

# **INTERSOGGETTIVITÀ: RIDUZIONE PRIMORDIALE - EMPATIA - MONADOLOGIA**



**Il nodo centrale della questione del solipsismo trascendentale è da ricondurre alla tensione che si instaura, dunque, all'interno della fattualità dell'«io sono»:**

**il mondo è dato sia a me che a noi, la struttura intersoggettiva del mondo dell'esperienza è un «fatto» come lo è l'«io sono»; tuttavia per Husserl il mio io, l'esperienza del mondo in quanto mia, costituisce il punto di partenza necessario e inaggirabile di ogni interrogazione sul senso del mondo e quindi non può che rivendicare un certo «primato» dal punto di vista del metodo.**

**Che infatti il mondo sia dato «a noi», è dato in primo luogo «a me», e ciò nel contesto della riduzione fenomenologica vuol dire: alla mia soggettività trascendentale; se il mondo, in quanto intersoggettivo, non fosse dato a me, cioè nel campo fenomenologico dei miei vissuti, non potrei averne alcuna**

esperienza.

Come abbiamo visto, nelle sue discussioni generali sul problema del metodo, Husserl ha spesso sostenuto la tesi che l'autoriflessione del filosofo cominciante debba svolgersi all'interno di un atteggiamento solipsistico; il fenomenologo deve «cominciare» come solus ipse, anche se gli altri soggetti, come soggetti di un mondo comune, sono un «dato di fatto» innegabile.

Occorre ora fare maggiore chiarezza sulle reali ragioni che hanno portato Husserl a questa convinzione, secondo la quale il «solipsismo trascendentale» non è solo «apparenza» da dissipare, ma momento metodologico interno, da comprendere nella sua legittimità e nei suoi limiti; l'«apparenza», per quel che si è potuto rilevare fin qui, non riguarda il «solipsismo trascendentale» come tale, ma il fraintendimento del ruolo e della funzione che esso ricopre nella fenomenologia. In particolare, «dalle equivocazioni (Missdeutungen) del senso e dell'operazione della riduzione fenomenologica sorge [...] l'opinione che una fenomenologia pura sia possibile solo come egologia trascendentale» (Hu VIII, 181).

La necessità, per il fenomenologo, di cominciare come «solus ipse» il cammino metodico che lo condurrà, gradualmente, alla piena e concreta dimensione della filosofia trascendentale, sta innanzitutto nell'ottica «critica» e «giustificativa» che questa filosofia porta con sé, come suo tratto essenziale. Non solo in Kant, ma anche in Husserl, il «trascendentale» concerne la domanda sulle condizioni di possibilità dell'esperienza, in quanto esse sono, al tempo stesso e in maniera necessaria, condizioni di possibilità degli oggetti dell'esperienza; nel linguaggio husserliano, che ovviamente comporta anche una trasformazione concettuale profonda, ogni oggetto o «essere» dotato di un qualche significato apprezzabile è, gnoseologicamente, una «trascendenza», il cui senso deve essere interrogato muovendo dai vissuti di una

coscienza pura, «trascendentale», in quanto dimensione fondativa ultima dell'esperienza possibile (MC, 28).

Nell'ottica trascendentale, la «trascendenza» (in particolare la trascendenza del «mondo», che l'epoché aveva posto «tra parentesi») non certo scompare, ma diventa il titolo di un problema di fondazione, e dunque cessa di essere una trascendenza «ingenua», di cui si ignorano le fonti di validità, le strutture implicate, come avviene nell'atteggiamento naturale.

Per quanto riguarda l'intersoggettività, che almeno provvisoriamente va considerata un problema parziale all'interno dell'atteggiamento fenomenologico-trascendentale, ciò significa che la trascendenza dell'alter ego deve essere «posta tra parentesi», restare «sospesa» (nella sua validità), come ogni altra «trascendenza» che ci è dato di incontrare nel campo dell'esperienza; è la stessa esigenza di una critica universale dell'esperienza possibile che vieta al fenomenologo «cominciante» di fare uso, surrettiziamente, di qualsiasi «tesi» naturale, per quanto ovvia possa apparire (ed, anzi, proprio perché tale appare).

È in questo quadro di considerazioni che Husserl situa l'istanza solipsistica, nel suo schietto significato trascendentale: «Una critica universale delle esperienze in generale, che mi compete come filosofo cominciante, o potrebbe sempre competermi, può essere solipsistica nell'unico senso corretto, per cui essa è possibile solo come una critica delle mie esperienze, che riconosce gli altri soggetti e le loro esperienze solo in quanto esperiti delle mie esperienze (nur als erfahrene meiner Erfahrungen kennt) e, stando essi criticamente in questione, non li presuppone come essenti (als kritisch in Frage stehend, nicht als seiend voraussetzt)» (Hu VIII, 66).

In prima battuta, quindi, il «solipsismo trascendentale» discende direttamente dalle premesse della teoria husserliana

della costituzione, e non è altro che una specificazione del metodo della riduzione fenomenologica, applicato a quel problema «particolare» (così esso può essere considerato, inizialmente) rappresentato dalla mia esperienza di altri uomini, dall'intersoggettività. Quest'ultima, comunque intesa, non può essere semplicemente «presupposta» in quanto fattualità naturale, ma per avere rilevanza sul piano filosofico deve essere compiutamente «giustificata»; per Husserl, ciò significa che occorre mostrare come l'intersoggettività si «costituisce» nella mia coscienza trascendentale, in quali forme essa si articola concretamente, attraverso quali funzioni il suo «senso» può diventare una stabile acquisizione conoscitiva.

Sotto questo aspetto, l'accezione del «solipsismo» è piuttosto debole, e rischia sul serio di risultare fuorviante, poiché dire che il fenomenologo comincia come «solus ipse» equivale qui ad affermare, in sostanza, che dalla considerazione filosofica fondamentale deve essere bandito ogni ricorso alla Fremderfahrung quale «fatto» naturalmente accettato e, come tale, non bisognoso di giustificazione. «Solipsismo», si licet, è la sospensione della validità ingenua degli «altri soggetti», che precede l'analisi costitutiva e la rende possibile; se infatti l'alter ego fosse presupposto all'analisi fenomenologico-trascendentale volta a rivelarne il senso, si avrebbe chiaramente un circolo in luogo di un procedimento fondativo, e dunque, ancor prima di intraprendere l'analisi, va precisato con estremo rigore che il senso dell'«altro» (o degli «altri») dovrà essere esplicitato interamente all'interno della considerazione fenomenologica, cioè puramente in quanto «fenomeno». Ma allora, in quanto «fenomeno», ovvero come tema e problema della fenomenologia, l'altro è pienamente «incluso» nella sfera trascendentale e ad esserne propriamente «escluso» è solo il presupposto dell'alterità.

Se, tuttavia, la questione del solipsismo trascendentale si

esaurisse in questi termini, non si comprenderebbe perché essa sia stata così spesso fonte di imbarazzo e di perplessità per lo stesso Husserl, che vi è ritornato continuamente lungo la sua riflessione. In realtà, le osservazioni precedenti trovano la loro più precisa collocazione all'interno di una stratificazione del concetto fenomenologico-trascendentale dell'esperienza, per cui uno «strato inferiore» costituirebbe il fondamento originario sul quale si innesta uno strato più complesso (quello «intersoggettivo»), secondo uno schema lineare.

In vari passaggi della sua opera, Husserl esprime la convinzione che per affrontare fenomenologicamente il problema dell'intersoggettività non sia sufficiente compiere la riduzione o epoché, che appunto «riduce» gli altri uomini a puri «fenomeni», ma occorra radicalizzare lo stesso procedimento riduttivo, in modo da isolare uno strato della mia esperienza trascendentale in cui sia assente ogni riferimento, diretto o indiretto, ad altri possibili soggetti, diversi da me (Hu XV, 536).

Solo muovendo da questa sfera ultra-ridotta, si potrà poi risalire al «fenomeno» dell'altro, ricostruendone totalmente la validità; il fenomenologo comincia come solus ipse, in quanto de-costruisce la grammatica dell'intersoggettività fin negli elementi più semplici, allo scopo di fissare il punto cruciale in cui si passa da un'esperienza privata (puramente «soggettiva») ad un'esperienza comune (realmente «intersoggettiva»), da un «mondo» che è soltanto mio ad un «mondo» che c'è per tutti e i cui oggetti sono disponibili a tutti. È questa pretesa, in ultima analisi, che ci restituisce il senso più radicale, e più problematico, del «solipsismo trascendentale» e che determina la scansione della filosofia fenomenologica in due gradi: quello «egologico» e quello «intersoggettivo».

Se è vero che Husserl non ha sempre seguito questo tipo di percorso, e numerose sono le analisi dell'intersoggettività

che muovono direttamente dal «fenomeno» dell'alter ego, senza attraversare l'insidiosa frontiera del solipsismo radicale, non va tuttavia dimenticato che all'«ipotesi solipsistica» egli ha dedicato fino agli ultimi anni un grande interesse, dandone continue variazioni teoriche, e alternando ambiguità irrisolte a precisazioni o ripensamenti anche importanti.

Il luogo «classico» in cui si affaccia, con maggiore consapevolezza metodologica, questo plesso problematico è costituito, com'è noto, dai §§ 44-47 delle Meditazioni cartesiane; qui Husserl introduce un'epoché peculiare il cui scopo è quello di individuare una sfera di proprietà o sfera appartentiva (Eigenheitssphäre) dell'io, nella quale l'esperienza di altri soggetti non gioca più alcun ruolo: «Noi escludiamo innanzitutto dal campo tematico tutto ciò che ora è dubitabile, cioè noi ora facciamo astrazione da tutti i prodotti costitutivi dell'intenzionalità riferita mediatamente o immediatamente alla soggettività estranea e delimitiamo dapprima l'intero contesto di quell'intenzionalità, attuale o potenziale, in cui l'ego si costituisce nel suo essere proprio e costituisce le unità sintetiche da essa inseparabili e per ciò stesso attribuite alla sua proprietà» (MC, 116).

Questa operazione astrattiva è definita «riduzione alla mia sfera trascendentale di proprietà» oppure «riduzione al mio concreto io-stesso trascendentale» (Ibidem), ma la terminologia è oscillante, nelle stesse Meditazioni cartesiane come in altri testi husserliani; il «residuo» della riduzione è detto anche «mondo primordiale» o «sfera primordiale», perciò Husserl parla talvolta di «riduzione primordiale» (Hu XV, 108, 125).

La continuità con il metodo fenomenologico-trascendentale e con l'epoché della «tesi generale» dell'atteggiamento naturale è assicurata nel senso che la nuova riduzione si inserisce nel campo dell'esperienza trascendentale, degli Erlebnisse puri, astraendo da tutti i prodotti intersoggettivi che vi erano, in qualche misura, inclusi. Anche dagli altri come «fenomeni»

devo innanzitutto prescindere, poiché il loro senso mi si rivelerà adeguatamente solo dopo aver delimitato, entro rigorosi confini, ciò che nell'esperienza è inscindibilmente mio: «In quanto trascendentalmente atteggiato, io cerco innanzitutto di delimitare la sfera del mio-proprio al di dentro del mio orizzonte trascendentale di esperienza. È la sfera, dico dapprima, del non-estraneo. Comincio poi a liberare astrattamente questo orizzonte d'esperienza da ogni estraneità» (MC, 118).

È chiaro, in questi passaggi, come la polarità tra «proprio» ed «estraneo» nell'esperienza trascendentale corrisponda per Husserl ad un preciso assetto gerarchico delle funzioni intenzionali; di fatto, la «sfera appartentiva» del soggetto deve essere preliminarmente individuata nella misura in cui essa costituisce il «fondamento», lo strato originario rispetto e di contro al quale ogni senso possibile di «estraneità», di alterità viene a determinarsi per me: «Io non posso possedere l'estraneo come esperienza, né quindi il senso mondo oggettivo [intersoggettivo] come senso d'esperienza, senza avere quello strato in una esperienza reale ed effettiva, mentre la reciproca non vale» (MC, 118).

È dunque il «proprio» che fonda l'«estraneo», e non viceversa, e in questi termini sembrerebbe esclusa ogni «reversibilità» del rapporto, ogni contributo da parte dell'«estraneo» a definire, originariamente, la stessa natura del «proprio». Ma prima di addentrarci a discutere quello che è senza dubbio un punto nevralgico della fenomenologia dell'intersoggettività, vale la pena di seguire più dettagliatamente il percorso husserliano, nelle sue movenze specifiche. Dopo aver introdotto, in maniera del tutto generale, la «riduzione alla sfera appartentiva», Husserl pone in luce un aspetto paradossale della questione del «solipsismo», così come essa si presenta all'interno dell'atteggiamento naturale: «Nell'atteggiamento naturale della «mondanità» io trovo distinti, sotto forma di contrapposizione, me e gli altri. Se

astraggo dagli altri, intesi nel senso usuale, io rimango solo.

Ma una tale astrazione non è radicale, un tale esser-solo non altera per nulla il senso naturale e mondano dell'«essere-esperibile-per-ognuno», senso che affetta anche l'io (inteso in maniera naturale) e che non andrebbe perduto anche se una pestilenza universale non dovesse esistere che me soltanto» (MC, 116). Il «solipsista ingenuo» può astrarre dagli altri, mettere in dubbio la loro esistenza concreta, o ipotizzare una situazione vitale di completa solitudine, quale per esempio potrebbe darsi a seguito di una «pestilenza universale»; ma a tale prospettiva, solo apparentemente radicale, sfugge il nucleo filosoficamente essenziale della questione, e cioè il fatto che, anche se per una qualsiasi motivazione dovessi davvero rimanere solo al mondo, se dunque non vi fossero più altri uomini oltre me, questo mondo, privo di altri, e io stesso, in quanto parte del mondo, conserveremmo intatto il senso naturale dell'«esperibilità-per-tutti». In parole diverse, e questo aspetto occorrerà approfondire più avanti, l'intersoggettività è inseparabile dal senso stesso dell'«oggettività», del «mondo oggettivo», vi siano realmente degli «altri» oppure no.

E qui il problema fenomenologico dell'intersoggettività, da «parziale» che potesse apparire in prima istanza, manifesta il suo carattere filosofico-universale e, si potrebbe dire, «onnipervasivo». Scrive Husserl: «Questo problema si presenta dunque, a tutta prima, come un problema speciale, quello dell'esserci-per-me degli altri ed è quindi il tema della teoria trascendentale della esperienza dell'estraneo, ossia della cosiddetta empatia. Ma subito si vede che l'importanza di una tale teoria è molto maggiore di quel che sembra a prima vista, in quanto essa parimenti fonda una teoria trascendentale del mondo oggettivo e anzi in modo completo, specialmente riguardo alla natura oggettiva» (MC, 115).

In tale ottica, l'astrazione radicale che Husserl persegue con



la «riduzione primordiale» non può limitarsi ad escludere dal campo tematico gli altri uomini esistenti, ma deve riguardare, come già visto, tutto ciò che appartiene essenzialmente al senso dell'«estraneità», e dunque anche il concetto di una «natura oggettiva», che come tale contiene il rimando alla possibile esperienza («esperibilità») da parte di persone umane.

Ciò che da questa riduzione si delinea, nella sfera trascendentale dell'ego, è uno «strato unitario e coerente» del mondo fenomenico che prende il nome di «natura appartenitiva» (*eigenheitliche Natur*) e che si distingue nettamente dalla «natura» intesa in senso stretto; mentre infatti quest'ultima si dà come esperibile-per-tutti, dalla prima è stato per così dire oscurato, metodologicamente, ogni riferimento alla soggettività estranea: essa è dunque una natura puramente «soggettiva», esclusivamente mia propria (MC, 118-119).

Si può dire che, almeno nelle intenzioni di Husserl, con la riduzione alla «sfera appartenitiva» l'ipotesi solipsistico-trascendentale abbia raggiunto la sua massima estensione e radicalità, in quanto dal mio campo di esperienza dovrebbe essere stato espunto, non solo l'alter ego, quale che sia, ma il senso stesso dell'«alterità»; d'altra parte, questa estrema «solitudine» dell'io (ben più profonda di quella che, ad esempio, poteva percepire un Robinson, ma ovviamente assai meno incisiva sul piano esistenziale, visto che si tratta di un puro «artificio» della riflessione[32] – e forse neppure è corretto parlare qui di solitudine, poiché essa presuppone almeno il concetto dell'alterità) dovrebbe consentire la visione diretta di quel «mondo primordiale» che può ritenersi, legittimamente, «possesso concreto e definitivo dell'ego o anzi [...] proprietà dell'ego stesso» (MC, 125), e che deve costituire la base di ogni analisi intenzionale dell'esperienza dell'estraneo.