

TEORIA

EDIZIONI ETS

XV/1995/1 (Nuova Serie V/1)

3

ESTRATTO

Matteo Bianchin // HUSSERL SULL'INTERSOGGETTIVITÀ E LA FENOMENOLOGIA¹

1. Husserl sull'intersoggettività

La teoria dell'intersoggettività non è solo stata un problema fenomenologico per Husserl, ma è un problema della fenomenologia. Ne dipende l'intero *Spätwerk* husserliano, se la costituzione della *Lebenswelt* e la tematizzazione del *Faktum* della storia la presuppongono². Ne dipendono le possibilità e i limiti dell'attualizzazione della fenomenologia, se la messa a frutto della sua eredità concettuale sconta spesso l'abbandono dei presupposti grazie a cui era stato accumulato il patrimonio³. Ne dipende la plausibilità di un programma di ricerca che riguardo a tali questioni è stato in anticipo su altre tradizioni teoriche⁴, ma rimane vincolato alle condizioni

1. Questo lavoro presenta alcune delle impressioni, naturalmente ancora approssimative e provvisorie, raccolte nell'ambito di una ricerca sulla teoria dell'intersoggettività in E. Husserl. Ringrazio il DAAD e l'Università di Venezia, che ne hanno reso possibile lo svolgimento presso il seminario di Filosofia e l'Archivio Husserl dell'Università di Colonia, e la Prof.ssa Elisabeth Ströker di quell'Università per il sostegno costante e i suggerimenti offertimi. Un ringraziamento particolare devo in ogni caso al Prof. Mario Ruggenini dell'Università di Venezia che ha promosso e incoraggiato non solo questa iniziativa.

Dopo la prima menzione, cito i volumi della *Husserliana* con l'abbreviazione *Hua* seguita dal numero del volume. Le traduzioni sono mie solo nei casi in cui non esiste traduzione italiana, altrimenti indicata; le sottolineature sono dell'autore.

2. Cfr. L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Meiner, Hamburg 1982, pp. 46-47.

3. È il caso della funzione assunta dal concetto di *Lebenswelt* nella teoria critica di J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 697 e ss.; su questo punto: U. Matthiesen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, Fink, München 1983, capp. I e III.

4. Storia e consenso intersoggettivo sono diventati elementi decisivi dell'epistemologia a partire dagli anni sessanta, grazie al lavoro di Th. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi 1978². Analogamente, è possibile valorizzare la nozione di *Lebenswelt* in relazione alla sua *Boden-Funktion* trascendentale come fondamento di senso e validità per la scienza: E. Ströker, *Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserl Spätwerk*, in Id., (a cura di), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Klostermann, Frankfurt am Main 1979, pp. 107-123.

della filosofia della coscienza.

Husserl ha fatto dell'intersoggettività un tema esplicito del proprio lavoro filosofico perlomeno a partire dal 1905, anno a cui risale il primo manoscritto che ne tratta in modo autonomo⁵. Il problema compariva già nelle *Ricerche Logiche*, le cui analisi prescindono dalla funzione comunicativa del linguaggio solo nel senso che affermano l'indipendenza del significato delle espressioni dalla comunicazione intersoggettiva, ma proprio per questo implicano al riguardo alcune assunzioni non insignificanti⁶: la comprensione di un enunciato usato comunicativamente presuppone la possibilità di assumere la prospettiva dell'interlocutore e attualizzare per la propria coscienza i suoi vissuti psichici:

La comprensione dell'informazione non è una conoscenza concettuale di essa, un giudicare dello stesso genere dell'enunciare; essa consiste piuttosto soltanto nel fatto che l'ascoltatore coglie *intuitivamente* (appercepisce) o, come potremmo dire senz'altro, *percepisce* colui che parla come una persona che esprime qualcosa⁷.

Ma è naturale che dovesse acquisire un'importanza decisiva nel momento in cui la riduzione fosse stata introdotta come procedura metodica caratterizzante: per il metodo fenomenologico dell'analisi intenzionale il solipsismo sembra il prezzo del rigore⁸. Tuttavia, nelle *Ideen* gli altri soggetti apparivano a fronte della coscienza trascendentalmente ridotta solo in quanto fenomeno intramondano, oggetto di ontologia regionale, mentre è della *V Meditazione cartesiana* il tentativo di una comprensione della funzione trascendentale dell'intersoggettività, che renda conto delle loro prestazioni costitutive⁹.

Più di recente il nesso tra intersoggettività e oggettività è stato messo in luce nella filosofia analitica soprattutto da S. Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Bollati-Boringhieri, Torino 1984 e da D. Davidson, *Epistemology Externalized*, dattiloscritto della conferenza tenuta nell'ambito delle *Lectures on Truth and Interpretation* del maggio 1991 presso l'università di Venezia.

5. Cfr. I. Kern, *Einleitung des Herausgebers*, in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920* [Hua XIII], Nijhoff, Den Haag 1973, pp. XXII ss.

6. Contro l'opinione di R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, il Mulino, Bologna 1992, p. 200.

7. E. Husserl, *Logische Untersuchungen II* [Hua XIX/I], Nijhoff, Den Haag 1984, p. 40 (tr. it. *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 1988, p. 301).

8. Questo fa problema già a partire dal semestre invernale 1910/11, di cui riferisce Hua XIII, pp. 77 e ss.

9. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge* [Hua I], Nijhoff, Den Haag 1950, p. 124 (tr. it. *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1989, d'ora in poi CM, p. 116) «Si tratta ora della costituzione trascendentale e perciò del senso trascendentale dei soggetti esterni e, per una conseguenza ulteriore, d'una storia uni-

Diversamente la fenomenologia trascendentale sarebbe sospetta di solipsismo. L'obiezione preoccupa Husserl nel senso non banale per cui la mancanza di una teoria fenomenologica dell'intersoggettività significherebbe l'impossibilità di legittimare l'oggettività delle prestazioni costitutive della coscienza e quindi il fallimento della «pretesa della fenomenologia trascendentale, di essere una filosofia trascendentale»¹⁰. Kant aveva affrontato il problema senza sospettare che potesse eccedere i limiti della filosofia della riflessione: la deduzione trascendentale può essere eseguita privatamente¹¹. Ma per Husserl la nozione di oggettività, in quanto distinta dalla mera universalità logica¹², è correlata alla validità intersoggettiva della costituzione di senso, perché è comprensibile solo come quella di un mondo comune a tutti i soggetti coscienti e valido per ognuno, che rimanda alle loro «intenzionalità attivamente costituenti». E allora «[...] una teoria trascendentale della *Fremderfabrung* [...] fonda la teoria trascendentale del mondo oggettivo [...]»¹³.

L'indagine procederà naturalmente secondo il metodo dell'analisi costitutiva. Rifiutando ogni procedimento dialettico e metafisico, si tratta di gettare lo sguardo sulle forme

[...] della intenzionalità esplicita e di quella implicita in cui l'alter ego si annunzia e si verifica sul piano del nostro ego trascendentale, e intendere come, in quali intenzionalità, in quali sintesi, in quali motivazioni viene a formarsi in me il senso alter ego e si prova, sotto il titolo si esperienza concordante dell'estraneità, come un esistente e anzi a suo modo come esistente da sé¹⁴.

Questo richiede tuttavia una nuova riduzione. Infatti, anche la coscienza pura già trascendentalmente ridotta fa esperienza del mondo come di un fenomeno intersoggettivo¹⁵. L'analisi non può quindi essere eseguita a questo medesimo livello, ma necessita di un ulteriore regresso riflessivo. Si tratta di operare una *epochè tematica* – che compare significativamente so-

versale del senso che, emanando dall'intersoggettività, rende per me possibile in assoluta originarietà il mondo oggettivo; pertanto il senso della soggettività estranea, del quale qui si fa questione, non può esser ancora quello dell'essere oggettivo e mondano degli altri.»

10. *Hua* I, pp. 120-121, [CM, p. 113].

11. Cfr. su questo punto R. Bubner, *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente*, in W. Kuhlmann, D. Böhler (a cura di), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982, in particolare pp. 306 e ss.

12. Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928* [*Hua* XIV], Nijhoff, Den Haag 1973, p. 306.

13. *Hua* I, p. 124 [CM, p. 115].

14. Ivi, p. 122 [CM, p. 114].

15. Cfr. ivi, p. 123 [CM, p. 115].

lo in questo contesto teorico – per cui «[...] facciamo astrazione da tutti i prodotti costitutivi dell'intenzionalità riferita mediatamente o immediatamente alla soggettività estranea [...]»¹⁶. La singolarità di questa procedura metodica è stata variamente sottolineata¹⁷ e non è irrilevante che se ne senta il bisogno: in questo caso non basta mettere tra parentesi il *Weltglauben* in quanto (pre)giudizio sul *valore d'essere* del mondo e degli enti; è necessario invece reperire un espediente metodico che renda accessibili all'analisi costituzionale costrutti di senso che, in quanto rimandano alle prestazioni intenzionali di altre coscienze cofungenti, non devono essere analizzati solo in relazione alla loro pretesa d'essere, bensì anche direttamente come *significati*. La seconda *epochè* è richiesta dal *Faktum* che la coscienza trascendentale trova nel «fenomeno mondo» ridotto un universo ermeneutico non riconducibile immediatamente ad Ego: essa esperisce la significatività del mondo fin dal principio come intersoggettivamente costituita.

L'esito è la delimitazione di una sfera d'esperienza correlata unicamente alla coscienza trascendentale, la sfera appartenitiva. In positivo questa consiste nell'«autopercezione» apodittica dell'«autoesperienza» dell'io come polo identico dell'«infinità aperta degli Erlebnisse» e di tutte le sue forme d'intenzionalità e abitualità¹⁸. Del fenomeno mondo rimane così uno strato unitario e coerente, il mondo primordiale, caratterizzato dal fatto di avere «funzione di fondamento», nel senso che non è possibile possedere il senso dell'altro e del mondo oggettivo senza possedere quello strato, ma non viceversa¹⁹.

Il problema è ora mostrare «[...] la possibilità, per il mio ego, di costituire al di dentro della sua appartenenza qualcosa di veramente estraneo»²⁰: la costituzione della soggettività estranea è il presupposto della costituzione del mondo oggettivo, ma deve avvenire sulla base delle datità della sfera appartenitiva. Solo che l'altro, in quanto coscienza, non può essere esperito direttamente in modo intuitivo: i vissuti psichici altrui non possono essere percepiti²¹; e d'altra parte un'inferenza logica per analogia non surroga l'esperienza percettiva, che piuttosto presuppone, dal momento che l'asserto che conclude all'ascrizione di una coscienza al corpo estraneo è empirico e richiedereb-

16. Ivi, p. 124 [CM, p. 116].

17. Da ultimo, G. Römpf, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*, Kluwer, Dordrecht 1992, pp. 26-27.

18. Cfr. *Hua* I, p. 129 [CM, p. 120].

19. Cfr. ivi, p. 127 [CM, p. 118].

20. Ivi, p. 126 [CM, p. 117].

21. Cfr. *Hua* XIII, Beil. IV, VII e testi n. 2,3 e 4 – più le rispettive *Beilagen*.

be di poter essere verificato percettivamente²². Serve una strategia *cognitiva* in grado di «rendere come presente» ciò che non può essere originariamente dato. Per la *V Meditazione cartesiana* la *Fremderfabrung* è un'appresentazione *sui generis*, priva della possibilità d'*Erfüllung* intuitiva riconosciuta a tale presentificazione nel caso degli oggetti non psichici²³. Nel mondo primordiale io esperisco il mio corpo fisico (*Körper*) come unico corpo vivente (*Leib*), sede di coscienza intenzionale localizzata per suo mezzo in un punto determinato quale *Nullpunkt* nel continuo spaziotemporale della mia esperienza: il mio «qui». L'altro vi appare innanzitutto come *Körper* estraneo. Può tuttavia essere associato al mio per similarità²⁴. In questo senso è possibile immaginare che sia pure un *Leib*, e localizzi «là» una soggettività analoga. La possibilità di variare cinesteticamente la mia posizione procura a questa fantasia la forma di un'*esperienza* effettivamente raggiungibile «[...] in quanto io ho quei fenomeni che avrei potuto avere identicamente quando mi fossi recato là e vi fossi stato»²⁵. Tale «appercezione analogica» non è un'inferenza ed è confermata solo tramite la costanza e la coerenza del comportamento esteriore del corpo estraneo, in quanto risulti «mostrar sempre il suo aspetto psichico alludente appresentativamente alla psichicità»²⁶ e cioè permettere una continua iterazione dell'appresentazione. In altri termini «[...] l'originariamente irraggiungibile è raggiunto confermativamente [...]»²⁷.

In questo modo «per l'appresentazione si costituisce nella mia monade un'altra monade»²⁸. È facile riconoscere che il rapporto dev'essere reciproco: in quanto l'altro è una monade in tutto analoga alla mia, Ego deve risultare costituito a sua volta come monade nella sfera appartenitiva di Alter. L'intersoggettività consiste nella rete di reciprocità di tali procedure

22. Cfr. *ivi*, Beil. IX.

23. Cfr. *Hua I*, p. 139 [CM, p. 129].

24. Husserl si limita qui all'analisi statica, ma bisogna ricordare che l'associazione per similarità è la forma originaria della sintesi passiva: E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis (1918-1926)* [*Hua XI*], Nijhoff, Den Haag 1966, p. 118; da cui la legittimità dei tentativi di applicare al caso l'analisi genetica.

25. *Hua I*, p. 146 [CM, p. 137]. La formula «wie wenn ich dort wäre» connette la possibilità condizionale di assumere la prospettiva di Alter alla potenzialità della variazione cinestetica. Sull'analisi del suo significato fenomenologico poggiano K. Held, *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer Phänomenologische Transzendentalphilosophie*, in V. Claesges, K. Held (a cura di), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Nijhoff, Den Haag 1972, pp. 3-60 e A. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer Gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, pp. 150 e ss.

26. *Hua I*, p. 144 [CM, p. 134].

27. *Ivi*.

28. *Ivi*.

costitutive. Husserl la pensa dunque come monadologia trascendentale²⁹.

L'oggettività si costituisce come correlato di tale monadologia. Il mondo oggettivo è un unico identico mondo per ognuno solo in quanto corrisponde all'esperienza intersoggettiva di una comunità di monadi. E tuttavia, proprio la determinazione dell'intersoggettività come monadologia rende ambigua la nozione di mondo che dovrebbe legittimare. Questo vale infatti come oggettività solo in quanto

[...] correlato ideale di un'esperienza intersoggettiva condotta o conducibile idealmente sempre innanzi in maniera concordante [...] i cui soggetti singoli sono provvisti di sistemi costitutivi coerenti che si corrispondono l'un l'altro. Pertanto *alla costituzione del mondo oggettivo appartiene per essenza un'armonia tra monadi*³⁰.

Il mondo oggettivo non si costituisce intersoggettivamente come frutto di interazione tra le monadi, ma solo perché i loro sistemi costitutivi sono dotati di strutture analoghe. Non è dunque costituito *via* comunicazione – l'unica finestra è l'*Einfühlung*³¹ – e perciò non è cooriginario all'intersoggettività. Risulta invece dall'intersezione statica di sistemi costitutivi analoghi, cioè di quelle sezioni dei mondi primordiali che possono in parte sovrapporsi. Che è quanto dire che ciò che le monadi hanno in comune come oggettività non è qualcosa di più del loro mondo primordiale, ma solo la possibilità dell'armonia.

Ma allora l'*epochè* tematica perde la propria motivazione. Che consisteva infatti nella necessità di fare astrazione dai costrutti di senso riferiti alle intenzionalità «attivamente costituenti» di soggettività estranee e presupponeva cioè che il mondo oggettivo comprendesse di più di quanto «l'io di me che medito» possa costituire egologicamente e richiedesse l'attività di Alter – non solo la passività di un'inerte rilevazione d'armonia, derivazione della possibilità di reperire concordanza nelle forme d'intenzionalità tra soggettività autonomamente autocostruite. Non è necessario fare astrazione da alcunché, se la sfera dell'oggettività non si distingue da quella appartenitiva, tranne che per una sovrapposizione (ri)costruita appresentativamente. L'analisi delle *Meditazioni cartesiane* non sembra rendere conto del *Faktum* che dovrebbe chiarire costitutivamente. Il para-

29. Cfr. *ivi*, pp. 156 e ss. [CM, pp. 147 e ss.]. A p. 158, in particolare, la costituzione della comunità umana viene introdotta come *Wechselseitig-für-einander-Sein*; il momento di reciprocità viene reso troppo approssimativamente dalla versione italiana, che si limita a tradurre «essere l'uno per l'altro» [CM, p. 148].

30. *Ivi*, pp. 137-138 [CM, p. 128].

31. Cfr. *Hua* XIII, Beil. LIV; secondo *Hua* I, p. 139 [CM, 129] *Einfühlung* è termine improprio per *Fremderfahrung*.

dosso dell'intersoggettività è che il mondo oggettivo non è nulla di più – o d'altro – che il mondo primordiale, e se ne distingue solo per il fatto di formarne una sezione ascrivibile a pari condizioni a tutte le soggettività presentabili in esso come analoghe ad Ego.

2. Interpretazioni³²

Schutz aveva riconosciuto che l'acquisizione dell'altro e del mondo a partire dalla sfera primordiale ne pregiudica gli esiti. In assenza di comunicazione «[...] ogni Ego trascendentale ha il suo mondo [...], ma appunto per sè e non anche per tutti gli altri ego trascendentali»³³. Ma la comunicazione presuppone uno sfondo semantico comune, che consenta l'interpretazione delle espressioni usate, e questo significa che essa presuppone il mondo oggettivo e non viceversa. Perciò «[...] l'intersoggettività non è un problema costituzionale risolvibile all'interno della sfera trascendentale, bensì una datità della *Lebenswelt* [...]» oggetto di analisi empiriche, non di fondazione³⁴. Questa soluzione, ricca di conseguenze per il metodo delle scienze sociali, rimane tuttavia filosoficamente insoddisfacente e non risponde alle domande di legittimazione che dovrebbero essere sollevate a livello meta-teorico anche per le loro assunzioni metodologiche fondamentali.

I tentativi di risolvere le aporie della teoria fenomenologica del-l'intersoggettività hanno quindi seguito approssimativamente tre linee di ricerca: l'utilizzazione degli strumenti della filosofia del dialogo, l'utilizzazione dell'analisi genetica e la radicalizzazione conseguente delle intenzioni di Husserl anche contro la lettera dei testi.

La prima linea muove dalla ricerca di M. Theunissen sull'ontologia sociale contemporanea, che oppone all'unilateralità dell'approccio egologico il primato della *du Erfahrung*, della relazione all'altro quale partner nel dialogo. Nel procedimento husserliano egli ravvisa il permanere di un'asimmetria, che impedisce la reciprocità della relazione: la *Paarung* non riconosce a entrambi il medesimo diritto, perché Alter non può comparirvi se non in quanto associato per similarità ad Ego nella sua sfera appartenitiva, ma

32. Mi limito ai contributi dotati di scarsa autonomia rispetto al testo husserliano, vale a dire: che vi si riferiscono direttamente e sistematicamente e possono essere considerati interpretazioni. Per una *Wirkungsgeschichte* completa cfr. invece R. Kozłowski, *Die Aporien der Intersubjektivität. Eine Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Intersubjektivitätstheorie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, pp. 12-60.

33. A. Schutz, *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, in Id., *Gesammelte Aufsätze* III, Nijhoff, Den Haag 1971, p. 110.

34. Ivi, p. 116.

non viceversa: all'autonomia costitutiva di questo corrisponde perciò la dipendenza del primo³⁵. Tuttavia, l'assunzione alternativa di una *Ur-zweihheit* non risolve il problema della propria legittimazione, che reintroduce le categorie del soggettivismo da cui vorrebbe evadere, dal momento che la relazione è concepita come un rapporto diretto tra soggetti, cui la reciprocità non inibisce la priorità costituente nei confronti del mondo³⁶. Waldenfels propone perciò di prendere le mosse immediatamente dal dialogo in quanto *medium* in cui si costituiscono mondo e soggetto³⁷. Si riesce in questo modo a rendere conto del carattere pratico della costituzione intersoggettiva: il dialogo non è una prestazione unicamente o principalmente teoretica, ma un'interazione che produce senso e agire non riducibili alle prestazioni intenzionali di un singolo. È questo a renderla inconciliabile con il metodo strettamente teoretico della riduzione, incapace di rendere conto dell'innovazione presente nella prassi mondana³⁸: l'idea di Waldenfels consiste nella rivendicazione dell'irriducibilità dell'esperienza intramondana della *Lebenswelt*, che si rivela nell'apertura dialogica della soggettività al mondo. Ma è dubbio che questo sia possibile ad un pensiero che intende mantenersi metodicamente fedele alla prospettiva trascendentale e all'analisi intenzionale³⁹. L'accesso immediato alla dimensione dialogica sconta l'ingenuità di ogni immediatezza, che Husserl potrebbe sempre imputare alla coazione irriflessa dell'atteggiamento naturale, all'oscuro delle proprie condizioni. In breve: la filosofia del dialogo non può prescindere da una teoria del significato, ma era stata proprio l'esigenza dell'analisi intenzionale a condurre Husserl al metodo della riduzione.

Klaus Held avverte la necessità di applicare l'analisi genetica. Infatti, una qualche forma di appresentazione dell'altro «[...] deve essere possibile, poichè è condizione di possibilità della coscienza dell'oggettività come mondo per ognuno, che è data di fatto»⁴⁰. L'esperienza del mondo oggettivo e dell'altro come soggettività cofungente è un *Faktum* della coscienza trascendentale, un'esperienza originaria irrecusabile da chiarire metodicamente. Se questo non è riuscito, è perché l'analisi non può limitarsi alla coscienza tematica, della costituzione attiva. La *Fremderfahrung* sorge gene-

35. Cfr. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, De Gruyter, Berlin 1965, pp. 64-65.

36. Cfr. B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Nijhoff, Den Haag 1971, pp. 53-54.

37. Cfr. *ivi*, pp. 54-57.

38. Cfr. *ivi*, pp. 78-79.

39. Cfr. *ivi*, pp. 58-59.

40. K. Held, *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*, cit., p. 28.

ticamente per costituzione passiva e perciò l'altro non è appresentato dalla coscienza tematica, bensì direttamente in quel *Faktum* come soggettività anonima atematicamente cofungente:

Non è la coscienza tematica dell'altro in quanto cossoggettività (*Mitsubjekt*) che fonda [...] la coscienza di un mondo comune, ma viceversa⁴¹.

Anche nel caso di Held la soluzione viene cercata nel capovolgimento del rapporto tra soggetto e mondo, ma anziché accettare la precedenza del mondo sulla soggettività come una datità della *Lebenswelt* o del *dialogisches Geschehen*, si suggerisce di fornirne una legittimazione senza eccedere i limiti metodologici della fenomenologica trascendentale. Si tratterebbe di analizzare i processi in cui tramite sintesi passive atematiche si costituisce il senso d'essere dell'altro. Tuttavia, l'appello al mondo costituito passivamente non suona meno immediato e il richiamo all'analisi genetica vi introduce tutta la sua ambiguità: da un lato Husserl non la pensa come storia fattuale della costituzione di senso, ma come la ricostruzione della sua forma in quanto essenza⁴², dall'altro, a meno di non ricondurre a sua volta la genesi a *strutture* costituenti egologiche, il ricorso ad elementi empirici sembra inevitabile: così, un tentativo abbastanza recente di seguire questa via riconduce la genesi passiva del senso dell'alterità alle interazioni pregresse con l'ambiente e in particolare al rapporto corporeo con la madre nella prima infanzia, cui è, malgrado tutto, difficile ascrivere caratteri trascendentali⁴³.

Elisabeth Ströker ha invece radicalizzato le conseguenze delle intenzioni di Husserl nel senso di una critica immanente, mostrando come un'elaborazione coerente conduca a soluzioni che egli non riuscì ad esprimere compiutamente. Per quanto metodologicamente fedele alla più ortodossa tradizione fenomenologica, priva di concessioni a prospettive empiriche o alle suggestioni ermeneutiche della filosofia del dialogo, essa non s'intende come un contributo tecnico parziale, ma come un'interpretazione con forti pretese teoretiche, in grado di individuare problemi e proporre soluzioni che non di rado si scostano fruttuosamente dall'autocomprensione husserliana. Il tentativo è allora quello di rendere perspicua «die 'Sache' Husserls selbst»⁴⁴ e l'idea è che la fenomenologia trascendentale giunga alla

41. Ivi, p. 48.

42. *Hua* XI, p. 339.

43. Cfr. I. Yamagouchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1982, pp. 111-120.

44. E. Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Klostemann, Frankfurt am Main 1987, p. 12.

sua forma metodicamente compiuta, per quanto tutt'altro che definitiva, solo a partire dagli anni '20, con la trasformazione in «fenomenologia genetica», motivata tuttavia da una continuità sostanziale, che spiega ugualmente il passaggio dalle *Ricerche logiche* alla problematica trascendentale delle *Ideen* secondo una necessità interna alla procedura metodica dell'analisi intenzionale⁴⁵. Ne va dell'*epochè* e quindi del senso della riduzione fenomenologica e la trattazione delle *Ideen* ha condotto a fraintendimenti. L'*epochè* non consiste solo nel momento negativo della sospensione del *Weltglauben*, e anzi questo deve essere adeguatamente interpretato, se non si vuole perdere di vista il suo significato sistematico. Non si tratta di una sospensione dei giudizi in senso sofisticato o scettico, ma di inibire la credenza ingenua nella loro validità per poterli analizzare in modo rigoroso. Si comprende allora che il mondo non scompare in essa come fosse mera apparenza; piuttosto, viene offerto *in positivo* uno strumento metodico che non scioglie i rapporti tra mondo e coscienza, ma consente di analizzarne la costituzione. In questo modo sparisce il paradosso del linguaggio della riduzione: la riduzione che sospende il mondo viene esercitata nel linguaggio del mondo, ma questo sarebbe un paradosso solo se essa ne comportasse l'abbandono; non lo è più se, al contrario, non consiste solo in un'astensione dal *Weltglauben*, ma innanzitutto nel riconoscerlo come *Glauben* e nel renderlo quindi accessibile all'analisi intenzionale⁴⁶. Il mondo è allora semplicemente il correlato intenzionale della coscienza-trascendentale. L'*epochè* va intesa in senso metodico, non sostantivo: l'esito non è un'ontologia in cui la realtà del mondo scompaia nella soggettività della coscienza, ma una procedura che rende possibile l'analisi della sua costituzione intenzionale in quanto essa vale per noi come tale realtà.

Questa interpretazione offre l'occasione di considerare che la riduzione non separa il mondo dalla soggettività, ma ne rende al contrario analizzabile la connessione; la cosiddetta «svolta» husserliana verso il mondo della vita non appare allora incompatibile con il suo senso metodico, ma piuttosto come una rigorosa prosecuzione del programma originario della fenomenologia⁴⁷.

Questo consente di suggerire la direzione per il superamento dell'impostazione unilaterale delle *Ideen* riguardo al problema dell'intersoggettività. Concependo la coscienza pura come coscienza impersonale, l'alterità dell'altro poteva essere tematizzata, in modo paradossale, solo come fenomeno del mio *Bewusstseinsfeld*, l'intersoggettività solo nei termini di

45. Cfr. *ivi*, pp. 52-54.

46. Cfr. *ivi*, pp. 74-75.

47. Cfr. *ivi*, pp. 186-187.

un'ontologia regionale riguardante soggetti empirici. Ma se la riduzione non separa il soggetto dal mondo diventa concepibile senza paradosso l'autoappercezione mondanizzante della soggettività trascendentale⁴⁸, e quindi la sua costituzione ad un tempo come *Mensch in der Welt*, secondo l'espressione della *Krisis*⁴⁹. E allora anche l'appercezione analogizzante dell'appresentazione, motivata dalla somiglianza corporea tra Ego e Elter, può essere compresa, e legittimare l'attribuzione al secondo delle stesse facoltà costitutive del primo, determinando quella relazione di reciprocità che è essenziale per intendere la costituzione intersoggettiva. Questo significa tuttavia limitare l'autonomia della coscienza introducendo nei processi costitutivi il momento eteronomo delle intenzionalità altre, rispetto alle quali si trova ad essere dipendente riguardo alla sua stessa costituzione. La Ströker mantiene la precedenza costitutiva dell'intersoggettività sul mondo, ma persegue il metodo fino alla sua peripezia: la gerarchia si rovescia perché la costituzione dell'ego trascendentale richiede che sia già costituito un mondo oggettivo rispetto a cui le soggettività possano riconoscersi reciprocamente:

[...] *l'epochè tematica* [...] ha condotto all'intuizione apodittica che io posso concepirmi come questa soggettività costituente il senso e l'essere solo se la *mondanità stessa* appartiene già necessariamente al mio essere come Ego costituente⁵⁰.

Tanto è necessario per poter svolgere le questioni che gravano sulla fenomenologia, ereditate dalla esclusiva concentrazione delle analisi delle *Ideen* sulla triade ego-cogito-cogitatum: eliminare le aporie del solipsismo e rendere l'ego capace di sostenere le prestazioni costitutive ad esso non immediatamente riconducibili⁵¹. Ma ci si può chiedere se sia anche sufficiente. Può essere costituito un mondo oggettivo da soggettività che, in quanto monadiche, detengono un mondo primordiale, ma sono incapaci di interazione e comunicazione? La possibilità del riconoscimento reciproco non raggiunge ancora il livello analitico al quale tale riconoscimento sarebbe efficace per rendere comprensibile il fatto che esse si trovano fin dal principio in un mondo costituito intersoggettivamente. Finché l'intersoggettività rimane guadagnata tramite una procedura metodica che prescinde

48. Cfr. *Hua I*, p. 130 [CM, p. 121].

49. E. Husserl, *Die Krisis der eutopaischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [*Hua VI*], Nijhoff, Den Haag 1954, p. 189-190 (tr. it. *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il saggiatore, Milano 1961, p. 212).

50. E. Ströker, *Das Problem der Epoché in der Phänomenologie Edmund Husserls*, in Id., *Phänomenologische Studien*, Klostermann Frankfurt am Main 1987, p. 53.

51. Cfr. id., *Husserls transzendente Phänomenologie*, cit., pp. 146-148.

dalla prassi linguistica e rimane vincolata alla struttura egologica dell'analisi intenzionale, riesce difficile operare il passaggio al concetto di mondo, che dovrebbe esserle cooriginario.

Inefficace pare invece un'obiezione d'altro tipo: poiché tramite l'appresentazione non viene comunque offerta l'evidenza apodittica dell'altro, la cui conoscenza rimane quindi fallibile, la svolta verso una fenomenologia in grado di rendere conto dell'intersoggettività dovrebbe rinunciare agli standards di rigore impliciti nel principio fenomenologico dell'evidenza, che sembra poter essere adeguatamente soddisfatto solo egologicamente⁵². A questo può rispondere una considerazione più ravvicinata del significato del principio di evidenza per la fenomenologia. L'evidenza non coincide con il sentimento soggettivo di certezza, e neppure può essere pensata come un oggetto intenzionale. Essa deve essere compresa piuttosto come una *modalità* dell'intendere in cui l'intenzione è riempita intuitivamente tramite l'autodatià dell'oggetto inteso. Vale quindi come esperienza della verità solo in quanto questa è il correlato oggettivo di quell'autodatià. Ciò significa però che non è un'esperienza immediata, ma il risultato di una sintesi identificante e cioè di un atto intenzionale mediato. Così ci sono *gradi* di evidenza secondo le forme di tale sintesi, ed essa non ha il senso della certezza incontrovertibile di una verità veduta, ma quello di una norma metodica per tutte le forme di intenzionalità che pretendono valore conoscitivo⁵³. Ma allora *ogni* forma di conoscenza fenomenologica rimane in linea di principio rivedibile, e cioè fallibile: l'idea di una conoscenza assoluta non è nella fenomenologia quella di una conoscenza assolutamente valida e incontrovertibile, ma quella di una modalità del riempimento dell'intenzione tramite l'autodatià dell'intenzionato, che, in quanto «ideale[s] Grenzfall seiner vollständigen, adäquaten Selbstgegebenheit»⁵⁴, vale come norma metodologica nel senso di un'ideale regolativo approssimabile «in the long run», ma mai compiutamente e definitivamente raggiungibile.

3. Intersoggettività, mondo e linguaggio

Il solipsismo metodologico di Husserl rivela così le questioni ineludibili di una teoria della costituzione intersoggettiva:

- 1) la nozione di un mondo oggettivo non può essere compresa nel sen-

52. Cfr. D. Carr, *The Fifth Meditation and Husserl's Cartesianism*, in Id., *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Kluwer, Dordrecht 1987, p. 66.

53. Cfr. E. Ströker, *Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodologischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft*, in Id., *Phänomenologische Studien*, cit., pp. 1-11.

54. Id., *Husserls transzendente Phänomenologie*, cit., p. 68.

so del correlato di una monadologia senza perdere il proprio carattere essenziale, di eccedere quanto risulta in potere del soggetto transmondano nell'atteggiamento dell'osservatore disinteressato;

2) la contingenza della prassi rende irriducibili i fenomeni di innovazione attraverso cui si riproduce storicamente la *Lebenswelt*;

3) la teoria della soggettività non può fare appello all'autoriferimento dell'autoscienza, incorporato tramite la riduzione come elemento ultimo e fondante della fenomenologia, se la costituzione intersoggettiva priva l'ego della disposizione di sé.

Se le formazioni di senso superiori incorporano più di quanto sia possibile ricostruire in base alle prestazioni intenzionali dei singoli soggetti⁵⁵, il metodo dell'analisi intenzionale può essere inappropriato. Il mondo oggettivo è un mondo di significati e, per Husserl, il significato è intenzionalità. Ma una volta isolata nell'esperienza una sfera privata come fondamento dell'analisi, l'identificazione di oggetti intenzionali oggettivi deve essere mediata dall'accesso alla coscienza altrui e allora l'idea di un mondo comune diventa paradossale⁵⁶. La tematizzazione dell'oggettività forza la fenomenologia ai limiti delle sue premesse metodologiche perché non può essere eseguita in un linguaggio privato⁵⁷: cosa significa la verità del giudizio, se la sua oggettività non può essere affidata interamente all'*Erfüllung* intuitiva dell'intenzione, ma richiede la comunicazione linguistica in quanto «[...] sempre coinvolta nella costruzione del senso d'esperienza del

55. Cfr. *Hua XIV*, pp. 192 e ss.

56. Il termine tedesco per la sfera appartentiva è *Eigenheitssphäre*; K. Arp, *Intentionality and the Public World. Husserl's Treatment of Objectivity in the Cartesian Meditations*, in «Husserl Studies» 1990, 2, pp. 89-102, sostiene che i paradossi della V meditazione, esposta all'obiezione wittgensteiniana sull'impossibilità di distinguere una sfera privata del significato da una pubblica (il mondo oggettivo), potrebbero essere superati ricordando che la nozione di senso noematico implica una teoria dell'oggettività *qua* validità intersoggettiva, senza che sia necessario reperire un accesso alla coscienza altrui. Ma se Husserl ha ritenuto necessaria una esplicita teoria dell'intersoggettività è lecito supporre che, per lui, l'oggettività del senso noematico presupponga, piuttosto che fondare, la validità intersoggettiva del significato.

57. Cfr. R. Solomon, *Husserl's Private Language*, in «The Southwestern Journal of Philosophy» 1974, 3, pp. 223-227: l'analisi intenzionale permette di identificare oggetti intenzionali, ma non di venire a capo dell'oggettività di tale identificazione. La rivendicazione della coerenza contestuale dell'identificazione è una linea di resistenza superflua contro l'argomento wittgensteiniano, che consiste nell'imputare al «solipsista» di immizzarla troppo a buon mercato, dal momento che l'assenza di una prassi intersoggettiva in grado di stabilizzare i contesti impedisce di distinguere tra seguire una regola e credere di farlo (cfr. L. Wittgenstein *Ricerche filosofiche*, Einaudi Torino 1983³, § 202): tra coerenza autentica e illusoria).

mondo[...]»⁵⁸? Gli asserti possono essere compresi «[...] grazie ad una lingua appropriata già formata in relazione al mondo familiare, alla sua tipica generale relativamente stabile [...]»⁵⁹. Se questo mondo è determinato linguisticamente⁶⁰, non può essere ridotto all'armonia tra sistemi costitutivi analoghi. Ma la teoria del linguaggio di Husserl rimane vincolata alla ricerca di un fondamento soggettivo per le attribuzioni di senso ai segni impiegati nella prassi discorsiva⁶¹.

L'indagine delle ragioni che legano, nella filosofia contemporanea, la svolta verso il mondo della vita alla tematizzazione dell'intersoggettività e del linguaggio appare ineludibile per evitare l'arbitrio di un mutamento che valga solo in quanto si limiti a rimuovere il problema delle proprie premesse: qualsiasi linea di fuga dalle aporie dell'intersoggettività dovrebbe prevedere l'analisi dettagliata dei modi della connessione tra l'apparato semantico e la pratica ermeneutica nella costituzione di senso. Non tanto perché l'attenzione ai fenomeni espressivi appaia più promettente per l'identificazione dell'altro come soggettività estranea⁶², ma perché il tentativo d'intendere la rilevanza del lavoro husserliano non può che prendere le mosse dalla consapevolezza che una teoria dell'intersoggettività, poiché riguarda il mondo, ha a che fare col linguaggio.

58. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil 1929-1935* [Hua XV], Nijhoff, Den Haag 1973, Beil. XII: *Sprache, Urteilswahrheit, Umwelt (Heimwelt). Die Funktion der sprachlichen Mitteilung für die Konstitution der Umwelt*, p. 220.

59. Ivi, p. 223.

60. Ivi, p. 225.

61. Cfr. H. Knoblauch, *Zwischen Einsamkeit und Wechselrede: Zur Kommunikation und ihre Konstitution bei Edmund Husserl*, in «Husserl Studies», 1985, 1, p. 46.

62. K. Arp, *An Alternative Husserlian Account of the Other*, in «The Journal of the British Society of Phenomenology» 1993, 3, pp. 204-213, non avverte l'insufficienza dell'appello all'espressività corporea manifestata nella cinestesi, mentre tutto dipende da come venga inteso il rapporto tra significato ed espressione: che presuppone – ancora – l'appresentazione, se non viene riformulato in modo da eludere la dipendenza della comprensione all'attualizzazione dei vissuti psichici altrui.