

## ***Dalla fondazione della conoscenza alla comunità degli uomini liberi: Husserl, Paci, Waldenfels sul rapporto tra conoscenza e rapporto intersoggettivo***

Andrea Altobrando

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia

andalt@gmail.com

### **ABSTRACT**

In this article I try to show how an interaction between the phenomenological works of Enzo Paci and of Bernhard Waldenfels can lead to some interesting results concerning Husserl's search for a rigorous and apodictic ground for knowledge and for a universal science which involves the whole life of consciousness also in its intersubjective aspects. I do not try to compare the two thinkers, nor to assess the correctness of their interpretation of Husserl's thought, but to show through their thoughts some remarks concerning problems which are still crucial in the philosophical and phenomenological debate. Paci's insistence on the practical and existential value of phenomenological reflection leads to constantly have to face the question "what is to be done?", demanding in this way for an answering to the provocation of the Alien so well analysed by Waldenfels. Through such a process a common constitution does preserve from the loss of diversity and, at the same time, does not escape responsibility.

### **KEYWORDS**

Community, Knowledge, Foundation, Intersubjectivity.

### **0. Introduzione**

La fondazione rigorosa della conoscenza e, quindi, la costruzione dell'edificio delle scienze esige, secondo Husserl, una base apodittica, certa e incontrovertibile. Si tratta di trovare un fondamento unitario, per quanto eventualmente complesso e articolato, che sia in grado di render conto di ogni sviluppo conoscitivo e di ogni teoria che possa rivendicare il nome di scienza.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Husserl, E., *Husserliana XVIII*, Nijhoff, Den Haag 1975, p.262; tr. it. in *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli "oggetti intenzionali" e altri scritti*, a cura di S. Besoli e V. De

Questa base viene riconosciuta ben presto da Husserl nell'evidenza apodittica della coscienza e, quindi, dell'esperienza soggettiva. Essa esige, però, che la si assuma e la si persegua fino in fondo in tutte le sue sfaccettature e sfumature e che ci si impegni a riconoscerne le interne strutture e dinamiche.

Nei paragrafi che seguono si affronterà il percorso che conduce dalla fondazione apparentemente "solipsistica" della conoscenza, attraverso la comprensione dell'estraneità, fino al confronto con le istanze della comunità intersoggettiva. Si tenterà cioè di mostrare come dal problema della riduzione, introdotta da Husserl per acquisire e fissare un terreno di apoditticità ed evidenza sul quale costruire l'edificio della scienza filosofica e, conseguentemente, di tutte le scienze, si venga ricondotti al problema dell'alterità e dell'estraneità, per infine giungere al problema della costituzione, non solo conoscitiva, della vita comunitaria.

A partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso, Enzo Paci propose un'interpretazione molto personale della fenomenologia husserliana che è stata in grado di cogliere alcuni degli snodi teoretici più significativi, nonché i problemi e le implicazioni delle idee e delle osservazioni che il pensiero di Husserl comporta, anche in rapporto alla relazione tra fondazione filosofica e intersoggettività. Molti dei punti già allora messi in luce da Paci, così come le sue proposte teoretiche, risultano oggi più che mai attuali e possono offrire un prezioso contributo al dibattito contemporaneo.

Sebbene ne abbia criticate alcune idee, Bernhard Waldenfels è stato uno dei pochi fenomenologi che, al di là dei confini nazionali italiani, ha saputo considerare e apprezzare, soprattutto nelle sue prime opere, la proposta teoretica di Paci. Per quanto mi è noto, in seguito non si sono però avuti sviluppi che abbiano saputo portare in sinergia le istanze e le idee derivanti dal lavoro dei due autori.

Il presente saggio intende offrire una prima riflessione mirante a colmare tale lacuna. Questa operazione sembra oggi particolarmente opportuna in quanto le minuziose e profonde analisi che Waldenfels ha svolto negli ultimi decenni riguardo al tema dell'estraneità possono trovare in alcune idee e nelle istanze a suo tempo avanzate da Paci una preziosa integrazione. Non si tratterà, pertanto, di operare una comparazione tra Waldenfels e Paci, bensì di far emergere attraverso i loro testi alcune possibili risposte a questioni che rimangono ancor oggi centrali per la discussione filosofica e fenomenologica in

---

Palma, *Il Melangolo*, Genova 1999, p. 173.

particolare. Ciò si rivelerà essenziale per affrontare in particolar modo l'ultimo punto succitato, vale a dirsi quello della costituzione/costruzione del "mondo comune". Si vedrà come, avendo sempre avuto presente il problema del "che fare?", Paci abbia costantemente letto alcuni spunti derivanti da Husserl in modo almeno parzialmente divergente rispetto a Waldenfels, andando forse al di là di una "pura" fenomenologia descrittiva, ma senza per questo tradire alcune intenzioni fondamentali - e non poi troppo nascoste - del pensiero filosofico di Husserl. In sostanza, si tratterà di mostrare come la riflessione fenomenologica sull'estraneità e sull'alterità, che prende le mosse dal tentativo husserliano di fondare una vita "in piena responsabilità", ingiunga necessariamente a prendere atto della componente "politica" dell'essere-in-relazione che caratterizza ogni soggetto.

### 1. *Fondazione, solipsismo ed origine*

Notoriamente un obiettivo, forse quello centrale, dell'impresa fenomenologica di Husserl è consistito nella fondazione della conoscenza. Sin dalla *Filosofia dell'Aritmetica* e fino agli ultimissimi scritti egli si propose, e propose alla comunità scientifica e filosofica, di rintracciare un fondamento apodittico all'impresa conoscitiva, in tutte le sue diramazioni. La fenomenologia sarebbe dovuta servire proprio a questo, essa avrebbe dovuto cioè offrire la base sulla quale costruire l'edificio della scienza. Come spesso viene ricordato da interpreti e commentatori, essa avrebbe dovuto produrre una "critica della ragione logica e pratica, e della ragione valutativa in generale".<sup>2</sup> Se nel primo Husserl questa tentativo può sembrare orientato verso una fondazione empiristico-psicologista, e se nelle *Ricerche Logiche* presenta invece tratti di eccessivo "logicismo",<sup>3</sup> indubbiamente con l'introduzione della riduzione

---

<sup>2</sup> Husserl, E., *Husserliana XXIV*, Nijhoff, Dordrecht 1984, p. 445.

<sup>3</sup> A questo proposito, si veda Rizzoli, L., *Erkenntnis und Reduktion*, dove l'autrice mostra in modo puntuale e convincente come uno dei motivi che portò Husserl verso l'elaborazione della riduzione trascendentale sia consistito nell'incapacità delle *Ricerche Logiche* di rendere adeguatamente conto della conoscenza empirica. Cfr. anche Bisin, L., *Fenomenologia come critica della ragione*, dove l'autore mostra che alcune difficoltà nelle quali incorse il pensiero husserliano sono in stretta analogia con quanto accadde già a Kant, il quale tentò una soluzione attraverso la Critica della capacità di giudizio, opera con la quale Husserl probabilmente mai si confrontò e al fondo della quale, come magistralmente mostrò Emilio

trascendentale, in particolare nelle celebri lezioni L'idea della fenomenologia, essa si installa con piena consapevolezza e perizia di metodo sul terreno della coscienza, o soggettività, la quale, da un punto di vista conoscitivo, non ha bisogno di cercare altrove il fondamento della propria conoscenza.<sup>4</sup> Con il primo volume delle Idee questa fondazione viene esposta per la prima volta al pubblico, simultaneamente all'introduzione dell'Io-puro nel campo della riflessione fenomenologica. Probabilmente proprio a causa di questa simultaneità, la proposta trascendentale di Husserl ha sin da subito dato adito a ripetute critiche di "soggettivismo" nei confronti della sua filosofia fenomenologica, critiche che si possono riassumere in due direzioni principali: da una parte si è ritenuto che Husserl finisse così per ricadere nelle maglie dell'idealismo e quindi di una soggettività che a partire dalle proprie operazioni e facoltà costituisce il mondo, compreso quello sensibile;<sup>5</sup> dall'altra si è obiettato che, riconducendo il campo della soggettività a un Io-puro, Husserl si rinchiudesse in un solipsismo incapace di rendere conto dell'esperienza degli altri soggetti e, di conseguenza, del mondo concreto in quanto mondo intersoggettivo.<sup>6</sup>

---

Garroni, sta proprio l'esigenza di trovare una "fondazione critica" anche per la conoscenza empirica: cfr. Garroni, E., *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del Giudizio"*, Bulzoni, Roma 1976.

<sup>4</sup> La questione si interseca, ovviamente, con quella dell'autocoscienza, la quale non può essere trattata approfonditamente in questo contesto. Nel seguito si tenterà soltanto di mostrare come essa si leghi necessariamente con le questioni dell'alterità/estraneità e della comunità. Per alcuni recenti contributi al dibattito sull'autocoscienza in una prospettiva fenomenologica, cfr. Zahavi, D., *Self-awareness and alterity*, Northwestern University Press, Evanston 1999; Id. (a cura di), *Exploring the self: Philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2000.

<sup>5</sup> Per queste critiche, che vanno a congiungersi con una determinata comprensione, senz'altro non incontrovertibile, della medesima questione in Kant, cfr. De Palma, V., *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001.

<sup>6</sup> In quest'ottica Iso Kern ha sostenuto che la "via cartesiana", cioè quella che intende fondare la fenomenologia sull'ego cogito, sarebbe inconciliabile con l'effettiva costruzione di una scienza eidetica, e per questo motivo l'ultimo Husserl l'avrebbe abbandonata a favore di una fondazione "ontologica" nel mondo della vita: cfr. Kern, I., *Die drei Wege zur transzendental-phenomenologischen Reduktion in der Philosophie Husserls*, "Tijdschrift voor Filosofie" 24-I (1962), pp. 303-349. In anni recenti è stato tuttavia mostrato, soprattutto dai lavori di Dan Zahavi, come la fenomenologia di Husserl sia in realtà piuttosto orientata verso una costituzione trascendentale inter-soggettiva e che il solipsismo "metodico" che

Particolarmente nell'opera *Das Zwischenreich des Dialogs*, Waldenfels si è confrontato a fondo con i rischi di solipsismo della fenomenologia husserliana. Waldenfels non solo mette in luce l'egocentrismo che pervade la filosofia di Husserl, ma anche ne mostra i limiti e le possibili vie di uscita, vie di uscita che, come Waldenfels nota, sarebbero rintracciabili negli scritti dello stesso Husserl.

Il problema del presunto solipsismo o ego-centrismo della filosofia di Husserl può essere imputato a una "logica" che sembra sottintendere molte delle sue riflessioni e che può riassumersi schematicamente dicendo che l'Io riesce a conoscersi solo attraverso l'esperienza dell'altro, in quanto, percependo l'altro come un soggetto che lo percepisce, viene da esso costituito in quanto oggetto. Senza tale esperienza, l'io non potrebbe concepirsi come tale, dunque non potrebbe conoscersi. Il problema è che, in questo modello, l'io viene posto come sussistente *già prima* di tale esperienza.

Questo schema pone, dunque, un problema fenomenologico: se, come Husserl più volte afferma, si deve porre come base fondamentale per la costituzione dell'Io l'esperienza dell'altro, come si può poi affermare l'esistenza

---

spesso si ritrova esplicitamente proposto da Husserl, deve essere compreso in tutte le sue molteplici sfaccettature e senza mai dimenticare che esso non può mai divenire ontologico, in quanto la sua funzione è anzi anche quella di comprendere come si arrivi alla coscienza, o consapevolezza, della propria singolarità e questa non può essere semplicemente presupposta: cfr. in particolare Zahavi, D., *Husserl und die transzendente Intesubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik* (Phaenomenologica 135), Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1996. Si veda anche: Pugliese, A., *Unicità e relazione. Intersoggettività, genesi e Io puro in Husserl*, Mimesis, Milano 2009. La riduzione solipsistica, oltre che nelle Meditazioni Cartesiane, le quali non pochi problemi presentano all'interprete e contengono non poche ambiguità, è esposta e perseguita nel modo probabilmente più rigoroso e consapevole nel corso di lezioni *Einleitung in die Philosophie* del 1922-23: cfr. Husserl, E., *Husserliana XXXV*, Kluwer, Dordrecht 2003. Già Merleau-Ponty aveva d'altronde mostrato sin dalle sue prime opere, facendo anche tesoro di alcuni lavori di Eugen Fink, come la proposta di epoché husserliana e la conseguente fondazione "soggettiva" non portasse affatto al solipsismo, bensì conducesse in direzione esattamente opposta. Sulla scia di Merleau-Ponty si situa apertamente l'intero percorso di pensiero di Bernhard Waldenfels. Anche Enzo Paci si pose già dalla fine degli anni Quaranta in un dialogo fecondo con Merleau-Ponty, oltre che con Sarte, dialogo nel quale Paci prese sin da subito posizione anche critica rispetto ai colleghi francesi, senza per questo rifiutarne le istanze e alcune proposte fondamentali: cfr., ad esempio, Paci, E., *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino 1950; Id., *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1957; Id., *Fenomenologia e dialettica*, Feltrinelli, Milano 1974.

di un Io che precede tale esperienza? Ciò significa tradire l'esperienza e allontanarsi da una rigorosa indagine fenomenologica: questa osserva che anzitutto deve esserci l'esperienza dell'altro-da-sé, che in quanto tale è estraneo. È a questa esperienza che si deve dunque tener fermo, in quanto è questa che sola può fenomenologicamente fungere quale base di ogni svolgimento successivo. Prendere solo un polo di quanto scaturisce da tale esperienza fondativa, cioè l'Io singolo cosciente di sé nella sua identità con se stesso, e attribuirgli un'esistenza precedente tale esperienza costituisce un evidente esempio di quanto Bergson chiamava "azione retrograda del vero": io faccio un'esperienza in base alla quale pretendo di dire anche ciò che l'avrebbe preceduta; ma se ciò posso dirlo solo tramite quell'esperienza, pare ovvio che la mia affermazione su quanto la ha preceduta non può che essere un'affermazione (forse necessaria, ma certamente) indebita.<sup>7</sup>

In *Das Zwischenreich des Dialogs* Waldenfels, richiamandosi esplicitamente a Merleau-Ponty, sottolinea come l'appello originario che fa insorgere l'Io abbia una base assolutamente fenomenologica: è proprio operando una sorta di archeologia del fenomeno di costituzione dell'Io e della coscienza di sé che si scopre come, ad esempio, l'infante giunge ad avere un Io, a essere un Io, attraverso l'appello degli "altri" che, appunto, lo chiamano. È a partire da quanto gli altri gli assegnano come nome che l'Io giunge a "identificarsi".<sup>8</sup> Anzi, più precisamente si dovrebbe dire che l'Io si percepisce in quanto chiamato, chiamato all'identificazione. Più precisamente, in quanto l'appello è appello e non definizione o semplice constatazione di un "essere", l'Io si trova e si "sente" nella necessità di doversi determinare, rispondendo a tale "chiamata".<sup>9</sup>

L'Io nasce grazie all'appello dell'Altro<sup>10</sup> e sussiste come Io fin tanto che rimane aperto a questo appello. La negazione dell'appello è impossibile, e

---

<sup>7</sup> Cfr. Sini, C., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996; Id., *La scrittura e il debito. Conflitto tra culture e antropologia*, Jaca Book, Milano 2002.

<sup>8</sup> Sul rapporto tra autocoscienza, "sentirsi-chiamato" e identità, cfr.: Mead, G.H., *La voce della coscienza*, Jaca Book, Milano 1996; Id., *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Firenze 1966.

<sup>9</sup> L'essere del soggetto come essere in risposta a una domanda che l'esistenza stessa gli rivolge è un tema che Waldenfels affronta sin dalla sua prima opera: cfr. Waldenfels, B., *Das sokratische Fragen*, Hain, Meisenheim 1961.

<sup>10</sup> Cfr. Waldenfels, B., *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1971, pp. 284-288.

anche il tacere di fronte a esso costituirebbe una forma di risposta. L'Io è in quanto interpellato, appellato, è colui cui è rivolta la parola. Nel momento in cui essa cessasse di venirgli rivolta, l'io stesso cesserebbe.<sup>11</sup> È dunque per questo che Husserl deve costantemente ammettere l'inscindibilità di *Selbstbewußtsein* e *Fremdbewußtsein*: l'Io si costituisce attraverso la coscienza di un estraneo; è dall'incontro con l'estraneità che l'io giunge a concepirsi come oggetto per lui, ma oggetto interpellato, dunque chiamato alla soggettività. L'affermazione husserliana di un Io-originario che sembrerebbe sussistente al di là dell'incontro con l'Altro, renderebbe invece superfluo quest'ultimo, tanto che non si potrebbe neppure più spiegare il perché della costante presenza di una coscienza dell'Altro nel cuore dell'esperienza che l'Io ha di sé. Per rimediare a questa aporia, inizialmente Waldenfels propone di porre alla base della costituzione dell'Io, addirittura dell'Io-originario, un Tu-originario: “Da ist nicht ein Ur-Ich, das sich in mein Ich und in ein anderes Ich ‚dekliniert‘, sondern – man gestatte uns den unschönen Ausdruck – ein Ur-Du, das in seinem expliziten Auftritt ein Ur-Ich mitaufzutreten läßt, wenn es angesprochen wird.”<sup>12</sup>

Secondo quanto Waldenfels scrive, porre la Du-Erfahrung come primaria rispetto alla Ich-Erfahrung permette di comprendere che in fondo al cuore dell'identità di ogni Io alberga alterità, qualcuno o qualcosa di estraneo di cui l'Io non può fare a meno, ma che gli resta inaccessibile/inappropriabile proprio in quanto lo precede, o, per meglio dire, in quanto l'Io si costituisce a partire dalla differenza rispetto al Tu e nel dialogo con quest'ultimo. Al fondo della coscienza egologica starebbe dunque un dialogo in cui il Tu e il suo appello risulterebbero primari.

Successivamente Waldenfels ha preso in parte le distanze da questa teoria. Egli ha riconosciuto che porre un dialogo quale sfondo originario su cui si andrebbero a stagliare la coscienza di Sé e quella dell'Estraneo rischia di disconoscere la irrimediabile funzione di destabilizzazione che l'Estraneo provoca rispetto all'Io e all'ordine in cui esso si situa. Approfondendo la riflessione rispetto al concetto e al fenomeno dell'ordine, Waldenfels ha, infatti, mostrato che ritenere il dialogo una sorta di Ur-Szene porta a credere che ci sia

---

<sup>11</sup> Che la “parola” rivoltami dall'estraneo non sia da intendersi in termini puramente linguistico-verbali, è stato chiarito a più riprese da Waldenfels: cfr. in particolare Waldenfels, B., *Antwortregister*, Frankfurt am Main 1994.

<sup>12</sup> Waldenfels, B., *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, cit., p. 132.

un ordine altrettanto primordiale, sulla base del quale si possono verificare solo variazioni dell'identico, disconoscendo così le "fratture" di cui l'esperienza è costituita e che, anzi, risultano essenziali affinché ci sia esperienza.<sup>13</sup>

Crederne in un dialogo-originario sarebbe, in questo senso, altrettanto errato quanto credere nell'esistenza di un Io-originario. Waldenfels, facendo proprie alcune delle proposte di Derrida e Levinas, oltre che di Foucault, è giunto così a un approfondimento della riflessione sull'ordine e l'estraneità che impongono di non confondere l'Estraneo che giace al cuore dell'insorgenza dell'Io con un Altro inteso semplicemente come altro soggetto, o altra persona, altro uomo rientrando all'interno di un "genere comune". Questo approfondimento della fenomenologia husserliana del Fremdbewusstsein e la sottolineatura del carattere originario di quest'ultima permette di non confondere, dunque, quell'istanza inappropriabile che sta al fondo di ogni coscienza con un accordo pre-ordinato con un altro essere umano o, più in generale, con un altro "soggetto". In questa nuova prospettiva, diviene decisivo distinguere, come si vedrà nel prossimo paragrafo, tra alterità ed estraneità, in quanto quest'ultima, pur essendo elemento essenziale dell'esperienza di alterità, non è ad essa riducibile.

Anche Paci ha sempre insistito sull'inappropriabilità dell'origine da parte del singolo soggetto. In particolare nel suo testo *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, egli non solo ha mostrato come l'origine sia per essenza inappropriabile, ma ha anche sottolineato la costante istanza al suo riappropriamento da parte del soggetto. In questo senso, la struttura temporale della coscienza è da considerarsi trascendentale, in quanto cercare di tornare all'origine, o tentare di "recuperarla", fa parte della struttura essenziale del soggetto, il quale non può sottrarsi al richiamo proveniente dal suo punto di scaturigine e, proprio per questo, è costantemente risospinto in avanti, verso un costante mutamento della propria identità. Già nei suoi scritti "pre-fenomenologici" Paci ha messo in luce la struttura dell'esistenza come incessante movimento dall'uno ai molti e viceversa.<sup>14</sup> Successivamente, interpretando e commentando Husserl, egli così si esprimerà:  
"[...] io non posso tornare mai, nel passato, a un'origine «prima» della mia persona, della persona altrui, della civiltà, della terra, del cosmo. Proprio

---

<sup>13</sup> Sul rapporto tra "interruzione" ed esperienza, cfr. in particolare Waldenfels, B., *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.

<sup>14</sup> Cfr. Paci, E., *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Principato, Milano-Messina 1938; Id., *Principii di una filosofia dell'essere*, Guanda, Modena 1939.

questo fatto negativo per cui non posso mai presentificare tutto il passato, fa sì che il passato mi ponga sempre, nel presente, un compito per l'avvenire.”<sup>15</sup>

In estrema sintesi si può dire che la coscienza dell'Io nasce da un appello, dalla domanda, dal richiamo di un'origine inattingibile. L'Io, la propria identità, costituisce una risposta a questa istanza. Si potrebbe dire che l'origine non appartiene all'Io. Più ancora: l'Io non si appartiene. Questo è il primo risultato, la prima scoperta a cui conduce l'analisi genetica. Dire che l'Io non si appartiene non può, però, voler dire che l'Io appartiene a qualcun altro o a qualcos'altro: se così fosse, l'Io non costituirebbe più un soggetto, ma un semplice oggetto a disposizione dell'altro o degli altri. L'Io, invece, pur non appartenendosi mai appieno - e forse proprio perché non si appartiene mai pienamente -, è un soggetto. Per quanto non gli appartenga, per quanto non possa disporne totalmente “a proprio piacimento”, l'origine è pur sempre la “sua”.

Per questo motivo, avvalendosi delle proposte teoretiche di Merleau-Ponty, Waldenfels insiste sulla struttura chiasmatica dell'autocoscienza: l'Io non è inizialmente soggetto e, successivamente, attraverso l'esperienza dell'Altro o dell'Estraneo, diviene oggetto. L'Io è sempre soggetto e oggetto, così come lo è l'Altro o l'Estraneo, che non è mai assoluto, bensì sempre Estraneo rispetto all'Io, Altro rispetto al Sé.

Paci, dal canto suo, soprattutto a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso, ha costantemente insistito sulla relazionalità quale struttura portante non solo del soggetto, ma anche dell'intera realtà. In rapporto a Husserl, egli ha sottolineato come quest'ultimo, particolarmente nella Crisi, abbia esplicitamente riconosciuto lo statuto paradossale della soggettività, sempre soggetto e oggetto, e ha anche notato come questa struttura del soggetto non sarebbe solo paradossale, ma anche assurda qualora non la si concepisse in relazione all'intersoggettività e alla co-fungenza originaria. Tuttavia, in parziale antitesi con quanti hanno letto nella “via cartesiana” una sorta di vicolo cieco della fenomenologia husserliana, Paci ha voluto sottolineare il valore fondamentale della riduzione solipsistica: “[R]idurre vuol dire sospendere la tesi del mondo perché il mondo, posto tra parentesi, faccia vivere me nella mia vita propria e presenti se stesso, di fronte alla mia vita propria, come l'altra vita propria, come Alter-ego.”<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Paci, E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961, pp. 22-23.

<sup>16</sup> Paci, E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, cit., p. 132. Cfr. anche, tra gli

È dunque solo tornando su di sé, andando a fondo della propria solitudine, che il soggetto diviene in grado di acquisire una più chiara visione del suo rapporto non solo con se stesso e con la propria vita, ma anche, e forse innanzitutto, con l'estraneità e, come si vedrà, con la comunità co-fungente all'interno della quale sempre si situa, ma il cui senso, il cui operato e il cui appello spesso rischia di dimenticare. La riduzione, in questo senso, non isola, bensì, rendendo consapevoli della propria singolarità in rapporto anche ad altre singolarità, apre la possibilità a una costruzione rinnovante della vita con sé e con gli altri. Come si è già anticipato, la riduzione fenomenologica non ha lo scopo di raggiungere l'origine "assoluta", bensì di ricondurre a comprendere lo svolgimento della propria vita da parte del soggetto e a renderlo consapevole delle proprie strutture e relazioni, compresa quella che potremmo dire centrale con l'estraneità, senza la quale non sarebbe mai giunto all'autocoscienza e, quindi, a svolgere la stessa riflessione fenomenologica. Qualunque soggetto sia in grado di comprendere questo ha dunque avuto un incontro con l'estraneità e la struttura chiasmatica tra egoità ed estraneità acquisisce una coloritura trascendentale.

L'invito che Paci fondamentalemente rivolge al filosofo è quello a comprendere questa esigenza dell'inappropriabile e a farsene carico; in questa prospettiva, la fenomenologia dell'estraneo di Waldenfels risulta un contributo prezioso e fondamentale sulla via che dovrà portare al confronto con il «che fare?», vale a dirsi alla posizione da assumere *a partire dall'istanza dell'estraneo e di fronte* a esso. Per giungere ad affrontare questa domanda è pertanto opportuno cercare di meglio comprendere che sia questa Fremdheit che risulta così essenziale alla costituzione della coscienza dell'io e che ne mette in moto costante il processo di identificazione.

## 2. Co(no)scienza dell'estraneità

Si è visto come Waldenfels, a un certo punto della propria riflessione, abbia sentito l'esigenza di marcare e approfondire la differenza tra alterità ed estraneità. A tale proposito, nel primo volume degli *Studien zur Phänomenologie des Fremden* egli scrive: "Fremdes ist nicht einfach ein Anderes

---

altri numerosi passi, Id., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1963, pp. 265sgg.

(ἕτερον, aliud), das – wie im Platons Sophistes, durch Abgrenzung vom Selben (τὸ αὐτόν, idem) entsteht. [...] Fremdes, das nicht dem Selben, sondern dem Selbst (αὐτός, ipse) und dem ihm Eigenen entgegensteht, geht dagegen hervor aus einer gleichzeitigen Ein- und Ausgrenzung”.<sup>17</sup>

L'Estraneo non nasce da una ripartizione dello Stesso, come sua demarcazione interna; esso nasce, invece, da un movimento di delimitazione interna ed esterna: lo spazio proprio si costituisce nel momento in cui l'Io viene escluso da quello Estraneo e viceversa. Si tratta di un'iscrizione, ma un'iscrizione che non è mai stata (né, come si è già accennato, mai potrà essere) totalmente nelle mani dell'Io o anche solo definibile a partire da quest'ultimo: è solo in quanto l'Io si trova situato in uno spazio proprio che può divenirne il soggetto, ma la demarcazione di questo spazio non dipende dall'Io stesso. Prima dell'Io come soggetto agente c'è, dunque, uno spazio che gli è stato assegnato e che l'Io non ha scelto. È importante sottolineare che questo spazio non-proprio non è semplicemente un altro spazio, bensì è uno spazio estraneo: esso non potrà mai essere conquistato, non potrà mai essere reso familiare. Quella che divide l'Io da tale spazio è una cesura insormontabile. Ogni volta l'Io può conquistare spazi nuovi, tuttavia questo cambiamento nell'ordine dell'assegnazione dello spazio non sarà mai un ordine che possa vederlo come unico soggetto di tutto lo spazio.<sup>18</sup> Ogni ordine porta sempre a una demarcazione tra ciò che è interno a tale ordine e ciò che ne sta fuori; un ordine assoluto, che includesse ogni ente possibile non è che una chimera.<sup>19</sup> Come già ricordato, è proprio a partire da questa impossibilità di un ordine totale che stia a fondamento della relazione tra Proprio ed Estraneo che Waldenfels è condotto ad approfondire il discorso sull'estraneità e a mettere in luce una struttura più profonda di quella dialogica.

In questo nuovo quadro è necessario osservare che anche l'Estraneo non è comunque concepibile al di fuori di una qualche relazione col Proprio. Non

---

<sup>17</sup> Waldenfels, B., *Topographie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1997, pp. 20-21.

<sup>18</sup> Waldenfels nota ciò in diversi punti della sua opera, connettendo le analisi fenomenologiche, in particolare di Merleau-Ponty, con le analisi sugli ordini di discorso di Foucault: cfr. in particolare Waldenfels, B., *Ordnung im Zwielicht*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1987.

<sup>19</sup> Su questo punto, si vedano le considerazioni di Paci sulla fondazione, l'unità e l'inappropriabilità da parte di un unico soggetto di “tutto” il sapere: cfr. Paci, E., *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973, particolarmente parte IV, pp. 467-586.

solo, dunque, non è concepibile alcun Io assoluto, bensì neppure alcun Estraneo assoluto. Un Io puro<sup>20</sup> non è possibile, come si è notato; ma neppure è ammissibile un Estraneo puro, che non sia in alcun modo attraversato dalla relazione con l'Io: "Es gibt also nicht ‚das Fremde‘, es gibt vielmehr verschiedene Fremdheitsstile. Fremdheit bestimmt sich, wie Husserl sagen würde, okkasionell, bezogen auf das jeweilige Hier und Jetzt, von dem aus jemand spricht, handelt und denkt. Ein standortloses ‚Fremdes überhaupt‘ gliche einem ‚Links überhaupt‘ – ein monströser Gedanke, der Ortsangaben mit begrifflichen Bestimmungen vermengt."<sup>21</sup>

L'estraneo è sempre relativo a un ordine, rispetto al quale si contraddistingue come Außer-ordentliches, extra-ordinario, ciò che sempre eccede l'ordine di volta in volta vigente. È forse questo quanto più differenzia l'Estraneo dal semplice Altro: quest'ultimo rientra, almeno potenzialmente, nell'ordine del Proprio, o comunque in un ordine comune, universale, in cui starebbe assieme e, per così dire, affianco all'Io. Quella dell'Altro è, in questo senso, una estraneità 'quotidiana'.<sup>22</sup> L'Estraneo, invece, è tale proprio in quanto non solo non rientra nell'ordine del Proprio, ma mai può rientrarvi e, ciò nondimeno, inquieta quest'ultimo, mostrandosi in esso come stra-ordinario. Per questo motivo l'Estraneo pone l'Io in uno stato ambivalente di repulsione e attrazione, timore e ammirazione, orrore e fascino. Esso è anzitutto una minaccia per il mondo-proprio (Eigenwelt); esso giunge da ed è rappresentante di un mondo estraneo (Fremdwelt). Il suo luogo è quasi un non-luogo, in quanto non può rientrare semplicemente nella mappa dell'universo del Proprio. Esso non giunge da un punto dell'atlante universale, ma da un dove che perturba e mette in discussione tale atlante, un luogo in cui, eventualmente, si scrive o si può scrivere un altro atlante.<sup>23</sup> Quest'ultimo non deve, però, essere concepito come "alternativo" rispetto a quello del Proprio, in

---

<sup>20</sup> Io puro, qui, non è da confondersi con l'Io-puro di cui Husserl inizia a parlare esplicitamente, e non senza oscurità e incertezze, a partire dalle Idee. Questo Io, se svolto correttamente, coincide fondamentalmente con l'Io-polo e costituisce parte insopprimibile del flusso coscienziale "fenomenologicamente purificato", non cioè psicologizzato e, quindi, oggettivato. In generale, sul tema dell'Io in Husserl, si veda l'ormai classico Marbach, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, . Ci si permette, inoltre, di rimandare a: Altobrando, A., *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino 2010.

<sup>21</sup> Waldenfels, B., *Topographie des Fremden*, cit., p. 23.

<sup>22</sup> Ibid., p. 78.

<sup>23</sup> Cfr. Ibid, p. 26: "Das Fremde ist nicht einfach Anderswo, er ist das Anderswo".

quanto esso è piuttosto co-esistente; l'alternativa, infatti, implicherebbe una sorta di momento esterno o precedente rispetto alla divisione, un luogo neutro a partire dal quale avverrebbe poi l'elezione di un ordine piuttosto che dell'altro, mentre ciò di cui si sta ora discutendo ha a che fare con una relazione già sempre sussistente tra il Proprio e l'Estraneo che non permette scelta.

Tutto questo, se preso seriamente, risulta effettivamente inquietante e al tempo stesso paradossale, in quanto l'estraneo sta di fronte all'Io, gli si presenta, ma come qualcosa di inaccessibile. Davvero sorprendente è che, pur non essendo né incluso né includibile nel mondo proprio, l'Io se lo trova di fronte, ne ha esperienza. Questo significa che, pur venendo ad occupare uno spazio che l'Io può vedere, uno spazio che l'Io può anche organizzare e concepire secondo i propri schemi, esso crea un turbine in cui l'Io non può addentrarsi senza perdere la propria concezione del mondo; ma quando ciò avviene, l'Io comunque non accede al mondo estraneo, bensì, piuttosto, giunge a un'eventuale riconfigurazione del proprio, giunge, cioè, a un *altro* mondo.<sup>24</sup> L'esserci dell'Estraneo costituisce, pertanto, un varco, un'assenza, un vuoto all'interno dell'orizzonte anche di possibilità dell'Io: "Das Fremde stellt kein Defizit dar wie all das, was wir zwar noch nicht kennen, was aber auf seine Erkenntnis wartet und an sich erkennbar ist. Vielmehr haben wir es mit einer Art leibhaftiger Abwesenheit zu tun".<sup>25</sup>

Waldenfels tiene sempre ferma la definizione che Husserl dà dell'esperienza dell'Estraneo come "bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen":<sup>26</sup> sperimentabile accessibilità dell'originamente inaccessibile. Si tratta di un'affermazione paradossale, eppure è su questo paradosso che si gioca l'intera questione dell'Estraneo: "Fremderfahrung ist und bleibt eine Form der Erfahrung, nur eben in der paradoxen Form einer originären Unzugänglichkeit, einer abwesenden Anwesenheit."<sup>27</sup>

Disconoscere in qualunque modo questa paradossalità porta

---

<sup>24</sup> Tale discorso, ovviamente, può essere fatto valere sia per gli 'stranieri' in senso amministrativo e culturale, sia per tutto ciò che fuoriesce dagli schemi della normalità, per tutti i "diversi" in genere, fino ad includere la diversità del mondo della 'natura' e quella dell'inconscio: cfr., in particolare, i saggi contenuti in Waldenfels, B., *Grenzen der Normalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1998.

<sup>25</sup> Waldenfels, B., *Topographie des Fremden*, cit., p. 26.

<sup>26</sup> Husserl, E., *Husserliana I*, Nijhoff, Den Haag - Dordrecht 1950, p. 144.

<sup>27</sup> Waldenfels, B., *Topographie des Fremden*, cit., p. 30.

inevitabilmente a perdere l'unico accesso possibile all'Estraneo e a confonderlo con un semplice altro-da-Sé, all'illusione di averlo in qualche modo compreso, proprio in quanto "proprio" altro, permanendo quindi all'interno di una logica ego-logica o, come direbbe Paci, dell'identità.

Uno dei tentativi che più spesso si trovano per tentare di comprendere ciò che è estraneo è, ad esempio, il ragionamento per analogia: l'estraneo, benché non identico, è analogo al proprio; sebbene siano diversi, essi sono simili; vi è, cioè, un qualche *logos* comune. Il fatto è che nel costruire questa somiglianza o analogia si dà per scontato che la logica attraverso la quale si concepisce il Proprio possa essere valida anche per l'Estraneo. Per quanto si possa tentare di trovare varianti a una tale logica, fino a che si imposta così la questione non si può che rimanere rinchiusi in una logica dell'identità che misconosce l'estraneità: "Der Logos des Fremden würde das Phänomen des Fremden durch Logifizierung auszehren".<sup>28</sup>

Il Faktum irriducibile è che, in quanto tale, l'Estraneo non è comprensibile. Questo è necessariamente oltre l'orizzonte di senso del Sé, oltre la sua capacità di comprensione; ma è esattamente come insopprimibile estraneità rispetto al proprio cosmo, al proprio ordine, che esso si presenta e viene esperito. Ancora una volta, dimenticare questo "fatto" significherebbe tradire il rigore dell'analisi fenomenologica e proporre una teoria che disconosce il valore fondativo, oltre che fondamentale, dell'esperienza per la conoscenza. In una teoria della conoscenza che resta succube di una logica dell'identità, rendere accessibile l'Estraneo significherebbe circoscriverlo e, infine, superarlo;<sup>29</sup> ma, in tal modo, l'Estraneo sarebbe ancora una volta considerato come un semplice momento del processo della conoscenza dell'identità, della coincidenza, pur processuale, del Sé con Sé, come un'alterità che, in fondo, può essere assimilata al Sé o a una qualche Ragione Universale. A questo punto, l'estraneo avrebbe perso il suo pungolo: "Letzteres [sc. die radikale Fremdheit] trifft in gewisser Weise zu auf Hyperphänomene wie Geburt, Eros und Tod, es sei denn, der Mensch macht den Versuch, in einer allumfassenden Ordnung – oder doch wenigstens in einer funktionierenden Ordnung – heimisch zu werden, in einer Ordnung also, die dem Fremden den

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 96.

<sup>29</sup> Sarebbe qui opportuno un confronto con quanto Sini dice rispetto all'iscrizione e alla circoscrizione della verità: cfr. Sini, «La verità iscritta e circoscritta», in Id., *Il silenzio e la parola. Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Marietti, Genova 1989. Tale confronto va però oltre i limiti del presente articolo.

Stachel nimmt.”<sup>30</sup>

Emerge dunque che, da un punto di vista epistemologico, qualunque pensiero che ritenga di avere compreso o di poter comprendere l'Estraneo è vittima di un abbaglio che fin dall'inizio perde quanto cerca<sup>31</sup>. Questo non esaurisce, tuttavia, la questione dell'Estraneo e il discorso di Waldenfels non può ridursi a un tale rilievo epistemologico. Si potrebbe, infatti, sostenere che, comunque l'Io “reagisca” alla provocazione dell'estraneità, il rapporto tra Proprio ed Estraneo e, in particolare, l'inattingibilità dell'Estraneo da parte dell'Io rimangono intatti e che l'Io, semplicemente, si illude di poter cogliere l'Estraneo, di poterlo afferrare “propriamente”, ma, in fondo, l'Estraneo resta tale, *che l'Io lo voglia e se ne renda conto o meno*. In effetti, se l'estraneità è per principio ineliminabile, perché preoccuparsi di non eliminarla? Qualunque cosa accada, Proprio ed Estraneo rimangono per essenza inassimilabili; a che pro insistere sull'esigenza di non togliere all'Estraneo la sua valenza di pungolo?

### 3. *L'azione di fronte e con l'Estraneo*

Le domande poste al termine della precedente sezione sembrano indicare che il discorso sull'Estraneo va oltre il piano epistemologico e si sporge sconfinando in un piano etico. Se non ci si pone in una dimensione etica sembra infatti impossibile anche solo comprendere il senso di una presunta esigenza di non togliere il pungolo dell'estraneo. Si tratta di una dimensione della questione dell'estraneità che Paci ha saputo efficacemente cogliere e mettere in luce. Come ricordato, egli costantemente richiama alla necessità della riduzione solipsistica come ritorno a una dimensione pre-identitaria che fonda l'identità stessa e ne consente la vita. A questo proposito, Paci, il quale ha sempre insistito sul valore della riduzione fenomenologica quale via per giungere a ri-percepire il senso del nostro essere “fungenti” nel mondo<sup>32</sup>, richiama l'idea

---

<sup>30</sup> Waldenfels, B., *Topographie des Fremden*, cit., p. 78.

<sup>31</sup> Per questo motivo risulta impossibile una qualunque “scienza dell'estraneo”: cfr. Ibid., p. 96: “Die Phänomenologie als Xenologie wäre eine Wissenschaft, die mit ihrem Gegenstand sich selbst auflösen würde. Das Xenon wäre das Produkt einer Entfremdung, das mit der Wiederaneignung des Entfremdeten dahinschwände wie der Schnee in der Frühlingssonne”.

<sup>32</sup> Sul movimento di ri-presa del senso “originario”, si veda anche Zippel, N., *Tempo e metodo. Il problema del soggetto nella fenomenologia di Husserl*, NEU, Roma 2008.

husserliana dell'*Ur-Ich*, inteso, come si è accennato, in quanto appello all'intersoggettività e alla cofungenza originarie: “[O]gni individuo, se non vuol rimanere prigioniero della maschera della propria individuazione, o di una delle sue individuazioni, o di un ‘tempo’ della sua vita, o di una sua funzione, o di un suo mestiere nella vita sociale e intermonadica, deve staccarsi dalla propria obbiettivazione e ritornare al profondo Io originario preindividuale da cui hanno origine tutte le individuazioni. [...] L’*Ur-Ich* anonimo e individuale che sempre era presente ed è presente nella vita intermonadica mi può apparire allora come l’unità ideale di significato a cui tende la stessa vita monadica: un’unità ideale che è il senso della vita, l’ideale di una compiuta vita soggettiva nella quale ogni soggetto tende alla verità come al suo senso e nella quale la verità si presenta come “un assoluto ideale intersoggettivo ed una assoluta intersoggettività trascendentale”.<sup>33</sup>

Sottolineando l’esigenza di tornare all’Io-originario, Paci non vuole, dunque, eliminare il “pungolo dell’estraneo”, bensì affrontarlo. Certo l’ideale che egli propone sembra talvolta mirare a una “soluzione” del problema dell’estraneità e al raggiungimento di una comunità in cui ognuno sia a casa propria. In questo senso egli sembrerebbe ancora legato a una logica della pienezza, della totale chiarezza e del totale disoccultamento e, benché poi Paci costantemente affermi l’inattingibilità strutturale di questo ideale, Waldenfels ha insegnato a vedere sia le aporie teoretiche di un tale pensiero che i suoi rischi pratici<sup>34</sup>. Si deve tuttavia osservare che, come emerge dal passo appena citato, il modo in cui Paci intende la riduzione che l’io opera per giungere a riconoscersi nel *Weltall* gli consente di aprirsi alla effettiva e reale intersoggettività, la quale trova sul proprio sfondo, come propria condizione, la co-fungenza originaria e come orizzonte una strutturazione della stessa in piena responsabilità, capace, quindi, non solo di vedere, di rendersi conto dell’estraneo, bensì anche di farsi carico dell’incontro e della relazione con esso.

Secondo Paci, tornare all’Io-originario significa ridestare il senso originariamente inter-soggettivo, plurale e relazionale della vita dello stesso singolo Io, dell’Io finito di volta in volta immerso nella riduzione. A questo punto è necessario notare che la riduzione all’*Ur-Ich* viene messa in atto non da un soggetto qualunque, bensì da un soggetto che è alla ricerca di un

---

<sup>33</sup> Paci, E., *Sul problema dell’intersoggettività*, in Id., *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, cit., p. 182.

<sup>34</sup> Cfr., ad esempio, Waldenfels, B., *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1990.

fondamento certo e indubitabile su cui costruire un sistema di certezze e verità. La fondazione della conoscenza di cui l'Io va in cerca ha senso solo in quanto l'Io in questione è in cerca di un orientamento all'interno del flusso di esperienza nel quale si trova immerso. La ricerca di orientamento è tale in quanto l'Io può e sente il bisogno di determinare la propria condotta sia pratica che conoscitiva. Questo comporta, però, che l'Io sia, almeno in parte, in-determinato e, soprattutto, capace di autodeterminazione. Se così non fosse, la ricerca di orientamento non avrebbe, in fondo, alcun senso. Nell'effettuare tale riduzione, l'Io viene ricondotto a riconoscersi come essenzialmente indeterminato e chiamato a determinarsi, a determinare cioè il proprio agire e il proprio comportamento e, quindi, a identificarsi in un modo piuttosto che in un altro.

Diviene in tal modo più chiaro come possa emergere un tenore etico delle questioni legate alla fenomenologia dell'estraneità: a un certo punto dell'opera di riflessione, l'Io è portato a riconoscersi come un ben particolare tipo di "Io", quello che quello che Paci, sulla scorta di Husserl, chiama "Io-uomo". L'uomo è infatti quel tipo di soggetto che, consapevole del proprio agire e del proprio essere-in-relazione, ha la facoltà di decidersi in rapporto a orizzonti alternativi di azione e, dunque, di scegliere per che "mondo" optare. Nell'individuo che sa riflettere l'azione non è considerabile come immediata e necessaria. È per questo motivo che, nel caso dell'Io che, attraverso la riduzione, giunge a dover ammettere la propria umanità, l'intera questione dell'estraneità assume un nuovo tenore: in quanto l'Io è posto di fronte alla decisione e si rivela come capace di scelta, la responsabilità diviene vera e propria responsabilità. L'Io-uomo non solo è costantemente in relazione, come ogni Io, con una qualche estraneità, cui costantemente risponde. L'Io-uomo è anche responsabile della risposta, intesa anche come semplice azione, che effettua *in risposta* all'Estraneo. Questo implica che, ogni volta che il soggetto, riflettendo, giunge a capire di essere di fronte a diverse possibilità, egli inevitabilmente sceglie una strada, un percorso più o meno preciso all'interno del mondo, un tracciato attraverso un orizzonte di possibilità. L'azione dell'Io-uomo è, pertanto, posizione di valori, in quanto esso elegge un mondo rispetto a un altro, lo preferisce, lo afferma. In tale opera di imposizione consapevole, l'Io non può barricarsi dietro alla maschera di una pretesa legge universale, di un ipocrita buonismo o di un'ingenua innocenza. Affermare una via, costituire parte di quella via, significa per quell'Io capace di autodeterminazione che l'Io-uomo è essere responsabili anche per quanto di violento la scelta eventualmente comporta.

Come si è detto, la fondazione della conoscenza di cui l'Io va in cerca attraverso la riduzione ha senso solo in quanto esso è uomo, cioè essere indeterminato e, per questo, in costante ricerca di orientamento. Egli è privo di una determinazione univoca ed è per questo che risale all'Io-originario, per comprendere su che base poter giungere a un agire, anche conoscitivo, apoditticamente fondato. A questo punto, egli si trova però anche a dover riconoscere che questa ricerca gli è resa possibile in quanto egli è uomo. Essere-uomo è, però, a sua volta possibile solo sulla base di una formazione di sé come uomo, la quale avviene attraverso la relazione con altri uomini e attraverso un appello all'operare con e nei confronti di altri uomini. Si è visto che la condotta dell'Io è sempre anche in relazione all'Estraneo, il quale solo permette al soggetto di sorgere come Io. L'Io che opera la riduzione, che possiamo per brevità chiamare "Io filosofante", scopre che l'Estraneo abita in modo strutturale al fondo della coscienza ed è solo grazie a questa intima estraneità, di cui l'Io non può mai totalmente appropriarsi, che l'Io stesso può esistere e continuare a esistere in quanto tale, dunque come essere-in-relazione ed essere-in-divenire.<sup>35</sup> Nel caso specifico dell'Io che giunge a ricomprendersi come uomo, e che è dunque capace di autodeterminazione, l'estraneità che ne permette la formazione proprio come uomo è di un tipo ben preciso: si tratta di un'estraneità propriamente umana. In altre parole, si deve riconoscere che l'Io può esistere come uomo solo in quanto formato all'interno di una comunità umana. Questa lo ha allevato e dotato di una coscienza specificamente umana, il che significa, come si è visto e al di là, o al di qua, di tutte le varianti culturali e storiche, che esso è essenzialmente capace di autodeterminazione e di riflessione attraverso il rapporto con una comunità di altri Io-uomo estranei, cioè a lui irriducibili e, per molti aspetti, inaccessibili. Tutto ciò ha ulteriori rilevanti conseguenze.

Si è visto come Proprio ed Estraneo siano correlativi. Se l'Io è possibile come uomo solo in quanto relativo a una comunità di altri uomini a lui estranei, è necessario che la loro estraneità sia mantenuta, altrimenti l'Io stesso diviene impossibile come uomo. Per potersi "conservare" come tale, l'Io che si scopre uomo deve potersi costantemente riconfermare come tale, mantenere aperta la propria possibilità di determinazione come uomo; affinché la formazione e determinazione come uomo sia possibile e finanche reale, affinché

---

<sup>35</sup> Sul problema della necessità "vitale" della diversità, si permette di rinviare ai saggi contenuti in Altobrando, A. e Turus, G. (a cura di), *Biodifferenze*, Esedra, Padova 2006.

sia autentica, è però necessario che anche gli altri soggetti-uomo siano effettivamente resi possibili come tali, siano, cioè, messi nella condizione di potersi esprimere e comportare come uomini.

Il percorso di ricerca della verità fa incappare l'Io in un riconoscimento di sé come uomo tra e con altri uomini, in risposta ad altri uomini a lui irriducibili e, quindi, estranei. Siccome tanto la sua quanto la loro identità è labile e sempre in relazione con una molteplicità di fattori, tra cui l'estraneità reciproca, è necessario che tanto l'Io quanto gli altri siano mantenuti possibili come uomini *anche* attraverso la conservazione del margine dell'estraneità, dunque come estranei l'un l'altro e capaci tuttavia dell'incontro e del riconoscimento della propria e dell'altrui estraneità. È per questi motivi che il discorso sull'Estraneo assume un rilievo che può considerarsi etico e finanche politico. Le osservazioni tanto di Waldenfels quanto, almeno in parte, di Paci non sono, però, propriamente prescrittive. Piuttosto, entrambe gli autori muovono da una descrizione delle strutture dell'esperienza, fino a mettere in luce momenti di quest'ultima nei quali il soggetto è non solo determinato in rapporto all'Estraneo, ma anche chiamato a "rendere conto" delle proprie azioni a partire da tale determinazione. In altre parole si giunge a un livello dell'esperienza dell'Io sul quale l'Io è "libero" di determinarsi in relazione all'Estraneo e a rispondere coscientemente alle sue "provocazioni". È solo giungendo a questo stadio della vita coscienziale che diviene comprensibile la domanda di Merleau-Ponty ricordata anche da Waldenfels: "Come comprendere l'Altro senza sacrificarlo alla nostra logica o questa a lui?"<sup>36</sup>

Secondo il filosofo francese ciò sarebbe possibile attraverso l'esperienza etnologica, la quale consentirebbe di non porre un legame verticale tra l'Io e l'Altro, bensì una sorta di universale orizzontale, che costantemente metterebbe alla prova il Sé attraverso l'Altro e l'Altro attraverso il Sé. Ciò significherebbe non porre un Universale sopra ad entrambe, perché tale universale sarebbe pur sempre arbitrariamente posto da uno dei due 'contendenti', bensì una costruzione di un 'regno di mezzo' che non sarebbe più mio che dell'estraneo. In altre parole, si tratterebbe di costruire e costantemente ricostruire un dialogo attraverso il quale le identità vengono mantenute in continua ridefinizione. Questo è possibile solo se l'Io e l'Altro non vengono non solo in partenza, ma neppure in prospettiva, secondo una qualche idea regolativa, posti come "momenti" di un unico movimento.

---

<sup>36</sup> Merleau-Ponty, M., *Segni*, NET, Milano 2003, p. 134.

Dunque solo se, come suggerisce Waldenfels, si evita di voler eliminare l'estraneità che caratterizza sia l'Altro che l'Io e il rapporto tra i due.

Si può senz'altro affermare che Paci non avrebbe alcunché da obiettare alla tesi riguardante la "inappropriabilità" dell'estraneo. Egli stesso giudicherebbe qualunque tentativo di questo genere una caduta nella logica dell'identità. Molto probabilmente, però, aggiungerebbe che la "conservazione" dell'estraneità, sia "in me" che "fuori di me", non può e non deve in alcun modo dispensarmi dalla ricerca di una comprensione con l'estraneo. Perché l'esigenza di "rispetto" nei confronti dell'estraneità possa imporsi con piena coerenza è, infatti, necessario che l'appello che sorge dall'incontro con l'estraneità dell'altro uomo non venga ridotta a un rapporto orizzontale, perché l'esigenza di quest'ultimo nasce solo in conseguenza di un appello che avviene *tra* i due, nel movimento stesso di reciproca determinazione e differenziazione. È per questo che Paci ritiene che non si debba cadere nella tentazione di credere a un Universale semplicemente orizzontale, bensì sia necessario comprendere l'istanza verticale, che, a suo parere, proviene dall'Io-originario e che si manifesta nell'incontro con l'Estraneo, il quale, per quanto inattuabile, non per questo è *indifferente* rispetto all'azione e all'operare dell'Io.

Avendo qui a che fare con un dovere che è *sollen* e non *müssen*, perché l'uomo è proprio quel tipo di soggetto che non è pienamente e univocamente pre-determinato, resta sempre la possibilità per esso di negare la propria umanità e, dunque, l'appello alla comunità umana, eventualmente pretendendo di superare il proprio essere-uomo. È questo un rischio insito nell'essenza dell'uomo, in quanto questo può sempre cadere nella barbarie, abbandonarsi a ciò che Paci, sulla scorta di Kierkegaard, Mann e Dostojevski, chiama il "demoniaco"<sup>37</sup>.

Affinché questo venga evitato è necessario che l'apertura nei confronti dell'estraneità, che l'"assente presenza" di quest'ultimo venga preservata da qualunque tentativo di rinchiuderla in un ordine. Se questo è, infatti, strutturalmente impossibile, non altrettanto lo è una sorta di annichilimento della capacità di agire responsabilmente da parte dell'Io in seguito a una ricaduta in una sorta di insensibilità macchinale. Per quel tipo particolare di soggetto che è l'uomo diviene essenziale non solo essere in relazione all'Estraneo, perché questo accade per qualunque tipo di soggetto, che lo

---

37 Cfr. Paci, E., *Kierkegaard e Thomas Mann*, Bompiani, Milano 1991.

sappia e lo voglia o meno, bensì anche restare aperto alla provocazione dell'estraneità dell'altro uomo e capace di sentirne i pungolamenti. Affinché questi risultino tali è necessario che l'uomo non pretenda di rinchiuderli in un qualche ordine o codice, bensì che mantenga viva la propria "sensibilità anarchica", non cioè rinchiusa in codici che sono innanzitutto estetici. Si tratta di un'esigenza che Waldenfels ha messo bene in luce, riferendosi a rischi di immunizzazione rispetto all'estraneo che sarebbero prima di tutto processi di anestetizzazione del soggetto.

All'Io-uomo è necessario che ci siano altri uomini, che la sua esperienza di estraneità avvenga anche in rapporto ad altri uomini, non mai riconducibili alla propria logica, alla propria identità, al proprio carattere, al proprio sesso, alla propria cultura. Per questo motivo, si può dire che l'Universale che accomuna gli Io-uomo pur nella loro irriducibile estraneità è un *telos*, quello, cioè, che si impone nel loro incontro, in particolare nel loro incontro *in quanto estranei*. Parafrasando Paci, si può dire che la legge che governa tale incontro è l'istanza a cooperare per la realizzazione dell'armonica e libera comunità intermonadica; si tratta di un'istanza che non giunge da un qualche iperurano, bensì continuamente serpeggia tra le esistenze concrete degli Io-uomo; si potrebbe anche dire, ricordando alcune idee di Merleau-Ponty, che essa accade e vive nei margini, nelle pieghe dell'intercorporeità.

In questo tentativo di sinergia tra il pensiero paciano e quello waldenfelsiano, sarebbe dunque possibile considerare l'istanza dell'estraneo da cui nasce e costantemente rinasce l'Io-uomo come un appello verticale alla *humana societas*.

Sia Paci che Waldenfels invitano a non pensare lo stadio originario, precedente la costituzione, la nascita dell'io, come una identità assoluta con il cosmo che sarebbe poi andata perduta. In particolare, Paci insiste nell'indicare la visione di questa identità come un ideale di co-fungenza, un'armonia intersoggettiva che non si pone, però, quale armonia pre-stabilita, bensì come armonia da farsi, un'armonia che il soggetto è chiamato a costruire e che, anzi, proprio in questa costruzione trova il suo senso più vero. La nostalgia, per così dire, non deve essere elaborata dal soggetto come una nostalgia del passato, bensì come un desiderio d'avvenire, avvenire di cui siamo responsabili che lo si voglia o meno e che ci chiama, appunto, alla sua ricerca. L'ego cogito - ego sum, base apodittica per la costruzione di un qualunque possibile edificio di "conoscenza rigorosa" si pone, dunque, come base relazionale e non è da intendersi come un pensiero dell'identità, della coincidenza data dell'Io con se stesso, bensì come relazione e afferramento della propria costante dislocazione

rispetto all'estraneo. Nel momento in cui, attraverso la riflessione, l'Io si afferra e, divenendo cosciente di ciò in relazione a cui si trova, si ri-posiziona, si ri-relaziona. Essendo questa un'esigenza che accomuna gli uomini, la via per conservare lo spazio di vita dell'Io in quanto uomo è uno spazio necessariamente comunitario, in particolare uno spazio di con-divisione della libertà, con tutto ciò che questo comporta.

Vivere nell'attrito, anche nella lotta, oltre che nell'armonia, con l'estraneo senza cedere alla pigrizia del "fatalismo maomettano" e alla superstizione di una incessabile, necessaria, insuperabile legge dell'homo homini lupus: questo è quanto la "legge dell'incontro con l'estraneità umana" pre-scrive al soggetto cosciente e consapevole che l'Io-uomo si trova a essere.

L'uomo ha la responsabilità dell'ordine e il dovere di rispettare il disordine.