nostra conoscenza, arriviamo a sospendere il carattere di validità prima del mondo, e poi, constatando come esso sia a sua volta parte della costituzione del mondo, quella del soggetto psicologico? Potrà la morte avere *ancora* un significato all'interno della riflessione della fenomenologia trascendentale?

3.1.1 *Analisi fenomenologica del puro sonno caratterizzato dall'aspetto dell'irreversibilità*

Innanzitutto, come va considerato fenomenologicamente lo zero di percezione, il *puro sonno*, che caratterizza il caso limite della morte¹³²? Ovverosia la totale indifferenza dell'Io rispetto ai rilievi sensoriali, quale che sia la loro

¹³⁰ Ivi, pag. 91: “Se vogliamo comprendere ora sonno e morte in senso abituale, dobbiamo attenerci al mondo costituito, ovvero alla nostra soggettività che costituisce il mondo, a come essa, addormentandosi o perdendo conoscenza, passi il limite della coscienza che è qui in questione.”

¹³¹ Ivi, pag. 117: “Il sono il soggetto per il mondo in quanto pre-dato; e, interpretando la pre-datità, trovo la struttura generale del mondo e, correlativamente, una struttura pre-dato del mio essere monadico fluente.”

¹³² Ivi, pag. 91: “Bisognerà anche riflettere fino a che punto possa giungere nella vita un tale diventare-zero e se raggiungere pienamente [lo zero di percezione] non caratterizzi la morte [...]”

intensità? Certamente, come sopra, è a causa di determinati impedimenti fisici, dell'impossibilità del corpo di adempiere al proprio compito di medium sensoriale e di supporto psico-fisico della coscienza, che l'interesse dell'Io nei confronti dei rilievi sensoriali diminuisce fino ad azzerarsi, ogni ritenzione di ciò che è appena percepito smette di permanere all'interno della percezione stessa, portando così la coscienza a sprofondare in un indifferenziato abisso nero¹³³.

«Confusioni, oscurità. Si dice che le variazioni ritenzionali non possano andare all'infinito, esse giungono ad uno zero e così, infine, si conclude la momentanea vitalità fluente in questione, che nel permanente fluire vivente produce un presente permanente; essa finisce ritenzionalmente nello zero, che va a finire nella riserva di tutti gli zero, nell'orizzonte zero, l'orizzonte del sedimentato. [...] La sfera persistente della notte del sedimentato.»¹³⁴

Anche per quanto riguarda il caso limite dello svenimento tale situazione pare verificarsi, ma in tale caso, come abbiamo in precedenza notato, alla coscienza è concesso riemergere da tale continuum nero, grazie all'intervento delle determinate e specifiche contingenze psico-fisiche in grado di consentire al corpo di attivare nuovamente tutte le proprie regolari funzioni, a differenza invece dello zero di percezione che caratterizza la morte; nel caso tali determinate contingenze psicofisiche siano assenti, o ne siano addirittura date altre che danneggino attivamente il corretto funzionamento del corpo, si può raggiungere il completo cedimento del supporto fisico, crollo delle condizioni necessarie al suo sostentamento, il che inevitabilmente porterà all'interruzione definitiva del flusso dell'intenzionalità, insieme al conseguente annichilimento della vita psichica.

«[...] davanti a me ci sono solo pochi anni: io morirò, giungerà la mia "fine", come per tutti i miei simili. La fine dell'uomo nel tempo oggettivo è fine dell'esistenza psicofisica. Il corpo vivo diventa cadavere, s'interrompe la vita

¹³³ *Ivi*, pag. 145: "Il processo della ritenzione è un processo di oscuramento per via di un 'occultamento' intenzionale, in costante modificazione intenzionale."

¹³⁴ *Ivi*, pag. 199

psichica, il flusso dell'intenzionalità, di quella passiva e di quella attiva, non è più un accadimento nel mondo spaziale e nella temporalità mondana.»¹³⁵

Di nuovo, a differire radicalmente tra il caso limite dello svenimento e quello che definiamo come morte è l'aspetto dell'irreversibilità: l'indifferenza verso i rilievi sensibili del mondo data nel caso dello svenimento è caratterizzata come un punto estremamente basso di una scala di gradualità dell'interesse nei confronti del mondo, il quale può dunque aumentare nuovamente fino a raggiungere il mio eventuale destarmi e riemergere alla veglia¹³⁶, mentre a caratterizzare l'assoluto nero che definisce la morte, l'assoluta impossibilità del darsi del flusso dell'intenzionalità, appartenente alla *totale* carenza di interesse nei confronti dei rilievi sensibili del mondo, è la sua assoluta continuità¹³⁷, l'impossibilità della sua interruzione, in una fusione di qualunque rilievo in una singola coincidenza di essi¹³⁸.

«Abbiamo, perciò, il caso limite del 'nero' pieno, assolutamente ininterrotto, dell'intero campo e, cioè, abbiamo un campo che è nero simultaneamente ovunque e uno che rimane nero in successione costante e ovunque. Questo è un caso di continuità assoluta, di una fusione totale e interamente indifferenziata, l'essere interamente nero, assolutamente 'piatto' [...]»¹³⁹

Ora, domandiamoci: tale zero di percezione, tale costante nero ininterrotto, riguarda soltanto la morte, o, come sostiene Husserl stesso, riflette una situazione parallela anche per quanto riguarda la *genesì* di una coscienza?

¹³⁵ *Ivi*, pag. 73

¹³⁶ *Ivi*, pag. 131: “A ciascun momento della ‘qualità’ inerisce una gradualità, ovvero alla qualità concreta del campo totale, in quanto totalità della continuità di punti, inerisce, in primo luogo, una gradualità che aumenta da zero, oppure può aumentare e nuovamente diminuire.”

¹³⁷ *Ivi*, pag. 133: “Ma il caso zero di continuità assolutamente piatta è solo un caso di tale continuità e, cioè, è un caso del decorso fluente in cui il campo hyletico ha, a volte, un modo di essere concreto.”

¹³⁸ *Ibid.* “[...] anche le coincidenze stesse coincidono, si fondono, e si fondono in modo assolutamente compiuto nel caso limite. Il campo è qualificato in modo liscio, e cioè forma di una uguaglianza assoluta, ininterrotta.” Pag. 133

¹³⁹ *Ivi*, pag. 131 – 133

3.1.2 *L'emersione ontologica della vita di coscienza e la costituzione di un 'Io primordiale'*

Cosa comporta l'incontro con la genesi di una nuova coscienza, dal punto di vista della riflessione trascendentale? Perché certamente di incontro si tratta, allo stesso modo in cui la coscienza incontra i casi limite della coscienza sopra citati essa incontra anche l'affacciarsi sul mondo di nuove nascite, nuove vite di coscienza. Come va considerata l'emersione ontologica all'interno del mondo di quello che ritengo essere un nuovo Io, un nuovo soggetto, un nuovo flusso di intenzionalità? In cosa differiscono allora le eventualità che inevitabilmente incontro ad entrambi gli estremi della vita di ogni essere vivente? In cosa differisce la genesi dall'annichilimento? Come deve porsi rispetto a tali casi limite la riflessione e analisi della fenomenologia trascendentale? Certamente, per quanto riguarda la sede di riflessione nella quale l'Io scende a patti con le fondamenta epistemologiche della propria conoscenza, tali eventi sono da considerare come analoghi. Tali due eventualità, la nascita e la morte, risultano essere sì ontologicamente opposte, in quanto genesi e costituzione di un corpo, delle sue funzioni e potenzialità da un estremo e distruzione ed annichilimento di quello stesso corpo e di quelle stesse funzioni dall'altro, ma, nonostante tale opposizione, entrambi gli estremi sembrano comportare la medesima eventualità: la mancanza di una vita psichica, l'assenza di un Io. Il radicale annichilimento dell'Io che entrambe le eventualità tematizzano è da considerare virtualmente equivalente. Ci avviciniamo dunque nuovamente alla situazione dipinta a tinte tetre dalla nostra trattazione: ciò che entrambi i casi sembrano comportare, è, infatti, terrificante. Un'eternità di nulla. Prima la mia coscienza non c'era e ora non c'è più, sia alle mie spalle sia davanti a me incontro un'indistinta e indefinita semiretta temporale nella quale la mia propria costituzione di validità del mondo è assente. Come possiamo, dunque, tentare di vanificare tale tremenda prospettiva? Nuovamente, ci domandiamo come possiamo avere certezza che quella barca, sulla quale stavamo solcando le acque del Nilo, possa continuare

a navigare nonostante il suo essersi abbandonata alle sue spalle le mie spoglie, che ora riposano sul fondale del fiume.

Ribaltiamo dunque la domanda relativa alla tematica tanatologica, e tentiamo di fornire un'interpretazione fenomenologica della *nascita*. Come sopra, se da un estremo del segmento della vita di una coscienza troviamo la sua morte, all'estremo opposto troviamo indubbiamente la sua nascita; a rispecchiare l'istante in cui la coscienza si trova a sprofondare nelle tenebre vi è il momento nel quale essa è stata strappata da esse. Lo zero di percezione, la completa e persistente assenza di interesse nei confronti dei rilievi sensoriali del mondo, è certamente un'eventualità che riguarda entrambi gli estremi del segmento: se ora *non ci sono più*, prima *non c'ero*. In entrambi i casi il mio corpo smette di essere, o non è ancora, parte del mondo; la mia coscienza non ha esperienza dei rilievi sensoriali, e il mio Io non può dunque né fornirsi una costituzione del mondo, né di sé stesso, né, conseguentemente, della situazione nella quale è irrimediabilmente imprigionato. Dove la morte riguarda un processo di annientamento psico-fisico che conduce all'arresto di ogni funzione del corpo, dunque l'impossibilità di percezione dei rilievi sensibili causata dal decadimento fisico, la nascita riguarda invece il processo opposto: un'edificazione. Dalle tenebre dello zero di percezione emerge ora una nuova coscienza, la quale inizia a farsi largo nel mondo; lentamente, iniziano a svilupparsi prima cellule, poi tessuti, poi organi, i quali in seguito costituiranno un interno sistema adibito allo svolgere determinate funzioni, sempre più complesse¹⁴⁰. A livello ontologico quindi, vi è indubbiamente un momento di genesi della coscienza, un radicale passaggio da completa e radicale assenza a inequivocabile presenza immanente.

«Nella natura si formano sempre nuovi complessi di elementi fisici che si presentano secondo il tipo di corpi vivi e prima di raggiungere questo tipo erano

¹⁴⁰ Ivi, pagg. 101 – 103: “Nel mondo, come lo troviamo, i corpi vivi non sono solo presenti, ma divengono; da corpi vivi scaturiscono altri corpi, attraverso la riproduzione sessuale, per divisione, ecc. E ancora: i corpi scompaiono, muoiono.”

appunto 'mera' materia. Una volta raggiunto tale tipo, abbiamo un embrione e, quindi, come conseguenza psicofisica per chiunque esperisca tutto ciò dall'esterno [...] si presenta una vita psichica ridestata; un soggetto ha fatto il suo ingresso nel mondo.»¹⁴¹

Come può il mio Io essere testimone di tale eventualità? Come può costituire all'interno del suo orizzonte il processo tramite il quale una nuova coscienza viene al mondo? Certamente, nel momento in cui nuova coscienza improvvisamente scaturisce di fronte alla mia esperienza mondana, e sono dunque essere testimone di essa, è possibile fornire ad essa una costituzione come oggetto nel mondo. Tale processo, tale sviluppo di una nuova coscienza, l'ingresso di un nuovo soggetto nel mondo, è graduale, certamente dilatato nel tempo: una vera e propria emersione *ontologica* del corpo fisico è individuabile dall'aggregazione spontanea di elementi fisici propria del processo di riproduzione, l'unione di materia che, nella propria espansione e nel proprio sviluppo, lentamente condurrà alla disposizione di tutte le necessità materiali affinché il corpo possa essere supporto fisico di una coscienza.

«I corpi vivi che nascono sono già corpi e, come possiamo supporre, animati. Non supporremo che, tutto a un tratto e in un colpo solo, dopo la formazione dell'embrione fino a un certo livello di formazione, sorga la vita di tipo psichico.»¹⁴²

Certamente la coscienza di un bambino è differente da quella di un adolescente, dove quella di un adolescente lo è nei confronti di quella di un adulto, magari rispetto a differenti elementi determinanti, ma ciò che è indubbio è che anche la coscienza sottostia ad uno sviluppo, ad una crescita, strettamente legato alla crescita del supporto fisico che è il corpo. Da una semplice aggregazione di materia lentamente iniziano ad emergere i primi accenni di ciò che può essere considerato come un'esperienza, un flusso di intenzionalità, il quale inizia lentamente a

¹⁴¹ *Ivi*, pag. 103

¹⁴² *Ibid.*

costituire oggetti interni al mondo che lo circonda, un vero e proprio punto di vista sul mondo e sui suoi rilievi sensibili appartenente ad un nuovo soggetto, fino a giungere così alla costituzione di qualcosa di considerabile come una vera e propria vita psichica, dapprima estremamente semplice, ma la quale potrà, nel tempo, insieme alla crescita esponenziale del proprio supporto fisico, amplificare la propria portata sensoriale e cognitiva, riguardante ogni funzione psico-fisica, fino ad giungere prima all'appercezione di sé e infine all'autocoscienza.

«In quanto persona, io sono umano nel mondo. Il bambino è già persona, benché a un grado inferiore dell'essere persona [...]. Il bambino reale non è ancora propriamente il bambino inteso come persona, piuttosto il pre-personale in una vita pre-personale, che non è ancora in alcun modo un vivere soggettivamente diretto al mondo (nella coscienza del mondo).»¹⁴³

Necessariamente, siamo dunque portati ad approfondire la questione, spingendoci al domandarci se e come si possa giungere a costituire fenomenologicamente l'eventualità della *propria* nascita: ovvero, se sia possibile fornire un senso d'essere ad uno stato di vita biologica e psichica precedente alla vita di coscienza vigile¹⁴⁴. Certamente, allo stesso modo nel quale la coscienza ha esperienza dell'eventualità della morte tramite l'incontro con essa nella sfera mondana, altresì essa potrà avere esperienza di quella della nascita¹⁴⁵: infatti è nell'esperienza mondana, come sopra, che il mio Io incontra la genesi di nuovi corpi, e dunque di nuove vite psichiche, nuove coscienze che fino a qualche istante prima non esistevano. Da ciò, egli può indubbiamente giungere a costituire un presumibile stato anteriore della *propria* coscienza, considerata qui come originariamente

¹⁴³ *Ivi*, pag. 123

¹⁴⁴ *Ivi*, pag. 79: “[...] *la mia corporeità viva, come cosa e organo del mondo primordiale, è essa stessa una mia configurazione trascendentale e questa è originariamente sorta in modo genetico, per cui, detto in termini di temporalità immanente, l’Io non ha potuto sempre essere esperito per sé stesso come Io che dispone della sua corporeità viva.*”

¹⁴⁵ *Ivi*, pag. 103: “*La nascita e la morte sono un fatto di esperienza.*”

assopita¹⁴⁶, stato che guadagna il proprio senso d'essere solo in seguito all'essere immerso nel flusso della temporalizzazione immanente, venendo dunque considerato come necessaria condizione primordiale di esso.

«Tutto ciò che è per me un qualcosa, [...] anche questo presunto stato anteriore, guadagna [...] il suo senso d'essere solo a partire dallo stato di veglia. Per cui, [...] disvelando la costituzione fenomenologica, io realizzo una temporalizzazione, che temporalizza ciò che non è temporalizzato a partire dall'io vigile, dal mio presente fenomenologizzante.»¹⁴⁷

Ora, considerando che anche tale stato di originaria incoscienza, necessaria al futuro sviluppo di una vita vigile, debba il proprio senso d'essere a partire da quella stessa vita vigile della quale esso è presupposto, è possibile sostenere che anche tale stato primordiale vada considerato interno al flusso della temporalizzazione immanente¹⁴⁸? Non risulta necessario il fatto che il procedimento tramite il quale mi è possibile costituire il senso d'essere del concetto di *inizio* equivalga al procedimento tramite il quale mi è possibile costituire quello del concetto di *fine*? Ovvero, non incontriamo, di fronte ad entrambe le riflessioni, la necessità della sussistenza ontologica di un mondo oggettivo, una sfera di immanenza all'interno della quale non solo la mia vita di coscienza indubbiamente avrà esperienza di oggetti, animali, ulteriori esseri umani, e, insieme a loro, la loro

¹⁴⁶ Ivi, pag. 81: “Il mio ‘Io originariamente dormiente’ [...] non è alcunché per sé stesso, eppure esso non dovrebbe essere un niente, bensì qualcosa, qualcosa per me stesso, io che, vivendo nella temporalizzazione, sono ora un uomo-Io per me stesso, <sono> ora in un flusso di temporalizzazione immanente, <qualcosa che> dunque si temporalizza per me nell’oggettività, in un flusso di stati monadici di esistenza desta, il quale deve avere un pre-inizio in quanto stato monadico della non-temporalizzazione.”

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Ibid. “Sussiste qui ancora la possibilità essenziale o la necessità essenziale che questo Io pre-mondano [...], nella sua aperta infinità, sia temporale in senso immanente? Se questo fosse il caso, allora la stessa cosa varrebbe per ogni altro Io prima della sua nascita (interpretata in senso trascendentale)”

eventuale dipartita e la loro necessaria genesi, ma a sua volta sarà sottoposta a tali processi¹⁴⁹?

«Ho disvelato nel processo di risalita la costituzione fenomenologica del mio Io trascendentale e della vita-dell'Io, in quanto costituente il mondo, e con ciò ho disvelato anche la mia vita vigile nella sua verità come una vita di genesi costituente. E così la mia vita fenomenologizzante è in certo modo un'autogenesi, una genesi di secondo grado [...]. Portandola avanti, giungo proprio ai presupposti di questa genesi, ai presupposti dell'immanenza monadica, che ha già il mondano come pre-dato, e <giungo> in generale alla veglia - che in un certo grado ha già il pre-essente e l'essente -, a un 'inizio', a uno 'stadio' che invece ne è privo.»¹⁵⁰

Tali presupposti qui indicati come propri dell'immanenza monadica si riferiscono necessariamente alla sussistenza ontologica del mondo, come indipendente rispetto alla presenza o assenza del mio sguardo trascendentale su di esso: allo stesso modo in cui l'incontro nel mondo con il caso limite della morte di un altro soggetto, ma anche con quelli relativi al sonno e allo svenimento, mi permette di riconsiderare *cosa* tali casi limite comportino per la *mia* vita coscienza, allo stesso modo l'incontro nel mondo con la *genesì* di un'altra coscienza mi permette di constatare la necessità di tematizzare la questione relativa all'effettiva presenza ed esistenza di un mondo oggettivo sussistente ontologicamente ed indipendentemente; tale risulta essere infatti il necessario fondamento ontologico della genesi di quella stessa coscienza alla quale è ora permesso avere esperienza del mondo stesso, e sul quale essa si sta interrogando.

¹⁴⁹ *Ivi*, pag. 203: “Come si attua, però, la temporalità come successione e come temporalità universale, in modo da permanere costantemente la sfera oscura nella sua trasformazione come un tempo infinito, che è e si costituisce nel fluire infinito? Com'è possibile, senza che il fluire ritenzionale proceda incessantemente come modificazione?”

¹⁵⁰ *Ivi*. pag. 83

3.2 Sulla possibilità di un'indagine fenomenologica priva di correlato soggettivo

Affinché il concetto stesso di nascita possa essere dato risulta necessaria la presenza di un orizzonte mondano, di un mondo già presente, all'interno del quale essa possa fare la sua comparsa: evidentemente, le stesse condizioni biologiche affinché una nuova vita emerga affondano le loro radici nell'orizzonte di un mondo già presente, e inoltre, come sopra, è la stessa costituzione del mondo operata dall'operazione dell'Io trascendentale a permettere di riconoscere alla genesi il proprio senso d'essere come primordiale e necessaria condizione affinché sia data la vita di coscienza.

«[Il concetto di nascita] *presuppone un mondo reale già presente, e il mondo è presente per i soggetti. I soggetti devono dapprima essere e svilupparsi, affinché si possa parlare di un mondo che ci costituisce in essi.*»¹⁵¹

Arriviamo così a constatare la necessità, della quale a breve ci renderemo conto della fondamentale importanza, della sussistenza ontologica di un mondo, un mondo oggettivo, indipendente dalla presenza della nostra coscienza, della nostra vita psichica, il quale non solo permetterà l'incontro con genesi e annichilimento di altri esseri viventi¹⁵², ma che, come vedremo, sarà necessario al fine di fugare i dubbi relativi all'interdipendenza tra mondo e soggetto che, con la morte di quest'ultimo, andrebbe a spezzarsi; necessità che, inevitabilmente richiederà una dimostrazione. È possibile un'indagine fenomenologica che dimostri il darsi delle condizioni necessarie a tale sussistenza? Una sussistenza la quale, lo ricordiamo, richiederebbe di essere tale a prescindere dalla presenza o assenza di quella stessa coscienza che consideriamo fenomenologicamente come cardine fondamentale per l'indagine del

¹⁵¹ *Ivi*, pag. 105

¹⁵² *Ivi*, pag. 83: “Com'è ‘pensabile’ un inizio e, allo stesso modo, una fine? L'inizio io lo conosco in virtù del mondo costituito, [...] un presente riempito che perdura nel futuro; ogni presente ha con sé il suo passato. Allo stesso modo, nella sfera immanente, [...] in quanto Io vigile, io sperisco inizi, [...] e altrettanto, in modo correlativo, sperisco fini (Enden).”

mondo¹⁵³? Se tutto ciò che è dato in quanto valido lo è in quanto presente alla coscienza come oggetto disposto nell'orizzonte del mondo¹⁵⁴, è possibile un'indagine fenomenologica del mondo *priva* di quella stessa coscienza la quale *in primis* garantisce in quanto soggettività trascendentale la validità del mondo stesso, da essa costituito? Non è il darsi dello sguardo della coscienza sul mondo il cardine fondamentale per ciò in cui consiste l'operazione epistemologica della fenomenologia trascendentale? E ancora, possiamo ritenere possibile una dimostrazione rispetto la validità della sussistenza ontologica di un mondo che precede la genesi e sopravvive l'annichilimento della coscienza, senza che possa più essere costituito da essa, relegato a eternità di nulla che circonda la nostra vita psichica? Certo, mai ci sogneremmo di sostenere l'incertezza epistemologica riguardante l'effettiva *esistenza* del mondo, o la titubanza relativa all'effettivo sussistere dei grandi eventi della storia che hanno preceduto la mia vita di coscienza: non andremo infatti a negare l'esistenza della nostra tomba, dei fiori che i nostri parenti porteranno su di essa, e non sosterremo che il peluche che mi ha accompagnato fin dal primo istante in cui ho aperto gli occhi non mi sopravviverà, continuando a rassicurare mio figlio nelle sue notti insonni come in passato ha fatto per me. È infatti obbiettivo della stessa fenomenologia trascendentale il confutare tali dubbi, qualunque tematizzazione di ogni forma di solipsismo o scetticismo, fornendo un solido supporto per trattare questioni esistenziali; ma ecco che proprio dal punto di vista dell'indagine fenomenologica, proprio all'interno della minuziosa analisi dei fondamenti epistemologici sui quali è edificata la nostra conoscenza, la morte pare non trovare il suo posto. La morte appare come un problema.

¹⁵³ E. Husserl, 1936, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, op. cit., pag. 167: "Un interesse teoretico, unitario, dev'essere orientato esclusivamente sull'universo della soggettività, entro il quale in virtù delle sue operazioni universali e sinteticamente connesse, il mondo perviene per noi alla sua semplice esistenza."

¹⁵⁴ *Ivi*, pag. 164: "Le cose, gli oggetti [...] sono «dati» in quanto validi singolarmente per noi [...], ma, di principio, essi sono presenti alla coscienza in quanto cose, in quanto oggetti disposti nell'orizzonte del mondo. Ogni oggetto è qualche cosa, «qualche cosa nel mondo» [...], del mondo che è presente alla coscienza in quanto orizzonte."

3.2.1 *Suggestive questioni intorno alla possibilità di vivere la propria morte*

Nella sfera dell'immanenza mondana, la morte è un evento che caratterizza ogni vita di coscienza, una necessità che coglie ogni essere vivente, qualcosa da interpretare e su cui riflettere scientificamente, psicologicamente o eticamente; tale caso limite caratterizzato dall'irreversibilità, tale assenza di luce, tale totale e persistente indifferenza nei confronti dei rilievi sensoriali riguarderà una coscienza, un Io, ma non *il resto del mondo*, non *il resto dell'universo*. Il resto dell'universo resterà lì, impassibile di fronte alla mia dipartita; informerà i miei cari della mia scomparsa, continuerà a portare fiori sulla mia tomba, magari arriverà addirittura a erigere monumenti in mio onore, ad imporre il culto della mia persona e di ciò che rappresentavo, allo stesso modo in cui *io* sono *rimasto impassibile* quando un'altra coscienza si è spenta di fronte ai miei occhi. Allo stesso modo in cui la mia sussistenza ontologica rimane e continua a rimanere impassibile di fronte alla morte dello scoiattolo nel mio giardino, o all'azzerarsi dei valori sul monitor delle macchine collegate all'anziano paziente. Nello stesso impassibile modo in cui la barca dalla quale Antinoo si getta continua a fendere i flutti del fiume che sta attraversando. Non sarò mai Antinoo, potrò sempre solo e solamente osservarlo. Sarò sempre Adriano. Ma proprio grazie a tale evento, tale brusca interruzione ed annichilimento di una coscienza, nell'incontro con esso, mi è permesso di ritematizzare il *mio* sonno, o un *mio* eventuale svenimento, istanti nei quali sono *io* a vivere un caso limite della coscienza, o forse, ancora meglio, a *non viverlo*: ritematizzare tali eventualità in chiave dell'esperienza intramondana della sussistenza della possibilità del darsi di un caso limite della coscienza caratterizzato dall'aspetto dell'irreversibilità. Incontrando la morte nel mondo. Ciò che intendiamo domandarci è cosa succede dunque quando *sono* Antinoo? Quando *voglio* essere Antinoo? Quando, come Ivan Il'ič, smetto di procedere in maniera impassibile, quando smetto di essere imperturbabile rispetto a ciò che mi circonda, quando mi fermo ad indagare, a riflettere, a mettere in dubbio tutto ciò di cui posso non essere convinto e rivelarne le ipocrisie, o quando come per il condannato a

morte de “*Il muro*” il momento della mia esecuzione, del mio sprofondare nel buio, mi è talmente vicino da far scomparire la mia illusione di essere eterno? Cosa succede quando sospendo ogni mia credenza la cui validità è incerta, tutte le conoscenze obiettive, la validità oggettiva di tutte le scienze obiettiva? Quando prendo la decisione di incarnare seriamente il profondo approccio fenomenologico? Quando è lo stesso sguardo che getto sul mondo ad essere oggetto della mia indagine? Quando queste mie domande e queste mie riflessioni mi portano a seguire i passi dell’indagine proposta e teorizzata da Husserl, quando insieme a lui riesco a risalire alla correlazione universale, fondamento apodittico della possibilità del darsi della mia conoscenza? Quando, seguite le orme che all’interno delle sue opere hanno tracciato un sentiero raggiunti i traguardi epistemologici a cui esse ambiscono, mi trovo a fare i conti con quell’eventualità, con quell’inevitabile necessità che finora ho solamente esperito come oggetto nel mondo da me costituito come tale, quando essa riguarda *me*? Ora riguarda *la mia* coscienza? *Qui*. Qui, come posso intendere la mia morte, giunto a questo punto? Aggrappato con tutte le mie forze alla draglia, mentre la prua della nave continua imperterrita a fendere i neri flutti. Come posso *essere Antinoo*? L’impatto di quella trave contro la mia nuca è troppo intenso. Dopo essere rimasto steso a letto per mesi, i miei polmoni, ormai completamente deperiti, non riescono più ad ispirare. Condotta davanti al plotone d’esecuzione, le canne dei fucili scaricano i loro letali proiettili contro il mio inerme corpo. La nera acqua del Nilo mi circonda da ogni direzione, penetrandomi nella gola. Ed ecco, ecco che il mio flusso dell’intenzionalità si interrompe. Ecco sopraggiungere il buio. La vita di coscienza si interrompe insieme al decadimento del corpo fisico, all’interruzione di ogni sua funzione, insieme alla sua fine. Non c’è esperienza, non c’è più un Io, non ci sono più gli atti intenzionali, non c’è più costituzione del mondo, non c’è più la dimensione soggettiva della correlazione universale.

*«Le mia membra si intorpidiscono man mano, io comprendo questo deperire
- fin quanto in ultimo perdo l’intera coscienza del corpo vivente e con ciò l’intera*

coscienza di ciò che è fondato per mezzo della continua costituzione del corpo vivente.»¹⁵⁵

3.2.2 *Come l'eventualità della mia morte intacca la natura del mio mondo*

L'ipotesi di uno zero di percezione fornita dall'indagine fenomenologica, insieme alla consapevolezza, data dall'incontro con la dipartita di un'altra coscienza interno alla sfera dell'immanenza mondana, della possibilità del darsi di un caso limite della coscienza caratterizzato dall'aspetto dell'irreversibilità, ci permette di cominciare a prendere seriamente in considerazione il concetto di morte, di *mia* morte, all'interno delle coordinate dell'indagine fenomenologica trascendentale, considerandola dunque come assenza totale e persistente del flusso dell'intenzionalità. Ci troviamo, dunque, di fronte a una situazione in cui non solo l'io risulta privo di interesse nei confronti di ogni rilievo sensoriale, quale che possa essere la sua intensità, ma nella quale vengono inoltre a mancare, in maniera permanente, le stesse condizioni necessarie all'esperire quegli stessi dati sensibili. La permanenza, l'irreversibilità di tale condizione, è chiave, nell'indagine di questo concetto; non solo infatti il flusso dell'intenzionalità della coscienza viene bruscamente ad interrompersi, ma ciò porta con sé l'impossibilità di una riemersione da tale condizione, l'impossibilità per qualunque futuro rilievo sensoriale di essere oggetto di esperienza per quella determinata coscienza¹⁵⁶.

«[...] supponiamo [...] che ogni sensazione in generale verrebbe meno. L'ultima sensazione scomparirebbe e nessuna nuova sensazione emergerebbe, 'continuando all'infinito'. [...] In ogni caso, il dato allora tornerebbe a sprofondare [...] e sarebbero bloccate ancora una volta le condizioni per il sorgere di nuove associazioni, in quanto ciò varrebbe anche per le associazioni suscitate in

¹⁵⁵ E. Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, op. cit., pag. 235

¹⁵⁶ *Ivi*, pag. 109: "L'io ormai morto e la [sua] vita psichica sono caratterizzati dal fatto che tutte le condizioni dello sviluppo sono state interrotte; allo sviluppo si collega un non-sviluppo."

precedenza. [...] Quindi, <come> risultato: l'estinguersi di tutte le differenziazioni della coscienza [...], di ogni coscienza in senso stretto. L'Io sarebbe morto [...].»¹⁵⁷

L'identità del mio Io è definita dal mio interesse nei confronti del mondo, dalla mia esperienza dei rilievi sensoriali, dalla mia costituzione del mio stesso Io psicologico e di tutti gli oggetti che formano l'orizzonte mondano, arrivando così a formare lo stesso senso d'essere del mondo, in quanto orizzonte della mia esperienza; cosa succede dunque quando la mia coscienza *svanisce*, quando la fondamentale condizione per la costituzione dell'identità del mondo viene ora a mancare? Cosa accade al mondo? Non muta forse la sua stessa essenza, la sua natura, il suo stesso senso d'essere? Tale evento non sconvolge forse le stesse fondamenta della sua identità? *Demolendole?*

«Che io, come Io trascendentale, rimanga l'io che sono - in quanto lo stesso Io personale - equivale a dire che il mio mondo rimane mondo. La mia identità personale - identità dell'Io, delle sue validità permanenti, dei suoi 'interessi' - è identità del mio essere umano ed è equivalente all'essere del mio mondo in quanto universo della mia validità.»¹⁵⁸

Che fine fa, ora, quella certezza con la quale ci rifiutavamo di sostenere qualunque forma di incertezza riguardante l'effettiva sussistenza ontologica del mondo indipendente dalla costituzione che ne fornisce la coscienza, l'indissolubile convinzione che a ricordare la mia vita ci sarà una piccola tomba, che la barca dalla quale mi sono gettato continuerà la traversata del fiume, che Adriano piangerà per lungo tempo la mia morte? Con la scomparsa del supporto fisico della coscienza, con l'annichilimento del corpo, anche l'Io trascendentale *svanisce*? Affonda nei tenebrosi abissi marini insieme al mio corpo? O è possibile che esso *permanga*? La questione riguardante il fatto che la scomparsa dell'Io in quanto garante della validità e identità del mondo possa portare alla scomparsa *del mondo stesso* rientra

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ivi*, pag. 111

nelle preoccupazioni del filosofo austriaco, nonostante egli stesso ne sottolinei l'improbabilità¹⁵⁹; ci domandiamo, dunque, non è forse così? Non è forse vero che la mia morte, l'annichilimento del mio corpo, lo svanire della *mia* coscienza, porta alla scomparsa di ciò che il mondo è *per me*? Non possiamo forse affermare come vero il fatto che il mio personale punto di vista sulla realtà, e di conseguenza la *mia* costituzione della validità del mondo, con la mia morte svanisca? I miei occhi non vedranno più gli alberi, le mie mani non abbracceranno più un altro essere umano, la mia lingua non assaggerà più una prelibata leccornia, le mie orecchie non udiranno più alcuna solenne sinfonia, il mio naso non annuserà più l'odore del caffè appena fatto: il mondo sparisce *per me*. Sparisce *il mio mondo*. Posso ribellarmi, posso scalfiare, tentare a grandi bracciate di raggiungere nuovamente la superficie dell'acqua del fiume, ma è completamente inutile; cesso di respirare, il mio cuore cessa di battere, il mio cervello cessa di riflettere, cessano dunque tutte funzioni del mio corpo e la luce si inabissa nelle tenebre.

«L'agonia' - un ultimo impennarsi della 'volontà d'esserci', ma, alla fine, l'affievolirsi, l'inabissarsi e il modo ultimo dell'inversione della volontà, che da volontà diventa la sua negazione totale e si trasforma nell'assoluta mancanza di volontà che nega, in una volta sola, tutti i modi posizionali, ma anche quelli quasi-posizionali. Il morto non può essere svegliato.»¹⁶⁰

3.2.3 *La condizione necessaria per una dimostrazione relativa alla sussistenza ontologica dell'orizzonte mondano*

Ma ecco che finalmente si delinea dinanzi a noi la possibile soluzione di questi timori, le necessità teoretiche che, se correttamente dimostrate e argomentate, potranno dissolvere i dubbi e le incertezze intorno alle eventualità sopra descritte. Di nuovo, è Husserl ad indicarci magistralmente le condizioni necessarie ad una

¹⁵⁹ *Ivi*, pag. 113: “*Quell'annientamento della validità del mondo è forse una possibilità, anche se incredibilmente improbabile?*”

¹⁶⁰ *Ivi*, pag. 115

possibile soluzione di tale questione: nel momento infatti in cui la morte è un accadimento che incontriamo all'interno della sfera dell'orizzonte mondano, in quanto oggetto costituito dalla nostra coscienza, tale stesso concetto, come abbiamo in numerose occasioni esplicitato nei paragrafi precedenti, ha senso d'essere solo e solamente rispetto proprio all'esperienza mondana che si ha di esso, dunque della morte di un altro soggetto. Se un conto è *vivere* la morte in quanto Antinoo, come le nostre suggestive riflessioni hanno evocato nei capitoli precedenti, un altro invece è la constatazione e costituzione di essa come oggetto nel mondo, operata dal soggetto che nel mondo la incontra; operata, ad esempio, da Adriano, constatando il decesso del suo amato.

«Io sono - trascendentalmente, ma io sono questo essere umano. Io sono apoditticamente. La morte non è alcun accadimento che sia nell' 'Io sono' dell'Ego trascendentale, bensì un evento nel mondo dell'essere umano, <nel> mondo costituito. [...] Quindi [...] la mia morte nel mondo, il mio abbandonare l'intersoggettività fungente - il decadimento del mio corpo vivente. Ma questo, tuttavia, ha senso solo a partire dal mio corpo vivente essente, fungente, attraverso il quale io esperisco in maniera primordiale altri corpi viventi come corpi e, motivato dall'entropatia, raggiungo così la validità d'essere 'dello stesso corpo vivente' dell'altro come a lui dato nella sua primordialità e a me nella mia.»¹⁶¹

Lo stesso *concetto* di morte non sussiste se è assente una coscienza in grado di constatare tale eventualità e costituirlo come evento nel mondo; ma non ci pare qui di dire nulla di nuovo rispetto a ciò che abbiamo ribadito in precedenza. Fin dal principio, infatti, abbiamo constatato come lo stesso giungere a definire le caratteristiche categoriali di questo concetto, che lo distinguevano radicalmente dagli altri casi limite quali il sonno e lo svenimento, fosse intimamente legato al nostro incontro con la morte nell'orizzonte mondano. E ciò vale sia per quanto riguarda me, il *mio* incontrarla nell'orizzonte della sfera intramondana e costituirne

¹⁶¹ *Ivi*, pag. 233

il concetto, sia per quanto riguarda l'*altro*, sia per quanto riguarda le altre coscienze. Sono i vivi, ad avere esperienza della morte¹⁶². Sono *io*, che osservo l'eventualità della morte all'orizzonte intramondano, a garantire la sussistenza ontologica di quello stesso orizzonte, allo stesso modo in cui Adriano osserverà la morte di Antinoo e continuerà a garantire l'esistenza dell'imbarcazione sulla quale egli poggia le sue membra, del vento che ne gonfia le vele e delle onde fesse dalla prua, preservandone la validità oggettiva anche in seguito alla dipartita del suo cortigiano.

La risposta è, dunque, molto semplice. Affinché io possa essere Antinoo, affinché il mio tuffo nelle tumultuose acque del Nilo non trascini nell'oscuro abisso con sé l'intero universo, c'è bisogno di un Adriano.

3.3 Adriano, o come l'intersoggettività trascendentale può garantire l'esistenza di un mondo oggettivo

La tematizzazione della presenza di un co-soggetto nel mondo, la descrizione fenomenologica di un'intersoggettività trascendentale, della presenza nel mondo di una pluralità di soggetti, ci permetterà quindi di fondare e garantire l'identità del mondo come *mondo oggettivo*, permanente ontologicamente e sussistente indipendentemente dal flusso dell'intenzionalità dell'Io che lo osserva: Husserl stesso, infatti, ribadisce con forza la sua convinzione secondo la quale, a partire dalla sfera di immanenza di ciò che è proprio per l'Io, sia possibile arrivare a costituire un co-soggetto trascendentale, con il quale, tramite accordo reciproco, sarà poi possibile arrivare a costituire tale mondo oggettivo.

¹⁶² Ivi, pag. 215: “Ma chi stabilisce l'essere morto [...], il divenir-nessuno? - Io il desto, il vivente, colui che pensa da desto. E io mi convinco che la morte e così via sono casi limite della vita. Senza la vita non c'è morte.”

3.3.1 Dimostrazione dell'intersoggettività all'interno della fenomenologia trascendentale

È Husserl stesso a riconoscere la principale questione che costantemente incombe sui risultati della fenomenologia trascendentale, ovvero l'incapacità di giungere ad una solida confutazione del *solipsismo trascendentale*, proprio in quanto se tutto ciò che ha validità ce l'ha in quanto costituzione del mio Ego si darebbe l'impossibilità di fuoriuscire da tale sfera¹⁶³, da cui il problema relativo alla costituzione di altri soggetti trascendentali.

«Nel momento in cui io, l'io che medita, attraverso l'epoché fenomenologica riduco me stesso al mio ego trascendentale assoluto, non mi trovo allora ad esser diventato un solus ipse? [...] Una fenomenologia intesa in questi termini, che pretendesse di risolvere i problemi dell'essere oggettivo e di presentarsi già come filosofia, non dovrebbe essere bollata come 'solipsismo trascendentale'?»¹⁶⁴

Husserl però rifiuta con fermezza il darsi di una tale possibilità¹⁶⁵, sostenendo che il procedere nella propria analisi e interrogazione del mondo in quanto dato alla soggettività nell'originarietà dell'esperienza, mondo all'interno del quale incontro altri soggetti i quali si presentano come dati di fatto alla stessa maniera del mondo stesso¹⁶⁶, tale procedere vanificherebbe ogni sospetto di

¹⁶³ E. Husserl, 1929, *Logica formale e trascendentale*, tr. it. di G. D. Neri, Milano, Mimesis, 2009, pag. 247: “Se tutto quello che per me può avere valore d'essere è costituito nel mio ego, sembra allora che di fatto ogni esistere sia un semplice momento del mio proprio essere trascendentale.”

¹⁶⁴ *Id.* 1931, *Meditazioni Cartesiane e Lezioni parigine*, a cura di A. Canzonieri, Brescia, Scholè, 2020, pag. 165

¹⁶⁵ E. Husserl, 1929, *Logica formale e trascendentale*, op. cit., pag. 243: “Per i filosofi apprendisti questo può essere l'angolo oscuro in cui si agitano gli spettri del solipsismo o anche dello psicologismo e del relativismo. Il vero filosofo però, anziché lasciarsene impaurire, preferirà gettare luce sopra questo angolo buio.”

¹⁶⁶ *Ivi*, pagg. 247 – 248: “Il mondo è dato a noi costantemente, ma in primo luogo è dato a me. Ed a me è dato anche il fatto [...] che il mondo è dato a noi, e ci è dato come uno e come lo stesso, e come mondo non di un senso che sia da postulare in questo o in quel modo [...], bensì di un senso che dev'essere tratto fuori in primo luogo e nella prima originarietà a partire dall'esperienza stessa. La cosa essenziale è quindi l'interrogazione del mondo d'esperienza puramente come tale.”

solipsismo, ribadendo piuttosto la necessità di chiarire le *modalità* di tale esperienza¹⁶⁷. Si tratta dunque di definire le mosse tramite le quali arrivare a postulare l'intersoggettività trascendentale, dimostrare l'esistenza di un altro soggetto rispetto a me: è possibile, dunque, arrivare a fornire una dimostrazione dell'esistenza di un altro soggetto all'interno del mondo rispettando i parametri metodologici imposti dalla stessa fenomenologia trascendentale? Com'è possibile arrivare a dimostrare che all'interno di un corpo che incontro nel mondo vi sia una vita psichica, un flusso intenzionale, una coscienza simile in tutto e per tutto a quella che abita nel *mio* corpo, quando la stessa esperienza che ho dell'altro non è altro che, a sua volta, parte del mio flusso intenzionale in quanto mio vissuto di coscienza¹⁶⁸? Di nuovo, seguiamo le coordinate tracciate da Husserl.

*«Ma, stando così le cose, che ne è allora degli altri ego? Questi non sono di certo una mera rappresentazione e non sono neanche dei meri oggetti rappresentati in me stesso, non sono mere unità sintetiche per una possibile conferma che avviene in me ma, conformemente al loro senso, sono proprio altri ego.»*¹⁶⁹

Il filosofo austriaco è infatti convinto che quei corpi che incontro nel mondo siano a loro volta *corpi vivi*, non semplicemente polo identico di vissuti intenzionali interni alla mia vita di coscienza, ma a loro volta *soggetti*, altri Ego capaci di operare a loro volta la costituzione sintetica del mondo¹⁷⁰. È necessario

¹⁶⁷ Ivi, pag. 248: “*In questo modo di procedere di semplice esperienza concreta può persistere l'apparenza trascendentale del solipsismo? Non si tratta di un'apparenza che può intervenire soltanto prima dell'esplicitazione, giacché [...] il mondo per gli altri [...] si presenta come un dato di fatto e non si può trattare qui dunque di null'altro che di chiarire questo dato di fatto, come ciò che è presente in me stesso?*”

¹⁶⁸ Id. 1931, *Meditazioni Cartesiane e Lezioni parigine*, op. cit., pag. 165: “*La riduzione trascendentale mi vincola al flusso dei miei puri vissuti di coscienza e alle unità che sono costituite attraverso le attualità e le potenzialità di questi vissuti. Proprio per questo sembrerebbe ovvio che tali unità siano inscindibili dal mio ego e che, pertanto, appartengano alla sua stessa concretezza.*”

¹⁶⁹ Ivi, pag. 166

¹⁷⁰ E. Husserl, 1929, *Logica formale e trascendentale*, op. cit., pag. 244: “[...] io, nell'universalità del mio ego cogito, ritrovo me quale essere psicofisico, come una unità che vi è costituita; [...] trovo di fronte a me, in riferimento con quell'essere, esseri psicofisici nella forma di «altri», pure costituiti, in quanto tali, nella molteplicità della mia vita intenzionale.”

allora individuare una via che consenta di passare dall' "immanenza dell'Ego alla trascendenza dell'altro"¹⁷¹; ciò che va immediatamente definito riguardo ciò che è l'esperienza dell'altro è, innanzitutto, la sua natura *duplice*¹⁷², il suo porsi come esperienza di un altro come oggetto nel mondo, innanzitutto, ma anche come un essere di tale corpo il supporto di una vita psichica¹⁷³.

«[...] io esperisco gli altri e li esperisco effettivamente esistenti all'interno di una molteplicità di esperienze variabili e concordanti e, da un lato, li esperisco proprio come oggetti nel mondo ma, dall'altro, non come mere cose materiali della natura [...]. Gli altri sono di fatto esperiti anche come esseri che agiscono psichicamente sul loro rispettivo corpo vivo naturale.»¹⁷⁴

Ora, se la dimostrazione che è oggetto della nostra indagine troverà il proprio compimento, indubbiamente il corpo vivo che incontro nel mondo, l'altro soggetto, in quanto a sua volta possessore di una sua propria vita psichica, potrà a sua volta avere certezza della *mia* esistenza in quanto *corpo vivo*¹⁷⁵: egli avrà infatti a sua volta esperienza di *me* in quanto estraneo nel mondo, e potrà dunque operare a sua volta, al fine di dimostrare la *mia* esistenza, lo stesso procedimento tramite il quale io mi accingo ora a dimostrare la *sua* esistenza, costituendo così ciò che propriamente definiamo come intersoggettività¹⁷⁶. Ciononostante, se intendiamo

¹⁷¹ *Id.*, 1931, *Meditazioni Cartesiane e Lezioni parigine*, op. cit., pag. 166

¹⁷² *Ivi*, pag. 167: "E nel loro essere intrecciati in modo peculiare con i loro corpi vivi, essi sono nel mondo come oggetti psicofisici."

¹⁷³ *Id.*, 1936, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, op. cit., pag. 135 "Così, da un punto di vista percettivo, il corpo (*Körper*) e il corpo proprio (*Leib*) sono diversi; il corpo proprio è l'unico corpo percettivo, è il mio corpo. Come sorga una coscienza per cui il mio corpo proprio assume la validità d'essere di un corpo tra gli altri corpi, e come, d'altra parte, certi corpi del mio campo percettivo giungano a valere come corpi propri, corpi propri di altri io-soggetti «estranei»: sono, questi, problemi che andranno posti."

¹⁷⁴ *Id.* 1931, *Meditazioni Cartesiane e Lezioni parigine*, op. cit., pag. 167

¹⁷⁵ E. Husserl, 1929, *Logica formale e trascendentale*, op. cit., pag. 244: "[...] il fatto che l'altro è là «di fronte a me» con il suo corpo vivo e con la sua vita propria, e che anch'esso a sua volta ha di fronte me, che io per lui - con la mia intera vita, con tutti i miei modi di coscienza e gli oggetti che valgono per me - sono un alter-ego, come egli lo è per me [...]."

¹⁷⁶ *Id.*, 1931, *Meditazioni Cartesiane e Lezioni parigine*, op. cit., pag. 167: "[...] io ne faccio esperienza, allo stesso tempo, come soggetti rispetto a questo mondo, come soggetti che esperiscono questo mondo,

attenerci alle indicazioni poste dalla fenomenologia trascendentale, le difficoltà legate anche solamente al darsi della *possibilità* di una tale dimostrazione sono, come sopra, intrinsecamente connesse alle condizioni e ai risultati posti e raggiunti dalla fenomenologia trascendentale stessa; prima, tra queste condizioni, è la consapevolezza che il senso d'essere di ogni oggetto si dia a partire dalla mia vita di coscienza e nelle sintesi costitutive dei miei vissuti intenzionali, insieme dunque all'impossibilità di fuoriuscita da tale campo di immanenza del soggetto.

«Io devo in ogni caso attenermi in modo inamovibile al fatto che ogni senso che una qualunque cosa esistente ha e può avere per me, tanto nel suo 'che cosa' che nel suo 'esiste ed esiste effettivamente', è un senso che si disvela e si chiarisce nella e a partire dalla mia vita intenzionale, dalle mie sintesi costitutive, nei sistemi di conferma concordante della mia vita intenzionale.»¹⁷⁷

Ciononostante, e mantenendo come inamovibili tali condizioni e risultati, Husserl stesso è fiducioso nell'affermare la possibilità relativa all'operazione di disvelamento della costituzione trascendentale degli altri Ego: l'operazione che egli qui dunque ci propone prevede innanzitutto una temporanea ed ulteriore radicalizzazione dell'*epochè* trascendentale, una messa fuori circuito di tutto ciò che all'interno della costituzione trascendentale del mondo si presenta come *estraneo a me*¹⁷⁸, per poi domandarsi se e come sia possibile, all'interno della sfera di ciò che è proprio per il soggetto, la costituzione dell'esperienza dell'*estraneo*, di qualunque cosa non possa essere riconducibile esclusivamente alla sfera dell'Ego¹⁷⁹.

questo stesso mondo di cui io stesso faccio esperienza e che, inoltre, fanno esperienza di me proprio nello stesso modo in cui io esperisco il mondo e gli altri.»

¹⁷⁷ Ivi, pag. 168

¹⁷⁸ Ivi, pag. 169: “[...] mettiamo da parte tutte le operazioni costitutive dell'intenzionalità che sono riferite in modo immediato o mediato a una soggettività estranea e [...] delimitiamo nella sua interezza il contesto di quell'intenzionalità attuale e potenziale [...] nella quale l'Ego costituisce le unità sintetiche che sono inscindibili dall'Ego stesso e che, di conseguenza, devono essere ascritte anch'esse a ciò che è proprio dell'ego.”

¹⁷⁹ Ivi, pagg. 170 - 171: “[...] com'è possibile che il mio ego, all'interno della sfera di ciò che gli appartiene propriamente, possa costituire qualcosa che ha il senso di 'esperienza dell'estraneo', [...] e dunque un

«Per altro è chiaro come in questa sfera di proprietà primordiale del mio ego trascendentale debba giacere il fondamento di motivazione per la costituzione di quelle trascendenze autentiche che oltrepassano tale sfera, le quali sorgono dapprima come «altri», [...] altri esseri psicofisici ed altri ego-trascententali; e attraverso questa mediazione, rendono possibile la costituzione di un mondo oggettivo nel senso quotidiano; un mondo del «non-io», dell'estraneo all'io.»¹⁸⁰

Certamente il carattere dell'*estraneità*, dell'esserci nel mondo *per essere esperienza di chiunque*, è caratteristica propria di *tutti* gli oggetti del mondo fenomenico, dunque per attuare tale ulteriore e differente riduzione trascendentale è ora necessaria un' "*astrazione da ogni contenuto che rimanda a una spiritualità estranea*"¹⁸¹, astrazione dunque da qualunque carattere del mondo che possa rimandare ad una dimensione esterna alla sfera di ciò che è proprio per l'Ego, a tutto ciò che ad esso è estraneo¹⁸². Certamente la conseguenza immediata alla quale tale procedimento di radicale sospensione ci conduce sembra essere la completa perdita del carattere dell'oggettività¹⁸³, perdita di quello stesso mondo oggettivo la cui possibilità di costituzione Husserl promette possa essere dimostrata proprio da questo stesso procedimento; ciò accade in quanto il carattere dell'oggettività fa intrinsecamente riferimento alla necessità di una concordanza costituita intersoggettivamente, in quanto tale procedimento, per poter essere definito tale, mi riporta inevitabilmente alla sfera dell'Ego all'interno della quale tutto è scevro dei

qualcosa il cui senso è tale per cui ciò che è costituito è escluso dalle componenti concrete di quello stesso io che lo costituisce?"

¹⁸⁰ E. Husserl, 1929, *Logica formale e trascendentale*, op. cit., pag. 247

¹⁸¹ *Id.*, 1931, *Meditazioni Cartesiane e Lezioni parigine*, op. cit., pag. 172

¹⁸² *Ivi*, pag. 172: "[...] dobbiamo mettere fuori circuito attraverso l'astrazione, anche quella che è una caratteristica propria di tutti gli oggetti del mondo fenomenico, caratteristica che costituisce il loro carattere di estraneità, cioè: essi fanno parte del mondo circostante di ognuno [...]."

¹⁸³ *Ivi*, pag. 173: "Nella nostra astrazione, di contro, il senso che caratterizza l'espressione 'oggettivo' e che appartiene a tutto ciò che è mondano come un che di costituito intersoggettivamente, che è esperibile da ciascuno, e così via, scompare completamente."

caratteri di *estraneità* e dell'esserci nel mondo per essere esperienza di chiunque¹⁸⁴. Proprio questa ulteriore riduzione mi permette ora però di individuare un oggetto nel mondo che possiede una particolarità unica, rispetto agli altri oggetti, ovvero *il mio corpo*, il mio *corpo vivo* [Leib].

«Esso [il mio corpo] è, in effetti, l'unico a non essere un mero corpo fisico, ma un corpo vivo, l'unico oggetto all'interno del mio strato di mondo astratto al quale ascrivo, in conformità dell'esperienza, il campo delle sensazioni, naturalmente secondo modalità diverse di appartenenza [...]; esso è l'unico oggetto di cui io dispongo immediatamente e sul quale esercito un dominio immediato e attraverso il quale io avvio immediatamente le mie azioni [...].»¹⁸⁵

Attraverso di esso mi è data la possibilità di esperire le diverse sensazioni, di toccare i diversi oggetti, e ogni movimento di tale corpo, ogni sensazione percepita da tali organi sensoriali, viene da me inteso come *mio* movimento, come *mia* sensazione¹⁸⁶, anche in quanto è costantemente data la possibilità per il mio stesso organo sensoriale di essere percepito come oggetto nel mondo, il quale può sì darsi come oggetto ma a sua volta diventare fonte della percezione di un altro dei miei organi sensoriali¹⁸⁷. Individuiamo immediatamente qui, all'interno della riduzione fenomenologica all'interno della sfera di ciò che è proprio per l'Ego, una differenza sostanziale tra il mio proprio corpo fisico e i corpi degli altri uomini, che incontro nel mondo; i corpi degli altri uomini rimangono infatti tali, oggetti fisici estromessi dalla sfera di immanenza entro la quale stiamo ora operando, mentre,

¹⁸⁴ *Ibid.* “Alla sfera di ciò che mi appartiene propriamente, come sfera purificata da ogni senso che riguarda una soggettività estranea, appartiene il senso [...] che ha perso proprio quell'essere-per-ciascuno e che dunque non può in alcun modo essere presa come uno strato astrattivo del mondo stesso o del senso del mondo.”

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.* “Attraverso la cinestesi delle mani che toccano, così come attraverso la cinestesi degli occhi che vedono, io percepisco e posso in ogni momento percepire qualcosa, e allo stesso tempo queste cinestesi degli organi scorrono nella modalità dell'io faccio e sottostanno al mio io posso.”

¹⁸⁷ *Ivi*, pag. 174: “[...] io posso ogni volta percepire con una mano l'altra, con una mano l'occhio e così via, e in casi come questi l'organo che ha la funzione di percepire deve diventare un oggetto e l'oggetto diventare organo che ha la funzione di percepire.”

per quanto riguarda il *mio* corpo, ciò che posso individuare da una parte è sì il mio corpo *vivo*, ma dall'altra posso individuare la mia *psiche*¹⁸⁸. Posso individuare e definire dunque sia me stesso in quanto unità sintetica psico-fisica sia in quanto Ego, il quale proprio attraverso gli organi appartenenti al mio corpo può avere e ha esperienza dei rilievi sensoriali del mondo. Dunque, non solo la costituzione della vita psichica del mio Ego, ma anche della possibilità dell'esperienza del mondo non risentono dall'aver sospeso tutto ciò che possiede il carattere di *estraneità*, tutto ciò che è esterno alla sfera di immanenza del mio Ego¹⁸⁹.

*«Io, l'io-uomo ridotto (l'io psicofisico), sono dunque costituito come parte del mondo, insieme alla molteplicità di ciò che è fuori di me. Eppure io stesso, nella mia psiche, costituisco tutto questo e lo porto intenzionalmente in me.»*¹⁹⁰

Ora, oltre a tutto ciò, è necessario renderci conto che a fare parte di ciò che è proprio per la sfera di immanenza dell'Ego è anche *il mondo*¹⁹¹, il mondo da me costituito: ciò in quanto ad appartenere all'Ego come ciò che gli è proprio sono sia i suoi vissuti intenzionali sia le unità costituite sinteticamente, dunque anche la dimensione trascendente, il polo identico delle molteplici modalità di manifestazione, deve in qualche modo fare parte della sfera di ciò che è proprio per l'Ego¹⁹².

¹⁸⁸ *Ibid.* “Nel momento in cui riduco gli altri uomini a ciò che mi appartiene propriamente, io ottengo, allora, all'interno di questa sfera di ciò che mi appartiene propriamente, dei corpi fisici. Quando io, di contro, riduco me stesso come uomo, ciò che ottengo è il mio corpo vivo e la mia psiche, oppure: me stesso come unità psicofisica e in essa il mio io personale, che in questo corpo vivo e attraverso il suo corpo vivo, agisce e patisce nel mondo esterno.”

¹⁸⁹ *Ivi*, pag. 175: “La vita psichica del mio Ego [...], inclusa l'intera mia vita che esperisce il mondo e, dunque, inclusa anche la mia esperienza del reale e possibile dell'estraneo, resta completamente inalterata dalla messa in ombra dell'estraneo.”

¹⁹⁰ *Ivi*, pag. 176

¹⁹¹ *Ivi*, pag. 182: “All'interno di questa sfera originaria (la sfera dell'originaria esplicitazione di sé), troviamo anche un mondo trascendente che grazie alla riduzione a ciò che mi appartiene propriamente emerge dal fenomeno intenzionale 'mondo oggettivo' [...].”

¹⁹² *Ivi*, pag. 181: “[...] la mia propria essenza, in quanto Ego, include in sé non solo le attualità e le potenzialità del flusso dei vissuti ma anche i sistemi costitutivi e le unità costituite [...], non solo il percepire costituente ma anche ciò che esiste in qualità di percepito appartengono alla sfera di ciò che mi

«Vediamo immediatamente che fa parte di questa sfera anche l'interezza del mondo che in precedenza è stato ridotto attraverso la messa fuori circuito delle componenti di senso provenienti dall'estraneo e, pertanto, notiamo che l'intero mondo deve ritenersi con ragione come una parte del contenuto concreto dell'Ego [...], come qualcosa di suo proprio.»¹⁹³

Risulta ora da dimostrare *come*, a partire da tale *mondo* interno alla riduzione a tutto ciò che appartiene alla sfera dell'Ego, il quale si mostra qui come *trascendenza immanente*¹⁹⁴, si possa arrivare a conferire il senso a ciò che è definibile come la trascendenza vera e propria, la *trascendenza oggettiva*. Ciò della cui indubitabile esistenza, ora più che mai, dunque necessitiamo è l'esistenza dell'*altro*. Ma possiamo, e se sì come, innanzitutto, arrivare a *definire* l'*altro*?

«Supponiamo ora che un altro uomo si presenti nel nostro campo percettivo. Nei termini della riduzione della sfera primordiale, questo significa: si presenta nel campo percettivo della mia natura primordiale un corpo fisico che [...] non può essere nient'altro che una mera parte determinata di me stesso [...].»¹⁹⁵

L'esperienza dell'*altro* è certamente data da un incontro all'interno della sfera mondana con altri corpi¹⁹⁶, come in precedenza abbiamo accennato: oltre a differire per peculiari caratteristiche psico-fisiche, la principale differenza che posso constatare tra ciò che riconosco come *mio* corpo e ciò che incontro nel mondo come *altro* corpo è che caratteristica del corpo altrui è quella di essermi estraneo, in quanto, nonostante egli stesso possieda degli organi di senso, quali occhi,

appartiene concretamente in proprio. [...] fanno parte di tutto questo anche gli oggetti trascendenti [...] le unità di molteplicità di modi di manifestazione sensibili. [...].»

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ivi*, pag. 183: “[...] un importante risultato della riduzione a ciò che mi appartiene propriamente che è stata messa in atto rispetto a queste esperienze riguarda il fatto che la riduzione abbia portato alla luce uno strato intenzionale fondante che riguarda tali esperienze e nel quale il mondo ridotto si mostra come trascendenza immanente.”

¹⁹⁵ *Ivi*, pag. 189

¹⁹⁶ *Ivi*, pag. 186: “[...] noi diciamo, nel caso dell'esperienza di un uomo in generale, che l'altro è esso stesso in carne e ossa davanti a noi.”

orecchie e mani, i quali dovrebbero poter in teoria poter veicolare l'esperienza del mondo, non mi è data la possibilità di avere esperienza del mondo tramite *quegli* organi di senso, che si trovano *lì*, di fronte a me, possibilità che invece è propria ai *miei* organi di senso, che trovo *qui*¹⁹⁷. I corpi altrui possono inoltre essere certamente oggetto della mia esperienza, a differenza però dei vissuti intenzionali che, in teoria, dovrebbero abitare all'interno di quegli stessi corpi; vissuti che non possono, per definizione e per loro stessa essenza, essere oggetto del *mio* flusso intenzionale¹⁹⁸, in quanto, se ciò potesse invece darsi, essi sarebbero indistinguibili dal mio stesso flusso intenzionale, e ricadrebbero nuovamente all'interno della sfera di ciò che mi appartiene come proprio¹⁹⁹. Affinché il corpo che incontro nel mondo possa assumere il carattere di *corpo vivo* è dunque necessaria un determinato tipo di percezione, un'appresentazione, una trasposizione appercettiva che parte dal mio corpo vivo e si riversa sul corpo che incontro nel mondo²⁰⁰, tramite un procedimento simile a quello tramite il quale è possibile il darsi della costituzione degli oggetti²⁰¹, ma differente rispetto ad esso, in quanto la possibilità della conferma della parte dell'oggetto della quale non ho esperienza, della dimensione più o meno determinata, sparisce, in quanto, se così non fosse, ciò ci porterebbe a

¹⁹⁷ Ivi, pag. 195: “Il modo in cui il mio corpo vivo fisico, il quale è riferito a sé stesso, è dato, ha la forma del qui centrale. Il modo in cui è dato ogni altro corpo fisico e dunque anche il corpo fisico dell'altro è quello di essere lì.”

¹⁹⁸ Ivi, pag. 187: “[...] questa presenza in carne e ossa è fatta in modo tale che ci troviamo comunque nella condizione di dover ammettere che in questo caso né l'altro Ego stesso, né i suoi vissuti, così come niente di ciò che costituisce la sua essenza propria perviene a una datità originaria.”

¹⁹⁹ Ivi, pagg. 186 – 187: “Se fosse così, se ciò che appartiene all'essenza propria all'altro fosse accessibile per me in modo diretto, allora esso sarebbe solo un mero momento di ciò che appartiene alla mia propria essenza, e [...] egli stesso e io stesso saremmo indistinguibili.”

²⁰⁰ Ivi, pag. 189: “Se in questa natura e in questo mondo il mio corpo vivo è l'unico corpo fisico che è costituito e può essere costituito come corpo vivo (che funge da organo), allora il corpo fisico che appare lì e che in effetti è appreso come corpo vivo ha questo senso in virtù di una trasposizione appercettiva che parte dal mio corpo vivo [...]”

²⁰¹ Ivi, pag. 187: “Nell'esperienza esterna si trova già qualcosa di questo tipo, dato che il lato effettivamente visto di una cosa materiale appresenta sempre e necessariamente un lato posteriore della stessa e ne predilinea un contenuto più o meno determinato.”

ricadere in una sfera originaria differente rispetto alla mia²⁰². Sarebbe dunque proprio tale percezione a permettermi di formare un *accoppiamento* tra ciò che percepisco come il mio corpo vivo e ciò che incontro nel mondo come il corpo altrui, potendo ora intendere tale corpo come, a sua volta, un *corpo vivo*; ciò che Husserl dunque sostiene è che nel momento nel quale, all'interno della mia sfera primordiale, si presenta un corpo fisico dalla struttura analoga a quella del mio corpo, il quale mi è concesso intendere come *corpo vivo* proprio in favore del suo originale appartenere a quella stessa sfera di primordionalità che mi è propria, è chiaro che a tale corpo estraneo, tramite una trasposizione di senso, vada conferito il carattere di *corpo vivo*²⁰³.

«Ad essere costantemente presente [...] è il mio corpo vivo fisico [...] che possiede anche, nella sua originaria primordionalità, il senso specifico della corporeità viva. Se si presenta nella mia sfera primordiale un corpo fisico [...] distinto da tutto il resto e che è analogo al mio, cioè ha una struttura tale da dover confluire in un accoppiamento fenomenico con il mio, allora appare senz'altro chiaro che questo corpo, attraverso una trasposizione di senso, debba immediatamente assumere [...] il senso 'corpo vivo'.»²⁰⁴

La costituzione dell'*altro* è dunque data da una modificazione analogizzante del corpo che incontro nel mondo rispetto al *corpo vivo* che appartiene originariamente alla mia sfera di primordionalità, un'appresentazione di tutte le caratteristiche che mi attribuisco come proprie trasposte ora in quel corpo,

²⁰² *Ibid.* “Dall'altro lato l'appresentazione di cui stiamo parlando in questo caso deve essere un tipo di appresentazione diverso da quella che interviene nella costituzione della natura primordiale, dato che a quest'ultima appartiene la possibilità della conferma mediante una corrispondente presentazione che riempie ciò che è appresentato [...], mentre tutto questo deve essere escluso a priori nel caso di un'appresentazione che dovrebbe condurci in un'altra sfera originaria.”

²⁰³ *Ivi*, pag. 191: “Nell'associazione e nell'appercezione dell'alter Ego mediante l'Ego, l'appaiamento avviene solo quando l'altro entra nel mio campo percettivo. Io, come io psicofisico primordiale, risalto costantemente all'interno del mio campo percettivo primordiale [...].”

²⁰⁴ *Ivi*, pagg. 191 – 192

adesso *corpo vivo*, che vedo di fronte a me²⁰⁵. Il mio individuare il corpo dell'*altro* come *lì*, come occupante *quel* determinato spazio, va interpretato in chiave dell'esperienza del mio individuare il mio corpo come *qui*, come occupante *questo* determinato spazio, in quanto il suo *essere lì* è indizio di un *essere qui*, il che a sua volta è un indizio della presenza di un flusso soggettivo di intenzionalità che anima quel corpo che incontro nel mondo, che ora tramite appresentazione posso considerare a sua volta come *corpo vivo*²⁰⁶; tramite un processo di appaiamento avvenuto tramite *somiglianza*²⁰⁷ tra le strutture a me proprie e quelle del corpo altrui, si rende perciò possibile fornire definitivamente il senso di *corpo vivo* a quel corpo che incontro nel mondo²⁰⁸, il quale sarà ora da considerare come nucleo della mia appresentazione di un *altro Ego*²⁰⁹.

«Questo Ego, in conformità con l'intero processo dell'associazione che gli conferisce il suo senso, deve necessariamente essere appresentato come Ego che, in questo momento, è qui con me nella modalità dell' 'esser lì' [...]. Il mio proprio Ego,

²⁰⁵ Ivi, pag. 194: “Dal punto di vista fenomenologico l'altro è una modificazione del mio ego [...]. Risulta chiaro che insieme all'altro Ego, all'interno di una modificazione analogizzante, viene appresentato tutto quello che appartiene alla concretezza di questo altro ego, in primo luogo il suo mondo primordiale e poi il suo ego pienamente concreto. Detto in altri termini: nella mia monade si costituisce in maniera appresentativa un'altra monade.”

²⁰⁶ Ivi, pag. 196: “In questa appresentazione il corpo fisico che si presenta nella mia sfera monadica nel modo dell'esser lì e che è appercepito come un corpo vivo fisico estraneo, come corpo dell'alter ego, è allo stesso tempo l'indizio dello stesso corpo fisico nel modo dell'esser qui, in quanto corpo fisico vivo che l'altro esperisce nella sua sfera monadica. E questo corpo fisico che è lì è un indizio concreto dello stesso corpo fisico vivo insieme a tutte le intenzionalità costitutive che operano all'interno di questo modo di datità nell'esperienza dell'estraneo.”

²⁰⁷ Ivi, pag. 189: “È chiaro sin da subito che all'interno della mia sfera primordiale solo una somiglianza che congiunge quel corpo fisico che è lì con il mio corpo fisico può fornire la motivazione che fonda un'apprensione analogizzante del primo come un altro corpo vivo.”

²⁰⁸ Ivi, pag. 197: “[...] diventa possibile e fondata l'appercezione assimilatrice grazie alla quale il corpo fisico esterno, che è lì e che è analogo al mio proprio corpo (che è vivo e fisico), riceve il senso di 'corpo vivo' e, di conseguenza, il senso di 'corpo vivo di un altro mondo che è analogo al mio mondo primordiale.’”

²⁰⁹ Ivi, pag. 198: “[...] dal momento che il corpo fisico estraneo che è lì entra in un'associazione appaiante con il mio corpo che è qui, e poiché quel corpo mi è dato percettivamente, esso diviene il nucleo di un'appresentazione, il nucleo dell'esperienza di un Ego che è qui con me.” Meditazioni cartesiane, pag. 198

*dato in una percezione costante di sé stesso, esiste in questo momento attuale con il contenuto del suo 'esser qui'. Dunque, a essere appresentato è un Ego che un altro Ego rispetto a me.»*²¹⁰

3.3.2 *Costituzione del senso d'essere di un mondo oggettivo all'interno della fenomenologia trascendentale*

Tale descrizione fenomenologica riguardante il disvelamento della costituzione trascendentale degli altri Ego ci può dunque, secondo Husserl, inevitabilmente e definitivamente condurre al fondare una teoria trascendentale dell'esistenza di un *mondo oggettivo*, in quanto l'esperienza di un altro Io come prima esperienza di ciò che è a me estraneo²¹¹ è la prima e principale condizione affinché il concetto stesso di *oggettività* possa essere costituito²¹².

*«Il fatto dell'esperienza dell'estraneo (di qualcosa che non sono io) si presenta come esperienza di un mondo oggettivo all'interno del quale si presentano 'altri' (altri che non sono io e che hanno la forma di: altri 'io') [...]»*²¹³

Ciò in quanto la dimostrazione dell'esistenza di un altro Ego, di un co-soggetto, ci porterebbe infatti a definire come assiomatica l'esistenza di tale mondo oggettivo indipendente dall'esperienza della mia soggettività trascendentale; infatti, qualora si ponesse l'eventualità relativa alla mia assenza, l'assenza della soggettività necessaria alla *mia* costituzione del mondo, eventualità che riguarda proprio la natura dei casi limite che questa trattazione intende indagare, sarebbe proprio l'esistenza di un altro soggetto, di un altro Ego trascendentale, la sua vita di coscienza e dunque costituzione della validità del mondo concorde alla mia

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ivi*, pag. 184: “*Il senso d'essere 'mondo oggettivo' si costituisce sulla base fondante del mio mondo primordiale, attraverso molteplici livelli. Come primo tra questi bisogna mettere in risalto il livello della costituzione dell'altro o degli altri in generale, cioè di Ego che mi sono esclusi dall'essere concreto che mi proprio.*”

²¹² *Ivi*, pag. 183: “[...] *il primo estraneo in sé (il primo non-io) è l'altro io.*”

²¹³ *Ibid.*

propria, a far svanire qualunque dubbio sull'effettiva sussistenza del mondo, di un mondo il cui senso d'essere è costituito come *mondo oggettivo*.

«Il problema è dunque posto, sulle prime, come un problema specifico, cioè quello dell'esserci-per-me degli altri e dunque come tema per una teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo [...]. Risulta però immediatamente chiaro che la portata di una tale teoria è molto più ampia di come può, sulle prime, sembrare, dato che essa contribuisce alla fondazione (in ogni suo aspetto) di una teoria trascendentale del mondo oggettivo che riguarda anche, e nello specifico, la natura oggettiva.»²¹⁴

Limitandomi alla sfera di ciò che mi appartiene come proprio, tutto ciò che trovo è un altro corpo fisico, inteso solamente come polo identico dei miei vissuti di coscienza di esso, ma, includendo ora all'interno di tale sfera la tematizzazione e descrizione fenomenologica dell'esperienza dell'estraneo, mi è possibile iniziare a costituire prima il concetto di *oggettività*, dunque di *mondo oggettivo*, in quanto ad essermi ora dati, come appresentati, sono gli stessi modi di datità possibili che sussistono per l'*altro*, inteso come soggettività trascendentale costituente la validità del *suo* mondo²¹⁵. Questo passaggio risulta fondamentale per la nostra trattazione, in quanto, come giustamente rimarca Husserl, ponendo le basi per una teoria trascendentale dell'esperienza dell'altro vengono altresì poste le basi per una teoria trascendentale del mondo oggettivo, punto del quale abbiamo evidenziato l'estrema importanza; oltre a chiarire i dubbi intorno al concetto di morte, la sussistenza di un mondo oggettivo, in quanto riguardante la natura nella sua interezza, permetterà infatti di dimostrare l'esistenza del mio stesso corpo. Come si giunge allora a

²¹⁴ *Ivi*, pag. 168

²¹⁵ *Ivi*, pagg. 204 – 205: “[...] se oscuro l'esperienza dell'estraneo ottengo la costituzione presentativa più profonda, composta da un unico strato, del corpo fisico estraneo all'interno della mia sfera primordiale. Se, invece, includo l'esperienza dell'estraneo allora ho, in forma appresentativa, lo stesso corpo vivo e attraverso una coincidenza sintetica tra l'appresentazione e questo strato presentativo, questo corpo vivo mi è dato nello stesso modo in cui è dato all'altro ego stesso e, inoltre, ho i modi di datità possibili che sussistono per lui.”

fondare tale teoria trascendentale del mondo oggettivo? I possibili modi di datità attraverso i quali è dato ogni correlato oggettivo del mio flusso intenzionale andranno a costituire un'identità sintetica con tutti quegli stessi modi di darsi dell'oggetto, ora inteso come correlato oggettivo di un flusso intenzionale appartenente all'esperienza di un *altro ego*²¹⁶, e, a permettere ciò, non sarà altro che la *concordanza* tra le due diverse soggettività, tra i due diversi *ego*, riguardante l'effettiva essenza del mondo che esse condividono²¹⁷.

*«Insieme a essi e, per la precisione, motivata da essi, si attua una generale sovrapposizione di un altro senso sul senso del mio 'mondo' primordiale così che quest'ultimo diventa la manifestazione di un determinato mondo oggettivo, mondo che è unico e identico per ciascuno, compreso me stesso.»*²¹⁸

Nel considerare l'*altro* come corpo vivo dotato di una vita psichica e dunque di un flusso dell'intenzionalità consiste lo stesso processo di dimostrazione tramite il quale egli, l'*altro*, può arrivare a descrivere fenomenologicamente il *mio* corpo, per egli corpo fisico *altrui*, come sede nel quale risiede a sua volta una vita psichica e un flusso dell'intenzionalità: anch'egli, meditando, può ridursi infatti alla sfera di ciò che gli è proprio per poi risalire dall'incontro con un altro corpo fisico, il *mio* corpo fisico, alla tematizzazione di una vita psichica all'interno di quello stesso corpo, ora da egli inteso come *corpo vivo*²¹⁹. È evidente come proprio in tale modo sarà dunque possibile il costituirsi di una vera e propria *intersoggettività*

²¹⁶ *Ivi*, pag. 205: “[...] ogni oggetto naturale che io esperisco e di cui posso fare esperienza all'interno dello strato più profondo acquista uno strato rappresentativo [...]. Questo strato rappresentativo forma con lo strato che mi è dato nell'originalità primordiale un'unità sintetica che è un'identità e così si costituisce l'oggetto naturale identico nei possibili modi di datità per l'altro Ego.”

²¹⁷ *Ibid.* “L'esistenza di un mondo oggettivo è possibile solo grazie ad una conferma concordante della costituzione appercettiva, una volta che tale costituzione è avvenuta: [...] una concordanza che, eventualmente, può essere sempre ristabilita mediante correzioni.”

²¹⁸ *Ivi*, pag. 184

²¹⁹ *Ivi*, pag. 210: “[...] così come il suo corpo vivo fisico si trova nel mio campo percettivo anche il mio corpo vivo si trova nel suo ed egli in generale mi esperisce in modo altrettanto immediato come un altro per lui, proprio come io esperisco lui come un altro per me.”

trascendentale, condizione fondamentale per la costituzione del senso d'essere del *mondo oggettivo*²²⁰:

«Nell'essenza di questa costituzione che si erge sulla base di puri altri [...], si trova il fatto che gli altri per me non restino isolati, ma che piuttosto (naturalmente all'interno di ciò che mi appartiene propriamente) si costituisca una comunità-di-io che include me stesso, tale da essere una comunità di io che sono l'uno con l'altro e l'uno per l'altro e, infine, una comunità di monadi tale per cui [...] si costituisca un unico e medesimo mondo.»²²¹

Certamente, ci accorgiamo immediatamente che tale *mondo oggettivo* costituibile in seguito al darsi dell'intersoggettività trascendentale non riesce a trascendere tale sfera intersoggettiva, ma che piuttosto esso “*inabita in essa nella forma di una trascendenza immanente*”²²²; esso non è dunque altro che il correlato oggettivo ideale nell'universale correlazione tra esso e una pluralità di soggetti.

«[...] il mondo oggettivo come idea, come correlato ideale di un'esperienza intersoggettiva [...] che idealmente può essere, ed è, condotta in modo costantemente concordante, è, per sua essenza, riferito all'intersoggettività [...].»²²³

Quale conclusione possiamo trarne? Che tale senso d'essere dell'oggettività del mondo sia dipendente esclusivamente da un accordo intersoggettivo tra i diversi soggetti che forniscono la propria costituzione di esso? In questa sede, ci fermeremo dall'approfondire ulteriormente le questioni che sembrano qui sorgere; rimaniamo all'interno della trattazione di Husserl, considerando ora l'esposizione di tali concetti come perfettamente valida, per fare ritorno all'analisi fenomenologica dei casi limite nella quale la nostra trattazione si sta dilungando, in luce delle

²²⁰ Ivi, pag. 185: “L'intersoggettività trascendentale, attraverso questo accomunamento, possiede una sfera costituita da ciò che le appartiene propriamente in senso intersoggettivo e nella quale essa costituisce intersoggettivamente il mondo oggettivo.”

²²¹ Ibid.

²²² Ibid.

²²³ Ibid.

considerazioni forniteci dal filosofo austriaco all'interno delle sue opere ci ha fornito riguardo le questioni da noi sollevate.

3.4 *Risoluzione delle questioni*

La questione principale sulla quale ci eravamo soffermati era la seguente: l'essenza stessa dei casi limite della coscienza, che abbiamo in precedenza analizzato, è problematica per quanto riguarda l'analisi della fenomenologia trascendentale, in quanto essi stessi sembrano svincolarsi dalle fondamentali premesse di essa; come può infatti darsi un'analisi fenomenologica di casi limite nei quali si dà l'assenza della vita psichica e dunque di qualsiasi tipo di costituzione nel mondo, nel momento che in questi stessi casi la coscienza è assente, essa *non c'è*? La costituzione del *puro sonno* come astrazione costituita dall'Io in seguito al risveglio è certamente possibile, nel momento della veglia, nel momento nel quale il soggetto torna ad affacciarsi sull'orizzonte del mondo e torna ad essere padrone delle proprie funzioni e di sé stesso, spettatore trascendentale che, insieme agli altri soggetti, costituisce la validità del mondo oggettivo come sussistente anche durante la sua assenza. Ma può tale costituzione di un mondo persistente anche durante la nostra assenza *successiva* agli istanti di buio acquisire validità fenomenologica? Può tale astrazione, sulla quale basiamo la nostra certezza che il mondo continui ad esistere anche in nostra assenza, essere considerata fenomenologicamente valida? Allontaniamoci dalle opere maggiori di Husserl, che ci hanno offerto una chiara risoluzione delle questioni da noi sollevate, e torniamo a rivolgerci nuovamente verso i manoscritti da noi finora analizzati così pedissequamente.

«- Eppure è problematico quale significato necessario debba avere il sonno. La costituzione primordiale può, certo, fare da ponte tra le pause del ricordo, le quali, in quanto già cose in sé durature, <si> estendono oltre l'attuale sfera percettiva, oltre le lacune del ricordo, come se esse davvero per sé esperienze

effettivamente possibili. Ma come può la possibile esperienza costitutiva del 'come se' acquisire la sua nuova validità di esperienza?»²²⁴

La questione qui affrontata è infatti sottile: ci domandiamo infatti se sia possibile affermare la validità fenomenologica della mia astrazione costitutiva forti della sussistenza ontologica di un mondo oggettivo garantita dall'intersoggettività trascendentale. Al fine di affermare tale sussistenza ontologica del mondo è necessaria l'individuazione del fondamento epistemologico che è la correlazione universale tra la mia soggettività trascendentale e correlato oggettivo, in quanto, come sopra, proprio l'individuazione di tale fondamento mi permette di costituire prima me stesso come *corpo vivo*, per attribuire poi tale categoria al corpo che incontro nel mondo per infine, tramite l'appercezione, fornire una descrizione fenomenologica della vita di coscienza che anima il corpo altrui. Non è sufficiente l'astrazione costitutiva che la coscienza ha del proprio puro sonno in seguito al proprio risveglio, a rendere il *puro sonno* fenomenologicamente evidente. Affinché la validità e sussistenza di un mondo oggettivo indipendente dalla mia assenza possa essere certa, è, di nuovo, certamente necessario dell'intervento di una soggettività trascendentale, e ci rendiamo ora conto come non sia necessario che essa sia *la mia*, in quanto, come sopra, tale sussistenza ontologica dipende dall'accordo intersoggettivo che avviene tra le varie soggettività trascendentali.

«Nel campo del mondo dobbiamo distinguere: ciò che è 'di per sé' rispetto al mio intervento e ciò che è 'di per sé' rispetto all'intervento di altri e -come problematico - ciò che è 'di per sé' rispetto a un qualunque intervento. Quindi, [si dà] la questione della possibilità del mondo come continuo in infinitum senza alcun intervento (cosa che è naturalmente contraddittoria, poiché il mondo è impensabile senza corpi viventi, senza veglia, senza corpi viventi fungenti e i corpi viventi sono

²²⁴ E. Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, op. cit., pag. 217

organi che fungono soltanto come corpi materiali nell' 'intervenire' più originario).»²²⁵

È dunque proprio l'accordo tra la mia soggettività trascendentale e quella della vita di coscienza interna al corpo vivo dell'altro a fornire il senso d'essere del mondo oggettivo anche nel darsi dei tali casi limite fenomenologicamente instabili; la sussistenza di un mondo privo di alcun corpo vivente che ne costituisca l'oggettività è, infatti, rapidamente dismessa da Husserl stesso. Nelle stesse prime pagine dei manoscritti presi così minuziosamente in considerazione dalla nostra trattazione, egli stesso ribadisce l'importanza che ha il procedimento argomentativo tramite il quale la fenomenologia trascendentale giunge a fornire una descrizione fenomenologica dell'esistenza di un co-soggetto trascendentale²²⁶, di una co-monade, in quanto viene riconosciuto l'impatto che tale descrizione ha nel definire tutte le coordinate necessarie alla soluzione delle questioni che la considerazione e analisi fenomenologica dei casi limite della coscienza farà in seguito emergere. Ogni monade è, dunque, intrinsecamente connessa alle altre monadi all'interno della temporalità monadica, nel loro agire, conoscere, giungere ad un accordo e nel loro fornire una costituzione del mondo come spazio-temporalità intersoggettiva²²⁷.

«Ogni co-monade è essa stessa necessariamente costituita in modo tale, che essa è per me pensabile come co-monade nella temporalità monadica e, altrettanto, nella temporalità umano-mondana [...]. Di conseguenza <nel presente vivente è co-implicato> il mondo essente come spazio-temporalità intersoggettiva [...]. Questo vale per gli altri, come sviluppo <a partire> dalla nascita e che termina con la morte, e così anche per me, in quanto genesi propria esperibile anche dagli altri e, dunque,

²²⁵ Ivi, pagg. 221 – 223

²²⁶ Ivi, pag. 77: “Allorché il corpo vivo estraneo è esperito in modo appresentativo come organo di un altro Io che ne dispone, un altro Io trascendentale è dato per me ed è dato in una sintesi della sua vita che costituisce il mondo con la mia, per cui si inaugura la costituzione di un mondo intersoggettivo.” pag. 77

²²⁷ Ivi, pag. 213: “L'ambito d'essere comune è per noi, che veniamo semplicemente al mondo, il nostro ambito pratico. Ogni persona è rivolta al mondo attraverso la concatenazione con gli altri, rappresentando-conoscendo e [agendo] praticamente: è un intreccio.”

*attestabile intersoggettivamente come mia nascita passata e mia morte futura. [...] la mia temporalità fluente ha inizio e fine, così come ogni flusso monadico.»*²²⁸

Sostenere che la mia temporalità fluente giunga alla sua fine significa affermare che si interrompe la continuità della mia propria costituzione del mondo in quanto sfondo di temporalità immanente²²⁹, ma, ora, possiamo contare proprio su quel co-soggetto della cui esistenza abbiamo fornito una descrizione fenomenologica, il quale fa come me parte dell'intersoggettività trascendentale, per garantire la sussistenza di un mondo oggettivo anche in seguito alla mia dipartita. Grazie a tali indicazioni forniteci da Husserl, ci è possibile, considerando, di nuovo, i corpi che incontro nella mia esperienza mondana come a loro volta come *corpi vivi*, delineare i casi limite della coscienza come eventi esperibili proprio tramite i corpi degli altri soggetti, tramite il *loro* essere intrappolati nel sonno o in un *loro* eventuale svenimento. Proprio in quanto l'appercezione mi porta a considerare tali corpi come a me simili in tutto e per tutto, funzionanti nella stessa maniera, posso affermare che allo stesso modo in cui per essi vengono ad essere momentaneamente assenti, o a definitivamente mancare, le condizioni necessarie al corretto darsi delle funzioni necessarie al sostentamento della vita psichica, posso figurarmi l'eventualità nella quale sia *il mio corpo* a trovarsi al loro posto, e siano dunque le funzioni *del mio corpo* a venire a mancare.

*«Per i desti sono presenti esseri umani, sono presenti i loro corpi viventi, nel loro campo percettivo o nello spazio di orizzonte esperibile, extra-percettivo non intuitivo e intuitivo, nei modi dell'orientamento: qui corpo vivente proprio, lì corpo vivente estraneo. Per me in quanto desto è presente il mio corpo vivente in quanto funge in modo desto, i corpi viventi estranei, invece, [sono presenti] o in quanto fungono in modo desto o in quanto non <sono> in funzione, come dormienti.»*²³⁰

²²⁸ *Ivi*, pag. 119

²²⁹ *Ibid.* “Ciò che qui ha inizio e fine, è costruzione e costruzione continua della costituzione del mondo, [...] costituzione della temporalità immanente come pre-datità di fondo.”

²³⁰ *Ivi*, pag. 217

La costituzione fenomenologica dell'eventualità di uno zero di percezione, continuum nero ininterrotto all'interno del quale la coscienza è totalmente e perennemente disinteressata verso qualunque rilievo sensoriale, trova dunque la sua conferma *sia* proprio dal mio incontro nella sfera mondana con i casi limite, e dunque con le loro caratteristiche, del sonno, dello svenimento, e, infine, della morte di un altro co-soggetto, *sia* dalle parole, dalle certezze e dalle conferme *dell'altro* soggetto, che egli rivolge nei miei confronti, una volta tornato alla veglia²³¹. Allo stesso modo in cui è stato concetto a me, egli infatti ha potuto a sua volta osservarmi dormire, scalfiare affannosamente a causa di un incubo di cui in seguito non avrò assolutamente alcun ricordo, o constatare come la causa della mia perdita di sensi fosse l'eccessivo calore e che per poter riportarmi alla veglia fosse necessario gettarmi dell'acqua sul volto, rilievo sensoriale di intensità necessaria a strapparmi dalla condizione di assenza di coscienza dello svenimento.

L'operazione di costituzione del puro sonno, dello zero di percezione, per quando riguarda il *mio* sonno, l'assenza della *mia* coscienza, acquisterebbe così il carattere di validità; proprio nella sicurezza che trovo nelle parole dell'altro, di colui che era desto mentre io dormivo, posso trovare rasserenamento²³², posso trovare la risposta alla domanda che mi attanagliava: dov'era finito, il mondo, mentre io ero svenuto? Dove finirà, il mondo, una volta che il corpo di Antinoo toccherà le gelide acque del fiume? Il mondo non si era mosso, il mondo era rimasto impassibile. Il mondo *rimarrà* impassibile. La barca continuerà a navigare, fendendo le onde del Nilo. Nello stesso modo nel quale io posso constatare, all'interno della sfera della mondanità, lo stato di completa assenza di coscienza nel quale l'altro si trovava durante il suo sonno, o durante una sua sincope, o nel quale egli si troverà una volta

²³¹ Ivi, pag. 233: “Nel mondo io <sono> oggettivato mondanamente come persona umana e l'altro come altra persona, che ha essa stessa come persona-Io nel [suo] campo me come persona-Tu. <In tal modo> giungo anche alla consapevolezza mondana degli accadimenti nascita e morte (così come veglia e sonno).”

²³² Ivi, pag. 217: “Per me stesso io non sono esperibile come dormiente, io so del mio sonno attraverso la comunicazione di altri.”

morto, ciò può essere a sua volta constatato anche dall'altro²³³. Gli svegli osservano e proteggono gli addormentati²³⁴.

«I dormienti 'sono' ancora, ci sono per noi, sono presenti come corpi viventi - gli stessi corpi viventi che erano in funzione precedentemente, nella funzione del percepire, del produrre effetti nel mondo in modo pratico-corporeo, urtando ecc., e che però adesso sono nello 'stato del sonno'.»²³⁵

Proprio in questa alternanza tra veglia e sonno e proprio grazie all'accordo intersoggettivo, al costante ricordarci reciproco che sì, il mondo da noi costituito intersoggettivamente non è svanito nel nulla immediatamente dopo l'impatto della trave contro la mia nuca, ci è possibile arrivare a sostenere che il senso d'essere del mondo in quanto valido oggettivamente rimanga invariato anche in quei momenti, in quei casi limite, in cui la mia coscienza è del tutto indifferente rispetto ai rilievi sensoriali, alla molteplicità di modi di datità tramite i quali il mondo costantemente si mostra a noi²³⁶. Nel momento in cui vengo strappato dal caso limite e torno ad affacciare il mio sguardo sul mondo, riemergendo dalla *pausa* nella quale non ho esperito alcun rilievo sensoriale e non ho costituito tramite il flusso della mia intenzionalità alcun oggetto, può essere confermato il carattere di validità dell'astrazione postuma relativa a quel mondo oggettivo sussistente ontologicamente anche durante la mia assenza proprio in quanto io stesso, da sveglio, tramite la riflessione trascendentale, ho posto il senso d'essere degli altri corpi come corpi vivi, degli altri co-soggetti, delle altre monadi, soggetti i quali, così costituiti,

²³³ *Ibid.* “Convergenza nell'intersoggettività in vista di ciò che si deve supporre - riferimento ai desti, i quali effettivamente hanno esperienza e possono farla, 'mentre' io dormo.”

²³⁴ *Ivi*, pag. 215: “[...] noi viventi, fungenti nell'alternanza di veglia e sonno - ma anche di vita e morte. Un doppio modo di essere o non essere in funzione, di entrare in funzione e uscirne. Noi singoli, ma noi nella funzione <della> comunanza: i desti con i desti, i viventi con i viventi.”

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ivi*, pag. 217: “Costituzione di un mondo omogeneo 'riferito agli esseri umani nell'alternanza funzionale tra veglia e sonno', dal punto di vista trascendentale riferito a me, l'Ego, in auto-riflessione trascendentale, riferito alla fondazione di validità da disvelare, fondazione nel quale il fenomeno mondo ha validità per me e io <come> essere umano corporeo ho validità nel mondo <essente> in quanto essere verificabile.”

possono ora garantire la validità della costituzione fenomenologica intersoggettiva del mondo oggettivo, persistente anche durante il darsi del caso limite nel quale la mia coscienza smette di essere più cosciente di sé e avere esperienza di quello stesso mondo che la mia coscienza costituisce una volta sveglia.

«Qui sono riportato al mio presente originario nel quale io sono in ultimo l'Io-operante del costante avere-in-validità, come esplicazione del suo esser già, secondo le sue implicazioni, le sue potenzialità, i suoi orizzonti - e io mi trovo qui trascendentalmente come monade centrale con i miei strati di primordionalità originale e primordialità estranea appresentata, come monade desta che è in sé 'riferita' a monadi deste e dormienti e pone sé stessa in validità attraverso le monadi estranee che sono state poste in validità dall'[Ego] stesso: come Ego-Monade che ha il suo orizzonte di futuro del sonno futuro e il <suoi> orizzonte di passato del sonno precedente - e dunque ancora da un lato nascita e dall'altro morte.»²³⁷

Ciò è dunque reciproco, vale per me in quanto soggetto ma vale indubbiamente anche per l'*altro* in quanto co-soggetto, in quanto entrambi appartenenti alla stessa intersoggettività trascendentale: l'effettiva esistenza del co-soggetto rende perciò valida la costituzione di un flusso di temporalità monadica all'interno della quale la mia veglia e il mio sonno si alternano alla veglia e al sonno degli altri²³⁸, in quanto ogni monade a me estranea riconoscerà a sua volta il proprio essere monadico e sé stessa come monade originaria costituente del senso d'essere del mondo²³⁹.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.* “Non tutte le monadi possono dormire. Oppure devo dire: Non possono tutte aver sempre dormito e continuare ancora a dormire?”

²³⁹ *Ivi*, pag. 219: “Il tempo monadico, la totalità monadica sono radicati nel mio presente originario, e con ciò la mia monade è conforme all'essere, secondo il suo presupposto d'essere, monade originaria della totalità delle monadi, che io riconosco e riconosco in modo tale che ogni monade per me estranea nel suo essere proprio originale, se è tale che conosce il mondo monadico, deve riconoscere anche sé stessa come monade originale. E se essa lo fa, e io la riconosco, allora la riconosco come monade originaria <essente> nel proprio essere”

«Il tempo monadico, la totalità monadica sono radicati nel mio presente originario, e con ciò la mia monade è conforme all'essere [...] monade originaria della totalità delle monadi, che io riconosco e riconosco in modo tale che ogni monade per me estranea nel suo essere proprio originale, se è tale che conosce il mondo monadico, deve riconoscere anche sé stessa come monade originale. E se essa lo fa, e io la riconosco, allora la riconosco come monade originaria <essente> nel proprio essere.»²⁴⁰

Pare così che sia stato ogni interrogativo evocato dall'incontro nel mondo con il caso limite della coscienza caratterizzato dall'irreversibilità sia stato riconosciuto e ne sia stata offerta una soluzione; come evidenziato nei primi capitoli di questa trattazione, è certamente l'incontro all'interno della sfera mondana con tali eventualità, tali casi limite, in quanto stati degli *altri* corpi fisici, a permettermi *in primis* di delineare l'essenza di tali casi limite della coscienza, per iniziare poi a fornire un'indagine fenomenologica di essi. E, infine, ci rendiamo dunque conto che sono quegli stessi corpi, dei quali siamo giunti a fornire una descrizione fenomenologica attribuendo loro il senso d'essere di *corpi vivi*, a permettere la costituzione del senso d'essere del mondo oggettivo, di quello stesso mondo della cui sussistenza ontologica eravamo portati ad interrogarci proprio in seguito all'esperienza di quei casi limite, costituzione permessa grazie alla confluenza delle nostre rispettive costituzioni di tale mondo insieme al nostro essere vicendevolmente co-implicati dalle reciproche riflessioni trascendentali²⁴¹. La morte non è dunque alcun evento della mia vita di coscienza, del mio Ego trascendentale, ma qualcosa che incontro nel mondo costituito incontrando altri corpi²⁴², mondo il quale, se costituito *intersoggettivamente*, insieme alla vita di

²⁴⁰ *Ibid.*

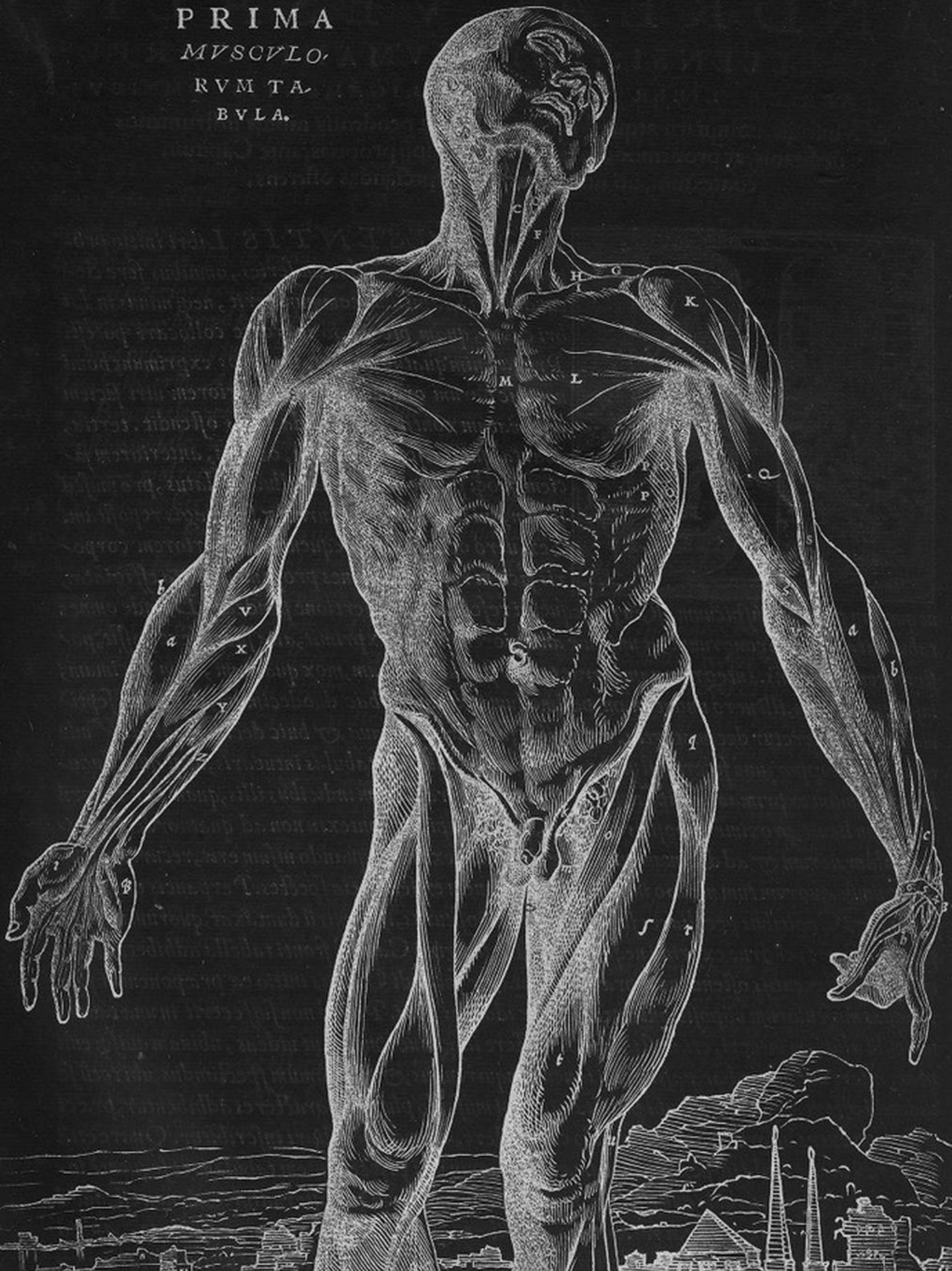
²⁴¹ *Ivi*, pag. 217: “*Monadi che sono implicate in me in quanto Ego e sono implicate nel mio essere monadico e in ogni essere monadico - ciascuno è monade fra le monadi e ciascuno è Ego, Ego che a partire da sé implica in sé il mondo monadico ed è implicato in me in quanto Ego-originario.*”

²⁴² *Ivi*, pag. 233: “*Io sono - trascendentalmente, ma io sono questo essere umano. Io sono apoditticamente. La morte non è alcun accadimento che sia nell' 'Io sono' dell'Ego trascendentale, bensì un evento nel mondo dell'essere umano, <nel> mondo costituito.*”

coscienza di altri *corpi vivi*, garantisce la sua sussistenza anche in seguito alla mia dipartita²⁴³. Al mio affondare nelle acque del Nilo.

²⁴³ *Ibid.* “Quindi [...] la mia morte nel mondo, il mio abbandonare l’intersoggettività fungente - il decadimento del mio corpo vivente. Ma questo, tuttavia, ha senso solo a partire dal mio corpo vivente essente, fungente, attraverso il quale io esperisco in maniera primordiale altri corpi viventi come corpi e, motivato dall’antropatia, raggiungo così la validità d’essere ‘dello stesso corpo vivente’ dell’altro come a lui dato nella sua primordialità e a me nella mia.”

PRIMA
 MUSCULO-
 RVM TA-
 BVLA.



Capitolo quarto

L'elogio di Antinoo

4.1 *L'apoteosi del defunto*

In ultima analisi, concludiamo questa trattazione riconoscendo la potenza delle argomentazioni fornite dalla fenomenologia trascendentale al fine di trovare una soluzione ai problemi qui evocati, relativi a quel tema, quel sentimento, così caro alla storia della filosofia e della letteratura, come abbiamo ricordato in prima battuta, che si fa sentire la sua propria vitale rilevanza anche al culmine del terreno scervo da angosce e timori della fenomenologia trascendentale. Forse, allora, possiamo renderci conto del significato che ha voluto avere la cornice della vicenda di Antinoo all'interno della quale abbiamo inserito questa trattazione; un forzato associare la lucida, decisa e minuziosa fenomenologia trascendentale a una vicenda che di lucido

in realtà ha ben poco, la morte di un giovane affogato nelle acque di un fiume. Abbiamo messo di fronte alla fredda fenomenologia trascendentale questa così umana vicenda, apparentemente priva di dubbi, priva di mistero e priva di questioni da affrontare, e l'abbiamo costretta a *vedere* tali questioni, a rendersi conto che, come suggeritoci da Emil Cioran, è sentendo la morte sul proprio corpo, nel proprio sangue, osservando i neri flutti di fronte a sé, che è possibile realmente possibile comprendere l'evento della morte. Nel momento nel quale delineiamo un'evidenza fenomenologica di un'ulteriore soggettività trascendentale all'esterno della sfera di ciò che mi è proprio, e insieme ad essa forniamo una costituzione di un mondo oggettivo, la morte cessa di essere un enigma; o meglio, essa sembra non comportare più le catastrofiche conseguenze delle quali ci preoccupavamo all'inizio di questa trattazione. Un giorno una trave colpirà la mia nuca, un giorno mi ammalero, un giorno mi addormenterò senza più svegliarmi²⁴⁴; un giorno il mio corpo vivente inizierà a cessare le sue funzioni, e quella stessa vita egologica trascendentale da esso supportata cesserà di fluire²⁴⁵. Un giorno scivolerò dalla barca, o magari mi lascerò scivolare, o magari verrò costretto a lanciarmi da essa, ma quel giorno i neri flutti mi circondaeranno, i miei polmoni si riempiranno d'acqua e, improvvisamente, la mia vita di coscienza si interromperà bruscamente²⁴⁶. Ma fino a quel momento, fino a quando quel giorno arriverà, la mia vita di coscienza continuerà ad avere costante esperienza del mondo e degli altri soggetti che incontro al suo interno, costituendo tale *essere-insieme* con gli altri e costituendo insieme ad essi

²⁴⁴ *Ivi*, pag. 235: “Il mio corpo vivente si disgregherà, io invecchio ulteriormente, presto morirò. Che cosa può significare? La mia vita umana ha trascendentalmente ‘dietro di sé’ la mia vita egologica trascendentale, che è fungente in modo costituente, la vita della coscienza.”

²⁴⁵ *Ibid.* “Che tipo di fine? Termina questo stile di vita, con questo stile di atti e di potenzialità. Il mio avere coscienza, ‘il mio corpo vivente’ ha una fine. E non può essere che possa incominciare per me il disgregarsi del mio corpo vivente? Le mie membra si intorpidiscono man mano, io comprendo questo deperire - fin quando in ultimo perdo l'intera coscienza del corpo vivente e con ciò l'intera coscienza di ciò che è fondato per mezzo della continua costituzione del corpo vivente.”

²⁴⁶ *Ibid.* “Ma qui, sulla strada che condivido con gli altri che valgono come altri esseri umani nel mondo, entra in gioco appunto la mia morte - come accadimento nel tempo mondano, prossimamente, forse domani, forse tra qualche anno. Ma per quanto tempo ancora?!”

l'oggettività di quello stesso mondo²⁴⁷; fino a quel giorno, continuerò ad incontrare la nascita e la morte di altri esseri umani, arrivando così a pormi questioni riguardanti la natura di tali eventi, e in che modo hanno avuto o avranno conseguenze su ciò che è il mondo da me costituito²⁴⁸. E quando quel giorno arriverà, quando la mia vita di coscienza si spegnerà, quando il mio Ego trascendentale smetterà di far parte del flusso della temporalità monadica, quando annegherò nelle acque del Nilo, la mia morte sarà, per gli altri soggetti, un oggetto nel mondo²⁴⁹; la mia coscienza, ora svanita, sarà per loro un ricordo²⁵⁰, ricordo di un'altra coscienza che abitava dentro un corpo che ora si è disgregato. Nonostante la mia vita di coscienza si sia spenta, le altre monadi, gli altri soggetti, cercheranno le mie spoglie mortali, piangeranno la mia morte, celebreranno maestosi riti funebri, e potranno addirittura arrivare a rendermi qualcosa di divino; si conclude infatti così l'evento elevato da noi a mito con il quale abbiamo incorniciato la nostra trattazione, con l'apoteosi voluta dall'imperatore Adriano nei confronti dell'amato defunto, elevandolo, nella morte, a divinità. Perdiamoci nell'elogiare Antinoo, elogiare l'emblematica vicenda della sua morte, ed elogiare soprattutto la sua apoteosi, il suo elevarsi, da defunto, a divinità, in quanto è proprio tale apoteosi a garantire che il tuffo di Antinoo nell'abisso non si porterà con sé l'intero mondo, proprio tale apoteosi a simboleggiare la garanzia della sussistenza ontologica del mondo che

²⁴⁷ *Ibid.* “E ‘fin quando’ questa vita della coscienza ‘dura’, si estende nel fluire e nell’essere così attivo, la mia vita è primordialmente costituita e continua nella sua modalità costituente e, a partire da ciò, è portatrice di una natura primordiale e di un essere-insieme con gli altri nello stesso presente, con i loro corpi viventi [...]”

²⁴⁸ *Ivi*, pag. 233: “E a partire da qui ho natura ed esseri umani, ho nascita e morte di esseri umani fuori di me, decadere e non-fungere-più di corpi viventi, e poi di riflesso: il mio corpo vivente ora adulto, un tempo nato da altri esseri umani e in decadimento dopo un certo tempo [...], con il che mio essere-Io come persona è alla fine della vita mondana personale (scompare); <io> non <sono> più una persona che compare nel mondo e non perdura più nel tempo.”

²⁴⁹ *Ivi*, pag. 235: “Ma qui, sulla strada che condivido con gli altri che valgono come altri esseri umani nel mondo, entra in gioco appunto la mia morte - come accadimento nel tempo mondano, prossimamente, forse domani, forse tra qualche anno. Ma per quanto tempo ancora?!”

²⁵⁰ *Ivi*, pag. 237: “Ma le altre monadi ci sono- Sono implicato in esse soltanto come monade passata e soltanto [come] passato ricostruibile nel mio essere finito a partire da indizi mondani?”

nella sua dipartita il soggetto si lascia alle spalle, proprio l'apoteosi a chiarire tutti gli attanaglianti interrogativi ai quali la riflessione intorno alla morte ci conduce; giunti a tale conclusione, ci sembra dunque di essere inevitabilmente ricaduti nei sentieri tracciati da altri numerosi pensatori, come quello tracciato da Jean-Paul Sartre ne l' "Essere e il nulla", tramite il suo affermare il ritorno della negatività dell'essere-per-sé, nel momento della sua morte nella compatta positività dell'essere-in-sé, consegnandosi alle soggettività altrui come oggetto del loro giudizio²⁵¹.

«[...] come effettivamente io non sono le mie possibilità se non per la nullificazione dell'essere-in-sé che devo essere, la morte come annullamento di un nullificare è posizione del mio essere come in-sé [...]. Finché il per-sé è in vita, supera il suo passato verso il suo avvenire e il passato è ciò che il per-sé ha da essere. Allorché il per-sé cessa di vivere [...] si inabissa nell'in-sé.»²⁵²

È il terreno fondato dall'analisi della fenomenologia trascendentale a permettere a noi e allo stesso Husserl di giungere a riflettere su queste questioni dal punto di vista *trascendentale*, a porci domande sulla natura di queste *pause* della vita di coscienza; considerando l'Io trascendentale come abitatore ultimo della vita di coscienza, ci è infatti possibile approfondire l'indagine relativa a tali casi limite, considerandoli in maniera *distinta* rispetto a come si presentano all'interno del mondo oggettivo, studiandoli all'interno della monadologia. Le questioni sollevate dal nostro modello Antinoo – Adriano, una coscienza che scompare e una che persiste, sono certamente risolte all'interno delle coordinate tracciate dalla fenomenologia trascendentale, proprio in quanto il fondamentale atto, fondativo della fenomenologia trascendentale, di autoridursi a soggettività trascendentale, aprendosi così verso infiniti orizzonti, nello spazio e nel tempo, futuri e passati,

²⁵¹ J. Sartre, 1943, *L'essere e il nulla*, op. cit., pag. 614: [...] essendo morta la sua vita, solo la memoria dell'altro può impedire che si avvizzisca nella sua pienezza di in-sé tagliando tutti i suoi ormezzi con il presente.”

²⁵² *Ivi*, pag. 615

permette la possibilità dell'apoteosi di Antinoo; l'intersoggettività trascendentale, formata da abitatori, da soggetti costituenti, che costantemente entrano e fuoriescono da essa, apparendo e sparendo nell'atto della loro nascita e della loro morte, andrà così a costituire il senso d'essere del mondo oggettivo, di un mondo infinito che continuerà ad esistere in seguito alla mia dipartita, nel senso di esistenza proprio di un oggetto trascendente, allo stesso modo nel quale esso esisteva precedentemente alla mia nascita. La morte, dunque, non riesce a mettere in crisi le conclusioni della fenomenologia trascendentale, non riesce ad insinuare il dubbio che con la dipartita individuale, questo affondare nelle acque del Nilo, sparisca il mondo nella sua totalità, proprio in quanto l'irrazionalità di un mondo che finisce con lo spegnersi di una vita lo renderebbe, teleologicamente, impensabile; anzi, il razionalismo di Husserl va inteso come una vera e propria *battaglia* contro il nichilismo, contro la radicale insensatezza che tale eventualità evocherebbe, battendosi per restituire, tramite gli strumenti di una ragione rinnovata, il *senso*, di crescita, progresso e miglioramento, alla storia, al mondo e alla vita umana.

«E se la madre 'sapesse per certo' che domani, in un'ora, giungesse la fine del mondo, fallirebbe in quanto madre, durante questi attimi, nel suo offrire amorevole cura, conforto [...] a suo figlio? [...] Le persone su una nave che sta affondando, consapevoli della loro condizione, possono ancora agire eticamente come vere persone, nell'atto di amore verso il prossimo. [...] Possa il mondo essere un inferno, possa l'equilibrio totale dell'universo non portare ad alcuna somma finale di valori positivi, ad alcun duraturo plusvalore positivo [...] resisto a questo inferno e faccio il mio 'dovere'. Sono buono e posso volere il bene, [...] quasi lottare per esso, anche all'interno di una piccola cerchia; e se faccio del bene, allora ho fatto la mia parte e non posso rimproverarmi di nulla. In un certo senso, sono soddisfatto con me stesso.»²⁵³

²⁵³ E. Husserl, 1908 – 1937, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, späte Ethik Texte aus dem Nachlass*, a cura di R. Sowa e T. Vongehr, Dordrecht, Springer, 2014, pag. 310 – 311

4.2 *La presenza di problematicità ulteriori*

Le principali questioni appaiono dunque come risolte. Dal porci il quesito riguardo le conseguenze per il mondo dell'effettivo darsi del caso limite della morte, abbiamo considerato come il pensiero di Husserl abbia tentato, basandosi su traguardi e metodologie raggiunti nel corso della sua intera produzione filosofica, di fornire un'analisi fenomenologica di tale condizione, condizione nella quale la stessa coscienza è *assente*, per giungere ad affermare che, in forza dell'evidenza fenomenologica della presenza nel mondo di *un altro* soggetto rispetto a me, la costituzione di un mondo oggettivo sussistente ontologicamente non solo sia possibile, ma necessaria; risolvendo, perciò, ogni questione relativa all'immane caduta del mondo nell'oblio nel quale il tuffo nelle acque del Nilo conduce la soggettività di Antinoo. Ora, va certamente considerato come l'evidenza fenomenologica della presenza nel mondo di un co-soggetto, riportata nei paragrafi precedenti come soluzione finale a ogni questione, certamente non è, come afferma Husserl stesso, una dimostrazione, quanto un particolare tipo di percezione, un'appercezione, la quale viene corroborata da elementi come l'*empatia*, la comprensione e contestualizzazione di comportamenti propri dei corpi vivi che incontro nel mondo, determinati da contenuti appartenenti ad una sfera psichica *superiore*, che mi permettono ulteriormente di attribuire ai corpi che incontro nel mondo la categoria di corpi vivi e di conseguenza figurarmi una loro propria vita di coscienza²⁵⁴. Husserl afferma con convinzione che la natura dei corpi che incontro nel mondo sia l'essere *corpi vivi*, altri Ego, escludendo categoricamente il dubbio rispetto all'effettiva indipendenza di tali corpi rispetto al *mio* flusso intenzionale, che si possa cioè trattare semplicemente di proiezioni o raffigurazioni naturali di

²⁵⁴ E. Husserl, 1931, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., pag. 199: “Risulta quindi comprensibile il fatto che, come conseguenza ulteriore, sopraggiunga l'empatia rispetto a determinati contenuti che appartengono alla sfera psichica superiore. Anche questi si presentano attraverso indizi del corpo vivo e attraverso comportamenti esteriori della corporeità viva, ad esempio il comportamento esteriore dell'‘arrabbiarsi’, dell'‘essere felici’ e così via, comportamenti esteriori che sono facilmente comprensibili a partire dai miei propri comportamenti in circostanze analoghe.”

me stesso²⁵⁵; è però risolta la questione sollevata dal dubbio di Cartesio riguardo l'eventuale inganno relativo alla natura di tali corpi²⁵⁶? Posso attribuire il carattere di *evidenza* alla consapevolezza che il corpo di fronte a me sia *un Ego* e non un sofisticatissimo androide, un *cyborg*, che meramente pretende di essere tale? È possibile, perciò, dall'incontro nella sfera mondana con un altro corpo fisico, passare al considerarlo come *corpo vivo* all'interno del quale si agita una vita psichica, attribuendo così il carattere di validità a qualcosa che intrinsecamente e per propria stessa definizione *non* appartiene alla sfera mondana di ciò che mi è proprio, senza violare i principi chiave e le condizioni metodologiche poste dalla stessa fenomenologia trascendentale?

«Ma come posso in generale parlare io in termini di identità tra questo corpo fisico che, nella mia sfera primordiale, si manifesta nel modo dell'esser lì e nella sua sfera primordiale e per lui si manifesta nel modo dell'esser qui? Non sono entrambe le sfere primordiali, la mia che per me come Ego è la sfera originaria e la sua, che per me è appresentata, separate da un abisso che per me è effettivamente insormontabile, dato che superare questo abisso significherebbe riuscire a conseguire un'esperienza originaria e non appresentativa dell'altro?»²⁵⁷

Husserl sostiene certamente che l'identificazione di un altro corpo fisico all'interno della sfera della mondanità e la costituzione di un altro Ego, di una vita psichica all'interno di tale corpo, siano due processi completamente indistinguibili, proprio perché è caratteristica di ogni percezione la possibilità di darsi solamente grazie ad un nucleo di presentazione che porta con sé un'eccedenza trascendente²⁵⁸,

²⁵⁵ Ivi, pag. 204: “Quello che io effettivamente vedo non è un segno e non è un mero analogo, non è una raffigurazione in qualunque senso naturale, ma è un altro Ego.”

²⁵⁶ R. Descartes, 1641, *Meditazioni metafisiche*, op. cit., pag. 30: “E, tuttavia, che vedo io da questa finestra, se non dei cappelli e dei mantelli, che potrebbero coprire degli spettri o degli uomini finti, mosso solo per mezzo di molle?”

²⁵⁷ E. Husserl, 1931, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., pag. 200

²⁵⁸ Ivi, pag. 201: “L'appresentazione in quanto tale presuppone [...] un nucleo di presentazione. [...] Essa è però una presentificazione che è fusa insieme alla percezione vera e propria e che svolge la funzione di 'far percepire qualcosa insieme a qualcos'altro'. [...] bisogna quindi distinguere dal punto di vista

la quale in questo caso sarebbe proprio tale vita psichica di un altro Ego all'interno di quel corpo, ora considerato come *vivo*²⁵⁹. Ma, di nuovo, non sono tali processi qualcosa di immanente alla sfera di ciò che è proprio per il *mio* flusso di intenzionalità? Non stiamo sostenendo che l'esistenza dell'altro, in quanto soggetto, sia totalmente dipendente da una *mia* costituzione di essi in quanto tali?

«Il fatto che gli altri si costituiscano come altri in me è l'unico modo immaginabile in cui essi possano avere senso e valore come esistenti e come esistenti per me in quanto altri»²⁶⁰

Il massimo traguardo della fenomenologia trascendentale, l'aver ridotto l'osservatore alla sfera del puro apparire del fenomeni rendendo il qui individuato ego trascendentale come identico all'apparire del mondo, proprio in quanto raggiunto proprio grazie ai precisi e disincantati procedimenti metodologici indicati da essa stessa, sembra precludere all'ego la possibilità di giungere ad una conoscenza apodittica di qualunque elemento estraneo rispetto alla propria sfera di immanenza; riducendosi alla dimensione del puro apparire e indicandola come verità apodittica, è ancora possibile per l'ego affacciarsi nuovamente sul mondo e aprirsi all'esistenza di un altro soggetto? Radicalizziamo ulteriormente questa considerazione; come dovremmo a tal punto porci nei confronti della categoria dell'arbitrarietà propria del caso limite della morte, che finora abbiamo considerato come indiscutibilmente involontario? Abbiamo infatti posto il caso limite del sonno, nella sua specificazione in quanto sonno quotidiano, come arbitrario, in base all'incontro nel mondo con esso e dunque alla consapevolezza data da questo

noematico ciò che dell'oggetto è autenticamente percepito e l'eccedenza che in esso non è autenticamente percepita eppure è certamente presente insieme a ciò che è percepito."

²⁵⁹ Ivi, pag. 202: "[...] non è e non può mai essere che il corpo fisico che appartiene alla mia sfera primordiale e che, per me, è indizio dell'altro io [...] possa appresentare la sua esistenza e la sua co-esistenza insieme al mio corpo vivo fisico senza che questo corpo fisico primordiale acquisti il senso 'un corpo che appartiene all'altro ego' e quindi senza che [...] acquisti il senso di 'corpo vivo estraneo, corporeità fisica vivente estranea.'"

²⁶⁰ Ivi, pagg. 208 – 209

incontro della reversibilità intrinsecamente a tale stato, ma è indubbio che anche per quanto riguarda l'annullamento *irreversibile* di qualunque forma di interesse nei confronti di ogni rilievo sensoriale, ovvero la morte, sebbene sia nella maggior parte dei casi caratterizzato nella categoria dell'arbitrarietà dall'aspetto dell'involontarietà, esso possa invece essere caratterizzato da arbitrarietà. Può infatti, nel caso del suicidio, capitare che l'Io si trovi a prendere consciamente, spontaneamente, la decisione relativa al totale annullamento del proprio flusso di intenzionalità, di far attivamente sì che siano date le determinate condizioni psicofisiche che conducano il corpo alla sospensione definitiva di ogni sua funzione, nello stesso modo in cui egli prende consciamente la decisione di stendersi a letto per addormentarsi.

«E come la mettiamo con la possibilità del suicidio? Non vuol dire, di fatto, la possibilità di lasciar andare volontariamente ogni interesse nei confronti del mondo, di quel lasciarsi <andare> volontario che ha come esito la morte (negazione della volontà di vivere).»²⁶¹

Nel momento in cui individuiamo come fondamento apodittico della mia conoscenza l'Ego ridotto all'apparire in quanto tale, alla universale correlazione tra soggettività trascendentale e correlato oggettivo, e ci troviamo *intrappolati* all'interno di questo fondamento, privi della possibilità di utilizzarlo per *fondare* la sussistenza ontologica di una realtà esterna alla sfera di immanenza di ciò che mi è proprio, impossibilità motivata, come sostenuto sopra, da quelle severe e precise indicazioni metodologiche che ci hanno permesso di individuare tale fondamento, come possiamo *qui* giungere alla certezza che tale volontario abbandono di interesse nei confronti nel mondo non trascini con sé l'interno mondo? Che il mio tuffo ora volontario nelle acque del Nilo non faccia precipitare nelle tenebre l'intera realtà? E non era questa, forse, la stessa domanda che ci siamo posti all'inizio della nostra

²⁶¹ E. Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, op. cit., pag. 113

trattazione? Quell' "unico problema filosofico veramente serio"²⁶² affrontato da Camus sembra dunque far percepire la propria impellenza: in assenza della certezza della sussistenza di un mondo oggettivo costituito intersoggettivamente, a causa dell'impossibilità di giungere a fornire la dimostrazione dell'esistenza del co-soggetto necessaria a tale costituzione, io, in quanto supporto psico-fisico della mia soggettività trascendentale identica all'apparire della realtà, dovrei paradossalmente e *attivamente*, con ogni mezzo a mia disposizione, all'estremo delle mie forze e disponibilità, evitare il darsi di *qualunque* contingenza psico-fisica che porterebbe a minacciare la mia vita fisica, e dunque la mia vita di coscienza. In tale situazione, il peso dell'intera realtà graverebbe sulle mie spalle; in tale situazione, la decisione riguardo la mia morte si tramuterebbe nella decisione riguardo la morte del mondo. E le acque del Nilo, che ora osservo dalla cima dell'imbarcazione che le sta fendendo durante la sua traversata, mi sembrerebbero molto più nere, e molto più profonde.

«Ma la trascendentalità della domanda a ritroso a partire dal mondo essente sembra non condurre alla meta. Essa conduce solo alla morte e alla nascita come enigmi trascendentali. Che cosa resta dopo tutto? A partire dal fenomeno mondano, quali altre domande conducono a enigmi del genere? - Come trascendiamo il mondo?»²⁶³

4.3 Il futuro della ricerca

Come può porsi, dunque, la nostra trattazione, di fronte a tali considerazioni? Da tali ulteriori spinose problematiche che emergono dalle soluzioni che essa stessa ha considerato valide per rispondere alle domande che si è trovata di fronte? Considerando le indicazioni metodologiche interne alle opere di Husserl volte all'individuare il fondamento epistemologico che rende possibile

²⁶² Albert Camus, 1942, *Il mito di Sisifo*, tr. it. di A. Borelli, Milano, Bompiani, 2001, pag. 5

²⁶³ E. Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, op. cit., pag. 237

l'attribuire il carattere di validità alla nostra conoscenza, abbiamo tentato di fornire un'analisi fenomenologica dei casi limite della coscienza, giungendo al renderci conto che è la presenza nel mondo di un co-soggetto, di un'altra monade, a risolvere i dubbi e le conseguenze fatti sorgere nella determinazione dall'essenza di tali casi e la minaccia che essi sembrano sollevare nei confronti del mondo oggettivo: ma ci è possibile giungere a tale certezza, a tale dimostrazione dell'effettiva esistenza di una monade esterna a me? Ci è possibile non più *mostrare*, ma *dimostrare* l'esistenza di un altro soggetto, garante della sussistenza di un mondo oggettivo? Del quale la coscienza farà le mie veci una volta che mi sarò gettato tra le onde del Nilo, la quale potrà inoltre in seguito, piangermi, costruire altari in mio onore e forse arrivare addirittura a divinizzarmi, ma che, soprattutto, continuerà a gettare il proprio sguardo sul mondo? Paiono essere le stesse minuziose indicazioni metodologiche della fenomenologia trascendentale, ovvero l'aver ridotto l'Ego alla dimensione apodittica dei propri vissuti intenzionali, ad impedire la possibilità di fuoriuscire dal campo dell'immanenza dei vissuti intenzionali dell'Ego; allargando la nostra considerazione critica all'esterno delle coordinate della fenomenologia trascendentale, abbandonando il sentiero tracciato da Husserl, le questioni legate al concetto di intersoggettività paiono non poter essere risolte rimanendo all'interno del piano puramente fenomenologico della mia esperienza trascendentale, ma, al contrario, sembra che esse necessitino di fuoriuscire da esso, così da poter giungere ad una vera e propria *dimostrazione* dell'esistenza nel mondo dell'*altro*, di un co-soggetto.

Perciò, nonostante i traguardi della fenomenologia trascendentale siano indiscutibili e il sistema fondato da Edmund Husserl sia intenzionato a rendere ragione delle questioni ultime, forse le possibili critiche che possono essere mosse nei confronti della stessa fenomenologia trascendentale impediscono di utilizzare tale sistema come punto di partenza per un'indagine fenomenologica dei casi limite della coscienza, nei quali la coscienza del soggetto è *assente*, portandoci ad un cortocircuito, data la necessità della costituzione di un mondo oggettivo permessa

dalla presenza di una comunità intersoggettiva; qui, dunque, arriviamo a porci un nuovo quesito. Può *effettivamente* la fenomenologia trascendentale render conto dell'essenza di tali casi limite? O è necessario *qualcos'altro*, un'altra prospettiva e un altro fondamento? Può tale altra prospettiva essere individuata all'interno del pensiero e delle opere di altri autori, il cui contributo è già stato riconosciuto nei primi paragrafi di questa trattazione, giunti ad accostarsi a tale tema? Al tema dell'essenza e della morte, *in primis*, ma inoltre anche al fondamentale tema dell'esistenza di un altro soggetto? È possibile individuare un autore o una serie di autori che potrà aiutarci a far luce sullo spinoso tema dell'intersoggettività? Riserviamoci per il futuro tale ulteriore approfondimento, tale ulteriore indagine ed approfondimento di altri determinati percorsi argomentativi e di riflessione, i quali, forse mossi da esigenze differenti, hanno però tentato di raggiungere i medesimi obiettivi; forse, arriveremo un giorno a riconoscere come valide e definitive coordinate teoretiche completamente differenti rispetto a quelle considerate all'interno di questa trattazione.

VULPECULA et ANSER

CERBERUS

PERSEUS
EGYPTUS
FOUQUEUS

TAURUS
PONIATOWSKI

SERPEUS

SCUTUM
SOBLESKY

AQUARIUS

CAPRICORNUS

SAGITTARIUS



α Scham

δ Rotas

Deneb el Delphin

γ Tarazed

Athair

α

Alshain

η var.

TAURUS
PONIATOWSKI

δ var.

SCUTUM
SOBLESKY

1^a
 2^a Dshabel

E W

S

Conclusione

Al termine estremo della nostra trattazione, ci rendiamo infine conto che più che delineare i primi passi di una fenomenologia tanatologica, obiettivo principale di questo studio, sembra che si siano limitati a evidenziare le problematicità che i *casì limite della coscienza*, quei *Grenzprobleme* dei quali abbiamo tentato di render conto seguendo il percorso tracciato dalle opere di Edmund Husserl, evocano per prerogativa derivante dalla loro stessa essenza all'interno delle coordinate della stessa fenomenologia trascendentale che intende fornirne un'analisi, problematicità nei confronti delle quali essa però tenta immediatamente di fornire la propria risposta, la propria soluzione. È una risposta sufficiente? Ci riteniamo soddisfatti delle conclusioni a cui siamo giunti? O ci sentiamo ancora attanagliati dalle domande che l'ancestrale pensiero della morte suscita nel nostro animo? Quelle onde, che circondano l'imbarcazione sulla quale stiamo navigando, che sbattono impetuosamente contro la chiglia, che celano uno scuro ed impenetrabile abisso, le osserviamo ora con mesta e malinconica rassegnazione o ne siamo, tuttora, affascinati e terrorizzati?

Tavola delle illustrazioni

pp.

- 37 1. Hugo, Victor, *Naufrage*, illustrazione tratta da
“*I lavoratori del mare*”, 1864-1866
- 57 2. Gray, Alex, *Grieving I*, grafite su carta gialla, 2001
- 101 3. Illustrazione dell’anatomia del corpo umano tratta da Vesalio
Andrea, *De humani corporis fabrica*, 15421.
- 113 4. R. Bloxam, Richard, *Delfino, freccia, aquila e Antinoo*, carta
celeste, 1824

Bibliografia

- Arendt, Hannah, 1998, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, a cura di S. Maletta, Milano, Jaca Book, 2009
- Bataille, Georges, 1967, *La parte maledetta*, tr. it. di F. Serna, Torino, Bollati Boringhieri, 2015
- Camus, Albert, 1942, *Il mito di Sisifo*, tr. it. di A. Borelli, Milano, Bompiani, 2001
- Cioran, Emil, 1934, *Al culmine della disperazione*, tr. it. di F. Del Fabbro e C. Fantechi, Milano, Adelphi, 1998
- , 1956, *La tentazione di esistere*, tr. it. di L. Colasanti e C. Laurenti, Milano, Adelphi, 1984
- Descartes, René, 1641, *Meditazioni metafisiche*, a cura di E. Garin, Bari, Laterza, 1992
- De Warren, Nicolas, 2009, *Husserl e la promessa del tempo. La soggettività nella fenomenologia trascendentale*, tr. it. di S. Vincini, Pisa, ETS, 2017
- Dostoevskij, Fëdor, 1873, *I demoni*, tr. it. di G. Buttafava, Milano, BUR, 2006
- Heidegger, Martin, 1927, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976
- Husserl, Edmund, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, a cura di M. Failla [et al.], Sesto San Giovanni, Mimesis, 2022
- , 1910 – 1911, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, a cura di V. Costa, Macerata, Quodlibet, 2008
- , 1913, *Idee per una fenomenologia pura e filosofia fenomenologica*, tr. it. di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002
- , 1929, *Logica formale e trascendentale*, tr. it. di G. D. Neri, Milano, Mimesis, 2009
- , 1931, *Meditazioni Cartesiane e Lezioni parigine*, a cura di A. Canzonieri, Brescia, Scholè, 2020
- , 1936, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 2015
- , 1908 – 1937, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, späte Ethik Texte aus dem Nachlass*, a cura di R. Sowa e T. Vongehr, Dordrecht, Springer, 2014

- Kierkegaard, Søren, 1844, *Il concetto dell'angoscia*, a cura di C. Fabro, Milano, SE, 2018
- , 1849, *La malattia mortale*, tr. it. di M. Corsen, Roma, Edizioni di comunità, 1965
- Lévinas, Emmanuel, 1947, *Il tempo e l'altro*, tr. it. di F. P. Ciglia, Genova, Il Melangolo, 1987
- Platone, *Apologia di Socrate*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000
- , *Fedone*, a cura di G. Reale, Brescia, La Scuola SEI, 1995
- Sartre, Jean-Paul, 1936, *La trascendenza dell'ego*, a cura di R. Ronchi, Milano, Marinotti, 2011
- , 1939, *Il muro*, tr. it. di E. Giolitti, Torino, Einaudi, 2015
- , 1943, *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, Milano, Il Saggiatore, 2023
- , 1945, *L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. it. Di G. Mursia, Milano, Ugo Mursia Editore, 2016
- Severino, Emanuele, 1992, *La filosofia contemporanea*, Milano, Rizzoli, 1994,
- Tolstoj, Lev, 1886, *La morte di Ivan Il'ič*, tr. it. di P. Nori, Milano, Feltrinelli, 2018