

Il problema dell'intersoggettività come orizzonte di senso della fenomenologia trascendentale husserliana

Stefano Besoli

This essay aims to point out the differences between the framework of Husserlian transcendental phenomenology and the various forms of classical transcendentalism or rationalistic idealism. Indeed, at the heart of Husserlian thematics is the theme of intersubjectivity, which Husserl elaborates after fine-tuning the method of phenomenological reduction. On the basis of this acquisition, the field of transcendental experience expands far beyond the realm of pure egology, which is only the methodologically indispensable requirement of Husserlian phenomenology, to include within the framework of the transcendental phenomenology the problem of the constitution of otherness and intersubjectivity. Excluding from the context of Husserlian phenomenology any solipsistic outcome, it will thus have to be interpreted as the domain of a transcendental intersubjectivity, in relation to which all kinds of transcendence and the world itself in its shared objectivity are constituted.

Keyword: Egology, History, Intersubjectivity, Reduction, Transcendental Phenomenology, World

L'identità della fenomenologia husserliana è stata spesso fraintesa nel sostenere che l'idealismo fenomenologico oscillerebbe tra i poli contrapposti di una riflessività egologica di stampo cartesiano e i motivi kantiani dell'io trascendentale. Con ciò s'intende che il pensiero husserliano assicurerebbe al razionalismo l'ultima destinazione, senza riconoscere invece che esso persegue la propria realizzazione nell'auto-svelamento del trascendentale, e dunque nell'esplicitare l'operatività intenzionale che funge in ogni conoscere. L'investimento sul terreno della soggettività non comporta infatti, per Husserl, il ricorso a tonalità ineffabili, né sacrifica il mondo al primato di una coscienza assoluta, ma attraverso

so l'astensione dell'*epoché* punta a ritornare al mondo nella sua originarietà occultata, restituendolo arricchito di valori e significati. L'ingresso della riduzione fenomenologico-trascendentale rende infatti accessibile i processi di costituzione trascendentale riguardanti non solo il versante delle dati-oggettuali in relazione al soggetto, ma anche quello in cui avviene il processo costitutivo della formazione di senso e manifestazione del modo d'essere di ogni tipo di oggettualità. Lungi dal costituire, quindi, una commistione di tradizioni di pensiero, in cui la riflessione fenomenologica si limiterebbe a radicalizzare l'impianto della filosofia razionalistica e a decretare, al contempo, il fondamento di possibilità della propria storia, la fenomenologia husserliana mostra originalità cambiando anzitutto il punto di applicazione dell'indagine trascendentale. Qui si misura l'ambizione husserliana nel far vedere come la filosofia trascendentale sia possibile solo in forma di fenomenologia, nella misura in cui questa non risulti soltanto pura ma autenticamente filosofica, e cioè in grado di approntare le tappe di una storia della costituzione intenzionale, riscattando dall'anonimato quelle operatività implicite e in larga parte inconsapevoli, che non consentono solo di accedere al campo della soggettività in senso proprio, ma lasciano intravedere nella pluralità degli ego costituenti il vero principio della genesi intenzionale del mondo.

Tuttavia, messi definitivamente fuori gioco il dominio dell'"io penso" e l'assoluta trasparenza del cogito, estromessi i limiti esterni rappresentati dalla veridicità divina e dall'inemendabile realtà della cosa in sé, l'assunzione husserliana di un atteggiamento trascendentale non «ha mai potuto scongiurare l'insidiosa parentela, la vicinanza, a un tempo promettente e minacciosa, con le analisi empiriche sull'uomo»¹, configurando il quadro della fenomenologia come un *empirismo trascendentale*, che non si regge sull'accostamento paradossale di prospettive incompatibili, ma consegna al *carattere trascendentale dell'esperienza*, scaturito dall'esito congiunto

¹ M. Foucault, *Les mots et les choses* (1966); trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967, p. 350.

di riduzione e costituzione, la *chance* di estromettere sia un apriorismo logico di ordine formale, sia i legami associativi di stampo ingenuamente naturalistico. Per Husserl, infatti, è l'esperienza stessa, così come del resto la sensibilità, a nutrire una vocazione trascendentale, per cui in tale rinnovata accezione non ci si può più richiamare a estrinseche *condizioni di possibilità*, ma il trascendentale dovrà di per sé esibirsi come *esperibile*. Dal punto di vista rigorosamente fenomenologico, è il senso intrinseco alla pura materialità dei dati a fornire il criterio per valutare la legittimità di ogni interpretazione della realtà esperienziale, con il risultato che non può esserci una condizione di possibilità che contrasti, o anche solo determini in maniera eteronoma, l'essenza di ciò che si offre a tema delle analisi intenzionali di profilo genetico. In questo scenario, in cui la dimensione trascendentale non è frutto di una sintesi speculativa, ma è lo scoprimento di un campo infinito di esperienza diretta, il passo decisivo compiuto da Husserl culmina nel dare alla soggettività trascendentale il registro comunicativo di un'intersoggettività dispiegata. Ma se è così, «come evitare che le frontiere del trascendentale e dell'empirico si confondano? [...] Con l'altro, infatti, tutto quanto l'altro vede di me, tutta la mia fatticità si trova reintegrata alla soggettività, o per lo meno posta come elemento indispensabile della sua definizione. Il trascendentale discende quindi nella storia o, come si vorrà dire, la storicità non è più il rapporto esteriore di due o più soggetti assolutamente autonomi, ma ha un'interiorità, aderisce alla loro definizione; essi non si riconoscono più come soggetti solo per proprio conto, ma anche vicendevolmente»².

L'incontro con il problema dell'intersoggettività non ha comunque rappresentato, in Husserl, il frutto tardivo del suo processo di riflessione e l'esito non voluto di un solipsismo trascendentale, che avrebbe irrimediabilmente compromesso la possibilità di accedere al tema del mondo e a quello degli altri. Se il fondamento inconcusso andasse ricerca-

² M. Merleau-Ponty, *Signes* (1960); trad. it. e nota introduttiva di A. Bonomi, *Segni*, il Saggiatore, Milano 1967, p. 145.

to, infatti, nell'operare della soggettività, come sola responsabile del costituirsi degli oggetti esperienziali, sarebbe arduo chiarire come delle realtà costituite, e di conseguenza non originarie, possano evitare di ridursi a "mere rappresentazioni" di un io già in qualche modo presupposto all'esperienza stessa. Del resto, anche il tentativo husserliano di rispondere a tale questione, introducendo un sistema di monadologia trascendentale, ha accomunato molti commentatori nel rilevare l'insolubilità del problema, una volta posto in termini solipsistici. Tale questione assume però una corretta fisionomia solo se l'ingresso dell'intersoggettività nell'apparato trascendentale della fenomenologia non è inteso come risoluzione di ogni possibile legame con la soggettività e con le relative implicazioni filosofiche, ma al contrario come chiave di volta per offrire un'esplicitazione delle funzioni che la soggettività stessa assolve.

Il nucleo problematico dell'intera faccenda è costituito, al riguardo, dal tema della correlazione (*Korrelation*), ovvero dello schema fondamentale che, tramite la riflessione, emerge dall'esperienza stessa. Il carattere fondamentale che attiene a tale aspetto strutturale si deve al fatto che la correlazione, pur essendo tematizzabile in vari modi, precede i termini tra i quali si stabilisce (soggetto e oggetto, io e mondo, *ego* e *alter-ego*). Sia l'*ego*, sia l'*alter-ego*, il mondo, la natura o la società possono fungere di volta in volta da *telos*, mostrando come il campo dell'esperienza, nella sua plurivocità, appaia così complesso da analizzare per il fatto di essere la risultante di un'intersezione di poli diversi, sui quali spicca l'apparente aporia inclusa nei rapporti di doppia implicazione tra l'io come *solus ipse* e l'io come *unus inter nos*. Nel contesto dell'assoluta originarietà che Husserl conferisce alla correlazione, è chiaro che lo stesso io stenta ad avere un primato anche solo relativo. Di qui le difficoltà che sorgono con l'apertura solipsistica destinata da Husserl al tema dell'intersoggettività, che sembrerebbe essere necessariamente ricondotta a un'analisi *psicologica*, per quanto depurata da presupposti naturalistici. Infatti, se ogni *ego* è tale in relazione a un *alter-ego*, la radice dell'alterità, e con ciò della stessa intersog-

gettività, sembrerebbe doversi ricercare nella struttura più profonda del soggetto singolo, negando autonomia alla sfera intersoggettiva, che risulterebbe consegnata a un fondamento trascendentale egocentrico. Viceversa, se l'intersoggettività fosse in grado di riscattare una condizione di assoluta indipendenza, anche l'*ego* potrebbe apparire in certa misura un riflesso dell'*alter-ego*, esibendo una natura già intrinsecamente *sociale*. La posta in gioco di tale presunta alternativa investe la possibilità di dischiudere l'autentica identità della fenomenologia trascendentale, che tiene a distanza gli eccessi altrettanto naturalistici di una comunità sociale esistente di fatto e di un *ego* trascendentale che mantiene la separatezza individuale di un soggetto, nella cui conclamata solitudine tutto sembra doversi riflettere.

1.

Malgrado l'idealismo fenomenologico husserliano sia esente da richiami internalistici, non risolvendosi cioè in una psicologia di stampo introspettivo, la posizione da cui esso muove non nasconde un impegno solipsistico che per alcuni priverebbe l'alterità di uno statuto originario, riducendola a pallida copia di un io appresentato tramite un'esperienza empatica. La richiesta secondo cui l'ambigua questione del solipsismo costituirebbe l'elemento di maggior debolezza della fenomenologia husserliana manca però di cogliere la radicalità di tale progetto, che si chiarisce nel momento in cui l'aspetto dell'intersoggettività mostra di coniugarsi strettamente alla matrice trascendentale del pensiero di Husserl. È grazie, infatti, alle esplicitazioni intenzionali riguardanti «l'esperienza dell'estraneo» che Husserl ritiene sia «*divenuto comprensibile il pieno e autentico senso dell'idealismo fenomenologico-trascendentale*»³. In altri termini, la genesi del problema intersoggettivo non rappresenta un elemento isolato nello svolgimento della prospettiva trascendentale della feno-

³ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950); trad. it. di A. Canzonieri, con introduzione di V. Costa, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, La Scuola, Brescia 2017, p. 232.

menologia, evocato solo per sottrarsi alle critiche al solipsismo idealistico mosse da coloro che intravedevano nella filosofia husserliana, posteriore alle *Ricerche logiche*, un regredire sempre più accentuato verso l'apogeo del trascendentalismo kantiano⁴. A ben vedere, infatti, l'impronta intersoggettiva della fenomenologia husserliana non rappresenta un elemento estrinseco alla sua conduzione, così come l'impostazione trascendentale della fenomenologia non può essere spiegato come un fattore esterno di ordine storico o più propriamente ideologico, ma va assunto come il tratto necessario di un'esplicitazione che ha ragioni di carattere eminentemente sistematico.

Una ricognizione più attenta dello svolgimento programmatico della filosofia husserliana avrebbe evitato d'incorrere in queste equivocazioni esiziali. È noto, infatti, che l'attenzione riservata da Husserl alla pluralità di aspetti riguardanti l'intersoggettività si manifesta precocemente, tra il 1905 e il 1910, nei cosiddetti "manoscritti di ricerca", che costituivano un precipitato stenografico di *meditazioni fenomenologiche*. Il rischio di negare il legame che stringe, in Husserl, la radicalizzazione della problematica trascendentale con il requisito della sua intersoggettività, è quello di ridurre l'identità della filosofia husserliana a un coacervo di posizioni, tenute insieme da un richiamo costante all'idealismo, nella varietà delle sue inflessioni storiche, trasformando la fenomenologia in un vieto trascendentalismo di stampo kantiano, che al contempo non disdegnerebbe di assumere una forma egologica rigidamente solipsistica. Che ciò non corrisponda all'effettivo andamento del tragitto compiuto dalla riflessione husserliana, è qualcosa che si evincere anche solo dal testo di una lettera a Georg Misch, in cui Husserl sancisce che già nel periodo immediatamente successivo alle *Ricerche logiche*, e in forma ancor più matura con la comparsa delle *Idee*, i temi della logica formale e dell'ontologia

⁴ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1954); trad. it. di E. Filippini, prefazione di E. Paci, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2008, pp. 452-453 e 461.

reale avevano per lui smarrito il loro interesse originario, a fronte della rilevanza assunta da una «fondazione sistematica di una teoria della soggettività trascendentale, e precisamente in quanto intersoggettività»⁵. Infatti, con il dileguarsi, dall'interno dell'egologia trascendentale, dell'apparenza solipsistica, la pienezza della vita intenzionale apre la strada – nella sua assoluta storicità – a una fondazione intersoggettiva dell'oggettività stessa, consentendo di mutare la portata dell'impostazione trascendentale. Sotto tale profilo, Husserl rileva che solo le indagini sulla costituzione dell'esperienza estranea e sull'intersoggettività in senso proprio sono in grado di svelare il vero volto della fenomenologia trascendentale, poiché la «soggettività è ciò che è, ovvero un io costitutivamente fungente, solo nell'intersoggettività»⁶. Questa riforma della fenomenologia trascendentale all'insegna dell'intersoggettività – preparata sul piano teoretico fin dai *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910-1911) – non lascia più molti margini di contatto con la concezione del trascendentalismo classico, giacché interpretando la soggettività trascendentale come un *ego* isolato e ignorando – alla maniera della «tradizione kantiana» – «l'intero compito di legittimare la comunità di soggetti trascendentale», non potrebbe che andare «persa ogni visione prospettica sulla conoscenza trascendentale di sé e del mondo»⁷.

Lo sblocco in senso intersoggettivo della fenomenologia trascendentale le conferisce, dunque, una conformazione assai diversa, distanziandola sia dagli ingiustificati privilegi che accompagnano la vuota struttura formale dell'"io trascendentale" kantiano, espressione di una *sovraindividua-*

⁵ E. Husserl, *Briefwechsel*, K. Schuhmann, E. Schuhmann (eds.), *Philosophenbriefe*, Kluwer, Dordrecht 1994, p. 283 (si tratta della lettera a Georg Misch del 16.XI.1930).

⁶ E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 199.

⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*, R.N. Smid (ed.), Springer, Dordrecht 1993, p. 120. Al fine di smarcarsi ulteriormente dal consueto trascendentalismo, Husserl afferma che Kant non ha mai davvero «sollevato il problema paradossale dell'intersoggettività trascendentale» (*ibidem*, p. 118).

lità impersonale che difetta di operatività e immediatezza, sia dal sancire una condizione di *solipsismo* per quanto pluralistico, di cui sarebbe però garante solo il presupposto metafisico di un'armonia prestabilita. Al contrario, pur non abbandonando il terreno egologico, che è il tratto metodologicamente irrinunciabile del solipsismo trascendentale, è solo attraverso quel «geniale *aperçu*» leibniziano⁸ – cui la fenomenologia si sente in qualche modo ricondotta – che la riflessione husserliana mostra le credenziali per superare i classici dualismi della filosofia moderna (io-mondo, *ego-alter ego*), approntando una «fenomenologia pura dell'intersoggettività», estesa comunicativamente alla «totalità delle monadi», ma sempre a partire da una ricognizione genetico-costitutiva dell'*ego* trascendentale che, anche nella sua «singolarità e indeclinabilità personale»⁹, non sfugge agli obblighi di una *reciproca costituzione intersoggettiva*.

2.

A più riprese, Husserl sottolinea che l'incedere trascendentale della fenomenologia non va confuso con l'impianto della filosofia kantiana. Pur riconoscendo il debito nei confronti di una *scienza del tutto nuova*, di quella scienza trascendentale o del trascendentale di cui nessuno prima di Kant aveva nutrito l'idea, Husserl avverte di riferirsi a tale nozione «in un senso più ampio»¹⁰, proponendosi di approfondire con estrema radicalità il motivo dell'«interrogare a ritroso le fonti ultime di ogni formazione conoscitiva, del riflettere del soggetto conoscitivo su se stesso e sulla sua vita conoscitiva»¹¹. Contro l'obiettivismo scientifico e pre-scientifico, la filosofia husserliana riannoda le fila di un motivo trascendentale, riconoscendo nella «*soggettività conoscitiva*» la «*sede originaria di ogni for-*

⁸ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion* (1959); trad. it. di A. Staiti, introduzione di V. Costa, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2007, p. 241.

⁹ E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 211, trad. modificata.

¹⁰ *Ibidem*, p. 125.

¹¹ *Ibidem*, trad. modificata.

mazione obiettiva di senso e di validità d'essere»¹², senza che tale inclinazione accolga il metodo regressivo del comune procedimento trascendentale e gli esiti apagogici dell'argomentare kantiano, quali premesse inammissibili di uno stile di pensiero che procede *von oben her* in maniera idealmente costruttivistica. A fronte di considerare il trascendentale come uno sterile passaggio logico dal condizionato al condizionante, in cui il metodo regressivo di Kant opera in assenza di una base intuitiva, la fenomenologia trascendentale husserliana s'impegna a dare un contenuto intuitivo (o comunque intelligibile) alle condizioni che "rendono possibile", senza cadere nel vuoto o ripiombare nuovamente nello psicologismo, ma assumendo come le stesse strutture della soggettività trascendentale costituente debbano essere portate a datità intuitiva, ovvero risultare accessibili sotto il profilo esperienziale. Il richiamo al trascendentale non può tradursi, infatti, in una surrettizia costruzione metafisica o dar luogo a una mera petizione di principio, ma dev'essere fondato su base estetica attraverso un metodo progressivo che si avvale d'intuizioni evidenziatrici. Il fatto che il trascendentale, nel suo complesso, debba essere fondato su un ostensibile momento estetico testimonia come Husserl disapprovasse le deduzioni kantiane¹³, dogmaticamente ancorate a un mitico piano trascendentale.

Rispetto alla nozione kantiana di trascendentale, legata al criterio di una funzione conoscitiva che attiene a un soggetto di riflessione rappresentante di un'astratta giurisdizione *preterindividuale*, Husserl non si limita al ricorso alla logica formale nella sua «positività aprioristica» o, detto meglio, nella sua «ingenuità trascendentale»¹⁴, ma amplia i margini della propria considerazione. L'analisi dell'intenzionalità costitutiva corregge il tiro del funzionamento soggettivo e

¹² *Ibidem*, p. 127.

¹³ Cfr. I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, Den Haag 1964, p. 104.

¹⁴ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1939/1974); trad. it. di G.D. Neri, prefazione di E. Paci, Laterza, Bari 1966, p. 326.

intermittente della rivoluzione copernicana di Kant, rendendo anzitutto tematici tutti quei presupposti che l'indagine kantiana aveva lasciato inindagati – a partire dal «mondo circostante quotidiano della vita», col rilievo che in esso assume l'esperienza percettiva, fino all'intersoggettiva pluralità trascendentale degli altri soggetti egologici¹⁵. In questa direzione, per ovviare al carattere quanto mai limitato della filosofia trascendentale kantiana e per superare il «pregiudizio naturalistico» che in essa trova espressione, occorre per Husserl ammettere nella considerazione trascendentale l'interno comparto di scienze che ne erano state fin lì escluse, includendo in queste analisi costitutive, come «oggetti di esperienza possibile», tutte le «molteplici socialità umane e le formazioni culturali che scaturiscono nella loro vita comunitaria»¹⁶. Non sorprende, quindi, che Husserl giunga a descrivere il suo progetto con riferimento alla fondazione di una «psicologia intenzionale della comunità, come dottrina d'essenza sociologica generale dell'umana e possibile vita della comunità in generale e della sua "prestazione" comunitaria»¹⁷. Se è vero, dunque, che il metodo fenomenologico sorge da un mutamento radicale dell'atteggiamento dell'esperienza naturale, con l'obiettivo di comprenderne la relativa coscienza, e che l'istanza del solipsismo è per così dire intrinseca ad esso, lo svolgimento più dispiegato della fenomenologia trascendentale non può essere confinato a quella pur necessaria «*parvenza trascendentale*» in base a cui «tutto ciò che per me può avere valore d'essere, è costituito nel mio ego, per cui sembra che in realtà ogni ente sia un semplice momento del mio proprio essere trascendentale»¹⁸. Tale impostazione solipsistica, necessariamente richiesta da un atteggiamento trascendentale distinto da quello naturale in cui il solip-

¹⁵ Cfr. E. Husserl, *La crisi*, cit., pp. 134-141.

¹⁶ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Rudolf Boehm (ed.), Nijhoff, Den Haag 1956, p. 282.

¹⁷ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Walter Biemel (Hrsg.), Nijhoff, Den Haag 1962, p. 539.

¹⁸ E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, cit., pp. 298-299, trad. modificata.

sismo, nel suo «senso ridicolo e abituale»¹⁹ trova ospitalità, sembra legare le sorti della fenomenologia a una prospettiva egologica, che coincide con l'esercizio più ristretto dell'*epoché*, come metodo universale tramite cui «mi colgo come io puro insieme alla vita di coscienza che mi è propria, nella quale e attraverso la quale l'intero mondo oggettivo è per me, così come esso è appunto per me»²⁰. L'*«egologia sistematica»*, come espressione di una *«fenomenologia solipsistica»*²¹, è in funzione di una critica solipsistica «in senso buono»²², che non esaurisce però il compito della «fenomenologia intersoggettiva» o compiutamente trascendentale, ma rappresenta solo la premessa o il sostrato filosofico di ciò che si candida a essere la «vera e autentica ontologia universale»²³. Per questo, anche se ciò che di volta in volta è esperito – «le cose, l'io stesso, gli altri» – e tutto ciò che ancora resta da esperire è «incluso intenzionalmente nella coscienza stessa», come intenzionalità di cui si può interrogare la struttura nei termini della sua attualità e potenzialità²⁴, è chiaro che tale dimensione per così dire privata «porta anticipatamente fuori strada e per lo più paralizza ogni tentativo di dare inizio a una coerente filosofia trascendentale»²⁵. La soluzione dell'enigma del solipsismo può delinearci, quindi, solo nel momento in cui il problema dell'intersoggettività viene posto al centro dello svolgimento sistematico della problematica costitutiva, e cioè nell'orizzonte dell'idea di una fenomenologia trascendentale. Di qui il corso che inevitabilmente conduce da una «fenomenologia egologica a una fenomenologia sociologica trascendentale che fa riferimento a una manifesta molteplicità di soggetti coscienti che comunicano tra loro»²⁶.

¹⁹ E. Husserl, *Filosofia prima*, cit., p. 222.

²⁰ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 92, trad. modificata.

²¹ E. Husserl, *Filosofia prima*, cit., p. 225.

²² *Ibidem*, p. 84.

²³ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 68 (*Lezioni parigine*), ma anche p. 239.

²⁴ E. Husserl, *Logica formale*, cit., p. 289.

²⁵ *Ibidem*, p. 298, trad. modificata.

²⁶ E. Husserl, *Syllabus of a Course of Four Lectures of Phenomenological Method and Phenomenological Philosophy*, in P. McCormick, F. Elliston (eds.), *Husserl. Shorter Works*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1981, p. 68.

3.

Nel tracciare i contorni di una fenomenologia che è trascendentale nella misura in cui si fa carico di come la trascendenza debba essere compresa in senso costitutivo, Husserl si assume la responsabilità di un *solipsismo trascendentale* che non cede all'ingenuità di arroccarsi in un'immanenza di segno psicologico. Certo, per la naturalità dell'intelletto umano e per l'obiettivismo che vi è radicato, ogni filosofia trascendentale sarà sentita come una «stravaganza [...] e la sua saggezza come un'inutile follia, o la s'interpreterà come una psicologia che s'immagina di non essere tale»²⁷, ma il filosofo non è solito arrendersi di fronte a tali difficoltà. Al riparo da ogni naturalizzazione della soggettività, l'impegno della ricerca fenomenologica non investe infatti sul solipsismo come possibile restrizione all'ambito dei fenomeni psichici individuali, ma guarda all'immanenza fenomenologica come a un tratto indispensabile della propria articolazione metodologica. Al fondo del solipsismo ricompreso in senso fenomenologico non vi è l'*outrance* di un'istanza scettica, che chiederebbe conto dell'esistenza degli altri in termini dimostrativi. L'esistenza dell'alterità è presuntiva come quella di ogni altra cosa, ma ciò non significa che debba essere dimostrata per non ridursi a mero risvolto interno del mio flusso coscienziale. L'alterità mi è data in un'esperienza peculiare che contempla un sistema di possibili conferme, ma al di sopra di tutto ciò vi è il procedimento di riduzione che disvela l'intenzionalità nel suo fungere, mettendo fuori circuito non solo il mondo ma anche «i miei stati e atti psichici». In tal senso va colta l'assurdità del solipsismo che si candida a essere «teoria della conoscenza», poiché – pur ignorando il principio radicale della riduzione fenomenologica – esso ambisce a disattivare la «trascendenza», di cui fraintende però il «senso proprio», confondendo l'immanenza fenomenologica con quella psicologica e perciò stesso solipsistica²⁸. Pertanto, l'alteri-

²⁷ E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 225.

²⁸ E. Husserl, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910/11* (1973); trad. it. e introduzione di V. Costa, *I problemi fon-*

tà non dev'esser passibile di dimostrazione solo perché ha a che fare con la cornice metodologica del solipsismo, così come più in generale non è lecito, dal punto di vista fenomenologico, ritenere che l'esistenza del mondo esterno necessiti di essere provata. Ma con ciò, non solo la fenomenologia trascendentale non lede i diritti dell'empirico, ma spinge il «disvelamento fenomenologico dell'ego trascendentale»²⁹ a ricomprendere gli altri nella loro funzione trascendentalmente costitutiva di ogni oggettualità, e cioè come partecipi di una comune esperienza trascendentale, confutando così il «presunto solipsismo» con l'esibizione di un'indagine volta a un «*a priori dell'intenzionalità intersoggettiva*»³⁰. Tutto ciò rende l'idealismo fenomenologico-trascendentale qualcosa di opposto a qualunque forma di idealismo psicologico, motivando al contempo la sua estraneità rispetto alle speculari contrapposizioni argomentative che hanno connotato il dibattito tra realismo e idealismo comunemente intesi. Tra i compiti della fenomenologia trascendentale non c'è quello di ritenere dimostrabile, o addirittura bisognosa di dimostrazione, l'esistenza del mondo o quella degli altri, per cui la problematica di cui essa è investita non incorre nell'errore che ha avviato il controsenso del *realismo trascendentale* cartesiano.

Solo «l'arte d'interrogare»³¹ in maniera radicale l'esperienza della soggettività e le stratificazioni della vita coscienziale può dar accesso, dunque, allo statuto trascendentale della fenomenologia, disvelando l'intenzionalità costitutiva di tutte le trascendenze od oggettualità in generale. È proprio a tal riguardo che s'infittisce l'*ingens sylva* dei problemi relativi al costituirsi dell'esperienza dell'alterità e all'intersoggettività propriamente intesa. Infatti, l'assunzione del

damentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo, Quodlibet, Macerata 2008, p. 43.

²⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913/1976); trad. it. a cura di V. Costa, con introduzione di E. Franzini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. 1, Einaudi, Torino 2002, p. 428 (Postilla alle *Idee*).

³⁰ E. Husserl, *Logica formale*, cit., p. 304.

³¹ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., p. 431.

solipsismo nella sua indispensabile valenza metodologica passa attraverso l'esercizio della riduzione, che sembra dar luogo, inesorabilmente, a una scienza d'«inaudita peculiarità [...] una scienza per così dire soggettiva in senso assoluto, una scienza il cui oggetto, nel suo essere, è indipendentemente dalla decisione riguardo all'essere o non essere del mondo. Ma ancora più. Può sembrare che il mio ego trascendentale, quello di colui che filosofa, sia e possa essere il primo e l'unico oggetto di tale scienza»³². In tal modo si riproporrebbe la scabrosa presenza di un solipsismo tale da impedire l'estensione del campo d'indagine fenomenologica e ridimensionare la portata della stessa fenomenologia trascendentale, ma in realtà la parvenza solipsistica derivante da tale operazione riduttiva contrasta con la gradualità in cui procede la fenomenologia trascendentale nell'attuazione del suo programma integrale. Il compito che attiene a una «critica dell'esperienza trascendentale di sé» prevede, infatti, due livelli o piani della ricerca: nel primo «si dovrà attraversare l'intero regno dell'esperienza trascendentale di sé, anzitutto con mera dedizione all'evidenza immanente a tale esperienza nel suo decorso concordante», mentre il secondo «riguarderebbe la critica dell'esperienza trascendentale e, quindi, della conoscenza trascendentale in generale»³³. Traducendo il senso di tale articolazione, nel primo stadio della ricerca non si è acquisito ancora, per Husserl, un atteggiamento pienamente filosofico, ma ci si muove nel solco di un'esperienza che è in certo modo naturale, mentre per dischiudere il campo infinito dell'esperienza trascendentale occorre «poter mettere in gioco, nel modo corretto, la problematica dell'intersoggettività, come problematica fondata e dunque di livello superiore»³⁴.

Il contemplare come tale problematica si dipani, agli inizi, ancora in termini egologici, tramite un solipsismo rincarato in senso trascendentale, lascia aperta la questione se la soggettività non maturi in effetti il proprio ruolo costituente

³² E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 102 (trad. modificata).

³³ *Ibidem*, p. 101, trad. modificata.

³⁴ *Ibidem*, p. 102, trad. modificata.

solo una volta abbandonata tale condotta solitaria. Si è a lungo sospettato, infatti, che la fenomenologia husserliana fosse rimasta prigioniera dei propri vincoli solipsistici, anche quando – come nella terza parte di *Ideen II* – Husserl si era aperto all'analisi della «soggettività sociale» e della «collettività delle persone»³⁵, lasciando pur sempre l'ultima parola al tema dell'individuo e all'individuazione primordiale dello spirito. Detto altrimenti, se tale mondo di relazioni percepito come comune lo è solo tramite me, alla realtà sociale o collettiva sembra spettare ancora un modo di coscienza derivato, che il «fenomenologo avrà il compito di costituire negli scambi assai complessi dell'intersoggettività e di subordinare, da ultimo, all'unica coscienza originaria, la mia»³⁶.

Tale valutazione, relativa al carattere non primario dell'intersoggettività e al suo dover essere necessariamente costituita, sembrerebbe decretare l'impossibilità di evitare il solipsismo, dando per scontato il fallimento del carattere trascendentale della fenomenologia. Tuttavia, ciò non rende giustizia all'autentico significato dell'impostazione trascendentale della filosofia husserliana. La sequenza ordinata, che regola l'attuazione del metodo fenomenologico, non considera l'ampliarsi della soggettività trascendentale in direzione dell'intersoggettività come mera estensione del campo tematico della fenomenologia, ma gli assegna un rilievo per così dire qualitativo, poiché tramite tale passaggio la soggettività trascendentale finisce per accedere a una miglior comprensione di sé, attuandosi le condizioni per definire la struttura intersoggettiva dell'esperienza trascendentale. Anche se con biasimevole ritardo, Husserl spiega, al riguardo, che l'incomprensione di tale proposta andava messa soprattutto in conto al tenore graduale della sua esposizione e, quindi, all'incompletezza che l'aveva inevitabilmente limitata in corso d'opera, sottraendo in qualche modo alla

³⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (1952); trad. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. 2, Einaudi, Torino 2002, pp. 194-205.

³⁶ P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1987, p. 65.

vista la motivazione teleologica intrinseca al suo processo di pensiero. Con la messa in rilievo del ruolo che spetta all'intersoggettività come necessaria realizzazione dell'analisi genetico-costitutiva e non come suo semplice completamento, la fenomenologia husserliana non intendeva attuare un indebolimento pluralistico dell'a priori trascendentale – avanzato in ambito neokantiano senza troppo successo – né collocarsi direttamente sulla scia di Kant tramite una riformulazione del trascendentale in chiave di mera organizzazione analogica dell'esperienza, ma decretare che, con il riferimento alla soggettività trascendentale, non bisogna intendere solo: «io in quanto io-stesso trascendentale, concretamente nella mia propria vita trascendentale di coscienza, ma anche: gli altri soggetti [*Mitsubjekte*] che si rivelano come trascendentali nella mia vita trascendentale, nella comunità trascendentale del noi, che insieme con loro viene alla luce. Nell'intersoggettività trascendentale si costituisce dunque il mondo reale in quanto mondo obiettivo, in quanto esistente per “chiunque”»³⁷.

4.

In linea con tale indicazione, Husserl sottolinea che il «mondo è costantemente là per noi, ma anzitutto è là per me. Con ciò è per me là anche il fatto, e solo per questo esso ha senso per me, che il mondo è là *per noi* ed è là come il medesimo mondo»³⁸. Su questa base è ovvio riconoscere che l'introduzione dell'intersoggettività non può essere vista come un'espansione, dall'esterno, della sfera più riparata della soggettività, ma va inteso come un approfondimento ben radicato nelle maglie di un procedimento riduttivo che non poteva arrestarsi di fronte a una barriera di fatto inesistente. L'esito della riduzione non circoscrive l'ambito della soggettività trascendentale, ma interessa ugualmente «l'intersoggettività trascendentale che si dischiude in essa»³⁹, al punto che

³⁷ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., vol. 1, p. 428.

³⁸ E. Husserl, *Logica formale*, cit., p. 299, trad. modificata.

³⁹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, I. Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag 1973, p. 73.

questa si configura come «l'assoluto che sveliamo, è il "fatto" assoluto»⁴⁰. Ciò comporta che l'assoluto si rivela nel modo in cui le soggettività assolute sono intersoggettivamente in relazione tra loro, per cui la «piena universalità della soggettività trascendentale» va intesa come «inter-soggettività», di cui il mondo non può che essere il correlato⁴¹. Il profondo legame che unisce la fenomenologia trascendentale all'intersoggettività si manifesta nel riconoscere che la «socialità intersoggettivo-trascendentale» è il terreno in cui, più in generale, si costituiscono la natura e il mondo, ma anche «l'essere intersoggettivo di tutte le oggettualità ideali»⁴², poiché «l'essere primo in sé» della totalità monadica⁴³ racchiude la «fonte intenzionale di ogni verità e di ogni essere autenticamente vero»⁴⁴.

Scoprendo in me la presenza dell'altro, scopro una trascendenza che mi fa appartenere a una comunità, poiché – non essendo tale trascendenza riducibile ai miei modi coscienziali – si tratta di una trascendenza che rimanda necessariamente a una sfera intersoggettiva in cui si esprime la *trascendentalità del noi*⁴⁵. Nella sua unità, il campo trascendentale è attraversato da una molteplicità, cosicché la soggettività si trasforma in intersoggettività, in un noi che ha il potere di costituire. Malgrado tale acquisizione, a lungo le *Meditazioni cartesiane* sono state però ritenute un'opera che consacrava la fenomenologia a una nuova specie di cartesianismo, che avrebbe potuto adottare solo una forma egologica e affrontare il problema della costituzione dell'altro a margine dello sviluppo di un'egologia trascendentale. L'opinione diffusa che la fenomenologia potesse essere possibile solo in tale fisionomia

⁴⁰ *Ibidem*, p. 403.

⁴¹ E. Husserl, *Erste Philosophie*, p. 480. Sul fatto che ogni forma di trascendenza, e segnatamente quella del mondo oggettivo, si basi sulla trascendenza della soggettività estranea e di una co-soggettività generativamente costituita, cfr. E. Husserl, *Späte Texte zur Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, D. Lohmar (ed.), Springer, Dordrecht 2006, p. 393; Id., *Erste Philosophie (1923-24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, R. Boehm (ed.), Nijhoff, Den Haag, 1959, p. 495.

⁴² E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 65-66 (*Lezioni parigine*).

⁴³ Cfr. *ibidem*, p. 240.

⁴⁴ E. Husserl, *Erste Philosophie*, cit., p. 449.

⁴⁵ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 185.

derivava dai «fraitendimenti del senso e del modo in cui la riduzione va eseguita»⁴⁶, per cui il disegno stesso dell'intera fenomenologia, «*come prima forma rigorosamente scientifica*»⁴⁷ dell'idealismo trascendentale, rischiava di rimanere consegnato ai limiti inaggirabili di un atteggiamento solipsistico. Ma in contrasto con le perplessità suscitate dal solipsismo cosiddetto trascendentale, una più mirata considerazione del percorso filosofico husserliano avrebbe mostrato che il contributo dell'alterità viene prima della relativa esperienza ed è al tempo stesso indipendente dall'incontro che l'io realizza con l'altro, all'insegna del fatto che l'intersoggettività non è rubricabile a relazione contingente, appartenendo viceversa a priori alla struttura della soggettività costituente. Tutto ciò lascia intendere, quindi, come soggettività e intersoggettività non siano alternative o in competizione tra loro, ma vadano concepite nella loro complementarità e interdipendenza reciproca.

In un manoscritto all'incirca del 1908, intitolato *Monologia*, Husserl dice che «la mia coscienza è essere assoluto e ogni coscienza è essere assoluto [...] La tua coscienza è per la mia coscienza un essere esteriore *assoluto* e la mia coscienza lo è per te»⁴⁸. Ma già in precedenza, in un testo del *Nachlass* redatto a Seefeld nell'estate del 1905, Husserl aveva introdotto la questione sulla «differenza degli individui» e sul «fare esperienza in relazione ad altri», con riferimento all'individualità dell'io e dei relativi vissuti⁴⁹. Al riguardo, qui non c'è solo però il porre sullo stesso piano l'io e il tu, con il richiamo a una comunicazione intermonadica. Con lo stagliarsi di una trama intersoggettiva, l'istanza solipsistica formula un'obiezione intrinseca allo stesso programma della fenomenologia, rintracciando all'interno dell'ego l'esperienza di qualcosa che mi trascende in ragione della sua alterità, che mi è irriducibile avendo a sua volta la forma dell'e-

⁴⁶ E. Husserl, *Filosofia prima*, cit., p. 231.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, I. Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag 1973, p. 6.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 1-3.

go. Nel rappresentare una trascendenza più spinta di qualunque altra cosa, essa si configura come la più autentica trascendenza del mondo, la più estranea tra tutte le cose, non riducibile perciò ad auto-esplicitazione del mio ego puro, ma tale da acquisire lo statuto di «realità trascendentale» e non solo fenomenica⁵⁰.

In tal senso, la soggettività diviene pienamente costitutiva e trascendentale solo nella sua relazione con l'altro, ma l'intersoggettività trascendentale è realmente dischiusa tramite un'esplicitazione radicale delle strutture esperienziali dell'ego. Ciò significa che a una struttura intersoggettiva dell'ego corrisponde un radicamento egologico dell'intersoggettività. Così come la costituzione del mondo, del senso di ogni oggettività e della relativa trascendenza si appella, sotto il profilo dell'analisi costitutiva, all'intersoggettività come fulcro di una *normale convergenza*, allo stesso modo il completo sviluppo di una dottrina della soggettività trascendentale necessita di attuarsi tramite il superamento di un solipsismo che sopravvive ormai solo come traccia argomentativa, dal momento che l'intersoggettività si costituisce sempre «a partire dall'io e nell'io» che si rende «trascendentalmente declinabile»⁵¹. È qui, nel punto in cui la «coscienza dell'intersoggettività» diviene un «problema trascendentale» che la fenomenologia husserliana – svolgendo un'indagine che «interroga me stesso»⁵² – marca la propria differenza sia rispetto alle inutili scorciatoie della *via cartesiana*, sia alle mitiche oscurità metafisiche che popolano l'universo concettuale del trascendentalismo kantiano, con i suoi indistinti richiami a una “coscienza in generale” e non – come avviene nella fenomenologia husserliana – a un'autentica teoria comunitaria retta da una pluralità di soggetti trascendentali.

L'irruzione dell'altro nella vita del soggetto e l'esperienza di tale estraneità presentano inoltre un'evidente continuità con l'esperienza temporale e con l'impossibilità di rinchiudere tale tematica nell'immanenza psicologica, doven-

⁵⁰ E. Husserl, *Logica formale*, cit., p. 331.

⁵¹ E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 211, trad. modificata.

⁵² *Ibidem*, p. 226, trad. modificata.

do invece affidare la costituzione del tempo immanente a una *trascendenza della vita trascendentale* nella quale l'ego si costituisce in un continuo protendersi. È nel segno di questa duplice apertura dell'ego nei confronti del tempo e dell'altro che Husserl assimila, sotto il profilo fenomenologico-costitutivo, ciò che accade nella mia sfera propria con riferimento al passato e all'esperienza dell'alterità. Sulla scorta di Derrida, «il tema di un'intersoggettività trascendentale che instaura la trascendenza nel cuore dell'immanenza assoluta dell'"ego" è già richiesto. Il fondamento ultimo dell'oggettività della coscienza intenzionale non è l'intimità dell'"Io" a se stesso ma il Tempo o l'Altro, queste due forme di un'esistenza irriducibile a un'essenza, estranea al soggetto teorico, sempre costituite prima di esso, ma nel medesimo tempo sole condizioni di possibilità di una costituzione di sé e di un'apparizione di sé a sé»⁵³.

Nell'incontro con l'altro, tramite l'esperienza empatica, si costituisce la vita intersoggettiva in un flusso temporale che condiziona lo stesso operare della soggettività trascendentalmente costitutiva, imponendo a questa anche un legame di tipo generativo. La dimensione temporale, in cui tale trama si realizza, compromette ogni rigida divisione tra aspetti trascendentali ed empirici, conferendo per contro al disegno della fenomenologia husserliana le fattezze inedite di un empirismo trascendentale. Ogni soggetto implica sempre l'esistenza di un altro, formando una coesistenza comunitaria che ha luogo nel tempo, con l'assunzione dei tratti della storicità. Proprio la fondazione sistematica di una teoria della soggettività trascendentale, dischiusa nella sua intrinseca natura intersoggettiva, ha progressivamente orientato la ricognizione husserliana riguardante la produttività della vita esperienziale verso nuovi contenuti noematici, rappresentati dal mondo della prassi, dall'aspirazione etica e religiosa, dagli infiniti risvolti culturali della socialità, riattivando il senso di una teleologia intimamente connessa ai princi-

⁵³ J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1990); trad. it. e introduzione di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992, p. 158.

pi dell'analisi intenzionale. «L'essere in sé primo, che precede e reca in sé ogni oggettività mondana, è l'intersoggettività trascendentale, la totalità delle monadi che diviene comunità in varie forme. Ma all'interno della sfera monadica effettiva, e come ideale possibilità d'essenza in ogni monade immaginabile, compaiono tutti i problemi della fatticità accidentale, della morte, del destino, della possibilità di un'"autentica" vita umana, che si richiede in un senso particolare "piena di senso" – tra cui anche i problemi del "senso" della storia e altri problemi più elevati»⁵⁴. Oltre a rimuovere le critiche sull'aver condotto l'indagine fenomenologica in chiave solipsistica, l'esplicitazione del tema dell'intersoggettività distoglie dalla filosofia husserliana le accuse di aver privilegiato la dimensione intellettualistica della soggettività stessa, trascurando gli aspetti della vita pratica e le problematiche della cosiddetta "esistenza". Tuttavia, non si trattava di restare, per Husserl, sul piano della soggettività mondana, dell'uomo inteso come ente antropologico, ma di avviare il passaggio a una «fenomenologia sociologico-trascendentale»⁵⁵, facendo così emergere dalla sfera passiva e genetica dell'intersoggettività campi d'interesse fino a quel momento insondati. Come *socius* o membro di un contesto comunitario, l'*ego* scopre tramite un'auto-riflessione e un'obiettivazione di sé «l'intersoggettività assoluta», ovvero la struttura inerente al «modo d'essere necessariamente concreto»⁵⁶ della stessa soggettività egologica, dalla quale dipende il senso di radicale responsabilità che l'uomo matura in vista della costituzione della società e della storia.

⁵⁴ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 240, trad. modificata.

⁵⁵ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, cit., p. 539.

⁵⁶ E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 289, trad. modificata.

5.

Il dissidio che anima l'impostazione solipstica della riflessione husserliana può essere composto pensando che il solipsismo possa essere evitato solo se accredita come momento costitutivo irriducibile l'operare trascendentale dell'intersoggettività. Nella compagine di ogni *ego* è infatti già «pre-delineata», come «universale struttura apodittica», «l'intersoggettività egologica»⁵⁷, per cui ciò che nell'ordine di fondazione è ultimo appare paradossalmente come primo, proprio perché solo un superamento dall'interno del solipsismo consente di estinguerne la portata. Non potendo fare dell'altro un momento del mio flusso coscienziale, l'incontro con esso si dà nei modi di una completa reciprocità, in cui l'altro si colloca in un ordine di trascendenza superiore a quello tipicamente oggettuale, all'insegna del fatto che la costituzione dell'altro in termini di apprensione non è un'eredità degli schemi riguardanti l'esperienza cosale. Mente la percezione della cosa, infatti, anticipa per così dire ciò che non è dato ma potrà esserlo in seguito, la percezione dell'altro è sempre indicativa, opera cioè su base indiziaria, per cui l'apprensione dell'altro sfuma di principio. La diversità di prospettiva porta a considerare che «io non sono solo per me e l'altro non mi è di fronte come un altro, ma l'altro è il mio tu e, parlando, ascoltando e replicando formiamo già un noi, che è in particolar modo unito e reso comune»⁵⁸. Condizione perché ciò si realizzi è che l'io e l'altro non siano il medesimo, giacché è l'impossibilità della fusione a fondare il senso stesso della comunità. L'empatia, come modalità della costituzione esperienziale dell'estraneo, si sdoppia infatti nelle due diverse direzioni dell'intenzionalità intersoggettiva (verso il polo proprio e verso quello altrui), consentendo di seguirle in contemporanea. Come possibile conoscenza esperienziale dell'altro, l'empatia è posta sotto il segno della distanza o quantomeno della differenza tra *ego* e *alter-ego*, salvaguar-

⁵⁷ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, cit., p. 192.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 476.

dando i diritti dell'alterità nel divario che ci separa dalla soggettività estranea. L'incontro con l'altro e la relativa costituzione di esso ci svelano un mondo che non è più solo per me, ma è un mondo oggettivo, essendo il medesimo per tutti, in qualità di trascendenza immanente all'intersoggettività trascendentale. Per questo, Merleau-Ponty ritiene che la maggiore acquisizione della fenomenologia sia consistita nell'aver saputo congiungere il soggettivismo estremo e l'oggettivismo altrettanto estremo proprio nella sua nozione di mondo o di razionalità che gli è intrinseca. «Il mondo fenomenologico non è essere puro, ma il senso che traspare all'intersezione delle mie esperienze e all'intersezione delle mie esperienze e di quelle altrui, grazie all'innestarsi delle une sulle altre: esso è quindi inseparabile dalla soggettività e dall'intersoggettività, le quali realizzano la loro unità mediante la ripresa delle mie esperienze passate nelle mie esperienze presenti, dell'esperienza altrui nella mia»⁵⁹.

Nell'esperienza mediata dell'altro si rivela dunque l'unità di un mondo comune, per asserire la quale non è più necessario ricorrere a espedienti teorici. Se l'ipseità è già abitata dall'altro e dalle sue trame esperienziali, resta in qualche modo in vigore la *lectio* secondo cui l'io è da sempre un altro. La dimensione intersoggettiva – ovvero la costituzione del “noi” – si fonda dunque sul fatto che l'esperienza della propria sfera egologica si sostanzia solo nell'incontro con l'altro, in cui identità e differenza si fondono in un riconoscimento reciproco da cui scaturisce l'intersoggettività. L'esperienza dell'altro e del suo carattere costitutivo non è il riscontro dell'esistenza di un fenomeno derivato da qualcosa di più originario, ovvero non è il risultato di una semplice alterazione ma è l'attestato di un'alterità o co-esistenza che mette in questione gli aspetti più fondamentali dell'esistenza stessa, manifestando una presenza che eccede l'intu-

⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945); trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, il Saggiatore, Milano 1965, p. 29, ma si veda anche pp. 459-60, in cui si afferma che nell'esperienza del dialogo si realizza, a livello trascendentale, la reciprocità perfetta che sancisce la coesistenza in un medesimo mondo.

attività propriamente intesa, essendo passibile solo di un'evidenza indiretta, indiziaria o signitiva. In ogni caso, solo tramite la costituzione dell'altro l'ego monadico si trascende davvero, per il fatto che nel costituire il senso dell'altro esso condivide la costituzione di un mondo comune. È dunque nel pieno di tale alterità che si costituisce la trascendenza del mondo o, per meglio dire, che si dispiega il senso di tale trascendenza, a partire dal costituirsi del primo estraneo in sé. Rispettando il titolo della *Quinta meditazione* husserliana («Disvelamento della sfera d'essere trascendentale come intersoggettività monadologia»), si può cogliere come il progetto della fenomenologia non segua le fila di un'argomentazione raziocinante, ma si approssimi all'evidenza di uno svelamento intuitivo. A Husserl preme cioè comprendere la genesi dell'oggettività tramite l'astrazione tematica che dischiude la sfera del mondo proprio ridotto, passando per l'esperienza estranea fino a configurare la comunità intersoggettiva cui risponde la trascendenza del mondo nella sua oggettività condivisa. In tale progressione lineare non compare però l'idea di un'estensione concentrica che raccolga in un territorio smisurato diverse regioni di senso, inglobate come tante provincie che conservano una rigorosa autonomia, ma c'è invece il bisogno di chiarire il senso di un'oggettività già presupposta nella sua posizione naturale, da esplicitare col rimando alla costituzione genetica, che condensa il problema dell'intersoggettività nel contesto di un'esperienza trascendentale.

6.

Con l'affacciarsi, nella sfera primordiale, dell'esperienza dell'estraneo, ovvero di ciò che si presenta, nella costituzione del mondo oggettivo e del suo senso d'essere, come «il primo estraneo in sé (il primo “non-io”)»⁶⁰, Husserl evidenzia non solo che l'oggettività del mondo e ogni ambito di validità hanno un fondamento intersoggettivo che passa

⁶⁰ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 184.

dall'esperienza dell'altro, e cioè di un non-io parimenti originario, ma che la struttura dell'intersoggettività partecipa di un intreccio egologico al pari di come la struttura intenzionale dell'ego si nutre, mediatamente, della soggettività dell'altro e delle sue prerogative trascendentali. Per questo, ogni parvenza solipsistica si dilegua considerando che l'ego trascendentale – nella sua operatività costituente – non produce o crea la datità originaria dell'altro, ma che, alla stregua di un a priori, vige la circostanza per cui «coscienza di sé e coscienza dell'estraneo sono inseparabili»⁶¹. In altri termini, la reciproca dipendenza trascendentale tra ego e alter-ego elimina ogni tratto paradossale dal fatto che l'ego attui la costituzione di tale alterità nella sfera che gli è propria, pur costituendola *in quanto altro*. L'alter-ego, infatti, esprime sempre una «possibilità del mio esser-altro»⁶², per cui è solo l'intima unione tra ego e alter-ego e la loro appartenenza a una *comunità di vita* a esibire come la soggettività trascendentale maturi la sua piena concrezione in rapporto all'estraneo, configurando così la propria universale vocazione intersoggettiva.

Al riguardo, la novità distintiva della fenomenologia trascendentale non riguarda perciò il fatto che nella struttura di ogni ego monadologico si rilevi distintamente la presenza di un'intersoggettività egologica, ma che solo nella relazione con l'altro – ovvero in una costituzione dell'altro che non ne sacrifica l'alterità – ha luogo in senso trascendentale la stessa auto-costituzione dell'io, che solo così può dispiegare il suo infinito potere costituente, da esibire *in primis* nello strato di un mondo per così dire proprio. A ben vedere, dunque, il soggetto può dirsi a buon diritto presso di sé, nell'unità di una concrezione genetica, solo quando realizza per intero il suo poter essere costitutivo, accogliendo l'altro nel proprio campo d'esperienza, nel segno di riconoscere all'intersoggettività trascendentale il ruolo di condizione costitutiva dell'ego e, perciò stesso, di *autentico assoluto*, poiché – destituita di significato l'assolutezza di un *solus ipse* che rivendi-

⁶¹ E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 272, trad. modificata.

⁶² E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Iso Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag 1973, p. 155.

chi di essere in sé e per sé – si evidenzia che «nessun assoluto può sottrarsi alla coesistenza universale»⁶³. In questo modo, il piano trascendentale della fenomenologia si apre al senso comunicativo e sociale della trascendentalità, in cui il soggetto trae consapevolezza di appartenere alla «comunità degli uomini»⁶⁴. Al pari di ogni singola monade, anche l'intersoggettività – come comunità globale socialmente contrassegnata – sconta una genesi peculiare di tipo storico, poiché l'ego rientra in una *comunità del noi* di ordine generativo, che vive di tradizione e di un confronto tra culture estranee che alimenta la stessa esperienza empatica.

Con la scoperta dell'*intersoggettività assoluta*, Husserl sconfessa l'immagine della fenomenologia come visione essenzialistico-descrittiva, estranea alla storia e incapace di fuoriuscire dalle ristrettezze di un solipsismo coscienziale. Difatti, l'impegno con cui Husserl riporta anche la costituzione dell'*ego* puro al senso di una coincidenza tra empirico e trascendentale, che non eccede il piano della storicità, illustra la destinazione comunitaria della sua riflessione teleologica. Dalla monadizzazione personale dell'*ego* e dalla conseguente «pluralizzazione monadica» scaturisce l'apertura *comunicativa e sociale* della trascendentalità, che fa della «comunità egologica», in cui ogni io è incarnato, la «soggettività costantemente fungente»⁶⁵. Ma se la connotazione intersoggettiva della soggettività trascendentale non lascia intatto nemmeno il mondo oggettivo, che viene a costituirsi «come essenza animale e in particolare come essenza umana»⁶⁶ in un orizzonte spazio-temporale connesso alla correlazione plurale delle monadi, il piano inclinato della fenomenologia scivola inarrestabilmente da un'analisi genetico-costitutiva delle strutture egologiche, con rilevanza trascendentale essenzialmente biografica, all'esplicita considerazione di

⁶³ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, cit., p. 37.

⁶⁴ E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 210.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 436, trad. modificata.

⁶⁶ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 220.

un'«intersoggettività generativa»⁶⁷. A quest'impresa comunitaria prende parte ogni uomo nella sua singolarità, maturando la convinzione che il noi sia più antico dell'io. Ciascuno, nel tentativo di costituire una storia che lo sorpassa, ricomprendendolo in un progetto infinito, scopre che la conquista di una dimensione storica appartiene alle conseguenze più rilevanti dell'analisi intenzionale. «Io sono di fatto in un presente co-umano e in un aperto orizzonte umano, io mi so di fatto in un legame generativo, nel flusso unitario di una storicità, in cui questo presente, il presente umano e il mondo di cui esso è cosciente, è il presente storico di un passato storico e di un futuro storico»⁶⁸.

Il sogno di un solipsismo puro e del conseguente relativismo era destinato quindi a infrangersi nel dischiudersi dell'*a priori dell'intersoggettività*, come *fondo assoluto* e *perenne riserva di senso*, ovvero della densità della *storia* come «*grande fatto [Faktum] dell'essere assoluto*»⁶⁹. Se la *via regia* della filosofia è passare oltre l'ingenuità obiettivistica, superando in particolare ciò che attiene alla naturalizzazione dello spirito, l'analisi genetico-intenzionale – costantemente sorretta da un atteggiamento metodico trascendentale – doveva necessariamente portare a un'esplicitazione tematica della nozione di spirito. In questo quadro, la «singolare solitudine filosofica» creata in termini di riduzione non si oppone, come limite invalicabile, alla realizzazione dell'idealismo fenomenologico, ma è solo «l'esigenza» che inaugura una «filosofia realmente radicale»⁷⁰. Per questo, l'ulteriore passaggio all'intersoggettività, compiuto dalla fenomenologia trascendentale, non consacra o rafforza l'isolamento dell'io, ma esibisce come nel superamento del solipsismo si conservi lo stile e l'unicità irripetibile della persona. Nel suo procedere all'infinito la fenomenologia trascendentale esplicita

⁶⁷ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, cit., p. 199.

⁶⁸ E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 272, trad. modificata.

⁶⁹ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Rudolf Boehm (ed.), Nijhoff, Den Haag 1959, p. 506.

⁷⁰ E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 210.

il tema dell'intersoggettività come correlato esteriore di un termine implicito, dando luogo a un'«analitica dello spirito» quanto mai dispiegata, in cui storicamente si attua ogni virtualità vivente. «In ciò lo spirito non è più nella natura o accanto ad essa, ma questa stessa entra nella sfera spirituale. L'io non è più allora una cosa isolata accanto ad altre cose in un mondo già dato; cessa la seria esteriorità e giustapposizione reciproca delle persone egologiche a favore di un interno essere l'uno nell'altro e l'uno per l'altro»⁷¹.

⁷¹ *Ibidem*, p. 357 (Conferenza di Vienna del 1935), trad. modificata.