

FENOMENOLOGIA EGOLOGIA: SOLIPSISMO TRASCENDENTALE

COME



Se l'ipotesi della Weltvernichtung sembra portare nuova linfa teoretica alla possibilità di concepire un soggetto «solo», privo di mondo e di altri, è pur vero che a ciò non si accompagna alcun tentativo di svalutazione scettica della nostra effettiva esperienza dell'alterità.

Nella misura in cui la possibilità del solipsismo è per Husserl inconfutabile, ma vuota, pienamente sensata come modificazione del tessuto esperienziale, ma proprio per questo «differita» e «inattuale», nulla ci impedisce di seguire le linee che l'esperienza traccia e che, di fatto, sono l'unico percorso realmente alla nostra portata. In termini più precisi, il fatto che per me non si dia altra via d'accesso all'alter ego (e alle cose) che quella di un'interrogazione continua dell'esperienza, e che l'essere dell'altro non vi possa comparire come certezza assoluta, non vuol dire che questo essere sia dubbio in sé, o sotto tutti gli aspetti, come potrebbe affrettarsi a concludere uno scetticismo dogmatico.

Se è lecito parlare qui di «relatività» della Fremderfahrung, il che comporta una sua fallibilità di principio, nel senso che il concreto processo dell'esperienza rimane l'unico fondamento per decidere dell'esistenza di altri soggetti, in maniera mai definitiva e sempre rivedibile nei singoli casi, si tratta tuttavia di una relatività «essenziale»: «Il fatto che gli altri si costituiscano in me come altri è l'unico modo possibile in cui essi possono avere per me senso e valore di essere nelle loro determinazioni.

Poiché gli altri hanno un tal senso in virtù delle risorse di una costante verifica, è anche vero che sono, questo io non posso non ammetterlo; però essi sono pur esclusivamente in quel senso in cui sono costituiti» (MC, 147). Solo in quanto fallibile e finita (ed, entro questi limiti, legittima e fondata) la Fremderfahrung è possibile, l'essere estraneo, l'«altro» mi è dato in questo modo e non può darsi altrimenti, per il suo stesso senso.[17] L'assunzione del solipsismo come vuota possibilità, cui l'esperienza attuale non può assegnare alcun peso, restituisce tutto il valore della presenza effettiva degli altri nel contenuto della mia vita soggettiva; perciò l'ipotesi del solus ipse, in Husserl, ci appare sì giustificata, ma anche depotenziata, cioè privata di quei risvolti scettici imbarazzanti che tradizionalmente le si associano e che, in realtà, tradiscono un'ingenua naturalizzazione della soggettività.

Un altro aspetto della questione ha un carattere più marcatamente metodologico ed è di gran lunga quello più importante nella fenomenologia husserliana: quando infatti Husserl parla di «solipsismo trascendentale» si riferisce sempre ad un momento interno del metodo fenomenologico, che

suscita questa «apparenza» in modo necessario. In parole diverse, il nucleo autentico del «solipsismo trascendentale» non riguarda tanto la possibilità teorica che il soggetto autoconsiderantesi sia «solo» (possibilità che comunque Husserl riconosce fondata ed anche filosoficamente significativa), quanto la determinazione di rapporti strutturali interni tra le sfere in cui si articola il terreno complessivo dell'«esperienza fenomenologico-trascendentale».

Se la riduzione fenomenologica, com'è noto, mi lega indissolubilmente al flusso dei miei vissuti, come originaria dimensione di evidenza cui non è possibile sottrarsi senza ricadere in forme insostenibili di dualismo gnoseologico, «può sembrare che il suo primo ed unico oggetto sia il mio io, l'io trascendentale del filosofo e che solo questo può essere il suo oggetto» (MC, 61). A questo punto, l'obiezione solipsistica che potrebbe essere mossa alla fenomenologia trascendentale assume contorni più chiari e pertinenti, poiché non ha di mira il problema fattuale dell'esistenza di altri uomini, diversi da me, bensì, fondamentalmente, l'estensione o la «portata» del campo fenomenologico-trascendentale, le possibilità e i limiti di una filosofia che consapevolmente si presenta come «egologia», avendo nell'io il suo terreno nativo: «Se io che medito, mi riduco, mediante l'époché fenomenologica, al mio assoluto ego trascendentale, non sono allora divenuto il solus ipse e non rimango tale, fin tanto che sotto il titolo «fenomenologia», svolgo un'autoesplicazione conseguente?

E la fenomenologia, che voleva risolvere i problemi dell'essere oggettivo e darsi già come filosofia, non sarebbe allora da stigmatizzare come solipsismo trascendentale?» (MC,

113). «Solipsismo trascendentale», in tale ottica, vorrebbe significare che una trattazione del problema dell'intersoggettività all'altezza dei suoi nodi concettuali più importanti e delle sue articolazioni specifiche non sia possibile, per principio, entro un quadro «egologico», quale dichiaratamente è quello della fenomenologia husserliana.[18] Se questa obiezione fosse fondata, se cioè l'intersoggettività costituisse realmente il «punto debole» della metodologia trascendentale fenomenologica, vi sarebbero certamente seri dubbi sulla capacità di quest'ultima di dar vita, come auspica Husserl, ad un programma filosofico integrale, in sé compiuto, non bisognoso di apporti o «integrazioni» dall'esterno (Idee, 917).

Comunque possano stare le cose in proposito, va detto che Husserl ha concentrato la massima attenzione sul tema cruciale del «passaggio» da una fenomenologia egologica ad una fenomenologia intersoggettiva, all'interno del medesimo orizzonte trascendentale. Di fatto, l'«apparenza» del «solipsismo trascendentale», nel senso appena spiegato, è del tutto naturale per chi non tiene conto che con l'espressione sintetica di «fenomenologia trascendentale» si indicano in realtà due gradi dello svolgimento del lavoro filosofico, in una sequenza metodologica compatta, anche se articolata; «nel primo grado» – scrive Husserl nelle Meditazioni cartesiane – «si dovrà percorrere una prima volta [...] l'immenso dominio della esperienza trascendentale di sé, e per di più in pura e semplice dedizione all'evidenza immanente in questa esperienza lungo il suo corso concordante», laddove «il secondo grado della ricerca fenomenologica riguarderebbe [...] la critica dell'esperienza trascendentale e, in conseguenza, dell'esperienza trascendentale in generale» (MC, 61). Se la riduzione fenomenologico-trascendentale, al suo inizio, deve porre come esistente unicamente l'ego e ciò che vi è incluso come contenuto intenzionale, e dunque l'unica soggettività che

possa definirsi realmente «trascendentale-costitutiva» è la mia, rimane il fatto che per Husserl il grado «egologico» della fenomenologia «non [è] ancora filosofico in senso pieno» (Ibidem).

Affermazione assai significativa, che ci fa comprendere come per Husserl l'«estensione» della riduzione fenomenologica al di là dei limiti della mia sfera soggettiva, in direzione dell'intersoggettività, non sia propriamente un ampliamento della fenomenologia trascendentale (Hu XV, 17), del suo campo tematico, ma una condizione essenziale affinché si possa parlare, a tutti gli effetti, di una filosofia trascendentale fenomenologica. In altre parole, come Husserl spesso sottolinea, un'«esperienza» condotta al livello solipsistico-trascendentale, in cui l'altro non compare ancora o tutt'al più vi è assunto come mero fenomeno mondano, non è «trascendentale» in senso pieno, non raggiunge per ragioni di principio quella dimensione filosofica fondamentale che la fenomenologia deve perseguire; l'«esperienza trascendentale», come tale, è strutturalmente intersoggettiva.

Rispondendo alle più classiche critiche anti-trascendentalistiche, quelle di «solipsismo» e «idealismo», Husserl difende la coerenza di fondo del programma fenomenologico-trascendentale, rilevando che l'«idealismo fenomenologico», non solo non dissolve l'essere del mondo e degli altri in rappresentazioni soggettive, ma offre l'unica fondazione filosofica possibile del realismo empirico (Idee, 928); se è corretto asserire che il mondo reale è «relativo» alla soggettività trascendentale, «assoluta» nel suo modo d'essere, «tutto ciò trova il suo pieno senso soltanto quando l'esplicitazione dell'ego trascendentale è portata fino al punto in cui l'esperienza, che esso implica, di altri soggetti, viene ridotta all'esperienza trascendentale, quando

ciò risulta che la «soggettività trascendentale» in quanto dedità della esperienza trascendentale non significa soltanto, per chi compie la riflessione: io in quanto io-stesso trascendentale, concretamente nella mia vita trascendentale di coscienza, ma anche i co-soggetti che si rilevano come trascendentali nella mia vita trascendentale nella comunità del noi, che insieme con loro viene alla luce.

Nell'intersoggettività trascendentale si costituisce dunque il mondo reale, il mondo obiettivo, il mondo essente per «chiunque». Il mondo reale ha questo nesso sia che noi possediamo un esplicito sapere in merito sia che non lo possediamo» (Idee, 928-929).

Il nodo dell'«apparenza trascendentale» che erroneamente conduce ad identificare fenomenologia ed egologia, può sciogliersi ponendo in luce il significato metodologico del «solipsismo», come livello iniziale (necessario sì, ma del tutto insufficiente) dell'esperienza fenomenologico-trascendentale resa accessibile dalla riduzione.

Quest'ultima, considerata nella sua accezione più ampia, non dà come «residuo» il mio ego trascendentale, la polarizzazione del mio flusso di coscienza e dei contenuti oggettuali che vi si costituiscono; quando l'indagine si apre all'«esperienza trascendentale in generale», l'autentico «residuo» della riduzione fenomenologica non può che essere l'intersoggettività trascendentale, la comunità trascendentale dei soggetti (Hu XV, 73). Nelle intenzioni di Husserl, fenomenologia egologica («solipsismo trascendentale») e fenomenologia intersoggettiva («intersoggettività

trascendentale») sono momenti co-essenziali, che corrispondono a differenti livelli di elaborazione e di complessità del campo fenomenologico dell'esperienza; se, pertanto, l'intersoggettività trascendentale è la soggettività trascendentale nel suo concreto sviluppo, «il solipsismo trascendentale è solo uno stadio inferiore e come tale deve essere rettamente concepito e delimitato in una considerazione metodologica» (MC, 62).

La critica dell'«idealismo fenomenologico» come «solipsismo trascendentale» non sembra dunque consapevole di questa articolazione interna del metodo della riduzione o epoché, e scambia la parte per il tutto, prendendo come definitivo ciò che costituisce solo un primo, provvisorio orientamento della riflessione; tra i motivi che hanno potuto più facilmente alimentare questo pregiudizio non va dimenticato il fatto che nel primo volume delle Idee, l'unico pubblicato da Husserl, la problematica dell'esperienza trascendentale «si dipana dapprima in termini egologici» e il tema dell'intersoggettività è quasi completamente assente; ma allora «se ci fosse stata una più profonda comprensione della mia esposizione, l'obiezione del solipsismo non avrebbe dovuto investire l'idealismo fenomenologico bensì soltanto l'incompletezza della mia esposizione» (Idee, 924, 926).

Ma per quale ragione la fenomenologia deve muovere da un livello solipsistico, e solo in un secondo momento prendere in considerazione il problema dell'alter ego, del mondo come mondo intersoggettivo?

Non è possibile, fenomenologicamente parlando, individuare un

movimento unico, che conduce da me all'altro e dall'altro a me, in una sorta di dialettica originaria in cui nessuno dei due poli (l'io e l'altro) può rivendicare una posizione privilegiata? Perché, inoltre, non cominciare dall'alterità, dal «fatto» di una differenza che precede e fonda il mio stesso «io», sia essa da interpretare in senso strettamente ontologico oppure esclusivamente etico? Certo sono possibili vari approcci, ognuno dei quali presenta qualche inconveniente, e del resto Husserl non sempre è stato così fedele al suo assunto del solipsismo metodologico come primo passo da compiere in direzione di una filosofia dell'intersoggettività;^[20] ci sembra tuttavia essenziale, prima di evidenziare gli eventuali limiti della prospettiva husserliana, comprenderne lo spirito, l'esigenza che l'ha mossa, e sotto questo profilo è estremamente illuminante un passaggio di Logica formale e trascendentale, che riportiamo per esteso: «Io esisto come primo e prima di ogni cosa pensabile.

Questo «io sono» è per me, per me che dico questo, e lo dico in piena comprensione, la base primaria intenzionale per il mio mondo (der intentionale Urgrund für meine Welt); dove io non posso trascurare il fatto che anche il mondo «oggettivo», il «mondo per tutti noi» quale vale per me in questo senso, è il «mio» mondo. [...] Che ciò mi piaccia o no, che ciò mi possa o no parere inaudito (e per qualsiasi pregiudizio ciò avvenga), questo è il dato di fatto primario che io debbo affrontare, e dal quale io, in quanto filosofo, non posso mai distogliere lo sguardo (es ist die Urtatsache, der ich standhalten muss, von der ich als Philosoph keinen Augenblick wegsehen darf). Per filosofi apprendisti questo può essere l'angolo oscuro in cui si agitano gli spettri del solipsismo o anche dello psicologismo e del relativismo. Il vero filosofo, però, anziché lasciarsene impaurire, preferirà gettare luce sopra questo angolo buio» (Hu XVII, 243-244; LFT, 293).

L'«io sono» come «dato di fatto primario» (Urtatsache): chiaramente non si tratta di un «fatto bruto», teoreticamente inesplicabile; né di una mera «occorrenza empirica», che potrebbe essere diversa da quella che è. Il prefisso ur- sta ad indicare, nel fatto, un diritto, nel dato ontologico, una struttura originaria o condizione di senso. Anche se Husserl, non senza qualche ironia, parla di «oscurità», non sarebbe inopportuno aggiungere che siamo comunque in presenza di una fattualità elementare: il «mondo per tutti», il mondo oggettivo e intersoggettivo, è tale innanzitutto per me, e non potrebbe essere altrimenti.

Ovvietà?

Certo la fenomenologia è, per molti versi, una filosofia dell'«ovvio», del dato, di ciò che è già sempre qui, alla nostra portata; solo che, in quanto filosofia, non si limita a ripeterlo così com'è, ma deve trarne implicazioni rilevanti, attraverso una chiarificazione radicale del suo senso.[21] Ed ecco che, problematizzata, l'ovvietà si trasforma in tema autonomo, in «campo di lavoro», e può così rivelare, contrariamente alle attese, una struttura ricca e differenziata, con una serie di conseguenze interessanti sul piano filosofico più generale. È proprio la mancata chiarificazione di questo «dato di fatto primario» che genera l'apparenza del solipsismo e rende «enigmatico» il rapporto tra egologia e intersoggettività, nella fenomenologia trascendentale.[22] Scrive Husserl: «La soluzione di questo enigma sta nello svolgimento sistematico della problematica costitutiva, che giace nel dato di fatto della coscienza del mondo che sempre esiste per me, che sempre ha senso per me, e lo conferma a partire dalla mia esperienza, e poi nelle

indicazioni che procedono conformemente alla graduazione sistematica. Prenderle in considerazione non significa e non può significare altro che dischiudere realmente le attualità e potenzialità (o abitualità) della vita racchiuse in questo stesso dato di fatto della coscienza, nelle quali si è costruito e continua a costruirsi immanentemente il senso del mondo. Il mondo è dato a noi costantemente, ma in primo luogo è dato a me. Ed a me è dato anche il fatto che il mondo è dato a noi, e ci è dato come uno e come lo stesso» (LFT, 299).