

*I diritti relativi ai testi sono dei rispettivi autori. Sono consentite le citazioni, purché accompagnate dall'idoneo riferimento bibliografico. Si richiede, dove possibile, l'indicazione della fonte "Biblioteca husserliana/Rubrica dei testi. Registrazione ISSN:1826-1604. URL: <http://www.biblioteca-husserliana.net/>"*

## Husserl e l'intersoggettività trascendentale di Arcangelo Licinio

[Recensione a: Dan Zahavi, *Husserl und die transzendente Inter-subjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1996]

Esplicitare il motivo per il quale Husserl riteneva *conditio sine qua non* di una filosofia fenomenologica considerare l'intersoggettività come un problema trascendentale richiede, a parere di Zahavi, un'interrogazione sulle caratteristiche principali della stessa fenomenologia trascendentale husserliana. L'analisi fenomenologica, a parere di Zahavi, trova la sua motivazione nell'esperienza dell'inadeguatezza delle scienze e si definisce, a partire dall'ideale della scientificità, come autocritica radicale guidata dall'idea dell'evidenza definitiva. La pratica fenomenologica implica porre in questione l'essere del mondo nel senso di una trasformazione della «*Selbstverständlichkeit*» in una «*Verständlichkeit*» [cfr. Cap.I, §1.2]. L'elaborazione husserliana di epoché e riduzione trascendentale risponde a questo fine motivazionale della fenomenologia e, dunque, va compresa in tale direzione: lungi dal risultare una perdita del mondo, essa si progetta come un'esplicazione del senso naturale e immediato che il mondo ha per noi. L'idealismo e il carattere trascendentale della ricerca fenomenologica husserliana vanno ricondotti anch'essi a queste origini, ovvero vanno intesi come passaggi necessari alla messa in opera della chiarificazione di qualunque trascendenza [cfr. Cap.I, §1.3]. Allo stesso tempo, però, sottolinea Zahavi, ciò non deve significare ridurre la fenomenologia ad una semplice analisi semantica: se in virtù della riduzione emerge la correlazione fra mondo e soggettività che li definisce entrambi, tale correlazione non può essere intesa come se riguardasse un presunto mondo del senso separato dal mondo effettivamente esistente. Per Husserl, sostiene Zahavi, le analisi fenomenologiche non sono delle semplici indagini semantiche prive di implicazioni ontologiche o metafisiche [cfr. Cap.I, §1.2]; distinguere fra senso ed essere, dunque, significa restare ancorati all'interpretazione oggettivo-naturalistica del

senso. In ciò, afferma Zahavi si definisce la specificità dell'idealismo husserliano, così come della sua analisi della soggettività [cfr. Cap.I, §1.3].

L'obiettivo delle indagini husserliane sull'intersoggettività, quindi, non consiste nel chiarire il senso dell'esperienza dell'alterità, né tanto meno si risolve nella mera descrizione fenomenologica di alcune esperienze concrete o tipiche dell'estraneo. L'analisi husserliana, piuttosto, mira a realizzare e portare a termine la fenomenologia trascendentale in quanto essa si occupa del problema della trascendenza oggettiva e mondana. Secondo Zahavi, quindi [cfr. Cap.II, §II.2], la cospicua presenza nelle pagine husserliane di tentativi di analisi di esperienze tipiche o singolari dell'alterità, va interpretato alla luce dello stesso presupposto fenomenologico secondo il quale si è posto il problema dell'intersoggettività: se l'esigenza di chiarire alla luce di un'idea di evidenza assoluta ha condotto al problema dell'intersoggettività, essa non può essere semplicemente assunta e dato per scontata, ma va anch'essa posta in questione, ovvero soggetta ad epoché e riduzione. Si spiega così la riduzione alla sfera primordiale di proprietà proposta nella *V Meditazione cartesiana*. Essa, dunque, non va intesa come l'affermazione definitiva della derivazione dell'intersoggettivo dall'egologico, cosa che, nota Zahavi, contrasterebbe sia con alcune assunzioni fenomenologiche che con gli stessi risultati dell'indagine descrittiva, ma come passaggio problematico, come affermazione della necessità di porre il problema della costituzione dell'intersoggettività alla luce delle sue funzioni costituenti già note [cfr. Cap.II, §II.3]. A proposito di questa duplice scansione dell'intersoggettivo, Zahavi avanza la proposta di distinguere fra diversi livelli di intersoggettività: quella *costituente*, prioritaria dal punto di vista genetico-temporale, e quella che *si costituisce* nelle concrete relazioni con gli altri, comprese quelle definite da Husserl come tali da fondare l'evidenza stessa dell'intersoggettivo in quanto tale [cfr. Cap.II, §II.5].

Un aspetto ulteriore dell'indagine di Zahavi verte sull'analisi della differenza, stabilita da Husserl, fra trascendenza primordiale e trascendenza oggettiva e, dunque, sulla distinzione fra costituzione soggettiva e intersoggettiva. Lo scopo di Zahavi è quello di mostrare che, sebbene sia possibile parlare di una trascendenza immanente, come quella che Husserl teorizza attraverso il passaggio della riduzione primordiale nella *V Meditazione*

*Cartesiana*, il senso autentico di ogni trascendenza è legato all'intersoggettività. Ciò emerge allorché si consideri il carattere d'orizzonte dell'intenzionalità posto in evidenza dall'analisi fenomenologica, ovvero la struttura a priori dell'esperienza secondo la quale ogni cosa si manifesta attraverso un orizzonte intenzionale, per cui i suoi aspetti assenti sono sempre, in modo più o meno determinato, co-intesi. Tali aspetti co-intesi, argomenta Zahavi, aldilà di alcune ambiguità e incertezze presenti nel testo husserliano, possono essere dati solo in quanto manifestazioni della cosa ad altri soggetti posti in altri punti di vista [cfr. Cap.II, §II.4].

Quando parliamo di un oggetto genuinamente trascendente, però, non intendiamo semplicemente la sua esperibilità per il soggetto estraneo con cui siamo effettivamente o potenzialmente in relazione. A ciascuna esperienza mondana della cosa, sostiene Zahavi, appartiene un riferimento alla costante co-accettazione dell'intersoggettività, anche quando manca una qualsiasi intenzione oggettivante diretta verso gli altri: in ogni esperienza genuina della cosa c'è sempre una relazione implicita agli altri come co-oggettivanti; ogni oggetto, quindi, è tale rispetto ad una soggettività indeterminata o a una pluralità aperta di soggettività in cui è costituito. L'approfondimento del carattere di orizzonte dell'intenzionalità conduce ad una pluralità infinita di possibili altri, che Husserl caratterizza occasionalmente come *intersoggettività aperta* e che, a parere di Zahavi, è implicata nella costituzione di una qualunque trascendenza [cfr. Cap.II, §II.5; Cap. III, §III.2].

Non si tratta in questo caso dell'intersoggettività che muove dalla concreta esperienza del corpo altrui, secondo l'analisi husserliana delle *Meditazioni*. La stessa costituzione del corpo dell'altro come trascendente, infatti, implica quell'orizzonte intenzionale la cui condizione di possibilità è data dall'intersoggettività aperta. La percezione del corpo altrui nella sfera primordiale si svolge essa stessa in una dimensione intersoggettiva che la rende possibile; questa intersoggettività aperta - o anonima, in quanto non tematizzata - piuttosto che manifestarsi come costituita deve essere considerata come costituente, come una struttura a priori della soggettività stessa. E ciò, conclude Zahavi, vale anche al livello primordiale, ossia nella dimensione risultante da un'epochè mirata a far emergere esclusivamente ciò che è egologicamente proprio (*eigentlich*) [cfr. Cap.III, §III.3].

L'emergere della funzione costituente dell'intersoggettività, nella costituzione sia dell'oggettività che della soggettività, chiarisce quanto essa giochi un ruolo già al livello primordiale di costituzione dell'io, ovvero manifesta quanto l'approfondimento intersoggettivo della riflessione husserliana conduca ad una rottura con la filosofia della soggettività oltre che ad un suo approfondimento [cfr. Cap.III, §III.2; III.3]. Essa inoltre comporta una trasformazione del concetto fenomenologico di realtà che passa attraverso la descrizione della possibilità dell'esperienza conflitto cognitivo [cfr. Cap.IV, §IV.1] oltre che attraverso la ridefinizione del rapporto fra oggettività e normalità [cfr. Cap.IV, §IV.2]. A partire da questa acquisizione è possibile, secondo Zahavi, porsi nelle condizioni di ottenere un duplice obiettivo: 1) realizzare una nuova comprensione della fenomenologia trascendentale [cfr. Cap.V, §V.1] in una *metafenomenologia* [cfr. Cap.V, §V.2] 2) effettuare quella *risposta* alla critica linguistico-pragmatica annunciata sin dal titolo del volume, ovvero saggiare la portata delle obiezioni e delle proposte di chi, come Apel o Habermas, a partire da un punto di vista *linguisticamente orientato*, ha posto in questione in quanto *solipsistica* o *monologica* la filosofia trascendentale *classica* [cfr. Cap.VII, §VII.1]. Aldilà della portata di questa risposta, ciò che conta evidenziare è che, come giustamente pone in evidenza Zahavi, è il presupposto stesso dell'argomentazione pragmatico-linguistica a risultare incompatibile con la fenomenologia: laddove Apel e Habermas muovono dall'idea dell'impossibilità di una soggettività pre-linguistica che preceda la relazione con me stesso posta dalla struttura dell'intersoggettività linguistica, l'approccio fenomenologico husserliano si caratterizza proprio per l'assunzione di una pluralità di differenti flussi di coscienza come presupposto di qualsiasi relazione o struttura intersoggettiva [cfr. Cap.VII, §VII.4].

A partire da questa conclusione, quindi, è opportuno porsi il problema se, come sembrerebbe credere Zahavi, l'approccio fenomenologico si dimostri realmente come l'unico punto di vista efficace per chi non voglia limitarsi a presupporre l'intersoggettivo, ma voglia porlo in questione, per sottrarlo a quella dimensione di *estraneità incontrollata* dalla quale Husserl ritiene necessario emanciparsi. In altri termini, se pure è vero, come argomenta Zahavi, che una caratteristica fondante dell'approccio husserliano consiste nel mostrare il fungere del condiviso o dell'intersoggettivo

nella coscienza individuale, essendo questa l'unico ambito di manifestazione fenomenologicamente valido, resta aperta la questione della portata critica di questo approccio, oltre che della sua stessa coerenza fenomenologica. Data l'impossibilità di manifestazione di una trascendenza puramente egologico-primordiale, in quanto la trascendenza è costitutivamente legata ad una intenzionalità d'orizzonte la cui condizione di possibilità è data dall'intersoggettività aperta, quale è la misura possibile della critica fenomenologica?