

SOLUS IPSE TRASCENDENTALE



Un'analisi dettagliata di questo plesso di questioni richiede una trattazione a parte, possediamo però gli elementi per un primo bilancio teorico. Innanzitutto, si deve riconoscere che l'«intersoggettività aperta», quale è emersa da alcune indicazioni di Husserl, solleva effettivamente un problema di coerenza interna della fenomenologia trascendentale, in un punto decisivo del suo programma: se infatti l'intersoggettività «inabita» la stessa sfera appartenitiva dell'io, la riduzione primordiale – nel senso letterale di una «astrazione da tutti i prodotti costitutivi dell'intenzionalità riferita mediatamente o immediatamente alla soggettività estranea» (MC, 116) che Husserl esplicitamente persegue nella V Meditazione e in Logica formale e trascendentale – si rivela impossibile, e il ruolo del «solus ipse trascendentale» per la fondazione dell'intersoggettività va sicuramente ridiscusso. Uno strato di «esperienza pura», esclusivamente soggettiva, non è fenomenologicamente conseguibile, neppure a titolo ipotetico; la sfera primordiale presenta una curvatura intersoggettiva che non può essere ulteriormente «ridotta», cioè – in questo caso – ricondotta a qualcosa di più semplice, ad un nucleo fenomenico sottostante. L'intersoggettività aperta è una struttura formale originaria, è l'«apriori intersoggettivo»: come tale, e in questo significato preciso, l'«intersoggettività» non corrisponde ad un tema fenomenologico particolare, più o meno importante, ma costituisce una meta-categoria che attraversa tutte le dimensioni della fenomenologia trascendentale (compresa quella «primordiale»). Essa fornisce la conoscenza apodittica di un nesso strutturale, che sul terreno argomentativo può essere riformulato nel modo seguente: se si dà l'esperienza di un mondo (e di oggetti nel mondo), questa esperienza è

necessariamente intersoggettiva (un presunto «mondo» da cui sia assente qualsiasi riferimento intenzionale intersoggettivo è, dal punto di vista fenomenologico, un «nulla di mondo», un non-mondo).

Il mondo è, per il suo stesso senso, il polo ontologico di un'intenzionalità plurale, è strutturalmente «aperto» alla molteplicità (infinita) dei soggetti, sul piano formale esso è nient'altro che questa illimitata apertura intersoggettiva dell'esperienza possibile. La riduzione primordiale non può offrire un residuo di soggettività pura, più di quanto non possa esibire un oggetto percettivo privo di orizzonte intenzionale: entrambe sono impossibilità fenomenologiche radicali, pur essendo concepibili «logicamente» (il concetto di una «percezione esterna priva di orizzonte intenzionale» non contraddice infatti una qualche legge del pensiero, ma è «effettivamente assurdo» alla luce di una struttura eidetica che, connettendo apoditticamente ogni percezione cosale ad un orizzonte intenzionale e ad altre possibili percezioni, non può essere smentita o «falsificata» da alcuna esperienza). Naturalmente, occorre leggere nei margini meno illuminati dell'analisi husserliana dell'«esperienza primordiale», per recuperare, spesso al di là delle intenzioni esplicite dell'autore, questa connessione di senso. Ad esempio, nel passaggio che riportiamo Husserl sembra ben consapevole che la perdita del riferimento inter-soggettivo, a seguito di una riduzione «egologica» o «solipsistica» dell'esperienza fenomenologica, conduce ad una radicale contrazione dell'orizzonte mondano e, in ultima analisi, ad una perdita di mondo (e delle strutture ontologiche correlative) da parte della soggettività esperiente: «Se io opero la riduzione alle esperienze originali nel senso più stretto della mia esperienza originale ridotta egologicamente o solipsisticamente (egologisch oder solipsistisch), allora ottengo certo un apriori, ma non un apriori di mondo; il mondo è il mondo che esiste in sé, per tutti» (Hu XIV, 385). D'altra parte, nello stesso testo la possibilità della riduzione

egologico-solipsistica non viene affatto messa in discussione e l'annotazione husserliana potrebbe riferirsi, più verosimilmente, ad una condizione ancora «naturale», pre-trascendentale: il mondo come tale «esiste in sé, per tutti», ma questa certezza dell'atteggiamento naturale rimane ingenua finché non venga ricollocata e riformulata nel linguaggio del trascendentale, dopo essere stata sottoposta al vaglio critico della «riduzione fenomenologica». Ma indagare fenomenologicamente il senso di un'asserzione «naturale» come quella sull'intersoggettività dell'esperienza del mondo è cosa assai diversa dal ricercare una presunta sfera «solipsistica» come Urgrund della costituzione. In realtà, tra i due obiettivi non sussiste alcuna implicazione necessaria: se il primo di essi è la semplice espressione dell'atteggiamento fenomenologico-trascendentale, che riflette un'esigenza e non ci impegna ancora sul piano dei contenuti, il secondo appare già legato ad un'opzione filosofica molto più netta, nell'assunzione tacita (e, come tale, indiscussa) che per comprendere il senso dell'intersoggettività dobbiamo prima isolare la soggettività fenomenologica nella sua purezza soggettiva. Ora, proprio questa riduzione del campo dei fenomeni alla «soggettività pura» si è mostrata impraticabile, e dunque occorre prendere Husserl assolutamente sul serio quando afferma l'inerenza strutturale dell'oggetto intenzionale alla totalità dei soggetti come forma originaria della mia esperienza di esso, già a livello di percezione sensibile: «L'oggettività mondana come correlato di questo atteggiamento abituale della mia esperienza, come esperienza che si svolge nella dimensione intersoggettiva (ins Intersubjektive durchzuführender Erfahrung), ha una forma categoriale oggettivo-soggettiva, la forma fondamentale dell'accessibilità e verificabilità intersoggettiva (die Grundform der intersubjektiven Zugänglichkeit und Bewährbarkeit), una relatività essenziale ad ogni soggetto (zum Jedermann), che dal suo canto sta in connessione essenziale con me, che di volta in volta lo esperisco e lo conosco» (Hu XIV, 444).

Rimane allora da stabilire in quale misura il «solus ipse trascendentale» rappresenti una possibilità fenomenologica genuina e non piuttosto un evidente punto debole della filosofia husserliana dell'intersoggettività, come le ultime considerazioni parrebbero suggerire. Qual è, in definitiva, il solus ipse che può reggere il confronto con i dati fenomenologici e le loro regole? Fin dove può inoltrarsi quella «solitudine del cogito» che già in Descartes doveva marcare una zona di evidenza indubitabile del campo cognitivo e che su Husserl sembra talora esercitare suggestioni altrettanto potenti? Certamente, la scoperta husserliana dell'intersoggettività aperta come struttura onnipervasiva dell'esperienza fenomenologica di oggetti, come «apriori intersoggettivo» che articola la stessa sfera appartenitiva dell'io e rende possibile ogni percezione cosale, pone un limite radicale e invalicabile all'esperimento solipsistico, come può essere condotto sul terreno fenomenologico-trascendentale; in altre parole, per quanto possa concepirsi «solo», prescindendo dall'esistenza di altri soggetti, «astruendo» dal concreto universo intersoggettivo, il soggetto trascendentale fenomenologico non può tuttavia «astrarre» dal senso degli altri soggetti, dall'alterità come tale, se non vuole precludersi la comprensione di sé e del suo mondo. La scena primaria del soggetto è, fenomenologicamente parlando, una scena intersoggettiva; anche un mondo del tutto privo di altri soggetti, in cui sarei di fatto l'unico io esistente, l'unico polo soggettivo reale della percezione e dell'esperienza, rimarrebbe un mondo abitato e compenetrato dal senso dell'intersoggettività. Come abbiamo visto, esperire una semplice cosa in quanto cosa (identica nelle sue variazioni prospettiche) significa già entrare in un gioco differenziale di rimandi che incrina immediatamente l'unicità e l'univocità del «riferimento egologico», significa già disporsi (come soggetto dell'esperienza) lungo le linee di forza del campo trascendentale dell'intersoggettività aperta: il mondo è «pluralistico» non perché di fatto vi siano molteplici soggetti che di esso hanno esperienza, bensì, più

radicalmente, perché il senso dell'essere (o, meglio, il senso del mondo come orizzonte ontologico) esige di per sé, essenzialmente, l'infinita pluralità dei soggetti (reali e possibili).

Sotto questo profilo, il solus ipse trascendentale non può essere il soggetto di un'esperienza percettiva totalmente privata, perché un'esperienza del genere non si dà affatto, è fenomenologicamente inconfigurabile, e dunque neppure può fornire la base intenzionale per la costituzione dell'intersoggettività. La «riduzione primordiale» della V Meditazione, con il suo radicalismo della proprietà, arriva sempre troppo tardi: lungi dal «precedere» (quanto al senso) la dimensione fenomenologica dell'estraneità, la sfera appartentiva appare piuttosto un effetto secondario che, senza avvedersene, ha alle proprie spalle il lavoro costitutivo dell'intersoggettività aperta, dalla quale emerge, per così dire, «a cose fatte» (après coup). Se, dunque, la percezione cosale (Dingwahrnehmung) è di per sé un'esperienza dell'estraneo (Fremderfahrung), e questa connessione è valida indipendentemente dalla questione fattuale dell'esistenza di altri soggetti, ne dobbiamo concludere che la pretesa «purezza» del mondo primordiale risulta in realtà già sempre contaminata dall'alterità, già sempre strutturata intersoggettivamente. L'«altro» è nel cuore stesso della soggettività trascendentale in quanto essa è «vita che esperisce il mondo» (welterfahrendes Leben): un atteggiamento solipsistico condotto alle ultime conseguenze, cioè ad una soglia di astrazione così radicale da rendere impensabile non solo la realtà degli altri, ma anche la loro possibilità, ci darebbe come residuo non la «monade» che Husserl descrive nei primi paragrafi della V Meditazione (e che, come abbiamo visto, è soggetto di un «mondo»), ma un soggetto senza mondo. Di fatto, il solipsismo assoluto spezza in qualche punto quel nesso di implicazione tra soggettività, temporalità, corporeità e cinestesi che la fenomenologia della percezione ci ha rivelato e che solo rende possibile il darsi di un mondo

e di cose. La «costituzione del mondo» (Weltkonstitution) come compito centrale della fenomenologia trascendentale è dunque, di necessità, una costituzione intersoggettiva: ad ogni livello dell'esperienza fenomenologica l'alter ego è il soggetto co-fungente della donazione di senso. L'intenzionalità trascendentale che apre l'io alla «trascendenza» del mondo è la stessa struttura che lo de-assolutizza, rivelandolo prospettico e finito, come tale bisognoso dell'altro (anche da un punto di vista puramente cognitivo, e persino nell'ipotesi che non esista alcun alter ego reale).

A questo punto, come si accennava, la rigida distinzione tra fenomenologia «egologica» e fenomenologia «intersoggettiva» dovrebbe perdere ogni consistenza descrittiva. È allora inevitabile, almeno in prima battuta, porre una seria riserva critica sull'intera fenomenologia husserliana dell'intersoggettività, nel suo percorso metodologico; in particolare, naufragato il progetto di far valere in maniera letterale le istanze della riduzione primordiale, sembrerebbe altrettanto votato al fallimento il tentativo di costituire l'alter ego «mediatamente», tramite l'Einfühlung. Se la stessa esperienza del solus ipse (trascendentale) è attraversata, da parte a parte, da quella intenzionalità al plurale che prende il nome di «intersoggettività aperta», non è più possibile dire che la Paarung, l'incontro percettivo reale con un altro corpo organico, sia il fondamento originario cui ricondurre, tout court, ogni senso pensabile di «estraneità». Al contrario, Paarung e Einfühlung «presuppongono», come condizione della loro possibilità e del loro concreto esercizio, l'orizzonte trascendentale dell'intersoggettività aperta; come «apriori intersoggettivo» del mondo fenomenico, l'intersoggettività aperta è una trama più originaria di ogni concreta Fremderfahrung, più «antica» (quanto al senso) di ogni effettivo incontro con un alter ego. In alcuni testi degli anni '30 (non ancora pubblicati nelle Gesammelte Werke), in una fase di intensa rielaborazione dell'orizzonte

sistematico della fenomenologia, Husserl sembra scorgere più chiaramente il fondo aporetico della «riduzione primordiale», problematizzando l'ottica delle Meditazioni ed aprendosi ad una riconsiderazione critica del ruolo dell'Einfühlung che di per sé equivale ad una contestazione radicale del paradigma solipsistico: «Io esperisco la comunità con l'altro (Gemeinschaft mit dem Anderen) nell'appresentazione empatica (in einführender Appresentation), come parallelo della rimemorazione (Wiedererinnerung). Se la rimemorazione ha luogo, allora la continuità del mio passato, nel mio costante auto-oblio (Selbstdeckung), nella costante ritenzione, è già in gioco (schon da), presupposta, come fondamento (Untergrund). Se entra in scena l'empatia, è anche forse già in gioco la comunità, l'intersoggettività, e l'empatia è quindi soltanto un'operazione di disvelamento (bloss enthüllendes Leisten)?» (Ms. C 17 84 b). Nel seguito del testo, la risposta di Husserl è senz'altro positiva; il parallelismo tra temporalità e intersoggettività si regge comunque sulla convinzione che solo un'intenzionalità anonima già sempre fungente possa «giustificare» (sul piano delle condizioni trascendentali) il darsi di un'esperienza di differenza, in forma esplicita e tematica, senza che il processo giustificativo si involga in un'argomentazione circolare o conduca ad un regresso infinito. Da questo punto di vista, la vita soggettiva non ammette fratture o discontinuità radicali; come l'io si coglie nel tempo solo in quanto è, alla sorgente, «temporalità», e l'identificazione ritenzionale dell'io attuale con il proprio passato ha già sempre avuto luogo, così si deve assumere che l'apertura intersoggettiva dell'io sia da sempre «aperta», in quanto l'io è, originariamente, «intersoggettività»: l'Einfühlung non può dunque creare questa apertura, ma solo illuminarla ed articolarla. Diversamente, l'«altro» non sarebbe integralmente trascendentale, non sarebbe origine del senso anche per un io «solitario» come quello della sfera primordiale.

Il fungere dell'intersoggettività aperta, di una dimensione

intersoggettiva tanto più donatrice di senso quanto meno risulta dipendente dal fatto della relazione io-tu, si rivela a Husserl in strati sempre più profondi (e, apparentemente, «solipsistici») della vita del soggetto. Se in precedenza l'accento cadeva sulla (pluri) prospettività della cosa spaziale, sulla costitutiva impossibilità di racchiudere in un cerchio puramente soggettivo la dinamica della percezione esterna, ora è l'analisi fenomenologica della mia temporalità originaria a manifestare strutturali implicazioni intersoggettive; in particolare, la «presenza vivente» (lebendige Gegenwart) dell'io nell'apertura ritenzionale e protenzionale che la caratterizza è, in se stessa, «co-presenza» (Mitgegenwart), dapprima in modo anonimo, ma necessariamente. In un passo molto denso ed anche linguisticamente intricato, si delinea il concetto dialettico-fenomenologico dell'«alterità in se stessi» come coappartenenza originaria del tempo e dell'altro, nella caratterizzazione «estatica» della mia coscienza trascendentale: «L'altro è co-presente in me (Der Andere ist in mir mitgegenwärtig). Io assolutamente, in quanto presenza vivente, fluente, esistente, concreta, ho la presenza dell'altro come co-presenza, manifestantesi appresentativamente in me, ma anche manifestando l'altro come un io che ha in se stesso me, costituito nella sua presenza vivente nel modo della co-presenza (in seiner lebendigen Gegenwart konstituiert in der Weise der Mitgegenwart)» (Ms C 3, III, 44 b). Deve perciò esistere una struttura intersoggettiva associata alla coscienza temporale, che immediatamente conduce il mio presente oltre se stesso, non solo protenzionalmente verso il futuro, ma appresentativamente verso altri.

Non c'è quindi dubbio che sul terreno fenomenologico-trascendentale i rapporti fondativi tra «solipsismo» e «intersoggettività» debbano essere, almeno in parte, ridisegnati. In particolare, lo schema costitutivo «lineare» proposto da Husserl nelle Meditazioni cartesiane e in Logica

formale e trascendentale (ma anche in numerose pagine degli inediti) non risulta convincente: rispetto all'intenzionalità fenomenologica realmente in gioco, non si dà un «passaggio» (certo graduale e articolato) da una condizione solipsistico-trascendentale, in cui l'«estraneità» è completamente assente, ad una intersoggettività pienamente dispiegata, attraverso il contributo dell'Einfühlung come esperienza di un alter ego reale (dato «in carne e ossa»). Quanto al senso, l'apertura intersoggettiva della mia vita esperiente è già in gioco, in maniera anonima e atematica, fin dal primo costituirsi di un campo strutturato di fenomeni; è su di essa che si fonda la possibilità di distinguere (percettivamente) una cosa dalle sue manifestazioni, e di afferrare (riflessivamente) un io lungo la scansione temporale del flusso di coscienza. In parole diverse, prima di essere un altro realmente esperito, qui ed ora, l'«altro» è nelle pieghe interne della soggettività come temporalità, nella sintassi del mondo percepito, nell'intreccio dinamico di «latenza» e «manifestazione» entro il quale soltanto le cose possono essermi date. In un altro manoscritto, sottolineando di nuovo il carattere astrattivo della riduzione primordiale, Husserl formula più chiaramente che altrove l'importante asserzione che l'unità del mondo non scaturisce dalla sintesi delle differenti «primordialità», dalla messa in comune di contesti esperienziali privati, ma è come tale intersoggettiva: «Naturalmente il mondo non si compone di mondi ridotti primordialmente. Ogni primordialità è il prodotto di una riduzione, da un senso costituito intersoggettivamente e generativamente, il senso d'essere deriva dall'esperienza intersoggettivamente concordante di ciascuno, un'esperienza che ha già un rimando di senso all'intersoggettività (schon auf die Intersubjektivität Sinnbeziehung hat). La mia esperienza come esperienza del mondo (dunque già ognuna delle mie percezioni) non solo include gli altri come oggetti mondani, ma sempre in co-validità ontologica gli altri come co-soggetti, come co-costituenti, ed entrambi questi aspetti sono inseparabilmente connessi (beides ist untrennbar

verflochten)» (Ms C 17 36 a).

Ma questa presenza di rimandi intersoggettivi nella fenomenologia del tempo e della percezione ci mostra ancora una volta che la teoria dell'Einfühlung non può, per ragioni di principio, farsi carico della costituzione dell'intersoggettività nel suo complesso. Il fenomeno concreto dell'alter ego, che entrando nel mio campo percettivo non vi si esaurisce, non ha esclusivamente il senso di ciò che è «vissuto», ma è esso stesso origine, «presenza vivente», attività disvelativa e costitutiva dell'«orizzonte totale», si staglia su uno sfondo già intersoggettivo che potremmo anche definire (con un termine non husserliano) differenza fenomenologica: la «differenza» tra la cosa e le sue manifestazioni, quella tra il mondo e le cose, e la stessa «differenza» dell'io da se stesso nella temporalizzazione incessante della propria vita, chiamano in causa l'intersoggettività, la relazione con altri, secondo forme e limiti che occorrerà determinare con maggiore rigore. Lavorare criticamente su questo terreno potrebbe essere molto produttivo sia da un punto di vista storiografico che, soprattutto, teoretico: da un lato, apparirebbe nella giusta luce il debito contratto nei confronti di Husserl dalle principali teorie fenomenologiche e post-fenomenologiche della «relazione», dell'«alterità», anche quando esse siano animate da un'espressa volontà di distacco dalla prospettiva trascendentale; d'altro canto, sottolineare radicalmente come l'intersoggettività non sia, in ultima analisi, un problema, ma il problema della fenomenologia husserliana nella sua formulazione più matura e compiuta, condurrebbe a ridimensionare certe interpretazioni «gnoseologizzanti» del pensiero trascendentale di Husserl, e a coglierne l'intima tensione etica, ben presente non solo (com'è ovvio) nelle analisi dedicate alla fenomenologia della «ragione pratica», ma anche nel confronto serrato con le tematiche della monadologia, della generatività, della storicità, della metafisica che emerge a più riprese negli scritti

sull'intersoggettività.

Tornando ora alla questione che ci ha impegnato a lungo in queste pagine ed avviandoci ad una conclusione, proviamo a scrutare più da vicino l'ambiguità di fondo che pervade la fenomenologia husserliana dell'intersoggettività e che è all'origine di non poche critiche, talvolta di veri e propri fraintendimenti. La pretesa di fondare l'«intersoggettivo» sul «puramente soggettivo», sia pure solo in prospettiva metodologica, si è rivelata priva di sbocco e anzi, nel suo impasse, ci ha costretto a rivedere la gerarchia implicita: plasmata da una forma di intersoggettività, la «sfera primordiale» non può essere quel dominio di assoluta proprietà che Husserl richiedeva. D'altra parte, le analisi husserliane vanno ben oltre questo impasse e sembrano possedere gli elementi decisivi per ripristinare una coerenza complessiva del discorso: forse sarebbe sufficiente rovesciare il rapporto di fondazione stabilito così chiaramente da Husserl nelle Meditazioni cartesiane, rinunciando completamente all'ipotesi del «solus ipse trascendentale», negando ogni funzione esplicativa all'io monadico, e affermando senza alcuna esitazione che l'intersoggettività precede la soggettività, il «noi» è (fenomenologicamente e ontologicamente) più originario dell'«io». Del resto, questo esito è in larga misura presente nello stesso Husserl, a volte con formulazioni molto radicali, che in maniera problematica coesistono con un approccio di tipo più tradizionale, «egologico». E tuttavia, liquidare la questione fenomenologica del solus ipse come un mero residuo dell'impostazione cartesiana del problema della soggettività ci appare un'operazione affrettata, e anche semplicistica, se non vengono in luce le ragioni che hanno spinto Husserl a discorrere, fino all'ultimo, di una necessità del solipsismo (quanto meno come «apparenza trascendentale»).

Per quanto possiamo vedere, l'«ambiguità» della teoria husserliana dell'intersoggettività deriva non solo da oscillazioni interne (che indubbiamente vi sono, e sono state

spesso rilevate), ma innanzitutto dalla distinzione (non sempre chiara) dei livelli costitutivi della Fremderfahrung. Di fatto, sotto il titolo di «esperienza dell'estraneo» è indicato un intero campo di questioni, tutte di rilevanza trascendentale, alcune delle quali soltanto sfiorate dal nostro discorso e altre rimaste fuori considerazione; ma argomentando in termini di macro-livelli dell'intersoggettività trascendentale, è importante distinguere rigorosamente la «Fremderfahrung» come concreta esperienza di un altro essere incarnato dalla «Fremderfahrung» come piega intersoggettiva autonoma assunta per ragioni strutturali da ogni esperienza di oggetti, compresa quella primordiale. Se della «Fremderfahrung» nella prima accezione Husserl ha sviluppato numerosissime analisi e dato vita ad una ricca gamma di variazioni tematiche (al punto che l'identificazione della fenomenologia dell'intersoggettività con la teoria dell'Einfühlung – soprattutto nell'esposizione delle Meditazioni cartesiane – è ancora oggi piuttosto comune), della Fremderfahrung nella seconda accezione, quella dell'«apriori intersoggettivo», non esiste una trattazione diffusa, bensì un'ampia serie di spunti e riflessioni. Quando nei testi husserliani le due dimensioni si intrecciano e confondono, si radicalizza il profilo aporetico della fenomenologia dell'intersoggettività, secondo un doppio movimento: se, da un lato, il fondamento trascendentale dell'intersoggettività non può certamente essere la sola Einfühlung, è anche vero che individuare questo fondamento nel puro apriori intersoggettivo rischia di ridurre l'intersoggettività fenomenologico-trascendentale ad una «vuota» struttura di validità, relegando in secondo piano (o addirittura nel campo dell'«empirico») tutte quelle analisi concrete della relazione io-tu-noi che rappresentano forse il contributo più originale della filosofia husserliana del «soggetto».

È allora chiaro come una possibile soluzione dell'aporia debba passare per il riconoscimento del carattere strettamente

funzionale (non «sostanziale») del trascendentale fenomenologico; il problema della «costituzione dell'intersoggettività» non è infatti univocamente definito, ma si scinde necessariamente nei due problemi fondamentali – correlati, ma ben distinti – dell'«apriori intersoggettivo» e della «(inter) soggettività trascendentale concreta». Con «apriori intersoggettivo» (in senso eminente) vogliamo designare qui la nozione di «intersoggettività aperta», che rappresenta il livello costitutivo più originario e «formale» della soggettività fenomenologica in quanto essa è, e non può non essere, intenzionalità, esperienza-del-mondo (in tutta la ricchezza delle sue possibilità operative e manifestative); come si è visto, questo livello costitutivo non riguarda unicamente la «relazione intersoggettiva» nel suo significato più comune, ma fonda la stessa possibilità di configurare un soggetto «solo»: ancor prima di sapere se degli «altri» esistano, se ne avrà mai realmente esperienza, il fenomenologo può afferrare in evidenza il nesso che lega l'unità del mondo alla pluralità aperta dei soggetti costituenti, riconoscendo quindi che il senso della soggettività è l'intersoggettività, l'essere-nel-mondo è, alla radice, essere-con-altri (certo in un significato diverso da quello heideggeriano). Un tratto notevole di questa «deduzione fenomenologico-trascendentale» dell'intersoggettività, rispetto ad analoghi argomenti diretti a stabilire un primato del «noi» sull'«io», sta proprio nell'aver portato a dissoluzione interna l'ipotesi del solipsismo assoluto: quest'ultima viene assunta come ipotesi seria, con cui vale la pena di misurarsi a fondo nella discussione filosofica, e dalle difficoltà insuperabili che si oppongono ad una coerente esecuzione della «riduzione primordiale» emerge più nettamente l'impossibilità di costituire un mondo privato, al di fuori della rete semantica tessuta dall'apriori intersoggettivo.

Naturalmente, parlare di apriori intersoggettivo come struttura necessaria dell'esperienza del mondo non significa affermare che l'esistenza degli altri soggetti sia in qualche

modo «deducibile» da questa struttura; tra l'intersoggettività aperta e la realtà effettiva degli altri c'è uno scarto che non può essere colmato se non dall'esperienza (nella sua concretezza, la Fremderfahrung è un'esperienza sensata, motivata, ma essenzialmente fallibile, incapace di esibire certezze assolute). Di per sé, l'apriori intersoggettivo non dice nulla sull'esistenza del mondo e di altri, tanto meno può darne una dimostrazione, ma, come abbiamo visto, si limita ad esprimere formalmente, sul piano delle condizioni di possibilità, il seguente nesso fenomenologico-trascendentale (apodittico): se esiste un mondo, un'unità dell'esperienza possibile, l'intersoggettività ne costituisce il senso, il tema semantico originario. Rispetto alle forme più classiche della filosofia trascendentale, l'originalità e radicalità di questa prospettiva non richiede di essere ulteriormente sottolineata; tuttavia, anche nei confronti delle nuove versioni del «trascendentalismo» (o «post-trascendentalismo») che, sotto l'influsso di Heidegger e Wittgenstein, hanno posto in luce il carattere strutturalmente linguistico della nostra apertura al mondo e agli altri, articolando per certi versi un nuovo paradigma nella teoria dell'intersoggettività, la fenomenologia husserliana presenta un'impostazione peculiare, che potremmo definire «dal basso» (von unten auf): la struttura intersoggettiva, pluralistica dell'essere-nel-mondo non si manifesta chiaramente solo nell'orizzonte universale del linguaggio, nella plasticità e inesauribilità delle forme linguistiche che tessono la trama dei rapporti umani, ma anche nel campo dei fenomeni percettivi, nella dimensione del sensibile, nel semplice darsi di una cosa secondo «prospettive». Parafrasando Wittgenstein, come non può esistere un linguaggio privato, così non può esistere una percezione (puramente) privata: l'«identità» del reale è intersoggettiva all'origine; la «differenza» non è un effetto di linguaggio, è il modo di darsi della cosa stessa; l'«altro» non integra la mia esperienza del mondo, la rende possibile.

Queste tesi, che possono suonare estremamente lontane dalla

lettera e dallo spirito della filosofia husserliana, scaturiscono in maniera naturale da una riflessione sui limiti della riduzione primordiale, cui lo stesso Husserl ci conduce nel suo percorso analitico: l'intersoggettività aperta, pienamente valorizzata, funge come attestazione rigorosa dell'impossibilità del solipsismo assoluto e, in questo quadro, Husserl ha il merito di separare più chiaramente il problema filosofico dell'alterità come problema del senso dalla questione riguardante l'esistenza, la presenza concreta di soggetti diversi da me e in relazione con me. Se, come abbiamo visto, la dimensione intersoggettiva è operante e «irriducibile» anche in una situazione di (fattuale) solitudine dell'io, la conseguenza filosofica radicale che dobbiamo trarne è che l'essere stesso si dà intersoggettivamente (neppure il solus ipse trascendentale, ovvero il soggetto di quella esperienza che Husserl chiama «apparentiva» o «primordiale», si sottrae alla connessione universale). In altre parole, ogni cosa nell'orizzonte del mondo non si scompone in un'infinità di prospettive perché vi sono di fatto molteplici soggetti esperienti; al contrario, la possibilità che vi siano molteplici soggetti è fondata essa stessa nella costituzione pluriprospettica (o «pluralistica») della cosa, e dunque la molteplicità delle coscienze esistenti non produce ma rivela l'intersoggettività del senso d'essere del mondo. Ben difficilmente il carattere filosofico-trascendentale dell'intersoggettività come onnipresente condizione di possibilità dell'esperienza e del discorso avrebbe potuto ricevere una sottolineatura più netta.