

RIDUZIONE PRIMORDIALE E INTERSOGGETTIVITÀ APERTA



Nella V Meditazione cartesiana, che tuttora rappresenta un accesso privilegiato alla conoscenza della fenomenologia husserliana dell'intersoggettività, il concetto della «riduzione primordiale» è forse quello più delicato e nevralgico, proprio per l'essenziale funzione strategica che svolge nel processo argomentativo.

Se, infatti, Husserl dedica uno sforzo notevole all'individuazione di una sfera solipsistico-trascendentale, è per illustrare in modo sistematico le strutture noetico-noematiche dell'esperienza dell'estraneo, le funzioni intenzionali che si mettono in moto nella mia coscienza trascendentale non appena un «alter ego» (o, meglio, ciò che si dirà poi l'«altro io») vi faccia, in qualche maniera, il suo ingresso.

In questa ottica, come abbiamo già notato, la questione dell'intersoggettività parrebbe coincidere con quella della Fremderfahrung, intesa come problema parziale (sebbene importante) all'interno del più vasto orizzonte della fenomenologia trascendentale; senonché Husserl, fin

dall'inizio, ha tenuto a sottolineare fortemente il nesso della Fremderfahrung con la costruzione di una teoria dell'«oggettività», poiché l'essere propriamente oggettivo è l'«essere-per-tutti».

Di fatto, la forma originaria della Fremderfahrung è per Husserl l'Einfühlung, che nel suo nucleo più elementare corrisponde ad un'apprensione della corporeità organica estranea: l'altro vi è colto come «alter ego»; analogon della mia soggettività incarnata; titolare di una «seconda» sfera primordiale, analogamente strutturata, ma autonoma e separata dalla mia.

La costituzione dell'alter ego si è realizzata, innanzitutto, come una sorta di «trasferimento» del mio sistema di riferimento percettivo e cognitivo all'«altro», sulla base della somiglianza con il mio corpo; ovviamente, non si tratta di un trasferimento immediato e diretto (in quel caso non potrei comprendere l'altro come tale), bensì di una «presentificazione» di vissuti che rimangono, per il loro stesso senso, originalmente irraggiungibili. In termini diversi, e forse un po' più chiari, l'alter ego costituito tramite l'Einfühlung, è un «ego» in quanto possiede le mie stesse strutture cognitive, è aperto alla stessa realtà (il «mondo») di cui ho esperienza diretta, ma è anche irriducibilmente «alter» in quanto la prospettiva di approccio al mondo è assolutamente singolare e inconfondibile («monadica», in questo senso preciso).

Ora, il punto che occorre discutere qui, con maggiore approfondimento, non è tanto l'impressione di «circularità» cui non è agevole sottrarsi seguendo l'analisi husserliana della Fremderfahrung nelle Meditazioni cartesiane, quanto ciò

che, presumibilmente, sta alla radice di tale impressione, ovvero la patente difficoltà di tener fermo fino in fondo al concetto di «riduzione primordiale» e a quello, strettamente connesso, di «costituzione solipsistica» del reale. Ma se una «riduzione primordiale», così come Husserl la concepisce, risultasse ineseguibile per interne ragioni fenomenologiche, non ne deriverebbe automaticamente il crollo delle tesi più significative di Husserl sull'intersoggettività trascendentale (come talvolta si è ritenuto), e ciò sostanzialmente per due motivi:

1) Non sempre Husserl ha considerato indispensabile il ricorso preliminare alla «riduzione primordiale» per tematizzare l'intersoggettività (tra gli «inediti» husserliani raccolti in Hu XIII-XIV-XV, vi sono numerose, importanti linee di ricerca che prescindono del tutto dall'ipotesi solipsistica ed affrontano le tematiche intersoggettive entrando, per così dire, in medias res);

2) Il fatto che Husserl abbia in certi casi sopravvalutato, in sede metodologica, le possibilità effettive di attingere una sfera di radicale «proprietà» del soggetto, non vuol dire che questa schematizzazione sia inservibile, semmai si tratterà di precisarne più attentamente i limiti (anche sotto questo riguardo, è dallo stesso Husserl, e non solo dai fenomenologi post-husserliani, che ci vengono preziose indicazioni per una qualche correzione della linea teorica sviluppata nelle Meditazioni).

Come abbiamo visto, l'obiettivo della riduzione primordiale è l'individuazione di una sfera di esperienza fenomenologica così «privata», così radicalmente «propria» da escludere, per il suo costituirsi, ogni rimando, esplicito o implicito, ad

altri soggetti, reali o possibili. Il «solus ipse trascendentale» è il soggetto di questa sfera, un soggetto che non risulta più immerso in alcuna atmosfera intersoggettiva e tuttavia continua a fare esperienza di un «mondo» e di «cose», nel proprio flusso di coscienza, senza che questa messa fuori causa del concetto dell'alterità abbia provocato il cortocircuito dell'attività intenzionale e, con ciò, reso impossibile ogni donazione di senso.

Ciò che Husserl, nella V Meditazione, chiama «mondo primordiale» corrisponde a quello strato di «esperienza pura» (reine Erfahrung) che dovrebbe precedere – certo non nel tempo, ma nella connessione dei fondamenti – l'«esperienza fenomenologico-trascendentale» nel senso più ampio e concreto, che include necessariamente l'intersoggettività. In un testo del 1930, dove si prende in esame l'interna stratificazione del campo trascendentale, si afferma chiaramente questa corrispondenza di piani: «In quanto ora si mostra che il mondo ha un nucleo di senso (Sinneskern) che è «esperienza pura», cioè non presuppone alcuna esperienza dell'estraneo (nämlich keine Fremderfahrung voraussetzt), abbiamo perciò operato la riduzione alla primordialità trascendentale» (Hu XV, 110).

L'«esperienza pura», per Husserl, è dunque un'esperienza non ancora intersoggettiva, in nessun senso pensabile, proprio perché la categoria dell'«intersoggettività» non vi ha ancora impresso, per così dire, le sue pieghe, non vi ha fatto valere la sua opera costitutiva: un'esperienza che, beninteso, non è nulla di «naturale», di «reale», e tuttavia rappresenta una sorta di «nucleo profondo» del trascendentale fenomenologico, che è possibile afferrare astrattivamente, separandolo dai nessi funzionali superiori.

Nella Logica formale e trascendentale, questo «mondo dell'esperienza pura» diventa il correlato di un'«estetica trascendentale», intesa kantianamente, ma in senso radicalmente nuovo, come primo grado di una teoria della conoscenza; «al grado superiore si situa il Logos dell'essere mondano obbiettivo e della scienza nel senso «superiore», della scienza che indaga secondo le idee dell'essere «rigoroso» e della rigorosa verità e che configurano corrispondentemente teorie «esatte»» (LFT, 356).

Il concetto dell'«esperienza pura» può prestarsi ad equivoci di ogni genere, ma la «purezza» qui non è in alcun modo assimilabile ad un contesto omogeneo, indifferenziato, oppure strutturato sì, ma nello stesso senso limitativo per cui, nell'Estetica kantiana, si dà un mero inquadramento spazio-temporale delle sensazioni; il «mondo primordiale» di Husserl rimane, nonostante tutto, una realtà nettamente articolata, un mondo di cose, di oggetti percepiti, e non di «dati sensibili». Nella «trascendenza immanente» come residuo della riduzione primordiale vi sono «oggetti», sebbene non ancora una vera e propria «oggettività», poiché essa presuppone la costituzione della Fremderfahrung e dunque l'esperienza di altri soggetti nell'Einfühlung.

Ma, dobbiamo ora chiederci, è davvero possibile un riferimento ad «oggetti» senza che sia posta, correlativamente, una qualunque dimensione «intersoggettiva» del loro darsi? L'oggetto non è, come tale, il polo di riferimento di una soggettività strutturalmente plurale e comunitaria, di una totalità di monadi?

È stato proprio Husserl a scorgere questo nesso di implicazione trascendentale in tutta chiarezza, ad esempio nel

passaggio seguente, che problematizza senza esitazioni la stessa possibilità di definire «soggettiva» un'esperienza solipsistica della cosa: «È problematico (fraglich), più che problematico, se io qui, al livello di una costituzione cosale pensata solipsisticamente (auf der Stufe einer solipsistisch gedachten Dingkonstitution) posso designare le manifestazioni come soggettive. Le manifestazioni, e quindi le sensazioni, non sono miei stati (meine Zustände) come può esserlo una gioia, che non ho [di fronte a me] come un dato di rosso (Rotdatum), ma nella quale vivo, o come possono esserlo un apprendere, un porre, ecc., un pensare, in cui «mi» attivo e mi colgo in questa attività. L'introspezione delle sensazioni e manifestazioni in un soggetto o la loro comprensione come meramente soggettive deriva dall'intersoggettività» (Hu XIII, 388-389).

Questa conclusione, per certi versi sconcertante in un filosofo che ha dovuto a lungo difendersi dall'accusa di solipsismo e al quale si obietta tuttora di aver sottovalutato l'importanza dell'intersoggettività, appare, argomentativamente, ineludibile: se le categorie di «oggettività», trascendenza e realtà sono costituite intersoggettivamente, altrettanto si deve dire delle correlative categorie di «soggettività», immanenza e manifestazione.

L'intersoggettività si rivela una struttura pervasiva che in multiformi profili coopera alla stessa autocostruzione ed autocomprensione dell'io. Dire infatti che la mia esperienza del mondo è «soggettiva», è un modo di apparire di qualcosa «in sé» (come tale irriducibile alla manifestazione che ne ho o posso averne) equivale a sostenere che il mondo è esperibile

da altri (e, in linea generale, da tutti): la «soggettività» delle manifestazioni sembra presupporre, qui, l'«intersoggettività» del sistema di riferimento. Se dobbiamo prendere sul serio il passo precedente, così come le altre asserzioni husserliane circa il carattere non semplicemente «costituito», bensì costituente (e, in un certo senso, «assoluto») dell'intersoggettività, tutto il complicato iter metodologico che abbiamo visto all'opera nella V Meditazione cartesiana non può che destare il sospetto di una petizione di principio: il compito di una costituzione dell'intersoggettività, a partire dalla «sfera primordiale», risulterebbe impossibile, in quanto i «fenomeni» di questa sfera non sono nulla di originario, non possono neppure definirsi «soggettivi» senza presupporre, ad un qualche livello semantico, ciò che si trattava di costituire.

È, questo, un singolare effetto di «ristrutturazione» del campo fenomenologico-trascendentale, che occorre valutare nelle sue dimensioni e conseguenze, per dare adeguatamente conto degli equilibri sottili e, talora, ambigui della teoria husserliana della costituzione: man mano che ci si addentra nella problematica dell'intersoggettività, quest'ultima sembra assumere un ruolo sempre più marcato e inglobante, al punto che è solo dalla considerazione dell'io in quanto «intersoggettivo» che si può comprendere, in concreto, ciò che la «soggettività trascendentale fenomenologica» realmente significa, la sua configurazione effettiva. Il «solipsismo trascendentale» manifesta sempre più chiaramente i tratti di una mera «ipotesi», di una proiezione fatta al fine di semplificare il contesto dell'esperienza dell'io, e tuttavia, come ampiamente rilevato, Husserl vi annette una «funzione di fondamento» per i gradi fenomenologici successivi e più complessi.

La convinzione sottesa ai passaggi cruciali della V Meditazione, è che senza empatia, senza esperienza di una soggettività estranea reale, corporeamente presente nel mio campo di percezione, non si dà alcun accesso pensabile all'intersoggettività: il soggetto rimarrebbe chiuso in un ambiente cognitivo indubbiamente articolato e ricco di contenuti, ma esclusivamente «proprio», senza alcuna traccia di alterità, di «differenza».

Questa posizione è bene espressa anche nelle Lezioni sulla Filosofia prima del 1923-24: «Facciamo ora l'ipotesi che nel mio mondo circostante non si siano mai presentati corpi organici (Leiber), in modo tale da non aver alcun indizio di una soggettività estranea.

Allora per me di fatto ogni realtà oggettiva, il mondo intero [...] sarebbe nient'altro che una molteplicità unificata di poli intenzionali, come unità correlative per sistemi di mie possibili e reali esperienze» (Hu VIII, 186). Volgendo la questione in senso positivo, che è quello che interessa maggiormente Husserl, è solo dopo aver esperito «una seconda vita trascendentale» (Hu VIII, 181), un analogon della mia soggettività, che il mondo, da «primordiale» e strettamente «soggettivo», diventa per me «intersoggettivo»: in termini diversi, l'esperienza di un'altra monade, come centro autonomo di vita soggettiva, rende «oggettivo» il mondo decentrando la mia prospettiva di approccio ad esso e rivelandola appunto come «prospettiva», come ciò che solo per me è inevitabile e vincolante.

Da questo nucleo tematico deriva una serie di importanti

conseguenze sul piano della fenomenologia, dell'epistemologia ed anche dell'ontologia, la cui analisi richiederebbe un lavoro specifico e un confronto approfondito con i testi più significativi in proposito, peraltro numerosi; sarebbero quindi da esaminare le nozioni di «normalità», di «esperienza normale», e le loro variazioni (le «anomalie»), che in realtà Husserl non relega allo status di fenomeni secondari, trascendentalmente irrilevanti, ma include a pieno titolo tra i problemi fondamentali di una filosofia trascendentale concreta.

In Husserl troviamo non pochi elementi che, elaborati, concorrono a porre in crisi il concetto della «riduzione primordiale», almeno nella sua pretesa più estrema, di delineare una sfera di esperienza totalmente priva di strutturazione e di semantica intersoggettive. Per rendersene conto, non è necessaria un'astratta disamina del «metodo fenomenologico», basta riferirsi alle penetranti analisi husserliane della percezione esterna e della struttura di orizzonte che caratterizza ogni datità percettiva determinata.