

# INTERSOGGETTIVITÀ: PROSPETTATIVE «SOLIPSISTICA»



Husserl si rende conto di quanto sia importante caratterizzare positivamente questa sfera trascendentale di proprietà dell'io, poiché proprio in quanto la si definisce come dominio del «non-estraneo», dall'estraneità sembra trarre il suo senso, da quella estraneità che deve cadere interamente sotto l'epoché. A ben vedere, la sfera appartenitiva non è un residuo semplice e indifferenziato, ad essa rimane connesso il campo percettivo dell'esperienza sensibile e, soprattutto, il corpo proprio.

Scrive Husserl: «Tra i corpi di questa natura colti in modo appartenitivo io trovo poi il mio corpo nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico (Körper) ma corpo proprio organico (Leib), oggetto unico entro il mio strato astrattivo del mondo; al mio corpo ascrivo il campo dell'esperienza sensibile, sebbene in modi diversi di appartenenza (campo delle sensazioni tattili, campo delle sensazioni termiche ecc.). Questo corpo è la sola e unica cosa in cui io direttamente governo e impero, dominando singolarmente in ciascuno dei suoi organi» (MC, 119).

In altri termini, il corpo organico è l'autentico elemento di singularizzazione, tra gli oggetti del mondo primordiale niente mi appartiene più del mio corpo, il quale, costituendo la radice della vita attiva (dell'«io posso») e della stessa percezione sensibile, non è mai puramente «oggetto», bensì «espressione» e «incarnazione» della soggettività, corpo proprio trascendentale. Io sono innanzitutto il mio corpo, in un'appartenenza radicale che anche sul terreno fenomenologico-trascendentale deve essere pensata come «identificazione», tuttavia ciò non esaurisce, per Husserl, l'articolazione interna della sfera di proprietà, che comprende in sé momenti altrettanto importanti e qualificanti.

Anche se il mio mondo, in quanto «primordiale», ha perduto ogni punto di riferimento intersoggettivo, ogni significato di «estraneità», questo mondo primordiale resta pur sempre una realtà molteplice, strutturata, (relativamente) complessa; quando Husserl parla di «stranezze» o di «paradossi» che si incontrano nell'elaborazione fenomenologica della sfera appartenitiva, certamente si riferisce anche alla circostanza, assai significativa, che il «solipsismo trascendentale», operando un'astrazione dal vivo contesto dell'esperienza e tagliandone fuori uno strato essenziale, non produce quelle conseguenze catastrofiche che forse ci si attendevano.

Sul piano descrittivo, che è quello che qui interessa, molte strutture della vita dell'io rimangono impregiudicate ed accessibili, le funzioni intenzionali del mio flusso di coscienza mantengono una salda organizzazione, l'attività percettiva ed esplicativa è pensabile anche rispetto ad una «mera natura», che non reca più in sé l'impronta dell'intersoggettività. In particolare, «è un dato primo

dell'esplicazione del mio proprio orizzonte essenziale di essere, che io m'imbatta nella mia temporalità immanente e quindi nel mio essere sotto forma di infinità aperta sia d'un corso di Erlebnisse, sia di tutte le mie proprietà che vi sono in certo modo incluse, alle quali appartiene anche la mia attività esplicativa» (MC, 124).

Ciò, ovviamente, non significa che tutto sia esattamente come prima, ma soltanto che un ben definito orizzonte di potenzialità e attualità caratterizza la stessa prospettazione «solipsistica» della mia soggettività trascendentale; anche qui vi sono, entro certi limiti, delle «trascendenze», degli «oggetti» stabili (sebbene «oggettività» e «trascendenza», nella loro accezione categoriale più stretta, presuppongano l'intersoggettività), e da questo rilievo Husserl trae la convinzione che, senza aver preliminarmente dissodato il terreno dell'esperienza primordiale, in cui si costituisce originariamente ogni senso di «proprietà» dell'io, sarebbe impossibile aprirsi ad una comprensione approfondita e priva di ombre dell'«intersoggettività», come livello più concreto della filosofia fenomenologica.

La «trascendenza» autentica, che implica l'alter ego, il mondo intersoggettivo, si fonda sulla «trascendenza» immanente, intesa qui come mondo primordiale, in un nesso di motivazione.

Questa convinzione è espressa chiaramente, oltre che nella V delle Meditazioni cartesiane da noi esaminata, in Logica formale e trascendentale: «Questa prima natura o mondo, questa prima oggettività non ancora intersoggettiva, è costituita come a me propria nel mio ego in un senso privilegiato, in quanto essa ancora non nasconde in sé nulla di estraneo all'io, nulla cioè che superi, mediante l'inserimento

costitutivo di io estranei, la sfera dell'esperienza realmente diretta, dell'esperienza effettivamente originale [...] . Per altro è chiaro come in questa sfera di proprietà primordiale del mio ego trascendentale, debba giacere il fondamento di motivazione per la costituzione di quelle trascendenze autentiche che oltrepassano tale sfera, le quali sorgono dapprima come «altri», come altri esseri psicofisici ed altri ego trascendentali; e attraverso questa mediazione, rendono possibile la costituzione di un mondo oggettivo del senso quotidiano: un mondo del «non-io», dell'estraneo all'io» (LFT, 298).

Così Husserl delinea un intero programma di ricerca: dalla «sfera di proprietà primordiale», che corrisponde alla situazione (astrattiva) del «solus ipse trascendentale», è possibile costruire, per gradi, senza mai abbandonare l'orizzonte trascendentale, una teoria completa del mondo oggettivo, una fenomenologia di tutti i significati della «trascendenza», e una funzione chiave è svolta qui, a quanto sembra, dagli «altri» come soggettività reali e realmente esperite. In particolare, la costituzione della Fremderfahrung, come concreta esperienza di un essere «estraneo», di un alter ego, viene a fornire l'anello di congiunzione tra l'«esperienza pura», che è soltanto «soggettiva», e la categoria ontologica dell'«oggettività». Naturalmente, questo nesso non implica che la sfera primordiale abbia una priorità temporale rispetto alla sfera intersoggettiva, «non si tratta qui di scoprire una genesi che scorra nel tempo ma una analisi statica» (MC, 127), e ciò è comprensibile se si tiene presente che per Husserl il «solipsismo» non è una condizione originaria da cui l'io deve in qualche modo uscire, ma unicamente un'astrazione, un artificio metodico, teso a fissare rapporti esplicativi tra le forme di esperienza del soggetto

Il concetto fenomenologico della monade, che include «il campo di ciò che io sono in me stesso nella mia concretezza piena» (MC, 126), va dunque rigorosamente distinto dal solus ipse trascendentale, nel senso che l'io realmente concreto non può essere l'io della riduzione primordiale, ma è l'io nell'intersoggettività; solo ad un primo livello di considerazione trascendentale la monade coincide con il solus ipse, ma in quanto «concreta», come vedremo, è essenzialmente «intersoggettiva», monade-tra-le-monadi. D'altra parte l'astrazione solipsistica ha senso, per Husserl, all'interno di una ricognizione analitica dei diversi «strati» dell'intenzionalità, che nel loro implicarsi e connettersi ci ridanno la piena concretezza della soggettività trascendentale fenomenologica.

La tesi radicale di Husserl è che la trascendenza dell'oggettività è costitutivamente riferita alla trascendenza dell'alter ego, al carattere eccedente della Fremderfahrung, all'impossibilità di inglobare l'altro nei miei schemi percettivi privati.

Solo quando esperisco un alter ego posso parlare propriamente di trascendenza; la costituzione di un mondo oggettivo è mediata dalla mia esperienza dell'altro: «Qui è l'unica trascendenza che merita davvero questo nome, e tutto ciò che altrimenti significa trascendenza, come il mondo oggettivo, si fonda sulla trascendenza della soggettività estranea» (Hu VIII, 495) .

Occorre quindi analizzare, in primo luogo, quale forma di intenzionalità fa sì che di un essere a me «estraneo», «trascendente», possa aversi, nondimeno, «esperienza», un'esperienza vera, che esibisce l'«altro stesso» e non una

sua rappresentazione; ovviamente il problema può porsi, forse più incisivamente, in modo rovesciato e simmetrico, chiedendo come possa un essere esperito da me (e dunque, nel linguaggio trascendentale, costituito in me), risultare qualcosa di diverso e di più profondo di un mero «punto di intersezione [...] delle mie sintesi costitutive» (MC, 126). La trascendenza dell'altro non pone un limite insuperabile alle possibilità della «visione», del riempimento intuitivo, che pure esprimono l'irrinunciabile norma metodica della fenomenologia, il «principio di tutti i principi»?

E, correlativamente, ridotto ad «oggetto» di esperienza, a «tema» di un'attività intenzionale, l'altro non cessa propriamente di essere tale, cioè un'autonoma ed originale sorgente di vita soggettiva?

Sembrerebbe allora che l'«aporia» dell'altro vada innanzitutto riconosciuta come tale, nel «punto cieco» della percezione, e muovendo da questa consapevolezza bisognerà poi trovare lo spazio per una positiva comprensione dell'estraneità. Del resto, la premessa (non, come si potrebbe pensare, l'esito) della fenomenologia husserliana della Fremderfahrung è che l'altro, per definizione, rimane inaccessibile alla mia attività percettiva immediata: «Se il caso fosse questo, se cioè il proprio essenziale dell'altro (das Eigenwesentliche des Anderen) si potesse attingere in maniera immediata e diretta, egli allora non sarebbe che un momento della mia propria essenza (bloss Moment meines Eigenwesen) e in conclusione egli stesso e io saremmo un'unica cosa» (Hu I, 139, MC, 129).

Da quest'ultimo passaggio emerge con tutta chiarezza che Husserl non nega la trascendenza dell'altro, nemmeno come trascendenza «radicale»; la sua esigenza è semmai quella di

coniugare l'alterità con una forma di «esperienza» capace di rispettarne il profilo.

Nella fenomenologia trascendentale vige il principio (per lo più implicito, a volte esplicito, ma sempre operante) dell'unità dell'esperienza, secondo il quale la vita cognitiva del soggetto è una tessitura unitaria, in cui nulla può inserirsi realmente «dall'esterno», ovvero «al di fuori» di quelle connessioni regolate di un flusso di coscienza che determinano, esse stesse, le possibilità e i limiti di ogni «trascendenza» (intesa qui, nel senso più ampio, come sinonimo di «oggetto intenzionale»). Ora, il problema di fondo della Fremderfahrung è che, se l'alter ego di per sé «non si risolve in correlati intenzionali della mia propria vita e delle sue strutture regolate» (Hu VIII, 189), è anche vero che egli deve, se non risolversi, comunque «manifestarsi», «darsi in evidenza», nella struttura di correlazione del mio ego trascendentale.

In parole diverse, l'altro deve essere cogitatum del mio cogito, affinché se ne dia esperienza, ma, entro questa struttura di correlazione (ego-cogito-cogitatum), deve anche poter essere esibito e riconosciuto come «cogitans», come un essere che solo per me è «altro», ma dal suo punto di vista non è «altro», è bensì io. È quanto Husserl esprime con la definizione dell'altro come «cogitatum cogitans» (Hu XIII, 463-464): una soggettività che, nel suo originario essere-per-sé, non può esaurirsi nel suo possibile essere-per-me, neppure se il mio «io» in questione è una soggettività trascendentale, un io puro.

D'altra parte, questa «inesauribilità» dell'altro alle mie sintesi costitutive non è una sorta di mistero impenetrabile,

ma corrisponde, nella mia coscienza trascendentale, ad una specifica forma di intenzionalità, che «aprendo» alla vita soggettiva dell'altro lo coglie appunto come alter, nelle varie modalità in cui ciò è possibile: non si esce, dunque, dalla «teoria della costituzione» ma si tratta di dipanare il paradosso della «costituzione dell'estraneo» (Hu XV, 551), anche nei suoi tratti più aspri, riportandolo ad una fenomenologia degli atti intenzionali e delle differenti forme di evidenza che li caratterizzano.

Se, per Husserl, «l'evidenza designa [...] l'operazione intenzionale della donazione delle «cose stesse»» (LFT, 196), è anche vero che la «cosa stessa» si dà in molti modi, a seconda dell'atto che, di volta in volta, intenzionalmente, la «prende di mira». Ogni atto intenzionale, come modo di riferirsi alla «cosa», all'oggetto, ha la sua forma di evidenza (o, come altrimenti dice Husserl, di «riempimento»), che è diversa da quella che, altrettanto intrinsecamente, appartiene ad un altro tipo di atto.

Ciò sembra consegnare il discorso fenomenologico dell'evidenza ad una molteplicità irriducibile, e in linea di principio si tratta di un rilievo assolutamente corretto, che non sempre è stato valorizzato in sede di interpretazione del pensiero husserliano; tuttavia, non va dimenticato che a questo effettivo «pluralismo della donazione» Husserl ha costantemente affiancato un grande interesse per la determinazione rigorosa di una gerarchia fondativa tra le diverse tipologie di atti, accordando il primato alla percezione come «coscienza originale»: «Il modo primitivo della donazione della «cosa stessa» è la percezione. La presenza (das Dabeisein) per me come percipiente, è per la coscienza l'esser-presente-ora: io stesso presso il percepito stesso» (Ibidem).



La percezione è, anche etimologicamente (percepere, wahrnehmen), una «presa diretta» dell'oggetto, e come «evidenza immediata» (Hu VIII, 186) rappresenta la base degli altri atti intenzionali, «derivati», in quanto ad essa si riferiscono funzionalmente. Ad esempio, un ricordo non è «meno» evidente di una percezione (come invece riteneva Hume), tuttavia la sua evidenza non è «immediata», poiché, come «coscienza del passato», è «coscienza di una percezione passata», e dunque può essere definito una «modificazione» della modalità originaria del percepire.

Ogni «presentificazione» (Vergegenwärtigung) è, come tale, modificazione di un'originaria «presentazione» (Gegenwärtigung) e non è possibile senza una percezione precedente (Hu XIII, 337).

Queste considerazioni sulla struttura degli atti intenzionali sono importanti per la corretta definizione del rapporto tra autoesperienza dell'ego ed esperienza dell'estraneità, poiché per Husserl il soggetto esperisce se stesso originalmente e l'alter ego solo «indirettamente», attraverso il medium dell'empatia (Idee, 595):

Il carattere strettamente «mediato» della Fremderfahrung è la sua impossibilità di tradursi in una vera e propria Wahrnehmung dei vissuti altrui, che comporterebbe una «fusione» dei due flussi di coscienza e, conseguentemente, la loro totale indistinzione.

L'empatia (Einfühlung) ,come atto che rende possibile il darsi di una soggettività estranea nella mia sfera dei vissuti, appartiene infatti alla classe delle «presentificazioni intuitive» e, sotto questo profilo, può essere assimilata all'Erinnerung, alla «presentificazione del passato», per un'analogia strutturale: se il passato è una modificazione del presente, è un presente che non può (più) essere percepito, l'alter ego è un presente che non può (mai) essere vissuto direttamente da me (Hu XV, 642).

«Presentificare» i vissuti dell'altro significa ri-viverli all'interno della mia prospettiva, della mia vita soggettiva, e questo è l'unico modo in cui posso averne esperienza, come di vissuti realmente estranei. Senza empatia non ci sarebbe neppure alterità, rimarrei confinato nella sfera appartenitiva, e mi sarebbe per principio incomprendibile lo stesso discorrere di una soggettività «altra», che tale può essere solo in quanto si conserva tutta la «distanza» che separa il presente presentificato dal presente autenticamente percepito e vissuto in proprio (Hu XIV, 362) .

Ancora una volta, l'analogia con il «passato» può risultare efficace per cogliere la specifica fisionomia analitica e trascendentale della Fremderfahrung: «Il mio io trascendentale è l'unico ad essermi dato originariamente, cioè dall'autoesperienza originaria, la soggettività estranea mi è data nell'ambito della mia propria vita esperiente, cioè nelle mie esperienze empatiche, mediatamente, in maniera non originaria, ma tuttavia è data, e certamente è esperita. Così come il passato in quanto passato (Vergangenes als Vergangenes) può essere dato originariamente solo attraverso il ricordo, e il futuro come tale solo attraverso l'attesa, analogamente l'estraneo in quanto estraneo può essere dato originariamente solo attraverso l'empatia (so kann Fremdes als Fremdes ursprünglich nur gegeben sein durch Einfühlung). In questo senso datività originaria ed esperienza sono la stessa

cosa» (Hu VIII, 175-176).

Ma, se è così, se nell'empatia l'altro è una «datità originaria», dobbiamo distinguere con cura il concetto fenomenologico dell'originarietà da quello dell'originalità; proprio in quanto l'alter ego non mi è accessibile «originalmente» (solo l'altro ha esperienza diretta dei suoi vissuti), mi è però accessibile «originariamente», il che vuol dire che la mia esperienza dell'altro è, a tutti gli effetti, esperienza dell'altro. È «l'altro in quanto altro» che l'empatia, come forma peculiare di esperienza, mi dischiude; si potrebbe anche dire «l'altro in carne e ossa», poiché di esperienza (originaria) si tratta, e non di «ragionamento», deduzione, conclusione (Hu XIV, 352) .

L'unica forma in cui l'altro mi può essere dato «in carne e ossa», cioè come altro, è nell'impossibilità di coglierlo «in originale», cioè nello stesso modo in cui l'altro si coglie da sé, direttamente, nella propria vita soggettiva: in caso contrario, come già detto, non sarebbe un io estraneo, bensì un puro momento interno della mia coscienza. L'evidenza della Fremderfahrung deve essere «originaria», ma non può esserlo nel senso della percezione, dell'esperienza diretta; pertanto «dev'esserci qui una certa intenzionalità indiretta che proceda a partire dallo strato inferiore del mondo primordiale posto sempre a fondamento; è questa mediazione che rende rappresentabile il momento della presenza secondaria (Mit-da), la quale non è ancora la presenza stessa né può mai diventare presenza primaria (Selbst-da).

Si tratta qui dunque di una specie d'atto di rendere-com-presente, d'una specie di appresentazione» (MC, 129). «Appresentazione» è qui sinonimo di «presentificazione», dove

Husserl fa però notare, subito dopo, che essa è già presente in qualsiasi esperienza del mondo esterno e dunque, di per sé, non è caratteristica della Fremderfahrung (MC, 130); di fatto, in ogni percezione di una cosa spaziale ciò che è propriamente presente, «in originale», è unicamente un lato della cosa, mentre il lato posteriore è solo «appresentato», cioè intenzionato in maniera indiretta, come tema di una percezione possibile.

Ciò che attualmente percepisco non esaurisce il senso dell'oggetto percepito, perché vi sono sempre altre prospettive da cui l'oggetto può essere visto; per questa ragione la percezione, che pure si vuole conoscenza «immediata» della cosa, costituisce nondimeno un processo che si dipana nel tempo e che mai può considerarsi realmente «chiuso».

Non basta quindi sottolineare la «mediatezza» dell'Einführung in quanto Fremderfahrung, anche la percezione «immediata» di una cosa esterna è tale solo relativamente. Ciò che fa la differenza è la modalità del riempimento, poiché mentre il lato posteriore della cosa può essere «disvelato» da una percezione successiva e portato nella forma della coscienza originale, questa possibilità è esclusa a priori nel caso dell'alter ego, la cui datità, sebbene «originaria», non può mai trasformarsi in esperienza diretta, pena la «dissoluzione» dell'altro nel mio flusso di coscienza e nelle unità sintetiche da esso inseparabili: «L'esperienza dell'altro non è una mera anticipazione, essa si riempie infatti costantemente. Ma il riempimento (Erfüllung) non è mai, e non può essere, una vera apprensione percettiva della soggettività estranea (wirklich wahrnehmungsmässige Erfassung der fremden Subjektivität)» (Hu XIV, 489) .

Come abbiamo visto, il fondamento motivante per la costituzione dell'alterità dovrebbe trovarsi all'interno della sfera dell'esperienza «primordiale», cioè in un contesto di «solipsismo trascendentale». Ora, una funzione essenziale in proposito è assolta dal corpo proprio, che oltre ad essere il centro del mio mondo circostante cosale, è per Husserl condizione di possibilità di ogni comprensione dell'estraneo: «Se mi domando come sono esperiti ed esperibili corpi estranei come tali, e perciò animali e altri uomini come tali, nell'ambito universale della mia percezione del mondo, la risposta è: il mio corpo gioca in questo ambito, cioè dal punto di vista dell'originaria conoscenza empirica, il ruolo del corpo originario (Urleib) da cui deriva l'esperienza di tutti gli altri corpi (Leiber)» (Hu VIII, 61).

Nella mia sfera primordiale, mi colgo come soggettività incarnata, Leiblichkeit, e se un alter ego deve essere esperito come tale, ciò può accadere solo quando il suo corpo si presenta nel mio campo di percezione; l'intersoggettività, nella sua struttura fenomenologica più elementare, è una relazione inter-corporea, un «appaiamento» (Paarung) tra due corpi, in cui il senso intenzionale di «corpo organico», corpo soggettivo, viene «trasferito» all'altro, o meglio a quel Körper che, attraverso questo «trasferimento di senso», (Sinnesüberschiebung) diventa per me, propriamente, il Leib di una soggettività estranea (Hu I, 143; MC, 133). Naturalmente, affinché la pretesa «costituzione» non si riveli una mera «tautologia», è importante chiarire le modalità di questo passaggio.

Cosa, in concreto, rende quel corpo che mi appare percettivamente «là», non un qualunque corpo fisico tra gli

altri nel mio mondo-ambiente, ma un secondo corpo organico? «È chiaro innanzitutto che solo una somiglianza, interna alla mia sfera di primordialità, tra quel corpo e il mio può fare del primo un altro corpo» (MC, 131). L'analogia, la «somiglianza» che mi fa cogliere l'altro non come genericamente «estraneo», ma come «altro io», è innanzitutto riferita alla sfera della sensibilità: nel mio mondo primordiale, un corpo fisico si presenta come simile al mio corpo organico. Come nel caso del ricordo, anche per l'empatia la percezione gioca dunque un ruolo fondamentale: se, come abbiamo appurato, dell'altro non si dà propriamente «percezione», è anche vero che senza uno strato di *Körperlichkeit*, di «percepibilità corporea» che funga da fondamento per l'apprensione di una seconda *Leiblichkeit*, l'altro non sarebbe esperibile nemmeno come soggetto, persona, spirito.

Ora, il nucleo di questa intuizione di somiglianza che dovrebbe tradursi in esperienza di una soggettività estranea non riguarda soltanto il corpo in quanto corpo percepito, ma anche in quanto corpo mobile. È in relazione al movimento corporeo, alla percezione come attività corporea che si definiscono le coordinate elementari della *Fremderfahrung*, nonché la stessa possibilità di articolare una pluralità di prospettive da cui guardare al mondo esterno. Scrive infatti Husserl: «Il mio corpo fisico, in quanto riferito a se stesso, ha i suoi modi di dati del qui centrale; ogni altro corpo, compreso il corpo dell'altro ha il modo del là. Questa orientazione verso là sottostà alla libera variazione in virtù delle mie cinestesi. In tal modo, nella mia sfera primordiale è costituita l'unica natura spaziale attraverso il mutamento delle orientazioni; questa costituzione ha anzi luogo in quanto la natura è riferita intenzionalmente alla mia corporeità fungente percettivamente» (MC, 136) .

