

COME SI ORIGINA IL NULLA



Dopo esserci soffermati sull'ateismo sartriano come presupposto principale della sua ontologia, abbiamo posto in luce un legame essenziale tra l'ateismo e il nulla. Tale nulla, infatti, compagno inavvertito della libertà, testimonia – come vedremo meglio nel corso di questo capitolo – la stoffa ontologicamente libera di ogni essere umano. Dal momento che il darsi del nulla sottende il darsi della libertà e poiché questa, al contempo, è il segno evidente di un universo affrancato da Dio, va da sé che il nulla stesso è, almeno in Sartre, attestazione di un esistenzialismo ateo.

Abbiamo più volte accennato al fatto che la libertà, sartrianamente intesa, rimanda necessariamente al nulla, e viceversa. Ma su cosa si radica, è a questo punto lecito domandarsi, tale necessità? Al fine di poter rispondere in modo esaustivo alla questione, riteniamo utile chiarire preliminarmente la complessa tematica del nulla, quale si presenta in *L'essere e il nulla*.

Già dalle prime pagine dell'opera leggiamo che ciascun essere umano, in virtù del suo essere-nel-mondo, si manifesta in quanto soggettività inquirente. Detto altrimenti, spiega Sartre, se dovessimo descrivere con un'espressione quale sia l'atteggiamento tipico dell'essere umano in quanto tale – ossia in quanto uomo concreto situato nel mondo – diremmo che esso si pone dinanzi all'essere al fine di porlo in questione. A tal proposito, leggiamo ne *L'essere e il nulla*:

Quest'uomo che io sono, se lo colgo qual è in questo momento nel mondo, constato che si pone davanti all'essere in atteggiamento interrogativo. Nel momento stesso in cui domando: "C'è una condotta che mi possa rivelare il rapporto dell'uomo con il mondo?" pongo un problema. Questo problema

posso considerarlo in modo obiettivo, perché importa poco che l'interrogante sia io stesso, o il lettore che mi legge e che discute con me. D'altra parte esso non è semplicemente l'insieme obiettivo delle parole tracciate su questo foglio: è indifferente ai segni che l'esprimono. In una parola, è un atteggiamento umano fornito di significato.

Dalle parole dell'autore si evince che l'essere umano, in quanto essere concreto situato nel mondo, è caratterizzato da un atteggiamento interrogativo nei confronti dell'essere. Ma riguardo a cosa, è opportuno chiedersi, l'essere umano interroga l'essere? E soprattutto, vi è una qualche condizione affinché la natura questionale dell'individuo possa esplicarsi? Scrive Sartre:

In ogni domanda noi ci poniamo di fronte a un essere che interroghiamo. Ciascuna domanda presuppone dunque un essere che interroga e un essere che è interrogato. Essa non è il rapporto primitivo dell'uomo con l'essere in-sé, ma, al contrario, si mantiene nei limiti di questo rapporto e lo presuppone. D'altra parte interroghiamo l'essere interrogato su qualche cosa. Questo qualche cosa su cui io interrogo l'essere partecipa della trascendenza dell'essere: io interrogo l'essere sulle sue maniere di essere, o sul suo essere stesso. Da questo punto di vista la domanda è una varietà dell'attesa: io attendo una risposta dall'essere interrogato.

Anzitutto, si dirà, perché l'essere possa essere indagato è necessario il darsi di una duplicità fra colui che interroga e ciò che è posto in questione. Ogni domanda, in tal senso, presuppone già da sempre la dualità e non potrebbe, perciò, dispiegarsi, laddove essa non si presentasse. Ma se fra questi due elementi non si manifestasse anche una sorta di terreno comune, se non di desse, cioè, un denominatore comune entro il quale fosse possibile lo scambio dialogico, come potrebbe l'interrogante porre in questione l'interrogato? Detto altrimenti, sostiene Sartre, a ogni essere umano è concesso il

questionamento dell'essere poiché, fra esso e l'essere, si staglia un'implicita familiarità pre-interrogativa. Che l'individuo umano – definito da Sartre nei termini di essere per-sé – ponga in questione un altro individuo o una cosalità – ossia un essere in-sé – si tratterà comunque di interrogare l'essere o, per meglio dire, si tratterà di interrogare una delle due regioni d'essere (essere in-sé o essere per-sé) entro cui l'essere stesso viene distinto.

Interrogare l'essere, inoltre, significa domandare intorno al fenomeno che ci appare – le maniere d'essere di un dato essere – oppure intorno al suo εἶδος – ossia intorno all'essere, all'essenza del fenomeno stesso. In entrambi i casi, comunque, noteremo già da subito il fatto che ciascuna domanda corrisponde ad una varietà dell'attesa: «sulla base di una familiarità pre-interrogativa con l'essere, attendo da questo essere una rivelazione del suo essere o della sua maniera d'essere»; porre una domande sottende, in tal senso, attendere una risposta. E ancora:

La risposta sarà un sì o un no. E' l'esistenza di queste due possibilità ugualmente obiettive e contraddittorie che distingue essenzialmente la domanda dall'affermazione o dalla negazione. Esistono delle domande che non comportano, in apparenza, delle risposte negative (...). Ma, di fatto, si vede che è sempre possibile rispondere con "Niente" o "Nessuno" o "Mai" a domande di questo genere. Così, nel momento in cui domando: "Vi è una condotta che possa rivelarmi il rapporto dell'uomo con il mondo?", ammetto per principio la possibilità di una risposta negativa, quale: "No, una simile condotta non esiste". Ciò significa che accettiamo di essere messi di fronte al fatto trascendente della non-esistenza di una simile condotta.

Porre una qualsiasi domanda implica, allora, essere già da sempre preparati ad una eventuale risposta negativa. Le risposte positiva e negativa, scrive Sartre, sono entrambe possibilità oggettive, benché contraddittorie, implicate in

una stessa domanda. Ciò significa che, seppure per il principio del tertium non datur l'una risposta esclude l'altra – la risposta sarà, infatti, un sì o un no – a un livello puramente potenziale, la risposta negativa può manifestarsi tanto quanto quella positiva. Detto altrimenti, ogni questione sottende una risposta la quale, a sua volta, benché non possa essere positiva e negativa, sarà necessariamente positiva o negativa.

Che l'essere, pertanto, si riveli in senso negativo è una eventualità già da sempre sottesa al suo questionamento. Porre in questione l'essere, così, prevede l'essere preparati tanto a una sua possibile manifestazione positiva quanto a una sua possibile manifestazione negativa. Non a caso:

Distruggere la realtà della negazione è far svanire la realtà della risposta. Questa risposta, in effetti, è l'essere stesso che me la dà, è lui che mi svela la negazione. Esiste dunque, per chi interroga, la possibilità permanente e obiettiva di una risposta negativa. In rapporto a questa possibilità, chi interroga, per il fatto che interroga, si pone in uno stato di non-determinazione: non sa se la risposta sarà affermativa o negativa. Così la domanda è un ponte gettato fra i due non-essere: non-essere del sapere dell'uomo, possibilità di non-essere dell'essere trascendente.

Chi interroga, allora, proprio in virtù del fatto che interroga, si troverà in uno stato di non-determinazione, uno stato, cioè, contraddistinto dal non conoscere il tipo di risposta che l'essere sta per rivelargli. Per questo motivo, spiega l'autore, ciascuna domanda è da intendersi come un ponte gettato fra due non-essere: non-essere del sapere umano – se l'uomo conoscesse già la risposta alla sua domanda, non avrebbe senso questionare l'essere – e possibilità di non-essere dell'essere trascendente – possibilità, cioè, che l'essere si riveli negativamente. Fra queste due carenze d'essere si dispiega, dunque, la domanda dell'uomo la quale, proprio per la ragione appena addotta, assumerà la

connotazione peculiare di ponte gettato fra due tipologie di non-essere.

A ben vedere, inoltre, anche laddove dovesse palesarsi una risposta positiva, il rimando alla negazione sarebbe inevitabile.

Si tratterà, in questo caso, di una terza tipologia di non-essere: il non-essere della limitazione. La risposta positiva sottende, cioè, l'esistenza di un certo numero di condizioni di possibilità entro cui tale risposta resta positiva. Detto altrimenti, «con la domanda, l'interrogante afferma che attende una risposta obiettiva, tale che si possa dire: "E' così e non altrimenti"». E ancora:

Ora, ecco che un colpo d'occhio gettato sull'interrogazione stessa (...) ci rivela improvvisamente che siamo circondati dal nulla. La possibilità permanente del non-essere, fuori di noi e in noi, condiziona le nostre domande sull'essere. E ancora, il non-essere circoscrive la risposta: ciò che l'essere sarà si distaccherà necessariamente sullo sfondo di ciò che non è. Quale che sia questa risposta, potrà formularsi così "l'essere è ciò, e al di fuori di ciò, niente". Così una nuova componente del reale ci appare: il non-essere.

Dalle parole del filosofo francese emerge il fatto che, al solo soffermarci sul fenomeno del questionamento dell'essere – atteggiamento precipuo dell'essere umano in quanto essere-nel-mondo – si scopre la presenza, in noi e fuori di noi, del non-essere.

Sebbene di primo acchito possa sembrare che il reale sia costituito soltanto di essere – declinabile secondo le sue due regioni (essere in-sé e essere per-sé) – a ben vedere, risulta ora necessario ammettere che il non-essere è una vera e propria componente del reale. Nel preciso istante in cui facciamo valere il nostro essere-nel-mondo – e quindi poniamo in questione l'essere – non possiamo non notare che il nulla

ci circonda. Che si tratti di non-essere inteso in quanto non-sapere dell'interrogante, di non-essere come rivelazione negativa dell'essere interrogato o di non-essere della limitazione, abbiamo comunque a che fare con il non-essere. Leggiamo nell'opera sartriana:

D'altra parte l'esperienza volgare, nella sua materialità, non sembra rivelarci un non-essere. Penso che ci siano 1500 franchi nel mio portafogli e ne trovo solo 1300: ciò non significa, si può dire, che l'esperienza mi ha rivelato il non-essere dei 1500 franchi. La negazione propriamente detta è imputabile a me, appare semplicemente sul piano di un atto di giudizio con il quale stabilisco un paragone tra il risultato su cui si contava e quello ottenuto. Così la negazione sarebbe solo una qualità del giudizio e l'attesa di chi interroga sarebbe solo l'attesa del giudizio-risposta. Quanto al nulla, esso trarrebbe origine dai giudizi negativi, sarebbe un concetto atto a stabilire l'unità trascendente di tutti questi giudizi.

Alla nostra concezione appena esposta, secondo la quale il non-essere si configurerebbe in quanto elemento precipuo del reale al pari dell'essere, potrebbero essere avanzate alcune critiche. L'esempio dei millecinquecento franchi risulta, a tal proposito, esaustivo. Se nel portafogli trovassimo milletrecento franchi anziché i millecinquecento che ci aspettavamo – scrive Sartre – non diremmo che l'esperienza ci ha rivelato il non-essere, piuttosto ammetteremmo di aver commesso un errore nel giudicare i franchi. Stando così le cose, saremmo propensi a sostenere che la manifestazione negativa dei millecinquecento non implica l'aver esperito il non-essere in quanto tale, semmai sarebbe il segno del nostro continuo incorrere nell'errore. Abbiamo giudicato male una certa cosa perciò si è rivelata la non-realtà di quella cosa. Ora, se proprio volessimo definire questa non-realtà della cosa stimata un non-essere, dovremmo almeno reputare tale non-essere (secondo questa impostazione) come originato dal nostro

giudizio negativo. Detto altrimenti, la critica mossa alla concezione che fa del nulla un elemento del reale, si radica su un'impostazione che fa del non-essere il risultato di un giudizio negativo. Si dirà, cioè, che il non-essere a cui ci si riferisce non è affatto qualcosa di reale, ma è soltanto una sorta di concetto che raccoglie i nostri errori di giudizio. Non è, quindi, che si dà un non-essere, piuttosto di danno degli errori di giudizio i quali, a loro volta, possono essere ricondotti al concetto di non-essere. Coerentemente a quanto detto, saremmo propensi a sostenere non che il non-essere esista di per sé, ma piuttosto che esso si riveli nel giudizio. Detto altrimenti, esisterebbe il non-essere (o meglio il suo concetto) soltanto perché esiste un giudizio negativo, non viceversa.

Riprendendo una tematica inaugurata già da Heidegger in *Was ist Metaphysik?*, Sartre tenta di introdurre, a questo punto, la questione relativa alla priorità del nulla sul giudizio di negazione. E' davvero il giudizio negativo a generare il nulla oppure è proprio per il fatto che si dà già un nulla nel reale, che possiamo formulare giudizi negativi? «La questione si può porre in questi termini: la negazione, come strumento della proposizione di giudizio, è all'origine del nulla o, al contrario, è il nulla, come struttura del reale, che è l'origine e il fondamento della negazione»?

Per rispondere alla domanda, proponiamo di ritornare al problema del questionamento dell'essere. Si è detto in precedenza che, poiché attendiamo una rivelazione – positiva o negativa – dall'essere interrogato, siamo implicitamente preparati all'eventualità di scoprire un non-essere. L'essere può, infatti, rivelarsi tanto positivamente quanto negativamente e i due casi, sebbene contraddittori, sono entrambi possibili. In altri termini, ciascuna domanda sottende già da sempre una comprensione pre-giudicativa del non-essere; accettando l'ipotesi sartriana secondo cui l'essere può rivelarsi in due sensi, dunque, abbiamo ammesso,

consapevolmente o no, la possibilità del non-essere.

«Se la negazione non esiste, non si può porre alcuna domanda, e in particolare quella sull'essere. Ma (...) perché vi siano delle negazioni nel mondo, e perché si possa di conseguenza interrogarci sull'essere, bisogna che il nulla sia dato in qualche modo». Posto allora che in qualche senso il nulla si dà, qual è, resta da chiedersi, la sua origine? E' dall'essere o dal nulla stesso che il nulla si genera? Scrive Sartre:

Bisogna anzitutto riconoscere che non possiamo concedere al nulla la proprietà di "nullificarsi". Perché, quantunque il verbo "nullificarsi" sia stato formulato per togliere al nulla la benché minima sembianza di essere, bisogna ammettere che solo l'essere può nullificarsi, perché, comunque, per nullificarsi, bisogna essere. Ora, il nulla non è. Se possiamo parlarne, è perché possiede un'apparenza d'essere, un essere prestato (...). Il nulla non è, il nulla è stato; il nulla non si nullifica, è nullificato. Rimane dunque che deve esistere un essere (...) che ha la proprietà di nullificare il nulla, di sostenerlo con il suo essere, di puntellarlo continuamente con la sua esistenza, un essere per cui il nulla viene portato alle cose.

Dalle parole di Sartre comprendiamo che il nulla non può in alcun modo produrre se stesso né, tanto meno, tentare di annichilirsi. Dal momento che, infatti, esso semplicemente non è, va da sé che gli è preclusa sia la generazione (ex nihilo nihil fit), sia l'esplicazione di una potenza in grado di nullificare. Poniamo, per assurdo, che il nulla fosse in grado di generare o di nullificare. Non dovremmo forse ammettere che esso sia essere e non nulla? Solo l'essere, infatti, proprio in virtù del fatto che è, è in grado di produrre e di annichilire. Da quanto detto sembrerebbe che sia l'essere a generare il nulla. Ma come è possibile ciò? Come può l'essere portare alla luce il nulla?

Poiché ci è concesso di parlare del nulla e di interrogarci

sulla sua natura, siamo costretti ad ammettere che, il nulla stesso, possega quanto meno una parvenza d'essere. Tale parvenza d'essere, necessariamente, gli deve derivare dell'essere stesso. Ma come può allora l'essere conferire al nulla una parvenza d'essere? A detta di Sartre, perché ciò accada, deve esistere un essere in grado di sostenere il nulla all'interno del suo essere. E ancora:

L'essere per cui il nulla viene al mondo non può produrre il nulla, restando indifferente a questa produzione (...): è inconcepibile che un essere, che è piena positività, mantenga e crei al di fuori di sé un nulla d'essere trascendente, perché non c'è niente nell'essere, per cui l'essere possa superarsi nel non-essere (...). L'essere per cui il nulla si produce nel mondo è un essere nel quale, nel suo essere, si fa questione del nulla del suo essere: l'essere per cui il nulla viene al mondo deve essere il suo nulla. E con questo bisogna intendere non un atto nullificatore (...) ma una caratteristica ontologica dell'essere richiesto. Rimane da sapere in quale delicata e squisita zona dell'essere incontreremo l'essere che è il suo nulla.

L'essere, inteso come piena positività, non può in alcun caso produrre il nulla. Come potrebbe, infatti, una pienezza d'essere produrre non-essere? Eppure, si è detto, il nulla – proprio per il fatto che non è – non può neppure generarsi da sé. Deve allora esistere necessariamente un essere che non sia piena positività e che, per questo motivo, sia in grado di sostenere il nulla al cuore del suo stesso essere. In precedenza abbiamo detto che si danno due regioni di essere: l'essere in-sé e l'essere per-sé. Quale delle due, resta ora da chiedersi, sopporta l'ingerenza del nulla al suo interno? Prima di poter rispondere alla questione, risulta necessario soffermarsi sull'analisi delle due regioni d'essere e comprendere in che senso si dà un essere che è il suo stesso nulla.

A differenza dell'essere per-sé – di cui parleremo

successivamente – l'essere in-sé è anzitutto sé. Ciò significa, scrive Sartre che esso «non è né passività né attività. L'una e l'altra di queste nozioni sono umane e designano comportamenti umani o strumenti di condotte umane». Soltanto riguardo all'uomo si può parlare di attività o passività; l'essere in-sé, al contrario, non descrivendo l'essere precipuo dell'individuo umano, «è al di là dell'attivo come del passivo». In secondo luogo, l'essere in-sé manca del rapporto con sé, non è un riferimento a sé (come la coscienza, per intenderci, che è sempre "coscienza di qualcosa"), è meramente sé. Tale essere, in sostanza, «è opaco a se stesso precisamente perché è ricolmo di se stesso. Questo fatto lo esprimiamo meglio dicendo che l'essere è ciò che è». E ancora:

L'essere in-sé non ha affatto un di dentro, che si opponga ad un di fuori e che sarebbe analogo ad un giudizio, una legge, una coscienza di sé. L'essere in-sé non ha segreti: è massivo. In un certo senso, lo si può chiamare una sintesi. Ma è la sintesi più indissolubile che vi sia: la sintesi di sé con sé. Ne deriva che l'essere è isolato nel suo essere e non ha alcun rapporto con ciò che non è lui. I passaggi, gli sviluppi, tutto ciò che permette di dire che l'essere non è ancora ciò che sarà e che è già ciò che non è, tutto questo gli è negato per principio (...). E' piena positività. Non conosce l'alterità; non si pone mai come altro rispetto a un altro essere; non può sopportare alcun rapporto con l'altro. E' se stesso indefinitamente e, nell'esserlo, dà fondo a se stesso.

Quella che Sartre definisce come la massività dell'essere in-sé, in tal senso, si esprime nel fatto che tale in-sé è isolato nel suo stesso essere: non può rapportarsi ad altro, non essendo in grado di concepire l'alterità. L'essere in-sé è, da questo punto di vista, pienamente se stesso. A ciò si aggiunga, inoltre, che è a esso preclusa ogni possibilità di sviluppo. Lo sviluppo implicherebbe, infatti, una necessaria negazione – un non essere ora ciò che sarà poi – ma tale

negazione non può darsi, per nessun motivo, nella pienezza d'essere tipica dell'essere in-sé.

Da ultimo ricordiamo che l'essere in-sé – proprio perché semplicemente è – corrisponde a un essere intrinsecamente contingente, estraneo tanto alla necessità quanto alla possibilità. Il possibile è una struttura tipica dell'essere per-sé legata all'ingerenza del nulla al cuore del suo essere; all'in-sé, pertanto, che in quanto tale non implica alcun tipo di negazione, non può essere predicata la possibilità. D'altro canto dobbiamo ammettere che esso non è neppure necessario poiché non viene generato, secondo la connessione di cause, da un altro essere. Piuttosto, si dirà che è contingente perché, sebbene esista, il suo esistere è estraneo a ogni necessità.

In conclusione, la prima regione d'essere sulla quale ci siamo soffermati, ossia l'essere in-sé, è totale positività e massività d'essere; in questo senso, l'in-sé semplicemente è o, per meglio dire, è ciò che è. Da quanto detto finora, comprendiamo che l'essere in-sé, non presentando al suo interno alcuna negazione, non potrà di certo essere quell'essere da cui il nulla è portato alle cose. La nostra analisi dell'in-sé nasce, infatti, proprio dall'esigenza di scoprire l'origine del nulla. Nelle pagine precedenti abbiamo constatato che il nulla – in quanto nulla – non può generarsi da sé; si richiedeva perciò un'indagine relativa alle declinazioni dell'essere per trovare la scaturigine del nulla. A ciò aggiungiamo, arrivati a questo punto, che neppure l'essere in-sé, essendo piena positività, può portare il nulla alle cose. Come può, del resto, da una positività perfetta derivare un nulla d'essere? Resta pertanto da indagare la regione d'essere definita come essere per-sé – ossia l'essere che contraddistingue la coscienza umana – affinché sia possibile rispondere alla questione che ha inaugurato questo paragrafo. Scrive Sartre:

L'essere della coscienza (...) è un essere il cui essere è in questione nel suo essere. Ciò significa che l'essere della

coscienza non coincide con sé in una piena adeguazione. L'adeguazione (piena) che è quella dell'in-sé, si esprime in questa semplice formula: l'essere è ciò che è. Non vi è nell'in-sé alcuna particella d'essere che sia distante da sé. Non vi è nell'essere così concepito il minimo indizio di dualità; esprimeremo ciò dicendo che la densità dell'essere in-sé è infinita (...). L'in-sé è pieno di sé e non si potrebbe immaginare pienezza più totale, adeguazione più perfetta di contenuto e contenente: non c'è il minimo vuoto nell'essere, la minima fessura per la quale il nulla possa infiltrarsi. La caratteristica della coscienza, al contrario, è di essere una decompressione d'essere impossibile, infatti, da definire come coincidenza con sé.

Anzitutto dobbiamo sottolineare che a differenza dell'essere in-sé, contraddistinto da una perfetta coincidenza con sé, l'essere per-sé – ossia l'essere della coscienza umana – sottende un'insanabile frattura: esso non potrà che essere considerato nei termini di una decompressione d'essere. La coscienza, detto altrimenti, non potrà mai essere massività d'essere poiché, per sua natura, è contraddistinta da una lacunosità costitutiva. Proprio in virtù del suo imprescindibile iato, la coscienza umana – l'essere per-sé – sarà sempre “riferimento a qualcosa” d'altro rispetto a sé. Se non fosse costitutivamente scissa, infatti, sarebbe un essere in-sé che, come tale, potrebbe solo relarsi a sé. Diremo, in tal senso, che l'essere per-sé, esistendo in quanto decompressione d'essere e non pienezza, sarà tendente verso qualcosa, sarà, cioè, una “coscienza posizionale di”. «Di questo tavolo io posso dire puramente e semplicemente che è questo tavolo. Ma di una mia fede non posso limitarmi a dire che è fede: la mia fede è coscienza (di) fede».

La scissione dell'essere per-sé, a ben vedere, si configura come condizione di possibilità per la posizionalità stessa della coscienza: proprio per il fatto che tale essere implica al suo interno una frattura che gli permette la relazione,

esso dovrà essere concepito non tanto come coscienza quanto, piuttosto, come "coscienza di".

Ma che cos'è, è ora lecito domandarsi, che condanna l'uomo ad esistere come decompressione d'essere? O meglio: come dobbiamo intendere quella frattura, a cui si accennava poc'anzi, che preclude all'essere umano la pienezza d'essere?

«La fessura intracoscienziale è un niente (...). Questo negativo, che è nulla d'essere e potere nullificante insieme, è il nulla». Possiamo a questo punto comprendere il motivo per il quale l'essere per-sé non potrà mai configurarsi come massività d'essere: essendo contraddistinto dalla presenza del nulla all'interno di sé, tale essere dovrà necessariamente esistere come scisso. La scissione al cuore del suo essere, precluderà, al soggetto umano stesso, di raggiungere la pienezza d'essere e lo costringerà, conseguentemente, ad esistere in quanto manchevole. Nel corso de L'essere e il nulla Sartre scrive più volte che l'essere per-sé si può descrivere dicendo che esso è ciò che non è e non è ciò che è, proprio perché, a causa dell'ingerenza del nulla, gli è precluso di coincidere con sé. Torneremo su questo punto nel prossimo paragrafo – quando ci interrogheremo sulle tipologie di nulla presenti nell'opera sartriana – per ora è sufficiente ricordare che, sopportando in se stesso l'ingerenza del nulla, l'uomo deve essere quell'essere per cui il nulla viene portato alle cose.

Il nulla, si è detto, non può produrre se stesso poiché non è; l'essere in-sé, essendo totalmente positivo e compresso, non ha in se stesso qualcosa di diverso da sé – ossia qualcosa d'altro rispetto alla totale positività che esso sottende – l'essere per-sé, infine, configurandosi come decompressione d'essere causata proprio dal nulla, sarà necessariamente quell'essere in grado di portare tale nulla alle cose. L'essere per-sé sopportando la presenza corrosiva del nulla all'interno del suo essere, riesce, in virtù di tale presenza, a portare il nulla alle cose. Sembrerebbe quasi, almeno così

ci pare di poter dire, che questo nulla, di primo acchito interno al per-sé, possa svilupparsi all'esterno, come elemento del reale, proprio grazie all'azione per-sé. Detto altrimenti, è il soggetto umano che fa del nulla un elemento del reale nel preciso istante in cui riesce a condurlo fuori-di-sé. Con ciò non dobbiamo, tuttavia, intendere che il nulla del per-sé scompare dallo stesso per-sé per esplicitarsi all'esterno: la frattura insanabile al cuore dell'essere per-sé è la caratteristica ontologica precipua di tale per-sé e, come tale, accompagnerà il per-sé nel corso della sua intera esistenza.

Ciò che intendiamo, piuttosto, è il darsi di una sorta di tendenza in grado nel rendere manifesta verso l'esterno – ossia nel mondo – una specifica struttura interna all'essere umano (il nulla). Ritorneremo su questo argomento nei capitoli successivi; per ora ci basti ricordare che, dopo aver analizzato le due regioni d'essere proposte da Sartre al fine di scoprire quale fosse la scaturigine del nulla, abbiamo notato che tale nulla può essere portato alle cose soltanto da un essere che presenti il nulla al cuore del suo essere. Tale essere – l'essere per-sé – sostenendo il nulla all'interno di se stesso, corrisponde proprio a quella squisita zona d'essere – per usare un'espressione sartriana – da cui il nulla si origina.

A ben vedere, inoltre, stando a quanto detto finora, ci pare di poter affermare che si danno almeno due tipologie di nulla. Da un lato abbiamo infatti un nulla intracosciente, caratteristica ontologica precipua del per-sé, dall'altro, invece, un nulla portato alle cose dal per-sé che corrisponderebbe, per ciò stesso, a un elemento del reale.

Ci si presenta allora un'ulteriore questione: come dobbiamo intendere questo nulla di cui si parla all'interno dell'opera sartriana? E' un'espressione univoca o sottende piuttosto una polisemia?

SOLUS IPSE TRASCENDENTALE (PRIMA PARTE)



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 appartentiva 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 appartentiva 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, «astraendo» 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) 101 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'Einführung 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'Einführung 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.

LA RIDUZIONE PRIMORDIALE E IL SOLIPSISMO TRASCENDENTALE ASTRATTO



Secondo Husserl, come abbiamo visto all'inizio della sezione precedente, la fenomenologia deve intraprendere proiettando una fenomenologia soggettiva, egologia pura; abbiamo anche superato l'idea che il solipsismo di questa egologia, non era apparente ma autentico, con un significato legittimo e che, quindi, non dovrebbe essere in opposizione allo sviluppo della riduzione, ma piuttosto deve essere preteso da esso.

Ma perché la fenomenologia deve aprirsi solipsisticamente? Se questo bisogno è motivato dal cartesianismo naturale del *epoché*, il solipsismo scettico, è una necessità apparente; quindi, se, come ragionamento, deve essere legittimo, la sua motivazione deve essere anche un'altra. In questo paragrafo dobbiamo trovare questa motivazione così come il possibile senso legittimo di un ragionamento nella fenomenologia.

Per capire questo significato legittimo del solipsismo trascendentale lasciatemi brevemente esprimere ciò che è la riduzione trascendentale spogliata del nucleo naturale, e puramente come riduzione. Abbiamo detto che la riduzione deve condurci alla sfera trascendentale senza introdurla occultamente come una concettualità naturale

Forse il più tipico di questo atteggiamento naturale o la sua concettualità è la distinzione tra il mondo stesso e la mia rappresentazione del mondo, che a sua volta appartiene al mondo stesso; l'indipendenza del mondo per quanto riguarda la coscienza si estende nell'attitudine naturale alla stessa coscienza che possiede in sé; la riduzione è il superamento di questo atteggiamento invertente nella dipendenza del tutto

sulla soggettività.

Se prima della riduzione abbiamo avuto, da un lato, il mondo stesso, e dall'altra la mia rappresentazione, il noema psicologico del mondo, dalla riduzione, il mondo diventa noema trascendentale; Il mondo stesso diventa parte del trascendente noema; L'auto-coscienza e il noema psicologico è riassorbito nel noema trascendentale. La noema-tizzazione trascendentale del mondo porta al superamento della divisione tra il mondo e la rappresentazione del mondo.

Dunque, con questo approccio di riduzione, vediamo che il superamento o la soppressione di quella "tensione tra la rappresentazione del mondo... e il mondo stesso" ", è messo in pericolo inserendo gli altri in considerazione, perché, all'apparire degli altri, il mondo stesso reclama di nuovo la sua indipendenza di fronte alle diverse rappresentazioni del mondo che i diversi soggetti hanno.

La riduzione deve trasformare tutto in un noema trascendentale; ma la noema-tizzazione trascendentale del mio corpo e del corpo degli altri porta a diverse conseguenze delle cose; una di queste conseguenze è che il noema trascendentale "io uomo" o il noema trascendentale "altro" includono una noesi trascendentale; se nel mio caso questa noesi trascendentale è la mia vita trascendentale, nel caso dell'"altro" questo noesi è sua, con la propria rappresentazione del mondo.

Ciò significa che "apparentemente" la riduzione trascendentale non è in grado di realizzare da sola ciò che essa pretende teoricamente o che è solo riduzione se riesce a possedere il trascendere questa differenza; La pratica totale della riduzione richiede di ridurre prima ciò che è mio e poi ridurre ciò che è di altri; la riduzione deve essere effettuata in due fasi, che insieme, costituiscono la noema-tizzazione totale del mondo e quindi il superamento della tensione di cui Husserl ci parla.

Ciò che la riduzione pretende è di relativizzare il mondo rispetto alla soggettività; la prima fase sarà costituita da relativizzare, per quanto possibile, il mondo alla mia soggettività, cioè per ottenere quello del mondo che è esclusivamente relativo alla mia soggettività, o detto con parole husserliane, per ottenere ciò che appartiene a me esclusivamente o ciò che è solo costituito nella mia intenzionalità costitutiva.

Raggiungere questo obiettivo, significa quello di intraprendere una riduzione limitante di tutto ciò che non è esclusivamente relativizzabile al mio io, ma supponiamo già un rapporto di me stesso agli altri; così come anche tutti i predicati culturali e tutto il valore inter-soggettivo del mondo, delle cose, perché la "relazione ad una pluralità di uomini in contatto tra di loro entra nell'incertezza delle cose" "in modo che tutte le cose sono apprese all'interno di questo rapporto come cose non solo mie, ma di nessuno.

Né possiamo fare qui uno studio dettagliato di questa "riduzione primordiale" alla mia sfera di appartenenza, perché il nostro tentativo non è di esporre la riduzione, bensì di proporre una soluzione al problema del solipsismo di Husserl. Con questo "esperimento senza parole", ottengo un mondo che ha lo stesso contenuto di prima, solo in assenza del senso di oggettività inter-soggettiva; un mondo libero da qualsiasi strano significato alla mia intenzionalità. Poiché ogni senso che deve essere dato nella mia soggettività, arrivato o no dalla mia sfera, deve essere parte di esso, si può dire che questa sfera di appartenenza è una sfera fondante.

Questa riduzione mi isola limitandomi alla mia sola soggettività.

Ma è possibile questa ' creazione ' del solipsismo quando sorge proprio a causa dell'impossibilità o della difficoltà della creazione degli altri? Non è davvero ridicolo ' parlare di ' un solipsismo dei molti ', di un solipsismo che "tutto"

quello che riflette dovrebbe essere creato per se stessi? Sarebbe ovviamente ridicolo, a meno che non capiamo il significato di questo esperimento. Husserl ci dice chiaramente come deve essere inteso.

Il solipsismo ego-logico si ottiene per mezzo di una riduzione-quella primordiale, come abbiamo visto, il cui carattere fondamentale è l'essere astratto, o meglio l'astrazione, con cui è realizzato da esso, ed è qualcosa di indefinito o astratto; Questo carattere di astrazione è qualcosa di costante nelle Meditazioni cartesiane "e la ragione è di vederlo nel fatto che si tratta di una riduzione del mondo correlato, che nella sua concretezza comprende necessariamente un senso oggettivo; se, quindi, del noema-presumibilmente trascendentale-tolgo il carattere dell'oggettività "per qualsiasi cosa", ho qualcosa di astratto, perché il concreto è la totalità percepita come dato di fatto; quindi questo esperimento o riduzione è, usando le parole precedenti di Idee, un esperimento del pensare.

Husserl insiste sulla necessità di una fenomenologia che proietti prima di tutto un egologia solipsista. Su quali ragione fondamentali è questa necessità? La risposta ci viene offerta chiaramente in una logica formale e trascendentale e poi nella Krisis. Il fatto che il mondo è lì per noi e che è relativo alla comunità da cui prende il suo significato è qualcosa che è dato in me, cioè, il mondo ha un senso di oggettività inter-soggettiva per me; Il mio mondo ha quel senso di "per tutti"; quindi il fenomenologo deve cominciare con l'intenzionalità egologica, analizzando quelle intenzionalità che potrebbero essere esclusivamente le sue. In più "è un fatto che è in me e da me come gli altri hanno un senso, quindi inevitabilmente l'io ha il primato".

Tuttavia, non dobbiamo accentuare questa fenomenologia, ma dobbiamo considerarla nella sua funzione astratta come una "phüosophische Unterstufé", "un livello filosofico inferiore", perché al che l'altro ha il suo significato in e da me, da non

intendersi che gli altri sono “unità sintetiche di verifica in me”, cioè i semplici fenomeni della mia sfera, ma trascendono quella sfera.

INTERSOGGETTIVITÀ: RIDUZIONE PRIMORDIALE - EMPATIA - MONADOLOGIA



Il nodo centrale della questione del solipsismo trascendentale è da ricondurre alla tensione che si instaura, dunque, all'interno della fattualità dell'«io sono»:

il mondo è dato sia a me che a noi, la struttura intersoggettiva del mondo dell'esperienza è un «fatto» come lo è l'«io sono»; tuttavia per Husserl il mio io, l'esperienza del mondo in quanto mia, costituisce il punto di partenza necessario e inaggirabile di ogni interrogazione sul senso del mondo e quindi non può che rivendicare un certo «primato» dal

punto di vista del metodo.

Che infatti il mondo sia dato «a noi», è dato in primo luogo «a me», e ciò nel contesto della riduzione fenomenologica vuol dire: alla mia soggettività trascendentale; se il mondo, in quanto intersoggettivo, non fosse dato a me, cioè nel campo fenomenologico dei miei vissuti, non potrei averne alcuna esperienza.

Come abbiamo visto, nelle sue discussioni generali sul problema del metodo, Husserl ha spesso sostenuto la tesi che l'autoriflessione del filosofo cominciante debba svolgersi all'interno di un atteggiamento solipsistico; il fenomenologo deve «cominciare» come solus ipse, anche se gli altri soggetti, come soggetti di un mondo comune, sono un «dato di fatto» innegabile.

Occorre ora fare maggiore chiarezza sulle reali ragioni che hanno portato Husserl a questa convinzione, secondo la quale il «solipsismo trascendentale» non è solo «apparenza» da dissipare, ma momento metodologico interno, da comprendere nella sua legittimità e nei suoi limiti; l'«apparenza», per quel che si è potuto rilevare fin qui, non riguarda il «solipsismo trascendentale» come tale, ma il fraintendimento del ruolo e della funzione che esso ricopre nella fenomenologia. In particolare, «dalle equivocazioni (Missdeutungen) del senso e dell'operazione della riduzione fenomenologica sorge [...] l'opinione che una fenomenologia pura sia possibile solo come egologia trascendentale» (Hu VIII, 181).

La necessità, per il fenomenologo, di cominciare come «solus ipse» il cammino metodico che lo condurrà, gradualmente, alla piena e concreta dimensione della filosofia trascendentale, sta innanzitutto nell'ottica «critica» e «giustificativa» che questa filosofia porta con sé, come suo tratto essenziale. Non solo in Kant, ma anche in Husserl, il «trascendentale» concerne la domanda sulle condizioni di possibilità

dell'esperienza, in quanto esse sono, al tempo stesso e in maniera necessaria, condizioni di possibilità degli oggetti dell'esperienza; nel linguaggio husserliano, che ovviamente comporta anche una trasformazione concettuale profonda, ogni oggetto o «essere» dotato di un qualche significato apprezzabile è, gnoseologicamente, una «trascendenza», il cui senso deve essere interrogato muovendo dai vissuti di una coscienza pura, «trascendentale», in quanto dimensione fondativa ultima dell'esperienza possibile (MC, 28).

Nell'ottica trascendentale, la «trascendenza» (in particolare la trascendenza del «mondo», che l'epoché aveva posto «tra parentesi») non certo scompare, ma diventa il titolo di un problema di fondazione, e dunque cessa di essere una trascendenza «ingenua», di cui si ignorano le fonti di validità, le strutture implicate, come avviene nell'atteggiamento naturale.

Per quanto riguarda l'intersoggettività, che almeno provvisoriamente va considerata un problema parziale all'interno dell'atteggiamento fenomenologico-trascendentale, ciò significa che la trascendenza dell'alter ego deve essere «posta tra parentesi», restare «sospesa» (nella sua validità), come ogni altra «trascendenza» che ci è dato di incontrare nel campo dell'esperienza; è la stessa esigenza di una critica universale dell'esperienza possibile che vieta al fenomenologo «cominciante» di fare uso, surrettiziamente, di qualsiasi «tesi» naturale, per quanto ovvia possa apparire (ed, anzi, proprio perché tale appare).

È in questo quadro di considerazioni che Husserl situa l'istanza solipsistica, nel suo schietto significato trascendentale: «Una critica universale delle esperienze in generale, che mi compete come filosofo cominciante, o potrebbe sempre competermi, può essere solipsistica nell'unico senso corretto, per cui essa è possibile solo come una critica delle mie esperienze, che riconosce gli altri soggetti e le loro esperienze solo in quanto esperiti delle mie esperienze (nur

als erfahrene meiner Erfahrungen kennt) e, stando essi criticamente in questione, non li presuppone come essenti (als kritisch in Frage stehend, nicht als seiend voraussetzt)» (Hu VIII, 66).

In prima battuta, quindi, il «solipsismo trascendentale» discende direttamente dalle premesse della teoria husserliana della costituzione, e non è altro che una specificazione del metodo della riduzione fenomenologica, applicato a quel problema «particolare» (così esso può essere considerato, inizialmente) rappresentato dalla mia esperienza di altri uomini, dall'intersoggettività. Quest'ultima, comunque intesa, non può essere semplicemente «presupposta» in quanto fattualità naturale, ma per avere rilevanza sul piano filosofico deve essere compiutamente «giustificata»; per Husserl, ciò significa che occorre mostrare come l'intersoggettività si «costituisce» nella mia coscienza trascendentale, in quali forme essa si articola concretamente, attraverso quali funzioni il suo «senso» può diventare una stabile acquisizione conoscitiva.

Sotto questo aspetto, l'accezione del «solipsismo» è piuttosto debole, e rischia sul serio di risultare fuorviante, poiché dire che il fenomenologo comincia come «solus ipse» equivale qui ad affermare, in sostanza, che dalla considerazione filosofica fondamentale deve essere bandito ogni ricorso alla Fremderfahrung quale «fatto» naturalmente accettato e, come tale, non bisognoso di giustificazione. «Solipsismo», si licet, è la sospensione della validità ingenua degli «altri soggetti», che precede l'analisi costitutiva e la rende possibile; se infatti l'alter ego fosse presupposto all'analisi fenomenologico-trascendentale volta a rivelarne il senso, si avrebbe chiaramente un circolo in luogo di un procedimento fondativo, e dunque, ancor prima di intraprendere l'analisi, va precisato con estremo rigore che il senso dell'«altro» (o degli «altri») dovrà essere esplicitato interamente all'interno della considerazione fenomenologica,

cioè puramente in quanto «fenomeno». Ma allora, in quanto «fenomeno», ovvero come tema e problema della fenomenologia, l'altro è pienamente «incluso» nella sfera trascendentale e ad esserne propriamente «escluso» è solo il presupposto dell'alterità.

Se, tuttavia, la questione del solipsismo trascendentale si esaurisse in questi termini, non si comprenderebbe perché essa sia stata così spesso fonte di imbarazzo e di perplessità per lo stesso Husserl, che vi è ritornato continuamente lungo la sua riflessione. In realtà, le osservazioni precedenti trovano la loro più precisa collocazione all'interno di una stratificazione del concetto fenomenologico-trascendentale dell'esperienza, per cui uno «strato inferiore» costituirebbe il fondamento originario sul quale si innesta uno strato più complesso (quello «intersoggettivo»), secondo uno schema lineare.

In vari passaggi della sua opera, Husserl esprime la convinzione che per affrontare fenomenologicamente il problema dell'intersoggettività non sia sufficiente compiere la riduzione o epoché, che appunto «riduce» gli altri uomini a puri «fenomeni», ma occorra radicalizzare lo stesso procedimento riduttivo, in modo da isolare uno strato della mia esperienza trascendentale in cui sia assente ogni riferimento, diretto o indiretto, ad altri possibili soggetti, diversi da me (Hu XV, 536).

Solo muovendo da questa sfera ultra-ridotta, si potrà poi risalire al «fenomeno» dell'altro, ricostruendone totalmente la validità; il fenomenologo comincia come solus ipse, in quanto de-costruisce la grammatica dell'intersoggettività fin negli elementi più semplici, allo scopo di fissare il punto cruciale in cui si passa da un'esperienza privata (puramente «soggettiva») ad un'esperienza comune (realmente «intersoggettiva»), da un «mondo» che è soltanto mio ad un «mondo» che c'è per tutti e i cui oggetti sono disponibili a tutti. È questa pretesa, in ultima analisi, che ci restituisce

il senso più radicale, e più problematico, del «solipsismo trascendentale» e che determina la scansione della filosofia fenomenologica in due gradi: quello «egologico» e quello «intersoggettivo».

Se è vero che Husserl non ha sempre seguito questo tipo di percorso, e numerose sono le analisi dell'intersoggettività che muovono direttamente dal «fenomeno» dell'alter ego, senza attraversare l'insidiosa frontiera del solipsismo radicale, non va tuttavia dimenticato che all'«ipotesi solipsistica» egli ha dedicato fino agli ultimi anni un grande interesse, dandone continue variazioni teoriche, e alternando ambiguità irrisolte a precisazioni o ripensamenti anche importanti.

Il luogo «classico» in cui si affaccia, con maggiore consapevolezza metodologica, questo plesso problematico è costituito, com'è noto, dai §§ 44-47 delle Meditazioni cartesiane; qui Husserl introduce un'epoché peculiare il cui scopo è quello di individuare una sfera di proprietà o sfera appartentiva (Eigenheitssphäre) dell'io, nella quale l'esperienza di altri soggetti non gioca più alcun ruolo: «Noi escludiamo innanzitutto dal campo tematico tutto ciò che ora è dubitabile, cioè noi ora facciamo astrazione da tutti i prodotti costitutivi dell'intenzionalità riferita mediatamente o immediatamente alla soggettività estranea e delimitiamo dapprima l'intero contesto di quell'intenzionalità, attuale o potenziale, in cui l'ego si costituisce nel suo essere proprio e costituisce le unità sintetiche da essa inseparabili e per ciò stesso attribuite alla sua proprietà» (MC, 116).

Questa operazione astrattiva è definita «riduzione alla mia sfera trascendentale di proprietà» oppure «riduzione al mio concreto io-stesso trascendentale» (Ibidem), ma la terminologia è oscillante, nelle stesse Meditazioni cartesiane come in altri testi husserliani; il «residuo» della riduzione è detto anche «mondo primordiale» o «sfera primordiale», perciò Husserl parla talvolta di «riduzione primordiale» (Hu XV, 108, 125).

La continuità con il metodo fenomenologico-trascendentale e con l'epoché della «tesi generale» dell'atteggiamento naturale è assicurata nel senso che la nuova riduzione si inserisce nel campo dell'esperienza trascendentale, degli Erlebnisse puri, astraendo da tutti i prodotti intersoggettivi che vi erano, in qualche misura, inclusi. Anche dagli altri come «fenomeni» devo innanzitutto prescindere, poiché il loro senso mi si rivelerà adeguatamente solo dopo aver delimitato, entro rigorosi confini, ciò che nell'esperienza è inscindibilmente mio: «In quanto trascendentalmente atteggiato, io cerco innanzitutto di delimitare la sfera del mio-proprio al di dentro del mio orizzonte trascendentale di esperienza. È la sfera, dico dapprima, del non-estraneo. Comincio poi a liberare astrattamente questo orizzonte d'esperienza da ogni estraneità» (MC, 118).

È chiaro, in questi passaggi, come la polarità tra «proprio» ed «estraneo» nell'esperienza trascendentale corrisponda per Husserl ad un preciso assetto gerarchico delle funzioni intenzionali; di fatto, la «sfera appartentiva» del soggetto deve essere preliminarmente individuata nella misura in cui essa costituisce il «fondamento», lo strato originario rispetto e di contro al quale ogni senso possibile di «estraneità», di alterità viene a determinarsi per me: «Io non posso possedere l'estraneo come esperienza, né quindi il senso mondo oggettivo [intersoggettivo] come senso d'esperienza, senza avere quello strato in una esperienza reale ed effettiva, mentre la reciproca non vale» (MC, 118).

È dunque il «proprio» che fonda l'«estraneo», e non viceversa, e in questi termini sembrerebbe esclusa ogni «reversibilità» del rapporto, ogni contributo da parte dell'«estraneo» a definire, originariamente, la stessa natura del «proprio». Ma prima di addentrarci a discutere quello che è senza dubbio un punto nevralgico della fenomenologia dell'intersoggettività, vale la pena di seguire più dettagliatamente il percorso husserliano, nelle sue movenze specifiche. Dopo aver

introdotto, in maniera del tutto generale, la «riduzione alla sfera appartentiva», Husserl pone in luce un aspetto paradossale della questione del «solipsismo», così come essa si presenta all'interno dell'atteggiamento naturale: «Nell'atteggiamento naturale della «mondanità» io trovo distinti, sotto forma di contrapposizione, me e gli altri. Se astraggo dagli altri, intesi nel senso usuale, io rimango solo.

Ma una tale astrazione non è radicale, un tale esser-solo non altera per nulla il senso naturale e mondano dell'«essere-esperibile-per-ognuno», senso che affetta anche l'io (inteso in maniera naturale) e che non andrebbe perduto anche se una pestilenza universale non dovesse esistere che me soltanto» (MC, 116). Il «solipsista ingenuo» può astrarre dagli altri, mettere in dubbio la loro esistenza concreta, o ipotizzare una situazione vitale di completa solitudine, quale per esempio potrebbe darsi a seguito di una «pestilenza universale»; ma a tale prospettiva, solo apparentemente radicale, sfugge il nucleo filosoficamente essenziale della questione, e cioè il fatto che, anche se per una qualsiasi motivazione dovessi davvero rimanere solo al mondo, se dunque non vi fossero più altri uomini oltre me, questo mondo, privo di altri, e io stesso, in quanto parte del mondo, conserveremmo intatto il senso naturale dell'«esperibilità-per-tutti». In parole diverse, e questo aspetto occorrerà approfondire più avanti, l'intersoggettività è inseparabile dal senso stesso dell'«oggettività», del «mondo oggettivo», vi siano realmente degli «altri» oppure no.

E qui il problema fenomenologico dell'intersoggettività, da «parziale» che potesse apparire in prima istanza, manifesta il suo carattere filosofico-universale e, si potrebbe dire, «onnipervasivo». Scrive Husserl: «Questo problema si presenta dunque, a tutta prima, come un problema speciale, quello dell'esserci-per-me degli altri ed è quindi il tema della teoria trascendentale della esperienza dell'estraneo, ossia

della cosiddetta empatia. Ma subito si vede che l'importanza di una tale teoria è molto maggiore di quel che sembra a prima vista, in quanto essa parimenti fonda una teoria trascendentale del mondo oggettivo e anzi in modo completo, specialmente riguardo alla natura oggettiva» (MC, 115).

In tale ottica, l'astrazione radicale che Husserl persegue con la «riduzione primordiale» non può limitarsi ad escludere dal campo tematico gli altri uomini esistenti, ma deve riguardare, come già visto, tutto ciò che appartiene essenzialmente al senso dell'«estraneità», e dunque anche il concetto di una «natura oggettiva», che come tale contiene il rimando alla possibile esperienza («esperibilità») da parte di persone umane.

Ciò che da questa riduzione si delinea, nella sfera trascendentale dell'ego, è uno «strato unitario e coerente» del mondo fenomenico che prende il nome di «natura appartenitiva» (eigenheitliche Natur) e che si distingue nettamente dalla «natura» intesa in senso stretto; mentre infatti quest'ultima si dà come esperibile-per-tutti, dalla prima è stato per così dire oscurato, metodologicamente, ogni riferimento alla soggettività estranea: essa è dunque una natura puramente «soggettiva», esclusivamente mia propria (MC, 118-119).

Si può dire che, almeno nelle intenzioni di Husserl, con la riduzione alla «sfera appartenitiva» l'ipotesi solipsistico-trascendentale abbia raggiunto la sua massima estensione e radicalità, in quanto dal mio campo di esperienza dovrebbe essere stato espunto, non solo l'alter ego, quale che sia, ma il senso stesso dell'«alterità»; d'altra parte, questa estrema «solitudine» dell'io (ben più profonda di quella che, ad esempio, poteva percepire un Robinson, ma ovviamente assai meno incisiva sul piano esistenziale, visto che si tratta di un puro «artificio» della riflessione[32] – e forse neppure è corretto parlare qui di solitudine, poiché essa presuppone almeno il concetto dell'alterità) dovrebbe consentire la

visione diretta di quel «mondo primordiale» che può ritenersi, legittimamente, «possesso concreto e definitivo dell'ego o anzi [...] proprietà dell'ego stesso» (MC, 125), e che deve costituire la base di ogni analisi intenzionale dell'esperienza dell'estraneo.

CARATTERIZZAZIONE DELL'ESPERIENZA SOLIPSISTA



Attraverso un'astrazione fittizia la riduzione solipsistica astrae le esperienze empatiche e con essa si ottiene l'esperienza solipsistica. Ora è necessario analizzare ciò che questa esperienza solipsistica implica.

Husserl sostiene che il sé solipsistico ha un mondo circostante costituito solipsisticamente. Nell'astrazione dell'empatia il sé solipsistico ha, da un lato, esperienze soggettive, cioè esperienze, che attraverso alcuni dati sensoriali, hanno funzioni costitutive nei fenomeni della percezione e, dall'altro, con lo sviluppo soggettivo l'atto cinestetico. In altre parole, il soggetto solipsistico ha un'auto-esperienza data nell'auto-coscienza.

Secondo questa considerazione, sembra che l'esperienza solipsistica sia anche quella che viene inizialmente sperimentata in senso significativa. E la sfera originale nel senso significativo è definita come:

“ambito di percezione possibile sottratto da ogni empatia o, per dare una forma più precisa a questa espressione confusa, che non consente alcun contenuto di empatia, nessun contenuto

di un inverosimile soggetto come vissuto, quindi empatia stessa come esperienza",

Ciò dimostra che l'esperienza originale non presenta riferimenti agli altri soggetti e, pertanto, si può affermare che l'esperienza solipsistica è un'esperienza originale in senso complessa.

Riassumendo possiamo affermare che la riduzione solipsistica coinvolge il lato noetico, l'esclusione dell'empatia e il "sopprimere nel pensare" l'altro, per mezzo di una finzione astrattiva dell'altro e, correlativamente, del lato noematico, abbiamo gli oggetti dell'esperienza solipsistica come oggetti che sono originariamente dati in senso complesso. Tuttavia, l'altro è escluso solo nella finzione, motivo per cui il presupposto rimane, anche se non viene preso in considerazione.

Come conseguenza di queste considerazioni si può affermare che il solipsismo gnoseologico, secondo il quale non si hanno altre soggettività trascendentali, è equivalente all'atteggiamento solipsistico, secondo il quale, facendo una finzione astrattiva dell'empatia, il mondo è costituito dalla finzione del solus ipse, ma non esclude che ci siano altri soggetti – che per il momento il solus ipse non conosce – che sono anche i costituenti dei mondi. In questo modo, si eviterebbe l'equalizzazione della posizione trascendentale con il solipsismo.

La modalità di uscita del solipsismo sarà l'esplicitazione intenzionale delle rappresentazioni che il soggetto solipsistico ha.

L'OSTACOLO DEL SOLIPSISMO



Per chiarire il problema, è necessario definire il concetto di solipsismo in Sartre. Riguardo a questa nozione, ne distingue due tipi:

1) La solitudine ontologica (solitudine ontologica) si riferisce all'incertezza riflessiva o cognitiva dell'esistenza dell'Altro. Si basa sul principio che non è possibile porre una comunicazione reale ed extra empirica tra le coscienze. È equivalente a dire che "al di fuori di me, non esiste nulla". Per Sartre, questa è un'ipotesi metafisica ingiustificata e gratuita, poiché "trascende il campo rigoroso della mia esperienza" (SN, 298). Tuttavia, spende infinite pagine per confermare l'esistenza dell'Altro, un fatto che di per sé denota che ci si trova di fronte a un soggetto che richiede molte spiegazioni.

2) il solipsismo ipotetico consiste nel "praticare una sorta di $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ sull'esistenza dei sistemi di rappresentazioni ordinate da un soggetto al di fuori della mia esperienza" (SN, 298). È un tentativo positivista e critico (Cfr 298) non utilizzare il concetto dell'Altro. Per Sartre, è giustificato dalle soluzioni insoddisfacenti della prospettiva idealista al problema metafisico del solipsismo. È un tentativo più modesto rispetto al precedente ed è usato come ipotesi di lavoro, consistente nel fatto che l'Altro non esiste realmente, ma è solo "finzione", perché in questo modo non si può lasciare il solido terreno dell'esperienza.

Sartre intende superare le rispettive soluzioni di realismo e idealismo. Riconosce che per il realista non esiste il solipsismo, dal momento che "prende tutto come dato" e non dubita che sia dato anche l'altro. Qui sorge una forte obiezione da parte di Sartre, poiché la percezione dell'Altro,

in virtù della differenziazione esterna delle sostanze determinate dalla corporeità, ci riporterebbe all'idealismo. La sofistica realista si basa sul fatto che l'esistenza dell'Altro è certa, ma la conoscenza che ne abbiamo è solo probabile.

Il destino dell'idealismo non è molto migliore, poiché l'altro è concepito come reale, eppure non mi è permesso concepire la sua relazione reale con me. Non c'è via d'uscita, secondo Sartre, perché se costruisco l'Altro come oggetto, non mi è data dall'intuizione; ma se si posiziona come soggetto, è ancora un oggetto dei miei pensieri che considero. Proprio come il realismo portava necessariamente all'idealismo, il secondo, anche rifiutando l'ipotesi solipsista, cade, secondo le parole di Sartre, "in un realismo dogmatico e totalmente ingiustificato" (SN 300).

Per Sartre, quindi, sia i realisti che gli idealisti non possono superare questo ostacolo, perché presuppongono rispettivamente due affermazioni errate. Primo, considera che l'Altro è considerato una sostanza separata dalla mia persona, in virtù di una distinta (realista) corporalità. Ciò stabilisce una distanza assoluta tra le coscienze come se fossero monadi indipendenti, separate da uno spazio ideale (idealisti). Così si legge in "Essere e Nulla": "L'altro è colui che non è quello che sono e che è ciò che non sono. Questo non-essere indica un nulla come elemento di separazione dato tra l'altro e io. Tra l'altro e io non c'è alcuna separazione." (SN, pagina 300). Il presupposto comune all'idealismo e al realismo consiste, quindi, in una negazione dell'esteriorità.

Questo presupposto fondamentale porta inevitabilmente a un secondo errore, che Sartre chiama "gravi conseguenze". Lo spiega così:

Se, infatti, devo essere in relazione con l'altro, nella maniera dell'esteriore dell'indifferenza, l'emergere o l'abolizione dell'altro non mi condizionerebbe più nel mio

essere che un In-sé può essere influenzato dall'apparire o dalla scomparsa di un altro In- sé. Pertanto, dal momento in cui l'altro non può agire sul mio essere attraverso il suo essere, l'unico modo in cui può rivelarsi a me è di apparire come oggetto della mia coscienza. (SN, pagina 301)

La gravità di questa situazione è che ogni oggetto che appare alla mia coscienza è parte del mio mondo interiore. Poiché Sartre non rinuncia al punto dell'interiorità della coscienza, come punto di partenza, tutto ciò che percepisco come oggetto esiste in virtù della mia soggettività, essendo parte del mio "pensare" nel senso di Cogito. Come ha rivelato Cartesio, l'unica certezza fondamentale che abbiamo è quella dell'esistenza stessa. Dal momento in cui stiamo dubitando metodicamente o pensando, l'unica certezza ontologica che abbiamo è che io esisto.

Pertanto, ogni altro oggetto che si presenta in maniera fenomenica non può avere più di una probabile esistenza. Volendo essere coerente con il presupposto cartesiano, Sartre riconosce che le visioni del realismo e dell'idealismo sono insufficienti per raggiungere la certezza ontologica dell'esistenza dell'Altro e del mondo esterno. Se accettiamo che l'altro differisce dalla nostra esistenza per mezzo di una negazione esterna, allora il solipsismo solleva un problema veramente insolubile, poiché ciò che mi viene mostrato come esterno si erge sempre come un oggetto. In questo senso, la prova ontologica dell'essere di altre cose o di altre coscienze può essere considerata solo probabile e, nel peggiore dei casi, una sorta di sogno o inganno malvagio, come temeva metodologicamente Descartes nelle sue Meditazioni.

L'uso della risorsa del dubbio metodico e dell'epoca husserliana non ha mai inteso condurre al solipsismo ontologico. Nel campo delle scienze empiriche, come la psicologia comportamentale, non ci sarebbe alcun problema a usarle (SN, 298), ma in un saggio fenomenologico e ontologico non c'è scampo dalla complessità solipsistica.

L'única via d'uscita possível, quindi, per Sartre, è dimostrare che un problema del genere non esiste come problema, perché la negazione non-sono-un-altro deve essere data internamente e prodotta dal soggetto esterno come un agente sulla mia coscienza che non lascia, in nessun modo, indifferente.

A DIFICULDADE DA “FALSA VERGONHA”



Ainda subsiste a dificuldade da falsa vergonha. Se a presença do Outro não pode ser posta em dúvida em função do sentimento de vergonha, é importante perguntar se tal sentimento corresponde sempre a um Olhar verdadeiro e existente. É sempre possível que o Olhar do Outro seja provável.

Talvez seus olhos estejam voltados para mim e ele esteja concentrado em outra coisa, sem realmente estar me vendo. Não posso ter certeza que o homem que está atrás de mim esteja me olhando realmente, nem posso saber se realmente o barulho no matagal seja de algum espião. Então, o questionamento que surge agora como obstáculo é o seguinte: “Em suma, o olhar, por sua vez, será que não irá tornar-se provável pelo fato de que posso constantemente supor estar sendo visto sem sê-lo? E toda a nossa certeza da existência do outro não irá retomar, por isso mesmo, caráter puramente hipotético?” (SN, p. 353). De fato, toda a construção da evidência existencial do Outro depende do nosso sentimento de vergonha. Então, se esse sentimento não corresponder a uma realidade concreta, quer dizer que estamos sujeitos à falsidade. A dificuldade se

manifesta assim para Sartre:

Nesse caso, que resulta da minha certeza de ser visto? Minha vergonha era, com efeito, vergonha frente a alguém: mas ninguém está aí. Por isso, será que não se torna vergonha frente a ninguém, ou seja, uma vez que coloquei alguém aí onde há ninguém, será que não se torna falsa vergonha? (SN, p. 354)

A dificuldade é interessante e tem a “vantagem de avançar nossa indagação e sublinhar com maior nitidez a natureza de nosso ser-Para-outro.” (SN, p. 354). Na realidade, a pergunta que está no fundo é a seguinte: é o sentimento da vergonha em si que produz a certeza da existência do outro ou, ao inverso, é a existência do outro, enquanto nos olha, que nos produz esse sentimento de vergonha? No caso de que esse sentimento surja e se trate de um engano, quer dizer que é possível surgir uma falsa vergonha que venha trazer o caráter de improbabilidade ao Outro enquanto existente?

Para Sartre, não se trata de uma real dificuldade, já que a possibilidade de um erro na apreciação da presença real do outro é possível apenas se admitirmos que a vergonha possa trazer uma certeza existencial do Outro.

Da mesma forma que não deixamos de acreditar nos órgãos da visão mesmo que surjam ilusões óticas, também não devemos considerar que a falsa vergonha seja um obstáculo real na superação do solipsismo efetuada por Sartre. De tal forma, não é possível submeter à dúvida a vergonha com esse tipo de raciocínio sofisticado: “Seria o mesmo que duvidar da minha própria existência porque as percepções que tenho do meu próprio corpo (quando vejo minha mão, por exemplo) estão sujeitas a erro.” (SN, p. 354-355).

A explicação definitiva a este problema é que há uma confusão de planos. A vergonha surge diante do Outro-Sujeito e não do Outro-Objeto-corpo. Por isso, a certeza que se tem é a

evidência de ser visto e o apenas provável é que o olhar esteja vinculado a tal ou qual presença intramundana. Isso não deve surpreender, pois Sartre lembra que “jamais são olhos que nos vêem, e sim o outro como sujeito.” (SN, p. 355). Se ocorrer que estou olhando pelo buraco da fechadura e sinto passos no corredor, ficarei muito ruborizado. Em relação a esse falso alarme, que é que apareceu enganosamente e se destruiu por si só? Sartre responde:

Não é o outro-sujeito nem sua presença a mim: é a facticidade do outro, ou seja, a conexão contingente entre o outro e um ser-objeto em meu mundo. Assim, o duvidoso não é o outro em si mesmo, mas o ser-aí do outro, ou seja, este acontecimento histórico e concreto que podemos exprimir pelas palavras: “Há alguém neste quarto”. (SN, p. 356-357).

Portanto, se eu comprovar que se tratava de um falso alarme, posso voltar a espiar pela fechadura, mas já estou na condição de ser visto. Cada ruído será motivo de medo e de atenção especial. O Outro começa a me rodear por todas as partes e já me sinto objeto, apesar de não estar sendo visto atualmente por nenhum par de olhos.

SER-OBJETO NÃO PARA-MIM E SIM PARA-ELE



No intuito de vencer o último obstáculo do solipsismo, Sartre coloca que a objetividade não pode projetar ou criar a alteridade. De fato, se eu sou objeto não o sou por mim e para mim. É o Outro que me constitui como objeto para ele mesmo. Por isso, o meu ser-objeto não serve de conceito regulador ou constitutivo para os conhecimentos que eu possa ter a meu respeito.

Como diz Sartre: “A presença do outro, portanto, não faz “aparecer” o eu-objeto: capto somente um escapar de mim rumo a...”. Se a linguagem me revela que o Outro me considera malvado ou ciumento, jamais terei uma intuição concreta da minha maldade ou do meu ciúme. Jamais serão mais que noções fugazes, cuja natureza mesmo será a de escapar-me. Conforme ele explica:

...não irei captar minha maldade, mas sim, a propósito de tal ou qual ato, irei escapar a mim, sentir minha alienação e meu fluir rumo a... um ser que só poderei pensar no vazio como malvado e, no entanto, sentirei ser, um ser que irei viver à distância, pela vergonha ou pelo medo.

Em outras palavras, o meu ser-objeto ou ser-Para-outro nada mais é que uma dimensão que eu não sou por mim mesmo e para mim mesmo. Trata-se de uma pura relacionalidade que me refere ao Outro, mas que eu sou. Aqui se trata de uma realidade que eu sou em-Outro e Para-outro. É muito difícil traduzir em conceitos tudo isso, porque justamente não é uma dimensão objetivável da consciência, mas bem o contrário: é uma experiência ou ação pela qual nos esvaziamos de nós mesmos, enquanto sujeitos, em direção ao Outro, que nos percebe como

meras coisas no meio de um mundo que ele mesmo constitui existencialmente.

Por esse motivo, não é possível aceitar as objeções fantasmagóricas do solipsismo, que nos ilude fazendo acreditar que o Outro é uma criação intencional de nós mesmos. Isso seria possível apenas se tivéssemos uma intuição clara do que somos objetivamente em nós mesmos. O eu não pode ser posto pela própria consciência na subjetividade da nossa ação consciente. Por isso, não se pode construir ou constituir a existência do Outro a partir dessa noção de eu, que é puro ser-Em-si para a consciência reflexiva e cognitiva, representação fictícia e desleal do que somos realmente. A nossa objetividade pode ser captada só indiretamente, percebendo a evidência do Outro que me enxerga como coisa e me petrifica esvaziando-me da minha própria existência subjetiva. Diz Sartre:

Assim, meu eu-objeto não é conhecimento nem unidade de conhecimento, mas mal-estar, desprendimento vivido da unidade ek-stática do Para-si, limite que não posso alcançar e, todavia, sou. E o outro, através do qual esse eu me advém, não é conhecimento nem categoria, mas o fato da presença de uma liberdade estranha. Na verdade, meu desprendimento de mim e o surgimento da liberdade do outro constituem uma só coisa; só posso senti-los e vivê-los juntos; sequer posso tentar conceber um sem o outro.

A resposta que Sartre dá a essa última objeção do solipsismo consiste em evitar cair na tentação de aceitar a realidade só pela via cognitiva. Aqui se trata de uma relação com o Outro que não é pelo conhecimento, mas pelo fato vivido do mal-estar de se sentir objeto diante do Olhar alheio, do Outro que é o inferno para mim. Segundo ele: “através dele estou perpetuamente em perigo”. O mundo do Outro só pode ser pressentido por mim, mas surge originariamente comigo mesmo. O Para-si e o Para-outro são simultâneos na consciência. O Outro, portanto, é: “tão indubitável como minha própria

consciência e com igual necessidade de fato.”.

Em síntese, em todo olhar há a aparição de um outro-objeto como presença concreta e provável em meu campo perceptivo, e, por ocasião de certas atitudes deste Outro, me determino a captar meu “ser-visto” pela vergonha, a angústia, etc. Este “ser-visto”, enquanto isto concreto e objetivo para mim, também é provável, mesmo que extraia seu sentido e natureza da certeza fundamental do Outro e da minha dimensão de ser-Para-outro.

A MINHA OBJETIDADE



A defesa de Sartre ante o obstáculo que se apresenta como uma nova dúvida diante do solipsismo consiste em explicitar a objetividade da consciência. Isso é experimentar-se como objeto diante do Outro: é ser-Para-outro.

Então, o nosso ser-objeto é totalmente diferente de ser-para-mim. Esse último diz relação com o Ich bin Ich, de Hegel. Porém, não se trata de uma identificação formal, porque se reduz ao ser-Para-si, enquanto se refere a si mesmo.

A minha objetividade não é uma afirmação de mim mesmo, mas todo o contrário, pois exige uma negação explícita. Para que a própria consciência seja objeto é necessário que não se capte a si mesma como sendo objeto. De fato, “o objeto é aquilo que minha consciência não é” (SN, p. 351). O que realmente se

percebe é que o Outro está me enxergando como um objeto, embora eu não possa saber de que modo isso se pode verificar na consciência dele. Por isso, a objetividade tem a ver com a dimensão de ser-Para-outro da consciência.

Não se trata, por conseguinte, de uma ação consciente enquanto ser-Para-si, aquilo que é o que não é e não é o que é. A minha consciência é o meu Nada radical, aquela abertura ou relacionalidade que me permite experimentar tudo o que está no meu mundo. Ser consciente de mim mesmo, como objeto, significa que o fenômeno que se apresenta é uma “consciência degradada”, da qual Sartre assim se expressa:

A objetivação é uma metamorfose radical e, ainda que eu pudesse me ver clara e distintamente como objeto, iria ver, não a representação adequada do que sou em mim e para mim mesmo (...), mas a captação de meu ser-fora-de-mim pelo outro, ou seja, a captação objetiva de meu outro-ser, radicalmente diferente de meu ser-para-mim e que não se refere a este. (SN, p. 351)

Isso quer dizer que nem na dimensão do ser-Para-mim consigo ter acesso ao meu eu como objeto em si. Para conseguir isso seria necessário sair de mim mesmo e me observar desde fora, o que é claramente impossível. A minha objetividade é ser-Para-outro. Por outro lado, ser-para-mim é captar-me como ser-Em-si. A teoria sartreana pretende vencer o solipsismo através de uma filosofia da negação e não da afirmação dialética de si mesmo, ao estilo de Hegel. Por exemplo, se me capto como malvado, trata-se de um tipo de manifestação de “ser-para-mim”. Experimento-me assim porque outros me julgam dessa forma, “pois não sou nem posso ser malvado para mim mesmo” (SN, p. 351). De fato, seria contraditório assumir-me como amante do mal, porque toda consciência busca estar bem. Eu posso saber que outros me consideram malvado e que são capazes de me enviar preso, mas não posso viver essa qualidade de “ser malvado”, “ciumento” ou “antipático” enquanto realidades minhas. A respeito dessas qualidades, diz o autor: “se o outro

as atribui a mim, são admitidas pelo que sou para mim, mas, quando o outro faz uma descrição do meu caráter, não me “reconheço”, e, contudo, sei que “sou eu”.” (SN, p. 352).

Concluindo, a minha objetividade não é autopercepção objetiva, mas uma experiência puramente relacional com o Outro que me converte em objeto pelo seu Olhar. Sartre define essa ação como uma “queda através do vazio absoluto em direção à objetividade” (SN, p. 352). Tal queda é a alienação da minha consciência, o meu ser-Para-outro. Em nenhum caso posso alienar-me de mim mesmo, por isso não posso fazer-me objeto para mim.

O OLHAR COMO VIA DE ACESSO PARA O OUTRO



Para reconhecer a existência do Outro enquanto outro, sem sair do plano imanente do Cogito é necessário lembrar que não é possível abarcar esse aspecto pela via cognitiva. Não podemos

afirmar em momento nenhum que temos consciência de uma existência alheia, pois só podemos ter certeza intencional da nossa.

O que é que nos separa do Outro para reconhecê-lo como diferente realmente de nós mesmos? Se tal presença se me apresenta sem intermediários nem representações, como posso experimentá-lo como sujeito consciente que não sou eu? Na verdade, para Sartre: “O outro é esse eu-mesmo do qual nada me separa, absolutamente nada, exceto sua pura e total liberdade, ou seja, esta indeterminação de si-mesmo que somente ele tem-de-ser para e por si.”.

Assim, o Outro é experimentado com evidência fenomenológica enquanto diferente em virtude unicamente da sua própria liberdade, que é diferente da minha. Mais adiante, veremos que, para Sartre, é só pelo critério da essência livre e dinâmica do ser humano que se pode vencer o solipsismo com base em sólidos pressupostos metafísicos. Convém lembrar que, para Sartre, a metafísica questiona justamente o que diz relação à existência do Outro, isto é, busca explicar a insuficiência do solipsismo.

O bom senso sempre se opôs às argumentações solipsistas. Mas agora Sartre sente que sabe o bastante para vencer estas resistências e explicar por que o solipsismo é uma posição absurda e impossível. Assim expressa dita intenção:

Tais resistências, com efeito, baseiam-se no fato de que o outro me aparece como presença concreta e evidente, que de modo algum posso derivar de mim mesmo e de modo algum pode ser posta em dúvida nem tornar-se objeto de uma redução fenomenológica ou qualquer outra “εποχή”.

É importante consignar que o Olhar não é uma espécie de síntese hegeliana entre Eu e o Outro, que seriam respectivamente a tese e a antítese. Sartre não adota essa concepção dialética, na qual existem dois pólos dados ou postos. Somente um dos pólos pode estar dado e é o objeto. Se

ambos fossem “teses”, então ambos seriam objetos e isso seria impossível na dinâmica do Olhar em Sartre. Só é possível que eu seja um sujeito “não-posto” ou pré-reflexivo (ser-Para-si) e, então, necessariamente, as coisas que aparecerem na minha consciência poderão se tornar objetivas ou téticas: seres-Em-si. Por outro lado, a minha dimensão de ser-Para-outro me torna necessariamente um objeto perante a vista do Outro, que surge como sujeito “não-posto” ou não tético. Num interessante parágrafo de *O ser e o Nada* se lê:

Com efeito: se me olham, tenho consciência de ser objeto. Mas esta consciência só pode produzir-se na e pela existência do outro. Quanto a isso, Hegel tinha razão. Só que esta outra consciência e esta outra liberdade nunca me são dadas, posto que, se o fossem, seriam conhecidas, logo, objetos, e eu deixaria de ser objeto. Tampouco posso extrair de meu próprio fundo o conceito ou representação delas. Em primeiro lugar, porque não as “concebo” nem as “represento”: tais expressões nos remeteriam outra vez ao “conhecer”, que, por princípio, não se leva em consideração. (SN, p. 348-349).

Outro aspecto que o autor explica para entender o Olhar como via de acesso ao Outro é não poder submeter essa experiência à $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ fenomenológica de Husserl. Esta, como Sartre diz, “tem por finalidade colocar o mundo entre parênteses para descobrir a consciência transcendental em sua realidade absoluta.” (SN, p. 350). No caso em questão, o Outro não forma parte do mundo, pois está além da minha consciência, único espaço onde pode ele pode ser percebido. A respeito da vergonha de mim frente ao Outro, por exemplo, Husserl diria que se deve deixar fora de consideração o objeto da vergonha para melhor destacar a própria vergonha, em sua absoluta subjetividade. Porém, o Outro não é o objeto da minha vergonha, mas o meu ato ou minha situação no mundo. Somente estes, a rigor, poderiam ser reduzidos.

O Outro não é nem sequer a causa ou condição da minha vergonha, senão algo muito mais profundo: o próprio ser desta.

Diz Sartre que “a vergonha é revelação do outro” (SN, p. 350). Embora seja possível uma consciência pura da vergonha, a presença do Outro infestaria enquanto presença inapreensível e, por isso, escaparia a toda redução. O Outro por tanto é revelado pelo Olhar, na forma da vergonha, orgulho, medo, etc., mas tal via não deve ser relacionada ao mundo, mas à consciência. Ela, captada pelo Cogito, presta testemunho indubitável de si mesmo, de sua própria existência e da existência do Outro.