

PRATICHE DELL'ATTENZIONE: DALL'EGOLOGICO ALL'INTERSOGGETTIVO

Innesti tra Husserl, Merleau-Ponty, Weil e lo Zen

Riccardo NARDO

(Università degli Studi di Padova)

Abstract: This paper has two main objectives. The first is to see how the discourse concerning the concept of attention develops within Husserl's phenomenology according to certain philosophies typical of the metaphysical tradition: certain aporias that can be traced back to Western dualisms (between subject and object, theoretical and practical realm) give way in the phenomenological discourse to a new approach to attention as a dynamic alternation between cognitive and evaluative attitudes already within Husserl's philosophy. As we shall see, through Merleau-Ponty's philosophy the modalities of attention will be particularly investigated within intersubjective relations, according to the modality of silence as a condition of possibility of dialogue. The second aim of this paper is to show how these considerations regarding attention in phenomenology find their counterpart in certain ethical practices of attention within the thought of Simone Weil and in Zen Buddhism. In Weil attention is taken in its existential factuality as a mode of ethical existence in relation to the other; likewise in Zen it is one of the key factors in intersubjective relations. By exploring the concept of attention from its epistemological to its ethical implications, we will therefore attempt to highlight the term's happy ambiguity, trying to show how, even before the conceptual resources of contemporary phenomenology, we can decentralise the discourse regarding attention to the description of ethos inscribed within the philosophical discourse itself and beyond its practice, focusing on cultural experiences and practices that mark the limits and cracks in the phenomenological framework.

Keywords: Attention, Intersubjectivity, Perception, Dualism, Zen Buddhism.

1. L'attenzione in *Esperienza e giudizio* e il suo ruolo gnoseologico: aporie ed eredità

In *Esperienza e giudizio*, Husserl iscrive l'attenzione nella prima – in un certo senso fondativa – sezione della sua opera, come una delle strutture generali della ricettività che costituiscono l'ampio bacino della nostra esperienza antepredicativa. Infatti, riprese le tematiche legate alla genealogia della logica, Husserl in quest'opera si adopera per dimostrare il nesso insolubile che sussiste tra la conoscenza antepredicativa e quella predicativa, in cui la prima è condizione necessaria della seconda. All'interno di questo contesto l'attenzione, per come viene presentata dal padre della

fenomenologia, è una “tendenza dell’io” (*Ich tendenz*), e in quanto tale assume connotati specifici entro il dominio del nostro percepire, momento (fenomeno-logico) soglia in cui si svolge l’attività al «grado più basso» dell’io, in cui uno stimolo risaltante (a partire da un campo di oggetti mondani) viene appreso.¹ Propriamente l’attenzione è descritta nei termini di un atto d’io (*Ichaktes*), *enèrgheia* aristotelica che si realizza continuativamente attraverso sintesi del mondo materiale entro cui l’oggetto della nostra attenzione si staglia e del quale siamo in grado di sintetizzare iterativamente il persistere dei modi di datità al di là dei mutamenti.

Da un certo punto di vista, riassumere preliminarmente la posizione di Husserl e decostruirla in quanto metafisica della presenza sarebbe piuttosto facile, ascrivendola a un certo filone esegetico che trova la sua formulazione canonica in Derrida². Infatti, si può notare il modo in cui Husserl, promotore di una fenomenologia come scienza filosofica rigorosa, debba spesso ribadire che i termini filosofici che egli è costretto a utilizzare non debbano essere presi come i significanti a cui la tradizione ci ha abituato; piuttosto servono ad indicare (nella loro complessità) un plesso teoretico che trascende e spezza la quotidianità organica e dinamica dell’esperienza (mettendola tra parentesi). Oltretutto, in questa prima parte di *Esperienza e giudizio*, occupandosi dell’antepredicativo si fa strada in un mondo di per sé “muto”, che si dischiude e opera anteriormente al linguaggio. Tuttavia, l’*epochè* operata da Husserl, come del resto quella cartesiana, cerca di mettere tra parentesi il mondo e di sospendere il giudizio d’esistenza sulle cose per analizzare nella maniera più acuta possibile i modelli operativi del nostro *cogito*, senza però mettere in discussione i presupposti linguistici entro cui comunque continua ad operare. *In primis* la lingua tedesca, le categorie grammaticali che la

¹ Husserl utilizza l’espressione “lasciar fare” per indicare questo minimo grado d’attività egologica, sostanzialmente passivizzandola attraverso una scelta lessicale in grado di render conto del carattere muto di questa esperienza di soglia in cui – nel vissuto quotidiano – attività e passività non possono essere facilmente astratte o separate; Edmund HUSSERL, *Erffahrung und Urteil*, Felix Meiner Verlag GmbH, Amburgo 1999, ed. it. a cura di Filippo Costa e Leonardo Samonà, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 2007, p. 177. È estremamente importante notare come già a partire da questa considerazione sia possibile arrivare alla lettura filosofica di Merleau-Ponty che già a partire dalla *Fenomenologia della percezione* eredita gli impensati del pensiero husserliano (come mostrerà successivamente in un saggio raccolto) per svilupparli nel primato della percezione, in cui tra attività e passività, tra genesi trascendentale del soggetto e immanenza empirica, ravvisa la positiva ambiguità del corpo, soglia dinamica (cinestetica direbbe Husserl) del nostro essere al mondo.

² Per una disamina critica di questo filone, si veda lo studio di John B. BROUGH, *Husserl and the Deconstruction of Time*, “The Review of Metaphysics”, Vol. 46, No. 3, Mar. 1993, pp. 503-536, in cui l’autore analizza i limiti e i vizi dell’approccio decostruttivo nei confronti di Husserl; tuttavia nel presente saggio, tenendo conto di questo dibattito esegetico, ci concentreremo sulla possibilità di utilizzare alcune nozioni decostruttive come leve per andare oltre Husserl, verso altre pratiche e concezioni dell’attenzione nella storia della filosofia.

compongono e le consentono di descrivere in una determinata maniera il mondo; inoltre, pur avvertendoci, rimane indiscusso il linguaggio speciale filosofico formatosi e mediato da essa, entro il quale si tradurrebbero i nuovi contenuti, andando alla ricerca di un nuovo schema concettuale. A tal proposito però, come ricorda Davidson,³ non è possibile operare una tale traduzione in maniera radicale e totale, dacché pur normativizzando l'uso di un determinato lessico in sostituzione di un altro già in vigore (forse perché ritenuto inesatto, parziale, falso) sarebbe comunque possibile che ai nuovi significanti vengano attribuiti i vecchi contenuti mentali. In Husserl – nell'analisi dell'attenzione come tendenza – sono racchiusi molti dei filosofemi chiave della storia della metafisica come storia della presenza: soggetto, oggetto, atto, dati e datità, stimolo, percezione, *cogito* e via dicendo. Essi si combinano per restituirci un'economia del senso atta alla conservazione della presenza dell'ente intenzionato, a partire da una particolare mitologia del dato sensibile. La dicotomia del dentro e del fuori, del soggetto (per quanto trascendentale) che elabora *output* esterni e dell'*ob-jectum* contrapposto innanzi, è la linea guida dell'argomentazione husserliana, che, nel bene o nel male, ci predispone anche all'ascolto di un possibile interlocutore. Sembra esserci un'analogia profonda con la struttura della comunicazione e dell'espressione studiata nelle *Ricerche logiche*, in cui l'atto comunicativo per arrivare a buon fine deve tenere in considerazione due aspetti: ciò che l'espressione rende noto e il significato contenuto nel quale si dà la legalità logica del nostro giudizio. Per il resto però, laddove ogni residuo indicale, empirico, differenziato viene escluso, lo schema husserliano si presenta come un movimento platonico verso significati ideali, ad un riempimento intuitivo del significato.⁴ Fonazione e udito riproducono il vecchio stornello tra *res cogitans* e *res extensa* (intenzionalità pura ma sospesa della mente e medialità empirica fallace ma necessaria) – presente anche nell'apogeo della metafisica che Husserl stesso vorrebbe accantonare e ripreso da Derrida, ovvero in Hegel: «Questo movimento ideale, nel quale per mezzo del suo risuonare si estrinseca, per così dire, la soggettività semplice, l'anima dei corpi, viene appreso dallo orecchio in modo altrettanto teoretico come la forma o il colore dall'occhio, lasciando così che l'interno degli oggetti divenga per l'interno stesso».⁵ Almeno per quanto riguarda la comunicazione tra due individui, l'attenzione si fa condizione di possibilità per la riuscita dell'atto comunicativo, affinché si dia un

³ Donald DAVIDSON, *On the very idea of a conceptual scheme*, "Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association", 47, 1973 - 1974, pp. 5-20.

⁴ Si veda Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, ed. it. a cura di Giovanni Piana, *Ricerche logiche*, Il sagggiatore, Milano, 2015, p. 244.

⁵ Citato in Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1967, ed. it. a cura di Gianfranco Dalmaso, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998, p. 30.

riempimento intuitivo, dunque della comprensione del significato a partire dallo stimolo fonetico. Allo stesso modo, l'attenzione nei confronti di un fenomeno diverso dalla comunicazione (Husserl fa l'esempio di un quadro in cui siamo immersi) è, a partire dall'intensità dello stimolo che ci fa volgere verso un oggetto, una costruzione di unità sempre attiva, che continua a presentificare, a creare immagini, e sintesi unitarie del percepito, e riempimenti immaginifici. Per Husserl, dal vettore della nostra attenzione iniziamo a (ri)costruire unità in maniera continua. L'esempio è quello di un oggetto di cui percepiamo solo una parte (la sedia nascosta dal tavolo che ho di fronte) che una volta "attenzionato" si rivela come un intero ricostruendone le parti mancanti e relazionandola all'ambiente circostante.

Tuttavia, per quanto una lettura decostruttiva, a tratti derridiana, inscriba Husserl nella metafisica della presenza, del binarismo dualistico di soggetto e oggetto, il *framework* epistemologico del filosofo tedesco inquadra in maniera felice i termini di una possibile ricerca circa l'attenzione come scatto in avanti della nostra coscienza da un momento (logico) pre-percettivo a un altro inscritto nell'"infima" passività percettiva. Probabilmente, per utilizzare un altro esempio, potremmo pensare alla pittura di un Monet, il quale cerca di rendere nelle sue opere il momento effimero in cui la cattedrale di Rouen appare in un baluginio indistinto, prima che vi si possano definire e calibrare i confini, le guglie, le profondità, trovarne il *focus*, il centro, *con-centrarvisi*. In un certo senso, l'attenzione in quanto presentificazione, identificazione di un centro e direzione, presenta uno statuto ambiguo, differenziato, che difficilmente può spiegarsi entro le modalità di un soggetto disincarnato e astratto. Lo ricorda Husserl medesimo, sottolineando la complessità del campo sensoriale che attiviamo costantemente.

Alle sue origini il discorso fenomenologico sull'attenzione registra alcune problematiche della tradizione occidentale dualista, del mito del dato, della contrapposizione tra soggetto e oggetto ma anche la ricerca della loro massima prossimità, dell'*adaequatio* sintetica entro cui formiamo uno standard percettivo (per converso è solo prestando attenzione che notiamo deviazioni da quest'ultimo); d'altra parte Husserl ci consente anche di mettere in discussione l'aporeticità di una tradizione le cui analisi sembrano trovare il loro contrappunto e il loro dinamismo profondo in quelle di Merleau-Ponty, anticipato a più riprese dal pensatore tedesco, il quale, al di là del filone decostruttivo menzionato, apre la strada per pensare l'attenzione non solo come carattere ricettivo-intenzionale, ma anche per un possibile discorso fenomenologico circa il carattere etico del concetto. Infatti, a costituire un punto di apertura verso altre letture fenomenologiche vi è una distinzione circa i vari tipi di attenzione che Husserl specifica sin dalle lezioni del 1906/07 (*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*). L'intenzione dell'io (ovvero l'attenzione in senso lato come descritta

nei paragrafi introduttivi di *Esperienza e giudizio*) va distinta dall'attenzione, o quantomeno va chiarito il concetto di quest'ultima vista l'ambiguità del termine⁶ così che non vengano confusi. L'attenzione che rivolgiamo a una persona nel momento in cui ci confida qualcosa è un'attività che coinvolge un secondo grado di appercezione rispetto all'attività percettiva. Nelle *Idee* Husserl illustra ulteriormente come si tratti di un gioco di passaggi tra figure intenzionate che emergono da uno sfondo, intercambiandosi tematicamente. L'attenzione – oltre il discorso epistemologico e teoretico – mostra la sua componente patica ed emotiva quando, per esempio, dice Husserl, siamo immersi nella gioia di un fenomeno che ci colpisce per la sua bellezza, facendo passare in secondo piano la nostra componente cognitiva:

Per esempio, noi riceviamo una buona notizia, e viviamo nella gioia. Attraverso un atto teoretico realizziamo quegli atti di pensiero in cui la notizia si costituisce per noi; ma questo atto serve soltanto da base per l'atto emotivo in cui poi viviamo in modo privilegiato. Nella gioia siamo diretti «intenzionalmente» (attraverso l'intenzione del sentimento), nel modo dell'«interesse emotivo», verso l'oggetto della gioia; l'atto di questo rivolgersi proprio della gioia ha una superiore dignità, è l'atto principale.⁷

A cambiare è il nostro atteggiamento. Il passaggio da sfondo a oggetto principale costituisce la chiave per comprendere la complessa stratificazione del fenomeno attenzionale, implicando all'interno del discorso fenomenologico una via nuova di contemplare la corporeità. È proprio l'obliquità della percezione che andrà a interessare il lavoro di Merleau-Ponty che da un lato, ancor più di Husserl, abbandonerà l'essenzialismo, e, dall'altro, andrà a prendere in considerazione una delle particolari modalità dell'attenzione nei rapporti intersoggettivi: il silenzio come accesso al dialogo, al contatto emotivo con l'altro.

2. L'obliquità dell'attenzione in Merleau-Ponty: percezione, alterità, dialogo

Dopo la svolta trascendentale di Husserl, la ricerca del funzionamento delle attività dell'io indagato attraverso l'esperienza sposta il centro della riflessione all'interno della sfera corporea, eredità sviluppata da Merleau-Ponty che nella prima grande opera della sua maturità ridiscute in tali termini (ovvero la corporeità e la percezione come soglia

⁶ Cfr. Edmund HUSSERL, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, Nijhoff, Dordrecht 1985, p. 302.

⁷ Edmund HUSSERL, *Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Nijhoff, L'Aia 1952, ed. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Mondadori, Milano, 2008, p. 449.

di una trascendenza immanente) il problema dell'attenzione, nella sezione introduttiva de *La fenomenologia della percezione* in cui vengono esaminati i pregiudizi classici delle filosofie intellettualistiche, empiristiche e del kantismo. Sia l'empirismo sia l'intellettualismo si tengono a distanza dal mondo della percezione, e finirebbero per incappare in esiti aporetici se analizzassimo il modo in cui trattano il fenomeno dell'attenzione. All'empirismo che intravede la soluzione del problema nelle associazioni della nostra coscienza – pur rendendo conto del carattere contingente delle apparizioni degli oggetti – manca «la connessione interna dell'oggetto e dell'atto che esso provoca»;⁸ d'altro canto all'intellettualismo – pur avendo teorizzato questa facoltà organizzativa e sintetica – manca la contingenza con il mondo. L'uno rende il soggetto troppo povero, in balia delle percussioni stocastiche del mondo, l'altro troppo ricco, quasi asfittico. Per Merleau-Ponty, al netto di queste aporie, il «miracolo»⁹ dell'attenzione si rivela, in maniera bifronte, gianica, liminare, come illuminazione degli oggetti preesistenti e realizzare in essi un'articolazione «prendendoli per figure».¹⁰ Da Husserl alla *Gestaltpsychologie*¹¹ Merleau-Ponty opera un passo che allo stesso tempo è in continuità con il padre della fenomenologia e che si rivela ancor più radicale come matrice produttiva di mutamenti strutturali della coscienza, attivazione e dispiegamento di un *a priori* “fluente” a livello corporeo-temporale (cinestetico).

Un approccio fenomenologico alla questione dell'attenzione – a partire da Husserl e con gli sviluppi di Merleau-Ponty – rivela da un punto di vista teoretico un invito di ripensamento totale della filosofia stessa, spostando all'interno del suo sviluppo storico il *focus* da un soggetto trascendente e problematico da collegare con il campo esperienziale a un'incarnazione (*embodiment*) del soggetto entro un campo di trascendenza nell'immanenza, in cui l'attenzione può rivelarsi come una postura etica oltre che un semplice schematismo epistemologico tra enti statici. Come lo stesso Merleau-Ponty sostiene, poche pagine dopo il capitoletto sull'attenzione e il giudizio, l'atteggiamento riflessivo della filosofia non può arroccarsi entro la disamina di un *cogito* asettico, ma collocandosi nella pregnanza della *Lebenswelt* dovrebbe consentirci l'accesso a una meta-riflessione sul potenziale trasformativo, esistenziale, genetico della riflessione stessa. Dunque, se la riflessione opera mediante i nostri giudizi, e i nostri giudizi iniziano a maturare una spartizione del mondo (*Ur-teil*) immanente alla direzionalità cinestetica della nostra attenzione, in un plesso indistricabile, l'attenzione

⁸ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard, Parigi 1945, tr. it. di Andrea Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2019, p. 65.

⁹ *Ivi*, p. 63.

¹⁰ *Ivi*, p. 68.

¹¹ Il riferimento in nota di Merleau-Ponty è a Koehler e Koffka, *ivi*, p. 89.

(come struttura ricettiva antepredicativa) svela delle potenzialità est/etiche nel momento in cui si considera l'intersoggettività. Soprattutto all'interno dell'ultimo Merleau-Ponty traluce questo tratto già descritto nella *Fenomenologia*. Del resto, l'impossibilità di assolutizzare un *cogito* trascendente, e la concezione della motilità corporea come deiscenza reciproca del sé e del mondo ci chiama a pensare un nuovo modo di considerare l'apparizione dell'altro, non più come oggetto¹² tra gli oggetti (come potrebbe essere descritto da un libro di fisiologia)¹³ ma percepito relazionalmente come apertura del mio *cogito* e smentita dell'intenzionalità trasparente entro cui esso costruisce il mondo:

Il *cogito* altrui destituisce di ogni valore il mio proprio *cogito* e mi fa perdere la sicurezza, che avevo nella solitudine, di accedere all'unico essere per me concepibile, all'essere così come viene intenzionato e costituito da me. Ma nella percezione individuale noi abbiamo imparato a non realizzare le nostre vedute prospettive separatamente l'una dall'altra; sappiamo che esse scivolano l'una nell'altra e sono raccolte nella cosa. Parimenti, dobbiamo imparare a ritrovare la comunicazione delle coscienze in un medesimo mondo. In realtà, l'altro non è chiuso nella mia prospettiva sul mondo poiché questa prospettiva stessa non ha limiti definiti e scivola spontaneamente in quella altrui, poiché sono entrambe raccolte in un unico mondo al quale noi tutti partecipiamo come soggetti anonimi della percezione.¹⁴

È l'incontro con l'altro a mobilitare la portata dell'attenzione in un gioco di aperture, con-centrazioni, riflessività, fraintendimenti, distrazioni, a restituirci la vitalità di questa tendenza dell'io. Il dialogo, oltre l'atto comunicativo, consta di una maturazione etica dell'attenzione che Merleau-Ponty riprende negli scritti e bozze che compongono *La prosa del mondo*. A differenza del discorso scientifico e dell'algoritmo che parlano *delle cose*,¹⁵ scrive Merleau-Ponty, e a differenza dei modelli che si creano per descrivere il funzionamento del discorso scientifico e la comunicazione (aggiungiamo noi), l'esperienza del dialogo – momento chiave della filosofia – si sostanzia non tanto delle parole dette dagli interlocutori, ma del *tra* che li separa, dell'intervallo che spaziotemporalmente consente a chi parla di essere localizzato, situato, di se-durre l'altro e di essere se-dotto dall'altro. Dialogando siamo chiamati a decentrarci dalla monade del nostro *cogito* per abitare uno spazio, una differenza che rende necessario un esercizio dell'attenzione, una sua costanza, una nostra disposizione attiva.

¹² *Ivi*, p. 454.

¹³ *Ivi*, p. 456.

¹⁴ *Ivi*, p. 458.

¹⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, Gallimard, Parigi 1992, ed. it. a cura di P. Dalla Vigna, *La prosa del mondo*, Mimesis, Milano 2019, p. 163.

Merleau-Ponty scrive: «Occorre entrare un po' nel dialogo – e in primo luogo nel rapporto silenzioso con l'altro – se si vuole capire il potere autentico della parola. Non si sottolinea mai abbastanza che l'altro non si presenta mai di fronte».¹⁶ L'attenzione, a questo grado appercettivo, non consiste semplicemente nella ricezione trasparente dello stimolo di un *ob-jectum*; si tratta invece di un modo di abitare il mondo in maniera attiva, decentrandoci da noi stessi e facendo entrare l'altro. Essa è un'attività del dare più che del ricevere, paradossalmente ci dis-trae da noi stessi (dalla nostra chiusura monadica) per accedere all'altro. Abbiamo bisogno di macchiare questa trasparenza fittizia per realizzare le pieghe della carne, del percepire come (co)abitare il mondo.

3. Dall'egologico all'etico: Simone Weil e l'attenzione come attività creatrice

Più di Husserl e di Merleau-Ponty, o forse in maniera semplicemente diversa, attraverso un altro accesso prospettico, Simone Weil è stata in grado di concepire l'attenzione come atto di generosità, e di mostrare attraverso la sua esperienza filosofica e biografica la possibilità di un suo sviluppo in tale direzione, una vera e propria *askesis* dell'attenzione. È attraverso una profonda ricerca spirituale che Weil scopre il movimento di trascendenza insito alle pratiche dell'attenzione, nella lettura, nella preghiera e nel contatto con il prossimo. Oltre il dolore fisico e il dolore psicologico l'esercizio dell'attenzione le consentiva di ampliare la propria prospettiva per scorgere un senso più ampio rispetto alle limitazioni della carne e alle sue sventure,¹⁷ tanto che la potenza creatrice riconosciuta a questo atto oltrepassa la sua portata epistemologica per diventare momento di riconoscimento dell'esistenza dell'altro attraverso la rinuncia del sé:

Il Cristo ci ha insegnato che l'amore soprannaturale per il prossimo è lo scambio di compassione e di gratitudine che si produce come un lampo fra due esseri, uno dotato e l'altro sprovvisto di persona umana, quest'ultimo è soltanto un poco di carne nuda, inerte e sanguinante sul ciglio di un fossato, senza nome, di cui nessuno sa nulla. Coloro che passano vicino a questa cosa la scorgono appena e pochi minuti dopo non se ne ricordano più. Uno solo si ferma e presta attenzione, gli atti che seguono sono un semplice effetto automatico di quel momento d'attenzione. Una simile attenzione è creatrice. Ma nel

¹⁶ *Ivi*, p. 165.

¹⁷ «Nel 1938 ho trascorso dieci giorni a Solesmes, dalla Domenica delle Palme al martedì di Pasqua, e ho seguito tutte le funzioni. Avevo fortissimi mal di testa, e ogni suono era per me come un colpo; eppure un estremo sforzo d'attenzione mi permetteva di uscire dalla miserabile carne, di lasciarla soffrire in disparte, rannicchiata in un angolo, e di cogliere una gioia pura e perfetta nell'inaudita bellezza del canto e delle parole»; in Simone WEIL, *Attente de Dieu*, Librairie Arthème Fayard, Parigi 1966, ed. it. a cura di Maria Concetta Sala, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 43.

momento in cui si produce è rinuncia. Per lo meno se è pura. L'uomo accetta di diminuirsi concentrandosi in un dispendio di energia che è diretto non ad accrescere il suo potere, ma solo a conferire esistenza a un altro essere, indipendente da lui.¹⁸

Dare attenzione è un'attività che la Weil mette in correlazione analogica a quella creatrice¹⁹ – a quella divina – di una *natura naturans* che si dà ritraendosi, facendosi luogo per l'altro, così come nella Cabala ebraica Dio ritrae (*Tzimtzum*) la sua infinita presenza per lasciare spazio al creato, limitandosi; allo stesso modo, nel rapporto tra due soggetti l'uno si dà all'altro ritraendosi, in un movimento – quello dall'attenzione come atto gnoseologico a etico – che passa dall'egologico alla sospensione delle pretese dell'io. L'*ego* viene de-centrato e fatto de-coincidere²⁰ dal suo adeguamento e dalla passività ricettiva. L'attenzione come “rinuncia”, ossia come distacco dal sé, assume il significato di un lavoro del negativo in cui lasciare che l'altro emerga dallo sfondo confuso in cui sembra riposare. Come insiste Weil però, non si tratta di qualcosa di immediato o innato, piuttosto di un esercizio continuo che si svolge sul piano del reale e del simbolico, andando a dischiudere il nostro immaginario nel concreto dell'esperienza intersoggettiva. Vi è infatti, in ogni rapporto che si faccia abitudinario, per esempio, un rischio di opacizzazione²¹ della presenza altrui una volta che esso si fa troppo vicino, in maniera quasi asfittica; ma forse, è solo attraverso un'*askesis* dell'assenza, di coscienza della distanza necessaria come frammezzo (una delle sue forme potrebbe essere il silenzio di cui parla Merleau-Ponty o la rinuncia al proprio ego attraverso la compassione) per riscoprire l'altro sotto una nuova luce, per farlo esistere con noi al di là del suo immobilismo. In un certo senso, una fenomenologia dell'altro a partire da Weil si configurerebbe come un ritrarsi dell'autonomia del soggetto per far apparire l'altro da sé. L'incontro con la dimensione spirituale decentra la fenomenologia dell'attenzione dal piano della passività localizzandone la pregnanza su un piano esistenziale. L'innesto dell'esistenzialismo nella filosofia di Merleau-Ponty restituisce la possibilità di pensare obliquamente il ruolo dell'attenzione in maniera esorbitante rispetto alle pagine della *Fenomenologia*, in cui c'è la tematizzazione esplicita

¹⁸ *Ivi*, p. 89.

¹⁹ *Ivi*, p. 90.

²⁰ Si veda la proposta di Jullien di teorizzazione dell'esistenza come de-coincidenza sviluppata in François JULLIEN, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Éditions Grasset & Fasquelle, Parigi 2017, tr. it. di Massimiliano Guareschi, *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, Feltrinelli, Milano 2019.

²¹ Il termine “opacizzazione” non è una licenza poetica, ma viene utilizzato da Jullien per descrivere un cedimento strutturale dell'essere nei rapporti intersoggettivi, spostando il fulcro del discorso su un piano ontologico; si veda François JULLIEN, *Près d'elle*, Éditions Galilée, Parigi 2016, tr. it. e cura di Marcello Ghilardi, *Accanto a lei. Presenza opaca, presenza intima*, Mimesis, Milano 2016, pp. 33-43.

di questa attività. A differenza di quanto si pensa del progressivo allontanamento della ricerca psicologica al di là del concetto di attenzione in quegli anni, Merleau-Ponty sposta soprattutto nella sua ultima produzione il piano della riflessione da un processo “passivo” (oggi spiegato nei termini di una reazione fisiologica²² distinta dalla concentrazione mentale volontaria) a un punto etico della questione. Questi modi dell’attenzione, il silenzio e la preghiera, ci consentono di convocare, al di là delle architetture del sapere occidentale, le risorse di esperienze spirituali che fanno della meditazione un veicolo essenziale per considerare un rinnovato approccio attenzionale all’altro e al mondo che ci circonda.

4. La pratica dell’attenzione e la costituzione dell’intersoggettività a partire dall’esperienza zen

In particolare, analizzando la letteratura buddhista, ci rendiamo conto che una certa fenomenologia della vita religiosa (ma potremmo probabilmente tracciare un’analogia con l’esperienza artistica) trova il suo perno in una trasvalutazione del quotidiano attraverso la pratica dell’attenzione. Ad esempio, leggendo il *Dhammapada* un intero capitolo di questa antologia è dedicato al concetto di *apramâda*, un termine di difficile traduzione la cui etimologia deriva dalla negazione di uno stato di negligenza (*pramâda*) e che assume connotati polisemici. Potremmo tradurla come “attenzione”, “consapevolezza”, “vigilanza”, “diligenza”,²³ addirittura con il termine “*mindfulness*” faticoso per una certa fascinazione occidentale, entrato a far parte anche della costellazione lessicale con cui si indica una pratica meditativa orientata al disinnescamento di un automatismo d’allarme anche con fini terapeutici. L’*apramâda* è una qualità essenziale per il raggiungimento del *nirvana*, di una vita saggia in comunione con i propri simili, gli altri esseri senzienti, e il mondo tutto; può essere formata attraverso il distacco dall’io attraverso la meditazione e – analogamente a quanto diceva Weil – attraverso il ritrarsi del nostro ego fino a sperimentare la vacuità che lo attraversa. Non si tratta di certo di un approccio nichilistico, ma di trovare un’opportunità di allontanare il dolore psicologico causato dall’attaccamento nella consapevolezza della relatività dinamica di ogni fenomeno transeunte. Dal *dhyana*, al *chan*, allo zen il buddhismo ha trovato nella pratica meditativa e la coltivazione dell’attenzione un

²² Husserl sembra concentrarsi in termini differenti e anzitempo a questo fenomeno fisiologico, registrando tuttavia l’ambiguità del concetto successivamente chiarificata all’interno dell’ambito scientifico.

²³ È un problema riscontrato anche dal curatore della traduzione inglese qui utilizzata come riferimento, che fa presenti varie traduzioni selezionate da altrettanti traduttori; si veda dunque *The Dhammapada*, a cura di F. Max Müller, Routledge, Londra - New York 2013, p. 9.

perno dei propri insegnamenti, i quali non poggiano sulla monade sostanziale di un soggetto distaccato dualisticamente, immutabile, conchiuso in se stesso; la linfa concettuale che anima l'insegnamento del Buddha è lo svuotamento dell'io, condizione necessaria per giungere al distacco dai desideri nocivi che provocano dolore psicologico. Un'altra linea di continuità con il pensiero di Weil²⁴ è il movimento che l'attenzione svolge e accompagna, in un primo momento dis-traendoci dal nostro *ego* e riconoscendo il nostro ek-sistere, per poi tornare sul sé e scoprirne l'impermanenza e l'essere abitato concretamente dall'altro.

D'altro canto, oltre alle linee di continuità, vi sono degli scarti rispetto al pensiero occidentale. Come in molte tradizioni orientali, lontane dalla geografia grammaticale del pensiero occidentale, nello zen non vi è la distinzione netta tra un'analisi teoretica dell'attenzione (gnoseologica, epistemica) e la concretezza del suo manifestarsi all'interno dei rapporti intersoggettivi; piuttosto si tratta di una continuità est/etica e teor/etica che vivifica euristicamente l'intera religiosità e disciplina.

In tale ottica è utile menzionare le analisi di uno degli esponenti della scuola di Kyoto, Shizuteru Ueda. Riprendendo uno dei cicli pittografici e poetici più illustri della storia del buddhismo zen, *Le dieci icone del bue*, egli cerca di sviluppare una vera e propria analisi fenomenologico-dialettica del sé. In particolare, vengono analizzate le ultime tre immagini del ciclo, che rappresentano rispettivamente un cerchio vuoto, un albero in fiore sulla riva di un fiume e l'incontro tra due uomini. Caratterizzato come metafora della ricerca della verità e percorso verso il *satori*, l'analisi filosofica di Ueda cerca di esplicitare il modo in cui la realizzazione della verità corrisponde a un processo etico-trasformativo non separato dualisticamente da una verità metafisica. Giunto all'illuminazione, il sé riconosce la sua più autentica natura, ovvero la sua stessa impermanenza all'interno del divenire cosmico. Non si tratta di un soggetto monadico chiuso, di un vettore intenzionale stabile, bensì di un luogo aperto, dischiuso dalla Grande Morte dell'io (*ego*) nell'infinito aperto del mondo. Da una parte, in continuità col discorso in cui si sviluppa la prospettiva fenomenologica di Husserl e in parte quella di Merleau-Ponty, la dinamica suggerita nello zen concentra in un'unica modalità esistenziale la costante capacità sintetica della nostra percezione e il carattere locativo del corpo come sua soglia; d'altro canto a differenza della fenomenologia novecentesca, lo zen non si affida all'astrattezza dell'indagine epistemologica, né cerca di chiarire l'ambiguità del concetto di attenzione. Mente e corpo sono un unico plesso e spesso ciò

²⁴ Oppure un Meister Eckhart dei sermoni, in uno dei suoi slanci mistici che hanno animato profondamente molti degli studi comparati e interculturali all'interno della scuola di Kyoto, a cui andrà il nostro riferimento: in particolare si veda la raccolta di testi Shizuteru UEDA, *Zen e filosofia*, a cura di Cristiana Querci e Carlo Saviani, L'Epos, Palermo 2006.

che è necessario fare è liberarsi dell’atteggiamento teoretico per abbracciare la pratica meditativa, esercitando la propria attenzione per liberarsi dalle sovrastrutture che la offuscano. Il corpo come soglia del mondo, come co-istituzione tra soggetto e oggetto, non è solo la chiave per spezzare le dicotomie teoretiche dell’empirismo e del razionalismo, ma anche quella per un accesso etico al reale, diventando fulcro dell’ascesi e della meditazione, essendo coinvolto in determinati regimi disciplinanti atti alla massimizzazione della nostra concentrazione. Riemergendo dallo stato meditativo, il mondo appare sotto una nuova luce così come ogni essere senziente che lo abita. Non viviamo più in un mondo fatto di meri oggetti, ma all’interno di un’interconnessione di significati che emerge grazie all’infinito Aperto che sperimentiamo. In pratica, come dicevano Weil e lo stesso Merleau-Ponty, seppur in modi diversi, il primo passo per prestare autentica attenzione all’altro è rinunciare a se stessi, quasi come se fosse un’auto-espropriazione: l’attenzione richiede un farsi ponte, confine, apertura nei confronti dell’altro per poterlo vedere nella sua autentica natura, oltre l’immaginario in cui viene ottuso. Ecco perché Ueda – passando ad analizzare il dipinto del fiore e del fiume –, individua il libero gioco del sé senza sé che trasvaluta il mondo quotidiano nel suo semplice manifestarsi: «Immenso fluisce il fiume, così come fluisce. / Rosso fiorisce il fiore, così come fiorisce».²⁵

Tuttavia, il momento più interessante e su cui si concentra di più Ueda, è l’incontro tra due persone rappresentato nell’ultimo dipinto, ovvero il momento in cui l’apparizione dell’altro emerge a partire da un nuovo sfondo, quasi come se fosse l’incontro con un *bodhisattva*. Oltre l’opacizzazione dell’abitudinario, oltre il velo di polvere del quotidiano, e lasciando che il sé sia uno spazio di possibilità finalmente può darsi l’avvento dell’altro, anche attraverso il dialogo più banale. Troviamo ancora delle analogie con Weil e Merleau-Ponty: l’attenzione si fa creatrice solo nel momento in cui il nostro ego si distrugge o si ritrae e la parola dell’altro assume il suo carattere d’appello proprio a partire dallo sfondo di silenzio sul quale si staglia.

Ciò che conta, come scrive Ueda, è il frammezzo²⁶ che si mantiene aperto tra due soggetti, rispettando – anche a partire dal semplice saluto che due persone si rivolgono

²⁵ Tsujimura KŌICHI, Hartmut BUCHNER (a cura di), *Der Ochs und sein Hirte: Eine altchinesische Zen-Geschichte*, Neske, Stoccarda 1995, tr. it. di Cristiana Querci e Carlo Saviani, *Le dieci icone del bue*, in Shizuteru UEDA, *Zen e filosofia*, L’Epos, Palermo 2006, pp. 292-311, p. 308.

²⁶ Shizuteru UEDA, *Phänomenologie des Selbst in der Perspektive des Zen-Buddhismus*, in Georg STENGER, Margarete RÖHRIG (a cura di), *Philosophie der Struktur – “Fahrzeug” der Zukunft? Für Heinrich Rombach*, Alber, Monaco/Friburgo 1995, pp. 19-42, tr. it. di C. Querci e C. Saviani, *Fenomenologia del sé nella prospettiva del buddhismo zen*, in *Zen e filosofia*, L’Epos, Palermo 2006, pp. 213-251, p. 247. Bisogna sottolineare che il termine utilizzato da Ueda si riferisce esplicitamente alla visione del rapporto

– l’assoluta dipendenza e l’assoluta autonomia dell’altro. Questo sembra essere teoreticamente ed eticamente il passaggio necessario dall’egocentrismo all’allocentrismo a cui fa riferimento Nishitani Keiji come fulcro della filosofia intersoggettiva sviluppabile a partire dallo zen. Egli riporta il caso di una parabola zen in cui si incontrano Kyōzan e Sanshō: il primo chiede al secondo il suo nome, ma al di là di ogni aspettativa questi gli risponde appropriandosi del suo nome, cancellando sé stesso e mettendo l’altro al proprio posto. Scrive Nishitani:

Il fatto che Sanshō chiami se stesso con il nome di Kyōzan vuol dire allora che egli svuota se stesso e mette Kyōzan al proprio posto. Dove l’altro è al centro del sé e dove l’esistenza di ciascuno è allocentrica regna l’assoluta armonia. Questa potrebbe essere chiamata “amore” nel senso religioso del termine. Sottolineo “nel senso religioso”, poiché è una condizione di vacuità o *muga* (non-ego) che ha assolutamente separato il sé e l’altro dal loro senso ordinario.²⁷

L’armonia di cui parla Nishitani sottende una pratica dell’attenzione nei confronti dell’altro che appartiene alla sfera del quotidiano trasvalutato dalla meditazione, dall’esercizio di svuotamento dell’ego come condizione di possibilità di un incontro autentico, in una dialettica che non ha né esito monista (pura indifferenza del sé e dell’altro) né idealistico-trascendentale, monadologico; si tratta invece di un’argomentazione che predilige una visione aduale (o *advaita*) delle cose, in cui immanenza e trascendenza, il sé e l’altro si abitano reciprocamente sul piano esistenziale. Nuovamente: il mio ego si ritrae creando uno spazio per ospitare l’altro, donandogli la mia completa attenzione, il mio “amore”. Benché Nishitani insista sulla differenza che sussiste tra la concezione buddhista e quella greca del termine, il richiamo al passo di Weil è irresistibile: l’*agape* cristiano di cui parla Weil è obiettivamente speculare a questo tipo di concezione. Certamente potremmo leggere l’Husserl della *Quinta Meditazione* e ritrovare nel suo ragionamento le condizioni di possibilità per la costituzione dell’altro come *alter ego*; tuttavia, il modo in cui queste risorse del pensiero ci invitano a concepire la pratica dell’attenzione rovescia completamente l’ordine delle priorità, e fa emergere l’irriducibilità dell’altro in quanto

intersoggettivo (io-tu) sviluppato da Buber; a differenza del Tu eterno del pensatore tedesco, Ueda utilizza una concettualità e apre il lettore a una sensibilità altra: infatti frammezzo è traducibile con 間 (*Ma*), carattere che indica il giusto spazio/intervallo di equilibri tra due persone, il luogo che continua a mantenersi aperto per il loro incontro (o il loro scontro); per approfondire la portata e la polisemia del concetto un rimando potrebbe essere: Luciana GALLIANO (a cura di), *Ma. La sensibilità estetica giapponese*, Angelo Manzoni, Torino 2004.

²⁷ Keiji NISHITANI, *The I-Thou Relation in Zen Buddhism*, in Frederick FRANCK (a cura di), *The Buddha eye. An anthology of the Kyoto School*, Crossroad, New York 1982, pp. 22-30, ed. it. a cura di Carlo Saviani, *La relazione io-tu nel buddhismo zen e altri saggi*, L’Epos, Palermo 2005, pp. 99-125, p. 117.

tale. Il ragionamento teoretico di Husserl, che tenta di dare fondamento a un'intersoggettività trascendentale si trova sospeso da un punto all'altro in un processo di accoppiamento analogico²⁸ con il corpo altrui, di cui si riconosce la somiglianza con il proprio, e in tal guisa si riconosce all'altro una corporeità animata, il passaggio da corpo-oggetto (sul ciglio della strada, ai margini della mia considerazione) a *Leib*. Una volta ridottomi al mio proprio allora mi verrà da supporre l'altro; ma in un pensiero come quello formulato da filosofi come Ueda, Nishitani o Weil o dallo stesso Merleau-Ponty (debitore certamente di letture esistenzialistiche), l'altro si manifesta già in me, e io mi manifesto già nell'altro in un'etica attenzionale che attiva la percezione come soglia concreta, carnale, aduale, dell'empatia. Questa è in continua attivazione nella condivisione di un *pathos*, nella stocasticità dell'incontro in cui avviene un gioco di sguardi, di silenzi, di corpi, tra l'altro accennato anche da Husserl, nel momento in cui egli scrive:

Invece, il senso di una comunità d'uomini, e il senso dell'uomo stesso, che già singolarmente porta in sé il senso di essere un membro della comunità (cosa che si trasferisce poi anche alla socialità animale), implica un reciproco-essere-l'uno-per-l'altro che comporta un'equiparazione della mia esistenza a quella di tutti gli altri; dunque io e chiunque altro come uomo tra gli uomini. Se, immedesimandomi nell'altro, mi immergo più profondamente nel suo orizzonte del proprio, vedo subito che, come il suo corpo-vivo oggettuale si trova nel mio campo percettivo, così il mio corpo vivo si trova nel suo, e dunque, in generale, egli esperisce me sicuramente come altro per lui, così come io lo esperisco in quanto altro per me.²⁹

Questo passaggio non elimina le difficoltà del progetto di Husserl in cui si continua a intravedere una semantica dualistica e un *ego* che abita il corpo come se si trattasse di un manichino meccanico,³⁰ ignorando molti aspetti vitali che non dipendono dall'azione egologica; inoltre il fatto di escludere dalla sfera delle riduzioni tutti gli elementi non necessari e contingenti – tra cui sottolineo nuovamente l'aspetto linguistico-culturale – lascia tutt'ora aperta la possibilità che l'esperienza dell'intersoggettività trascendentale sia costituita da precise formazioni culturali e da processi linguistico-interpretativi ben diversi da quelli di una mente “burattinaia”.

Tutto accade in un lampo, scrive Weil, tutto avviene all'improvviso come una realizzazione illuminata e l'altro si presenta spodestandomi dal mio trono monadico

²⁸ Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, a cura di E. Ströker, Meiner, Amburgo 2012, ed. it. a cura di D. D'Angelo, *Le conferenze di Parigi, Meditazioni Cartesiane*, Bompiani, Milano 2020, p. 343.

²⁹ *Ivi*, pp. 343-345.

³⁰ Per approfondire queste obiezioni e altre ancora si veda Lorraine VISCARDI-MURRAY, *The Constitution of the Alter Ego in Husserl's Transcendental Phenomenology*, “Research in phenomenology”, 15, 1985, pp. 177-191.

ben prima che io abbia il tempo di considerare il proprio del mio proprio, che invero, si fa anche fatica a trovare nel momento in cui potremmo serenamente ammettere che in quanto gioco di relazioni culturali, linguistiche, storiche, passionali, esso non sussiste. D'altro canto, è esattamente il riconoscimento che avviene tra due schemi corporei, attraverso il susseguirsi di un atteggiamento empatico a meccanismi cognitivi, come descritto da Husserl, a chiarificare come possa essere possibile la nostra apertura così come è descritta attraverso altre metafore e altre pratiche sia da Weil sia dagli esponenti della scuola di Kyoto presi in considerazione.

È interessante notare come la prospettiva della scuola di Kyoto o una generale ermeneutica dell'esperienza dello zen restituisca una possibile dimensione critica entro cui si sono situati personalità filosofiche come Merleau-Ponty e Lévinas per distaccarsi dall'impianto di Husserl. L'attenzione verso l'altro, nel momento in cui si fa concentrazione volontaria, non appartiene all'impianto di un'architettura dell'altro (nel passaggio da *Körper* a *Leib*), bensì assume una priorità vitale. Un'ipotesi potrebbe essere che il fenomeno dell'attenzione abbia progressivamente assunto i connotati di una relazionalità immanente e trascendente allo stesso tempo, all'interno di una lingua che non ha utilizzato le categorie di soggetto e oggetto, che non ha sdoppiato astrattamente corpo e mente oltre che teoria e prassi. Il soggetto non rimane impassibile e intoccabile come assioma onto-logico, ma viene concepito come fenomeno effimero e punto d'intersezione con ogni altro essere. Il rovesciamento della prospettiva si compie però nel momento in cui riconosciamo una pratica attiva dell'attenzione, un suo esercizio o una sua pedagogia all'interno di tali prospettive: che sia la pratica meditativa nello zen, la preghiera per Weil, l'accesso obliquo all'altro e il *memorandum* del silenzio³¹ oltre l'opacizzazione della parola per Merleau-Ponty, sembra che all'interno dei rapporti intersoggettivi la percezione giochi un ruolo primario nell'attenzione che riserviamo all'altro.

³¹ A tal proposito è interessante notare che il silenzio è una categoria fondamentale anche nello zen come spazio di manifestazione ontologica dell'altro; più che essere semplicemente una dimensione antepredicativa di basso grado come in Husserl, è una categoria e un semantema chiave per leggere la storia del buddhismo e comprenderne alcuni elementi portanti: la stessa trasmissione dell'insegnamento avviene tra silenzio e distorsione del senso comune della parola e si lega a un'educazione della sensibilità, a una pratica del vuoto in cui l'*ego* si sbarazza di un approccio ontico ma si apre alla differenza ontologica per utilizzare una terminologia heideggeriana; lo stesso Ueda scrive un interessante saggio a cui si rimanda: Shizuteru UEDA, *Silence and Words in Zen Buddhism*, "Diogenes", 43, 170, 1995, pp. 1-21.

5. Conclusione

Prendendo le mosse da Husserl possiamo notare che il discorso fenomenologico sull'attenzione si caratterizzi da un lato all'interno di una dinamica gnoseologica basata sui retaggi dualistici del linguaggio filosofico: dentro e fuori, la difficoltà di accordare una prospettiva trascendentale con l'*embodiment* della mente e il problema del solipsismo, che ritornano come dense e produttive aporie all'interno del linguaggio fenomenologico. D'altra parte, l'attenzione, al contrario di quanto si creda, già a partire da Merleau-Ponty, è un fenomeno o un semantema irriducibile all'ontologia del soggetto monadologico così come la modernità l'ha concepito, in una sua fondazione teoretica. Essa appartiene altresì a un bacino di significati est/etici che rovesciano la passività della percezione del soggetto in una possibilità attiva.

Insomma, si riconfigura completamente l'ordine del discorso circa l'attenzione: da dinamica di sintesi antepredicativa a riformulazione dell'esperienza intersoggettiva e dialogica a cui si sottende una dialettica ben precisa, esplicitata sia in alcuni esiti fenomenologici "precontemporanei", sia in contesti esistenziali e religiosi diversi dalla tradizione occidentale. A differenza però di un movimento dialettico triadico che prevede la sussunzione dell'altro all'interno del sé, queste visioni tendono a privilegiare un'apertura indefinita nei suoi confronti. Altresì si concentrano – più che sulla presentificazione dell'*ego* e la sua stentorea contrapposizione a un oggetto – sul ripensamento della soggettività come campo esperienziale aperto in cui l'io è al centro di una disamina critica antiessenzialistica in opposizione alla sua cristallizzazione ipostatica. In quanto fascio di relazioni, l'io è sempre aperto e abitato dall'altro e pertanto – come succede nello *zazen* buddhista e attraverso una pratica ascetica – si predilige diffringerne l'intenzionalità trasparente, per concepire l'attenzione come doppio movimento di ritrazione e ospitalità. Essa passa dall'essere un modo del ricevere a essere un dono nei rapporti umani, affrontando lo scoglio dell'opacizzazione della presenza attraverso nuove pratiche e dimensioni del sé a partire da quella della corporeità.

Ripensare l'attenzione a livello fenomenologico significa confrontarsi con questa spaccatura all'interno della filosofia stessa, alla polisemia del termine e alle sue declinazioni che resistono a una riduzione al proprio di un soggetto trascendentale, laddove un *milieu* ermeneutico altro trova facilmente il modo di incrinare i presupposti che caratterizzano il senso univoco entro cui è iniziata la riflessione fenomenologica, forse radicalizzandone le intuizioni fondanti, *in primis* il radicamento del soggetto nell'esperienza percettiva; il rovesciamento di prospettiva accennato tuttavia non significa necessariamente fondare – con un fallo di reazione – un nuovo ordine

assiologico tra teoresi e prassi, piuttosto mostrare come attraverso l'analisi del linguaggio lo stesso discorso circa l'attenzione implica un "fare attenzione" alle prospettive che lo circondano per sollevarlo dall'ovvietà dei suoi presupposti e dei retaggi storico-filosofici in cui la riflessione fenomenologica ha quantomeno iniziato a strutturarli. Si tratta dunque di uno slittamento della riflessione che tematizza l'attenzione come discorso etico ad un'etica del discorso sull'attenzione all'interno della filosofia, di un suo determinato *ethos* tradizionale la cui problematizzazione sembra, solitamente, passare inosservata, opacizzata nelle precomprensioni da cui diparte la stessa analisi filosofica.

Nota bibliografica

- John B. BROUGH, *Husserl and the Deconstruction of Time*, "The Review of Metaphysics", Vol. 46, No. 3, Mar. 1993, pp. 503-536.
- Donald DAVIDSON, *On the very idea of a conceptual scheme*, "Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association", 47, 1973 - 1974, pp. 5-20.
- Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1967, ed. it. a cura di Gianfranco Dalmaso, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998.
- Luciana GALLIANO (a cura di), *Ma. La sensibilità estetica giapponese*, Angelo Manzoni, Torino 2004.
- Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, a cura di E. Ströker, Meiner, Amburgo 2012, ed. it. a cura di D. D'Angelo, *Le conferenze di Parigi, Meditazioni Cartesiane*, Bompiani, Milano 2020.
- Edmund HUSSERL, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, Nijhoff, Dordrecht 1985.
- Edmund HUSSERL, *Erffahrung und Urteil*, Felix Meiner Verlag GmbH, Amburgo 1999, ed. it. a cura di Filippo Costa e Leonardo Samonà, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 2007.
- Edmund HUSSERL, *Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Nijhoff, L'Aia 1952, ed. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Mondadori, Milano, 2008.

- Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, ed. it. a cura di Giovanni Piana, *Ricerche logiche*, Il saggiatore, Milano, 2015.
- Hanne JACOBS, *Husserl on reason, reflection and attention*, “Research in phenomenology”, 46, 2, 2016, pp. 257-276.
- Tsujimura KŌICHI, Hartmut BUCHNER (a cura di), *Der Ochs und sein Hirte: Eine altchinesische Zen-Geschichte*, Neske, Stoccarda 1995, tr. it. di Cristiana Querci e Carlo Saviani, *Le dieci icone del bue*, in Shizuteru UEDA, *Zen e filosofia*, L’Epos, Palermo 2006, pp. 292-311.
- François JULLIEN, *Dé-coïncidence. D’où viennent l’art et l’existence*, Éditions Grasset & Fasquelle, Parigi 2017, tr. it. di Massimiliano Guareschi, *Il gioco dell’esistenza. De-coïncidenza e libertà*, Feltrinelli, Milano 2019.
- François JULLIEN, *Près d’elle*, Editions Galilée, Parigi 2016, tr. it. e cura di Marcello Ghilardi, *Accanto a lei. Presenza opaca, presenza intima*, Mimesis, Milano 2016.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, Gallimard, Parigi 1992, ed. it. a cura di P. Dalla Vigna, *La prosa del mondo*, Mimesis, Milano 2019.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard, Parigi 1945, tr. it. di Andrea Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2019.
- Keiji NISHITANI, *The I-Thou Relation in Zen Buddhism*, in Frederick FRANCK (a cura di), *The Buddha eye. An anthology of the Kyoto School*, Crossroad, New York 1982, pp. 22-30, ed. it. a cura di Carlo Saviani, *La relazione io-tu nel buddhismo zen e altri saggi*, L’Epos, Palermo 2005, pp. 99-125.
- The Dhammapada*, a cura di F. Max Müller, Routledge, Londra - New York 2013.
- Shizuteru UEDA, *Phänomenologie des Selbst in der Perspektive des Zen-Buddhismus*, in Georg STENGER, Margarete RÖHRIG (a cura di), *Philosophie der Struktur – “Fahrzeug” der Zukunft? Für Heinrich Rombach*, Alber, Monaco/Friburgo 1995, pp. 19-42, tr. it. di C. Querci e C. Saviani, *Fenomenologia del sé nella prospettiva del buddhismo zen*, in *Zen e filosofia*, L’Epos, Palermo 2006, pp. 213-251.
- Shizuteru UEDA, *Silence and Words in Zen Buddhism*, “Diogenes”, 43, 170, 1995, pp. 1-21.

Shizuteru UEDA, *Zen e filosofia*, a cura di Cristiana Querci e Carlo Saviani, L'Epos, Palermo 2006.

Lorraine VISCARDI-MURRAY, *The Constitution of the Alter Ego in Husserl's Transcendental Phenomenology*, "Research in phenomenology", 15, 1985, pp. 177-191.

Simon WEIL, *Attente de Dieu*, Librairie Arthème Fayard, Parigi 1966, ed. it. a cura di Maria Concetta Sala, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008.