

ALESSIO MUSIO

L'INGANNO DEL SOLIPSISMO
DA SCHELER A SARTRE

E se nulla esistesse e noi fossimo all'interno del sogno di qualcuno?

O, e ciò sarebbe peggio, se esistesse solo quel tizio grasso nella terza fila?

(Woody Allen, *Without Feathers*)

Come si potrebbe cogliere tutta questa attività psichica se non come un sogno,

quando diamo ascolto migliaia di volte nella nostra giornata a questa catena bastarda di destino e inerzia, di lanci di dadi e stupore,

di falsi successi e incontri misconosciuti, che costituiscono il testo abituale di una vita umana?

(J. Lacan, *Il rovescio della psicoanalisi*)

Nessuno è autore o produttore della propria storia. In altre parole, le storie,

i risultati dell'azione e del discorso rivelano un agente che non ne è, però,

autore e che non le ha prodotte. *Qualcuno* le ha incominciate e ne è il soggetto,

nel duplice senso della parola e cioè di attore e di chi ne ha subito le vicende

(H. Arendt, *Vita activa*)

Almeno a partire dalla modernità il tema del solipsismo compare inesorabilmente nella riflessione filosofica, senza mai perdere di “appeal” – un appeal che valica i confini stretti della filosofia come disciplina – ben al di là della centralità accordata dalla cosiddetta sensibilità dei tempi alla questione gno-seologica. Come è noto, è Cartesio il padre della formulazione classica del solipsismo, da lui inteso come propaggine estrema del dubbio umano circa la verità della conoscenza, secondo la variante del *Discorso*, o come la possibilità che l'intera conoscenza sia in balia delle manie persecutorie di un genio

maligno o ingannatore, secondo la versione delle *Meditazioni*. Il solipsismo cartesiano si manifesta come l'ultimo colpo apprestato dal dubbio, quando finalmente, sola, si erge la possibilità di un'unica evidenza: l'esistenza del soggetto come realtà dubitante e dunque di pensiero. Da qui in poi comincia, come è noto, il percorso cartesiano di riconsiderazione del dubbio, un dubbio che, se preso sul serio – e vi è chi ha dubitato che questo sia stato il caso in Cartesio –, non può che avere un effetto paralizzante su qualsiasi atto umano, più che soltanto su quello filosofico. Ed è a questo punto che compare il solipsismo, quando Cartesio apparentemente può mettere da parte il dubbio e cominciare a guadagnare conoscenze “chiare e distinte” in un percorso che, se non ci fosse già noto, si presenterebbe avvincente come un romanzo, più che semplicemente come una filosofia, tale sarebbe il *pathos* inerente alla narrazione. Sennonché, giova notarlo, il solipsismo – che si situa cronologicamente nella fase “affermativa”, vale a dire non scettica, della riflessione cartesiana – irrompe sulla scena come un dubbio ancora più grande, più radicale, spaventoso: la possibilità che a esistere sia solo l'io e nient'altro. E questo dubbio estremo liquida in un istante persino quell'ipotesi del genio maligno o del dio ingannatore da cui Cartesio aveva preso le mosse per dipanare il dubbio stesso, ora sfuggitogli di mano e resosi, per così dire, autonomo dal suo stesso autore. Il *cogito* può scoprire qui, infatti, di non patire alcun inganno, ma è una magra consolazione di fronte all'ipotesi di essere l'unica realtà dell'universo, laddove pure quest'ultima parola – “universo” – non sembra più avere alcun senso. È nota la soluzione di Cartesio al problema, soluzione che trapassa alla metafisica per terminare all'antropologia.

Ora, questa versione del solipsismo in fondo non è altro che una radicalizzazione del problema gnoseologico della “coscienza chiusa”, vale a dire di quel modo di intendere la conoscenza umana tipico della modernità che conduce all'impossibilità di essere certi dell'esistenza stessa del mondo *esterno* al soggetto, assunto invece come trasparente a se stesso¹. Inteso in questo modo, dunque, il solipsismo sembra non avere una consistenza autonoma, apparendo semplicemente come il risultato di un'impostazione – inadeguata – del problema della conoscenza. Nella letteratura filosofica, però, il tema del solipsismo si impone anche con un significato più specifico e *in qualche modo* slegato dal problema di una gnoseologia che non ha ancora fatto i conti con la fenomenologia dell'intenzionalità della coscienza.

È il problema: (1) della *non certezza* dell'esistenza di altri io, se non addirittura: (2) della *negazione* stessa di tale esistenza. Dalla questione della

¹ L'espressione è di Sofia Vanni Rovighi che ha chiamato “problema della coscienza chiusa”, l'impostazione che concepisce la coscienza come una “stanza ammobiliata di idee” da cui il soggetto ha il problema di uscire (*Istituzioni di filosofia*, La Scuola, Brescia 1997).

certezza relativa all'esistenza della realtà esterna si passa, cioè, a quella, più circoscritta e delimitata, dell'esistenza di altre realtà personali. È di questo solipsismo che qui vorremmo parlare: un solipsismo imparentato con quello risultante dall'impostazione della "coscienza chiusa" – dal momento che il dubbio sull'esistenza della realtà esterna coinvolge tutto ciò che è ricompreso nella realtà *fuori* del soggetto e dunque anche gli altri io – e tuttavia *anche* autonomo da esso – dal momento che l'affermazione dell'enigmaticità ultima della soggettività altrui, di per sé, non implica la condivisione delle premesse gnoseologiche tipiche della coscienza chiusa. Per questo chiameremo d'ora in poi il primo tipo di solipsismo "solipsismo gnoseologico", mentre riserveremo per il secondo il titolo di "solipsismo antropologico".

Ora, le analisi dedicate al tema del solipsismo inteso in tutte e due le varianti sono molte e per certi aspetti il problema appare facilmente risolvibile incrociando acquisizioni importanti del pensiero filosofico, come l'esplicitazione husserliana dell'*intenzionalità* (per quanto riguarda il solipsismo discendente dal problema della coscienza chiusa) e l'annotazione, di spirito wittgensteiniano, secondo cui il linguaggio non è qualcosa che sia foggabile da un soggetto isolato, poiché richiede invece la condivisione con altri di un *mondo di vita*, sicché la stessa formulazione linguistica del solipsismo ne costituisce, al contempo, la smentita più radicale². L'idea di questo saggio è però che valga la pena ritornare sul tema e indagarlo più approfonditamente, a partire dall'ipotesi secondo cui l'*errore* del solipsismo – individuabile sulla base dell'incrocio teoretico appena evidenziato – nasconda una sorta di *inganno*.

Per mettere in luce il tema, ci rivolgeremo, allora, in particolare al contributo di due filosofi come Scheler e Sartre, che, nella loro personale rielaborazione della fenomenologia husserliana dell'intenzionalità, accomunati da un

² Proponiamo questa interpretazione "minimalista" della tesi di Wittgenstein, perché essa comporterebbe, se enunciata in modo compiuto, l'esplicitazione della critica alla possibilità di un *linguaggio privato* che si traduce nell'affermazione del *primato del linguaggio sul pensiero* – col che tale tesi risulterebbe incompatibile con il percorso husserliano cui, invece, abbiamo inteso metterla in relazione. Il riferimento a Wittgenstein significa qui, dunque, soltanto che sul versante di una corretta analisi del linguaggio l'ipotesi del solipsismo, come notato peraltro anche da Taylor nel volume *Il disagio della modernità* (trad. it. Laterza, Roma-Bari 2006), non risulta percorribile. L'osservazione è importante perché Scheler – uno dei due autori su cui questo scritto si concentra – radicalizza la tesi husserliana del primato del pensiero sul linguaggio. Come scrive Vittorio d'Anna, per Scheler "il linguaggio ha una portata solo secondaria. Già Husserl lo metteva al servizio del pensiero, Scheler poi, con un'ulteriore radicalizzazione, ne fa niente più che uno strumento di comunicazione, con una funzione esclusivamente ausiliare, quella di consentirci di indicare agli altri ciò che noi vediamo" (Id., *Introduzione* al volume: M. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e l'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza. Ordo amoris*, a cura di V. d'Anna, Franco Angeli, Milano 2008, p. 8).

giudizio insoddisfacente tanto nei confronti dell'idealismo quanto del realismo "classici"³, aiutano a chiarire quanto v'è ancora da dire sul solipsismo.

Scheler, che si presenta come uno dei pensatori più alieni dal solipsismo antropologico – tanto che per lui si dà come evidente addirittura un' *intuizione* diretta dell'esistenza degli altri⁴ –, risulta infatti particolarmente interessante perché, riprendendo le annotazioni fenomenologiche husserliane sull'intenzionalità, non sgombera solo il campo da ogni solipsismo gnoseologico (del

³ Al di là del già citato ceppo comune da cui originano le riflessioni di Scheler e Sartre – l'intenzionalità husserliana – e del giudizio negativo circa la "svolta" trascendentale dello stesso Husserl, appartiene a entrambi anche la comprensione della irriducibilità dei *valori* all'*imperativo categorico* di matrice kantiana. È Sartre stesso a parlarne nei *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris 1983, p. 114, nei quali afferma di dovere a Scheler questa consapevolezza, esplicitatasi nella convinzione dell'irrinunciabilità dei valori quali esigenze che richiedono di *dover essere* (cfr. il capitolo dedicato a Sartre nel testo di: F. VITTORIA, *Etiche possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Donzelli, Roma 1996, p. 106).

⁴ Si pensi qui a un testo come *Wesen und Formen der Sympathie* in cui Scheler riprende le considerazioni già esposte in *Der Formalismus* a proposito della vicenda di Robinson Crusoe e rivendica l'*originarietà della consapevolezza dell'esistenza di una comunità umana*. Per Scheler, infatti, "Robinson non avrebbe mai pensato: 'non esiste alcuna comunità ed io non appartengo ad alcuna comunità; io sono solo al mondo'. [...] a un tale Robinson non sarebbe certo mancata la visione eidetica e l'idea di una comunità in generale, ma avrebbe pensato così: 'Io so che esiste la comunità e che io faccio parte di una o più comunità; ma non conosco i singoli esseri che la compongono, né i gruppi empirici di singoli esseri dei quali si compone la comunità esistente in generale'" (M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980, p. 332). Scheler rivendica, dunque, la certezza (eidetica) dell'esistenza della comunità umana *in nome della propria esperienza personale e del tutto a prescindere dalla conoscenza storica di altri esseri umani*, delineando la tesi più anti-solipsista immaginabile, tanto da riconoscersi nelle parole di Volkelt che gli attribuiva "una 'certezza originaria del tu', anzi una 'relazione essenziale tra la certezza che l'io ha di se stesso e quella che ha del tu'" (J. VOLKELT, *Das ästhetische Bewusstsein*, p. 117, citato in *Essenza e forme della simpatia*, p. 332). Non è però una "certezza intuitiva" a fondare un tale "sapere", quanto piuttosto il "fondamento intuitivo" che deriva "dalla coscienza, determinata e ben circoscritta, del vuoto", ovvero dalla consapevolezza di natura emozionale "della mancanza" e dell'"insoddisfazione di cui il nostro Robinson farebbe sempre ed essenzialmente esperienza ogni qual volta compisse atti spirituali ed emozionali, *i quali possono formare unità oggettive di senso solamente insieme ai possibili atti sociali di riscontro*. Da questi vuoti determinati essenzialmente ed inconfondibilmente, da questi vuoti – per così dire – nel verificarsi dei suoi atti intenzionali, il nostro Robinson raggiunge dunque la visione eidetica di qualcosa che esiste come *sfera del Tu – e di cui solo non conosce alcun esemplare*" (*ibi*, p. 333, nostro il corsivo). Per un approfondimento del significato di questo testo si rimanda a: L. BOELLA, *Rileggere il Sympathiebuch*, in G. CUCINATO (a c. di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 33-52, qui p. 34. Dal punto di vista teoretico resta sempre, in ogni caso, possibile chiedersi se l'evidenza del "vuoto" possa effettivamente rilevare ciò che lo può riempire (gli altri) e se i vissuti individuali ad esso relativi possano realmente corrispondere a quelli presenti in una concreta relazione.

quale nemmeno si cura, tanto gli appare implausibile sulla base della fenomenologia dell'intenzionalità⁵), ma introduce anche un tema, quello della *resistenza*, che, come vedremo, si lega a stretto filo con le osservazioni di Sartre sul solipsismo della soggettività. Con ciò si mostrerà come, contrariamente a quanto appare ad un primo esame, non sia facile distinguere il solipsismo gnoseologico da quello antropologico. Sarà proprio la connessione tra i due autori, anzi, che permetterà di cogliere l'inganno che, a parere di chi scrive, sembra celarsi su questo punto dietro la questione del solipsismo⁶.

Il lavoro sarà così diviso in due parti. Nella prima metteremo in evidenza l'analisi di Scheler, suddividendola in tre nuclei tematici: la questione della "realtà" in risposta alla domanda "*che cosa esiste?*"; l'impossibilità di un'esperienza del solipsismo; la questione della "resistenza" e la critica a questo concetto. Si vedrà, così, come questi tre momenti costituiscano un unico tema, sicché prendendone uno, si troveranno anche gli altri due. Nella seconda parte ci rivolgeremo, invece, all'analisi di Sartre, per mettere in evidenza le sue considerazioni circa: l'errore del realismo "tradizionale" – lasciando aperta la domanda a proposito di quanto Sartre stesso sia riuscito a liberarsene; la posizione preminente del fenomeno dello *sguardo* e il "vero" solipsismo di fronte alla fenomenologia dell'ignoranza e della libertà.

⁵ Per Scheler, infatti, la questione del solipsismo è unicamente antropologica e quindi di per sé indipendente dal *problema della certezza* della realtà del mondo *esterno* al soggetto (cui Scheler riconduce, come vedremo, l'intero idealismo). Su questo punto, anzi, Scheler non manca di precisare come non sia "*privo di interesse vedere che nella storia della filosofia l'esistenza di una natura reale è stata negata molto più spesso che l'esistenza di un altro io – quantunque nessuno abbia mai negato la possibilità di percepire la natura, mentre quasi tutti hanno negato la possibilità di percepire la vita psichica degli altri*". Questo lo si può capire dal fatto che il nostro convincimento circa l'esistenza dell'altro io è più profondo e antecedente rispetto al nostro convincimento circa l'esistenza della natura" (SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, p. 365, nostro il corsivo).

⁶ Ciò significa che non seguiremo Scheler nella sua riconsiderazione del problema del solipsismo antropologico, in cui il problema sembra *scomparire magicamente*, dal momento che in Scheler gli altri, non solo sono sempre presenti almeno sullo sfondo, ma sembrano risultare addirittura quasi *trasparenti* a partire dalla "grammatica universale dell'espressione". Così, per Scheler non si pone il problema, risolvibile solo attraverso un *atto di fiducia* e, dunque, ultimamente, attraverso una *scommessa*, di non sapere che cosa davvero l'altro pensi al di là della coerenza possibile dei suoi comportamenti. Per Scheler l'altro si offre, infatti, nel modo di un "afferramento immediato e diretto" (L. BOELLA, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano 2006, pp. 110-111) che permette di comprendere immediatamente se, per esempio, sta mentendo, non perché si sappia che "le cose stanno ben altrimenti da come egli dice", ma per il modo in cui parla, la sua espressione, il suo sguardo, il suo atteggiarsi che lasciano percepire "immediatamente il suo mentire, per così dire: l'atto stesso del suo mentire" (SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, p. 367).

Nella simmetria puntuale che esiste tra Scheler e Sartre occorre, però, notare sin d'ora come l'opposizione comune all'alternativa tra idealismo e realismo serva a colpire, nel primo, quello che abbiamo chiamato solipsismo gnoseologico, nel secondo, il solipsismo antropologico. Se in Scheler, poi, ciò avviene implicitamente, nel secondo la mossa è, invece, esplicita.

Cominciamo, così, a vedere per quale ragione Scheler ritenga inadeguato l'idealismo, da lui inteso come *la dottrina che fa dipendere l'esserci della realtà dal pensiero umano o di un non meglio precisato soggetto o io trascendentale*⁷.

1. *L'errore dell'idealismo e l'alternativa tra idealismo e realismo*

Testo di riferimento in tal senso è, tra gli altri, il saggio *Idealismus-Realismus*⁸, nel quale si possono ritrovare affermazioni molto chiare sul punto di nostro interesse. Agli occhi di Scheler, infatti, l'idealismo si mostra assolutamente inadeguato per almeno tre ordini di motivi.

(a) Il primo riguarda l'"errore fondamentale" compiuto dall'idealismo "di confondere l'essere dell'oggetto con l'essere-oggetto (*Gegstandssein eines Seienden*) di un ente"⁹, ossia il fatto che un certo ente divenga oggetto per la coscienza. Con questa osservazione – che ha un'importanza fondamentale in Scheler perché indica come non tutto l'essere (*in primis* i valori) sia oggettivabile, di qui la "curvatura" assiologico-ontologica da lui data alla fenomenologia¹⁰ – nel saggio in questione il filosofo tedesco intende mostrare come la possibilità che un certo ente divenga oggetto per me, per la mia coscienza, non rende per questo l'essere di tale oggetto dipendente da me o foggato da me. Spingendo all'estremo il ragionamento molto puntuale di Scheler si può pensare al caso di una persona daltonica: il fatto che quest'ultima confonda, per una sua condizione patologica, i colori di un certo ente non fa sì che l'oggetto in se stesso muti la sua configurazione cromatica. Se volessimo cercare invece un'esemplificazione più ordinaria potremmo pensare a un esempio come il seguente: il fatto che un rumore – ad esempio l'aprirsi di una porta – possa essere da me vissuto con diversi

⁷ Come nota Sofia Vanni Rovighi, non dunque dal pensiero divino perché, da questo punto di vista, anche il creazionismo di matrice aristotelico-tomista sarebbe una forma di idealismo, ciò che in realtà *non* è in ragione dell'affermazione (metafisica, non gnoseologica!) della trascendenza del Fondamento rispetto al fondato.

⁸ M. SCHELER, *Idealismus-Realismus* (1927), in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. IX, hrsg. v. M.S. Frings, Franke, Bern 1976, pp. 185 ss.; d'ora in poi *I-R*.

⁹ *I-R*, p. 188.

¹⁰ D'ANNA, *Introduzione*, p. 8.

stati affettivi (paura, gioia, indifferenza, spavento, fastidio...) non cambia la “materialità” – per così dire – dell’evento stesso: se chi entra è una persona che per caso passava di qui e non quella che stavo aspettando, la mia credenza, piena di felice attesa, non fa diventare quel tale colui o colei che stavo aspettando.

(b) Il secondo ordine di motivi che rendono inadeguato l’idealismo nell’accezione ampia sopra enucleata fa riferimento, invece, secondo Scheler, a una *comprensione del tutto manchevole della nozione stessa di coscienza (Bewusstsein)* che viene intesa come un dato immeditato, se non addirittura come *il* dato immediato per eccellenza. La coscienza, al contrario, non è qualcosa di originario, in quanto è ottenuta per riflessione attraverso un “*actus re-flexivus*, nel quale si passa dal sapere intorno a delle cose al sapere di sapere delle cose”¹¹. Da Cartesio in poi, osserva Scheler, sembra invece che la coscienza sia la prima realtà da cui tutto poi dovrebbe essere derivato o giustificato. Al contrario,

l’affermazione che ritorna sempre, secondo cui la coscienza sarebbe un “fatto originario”, per cui non si potrebbe parlare di una sua “origine”, deve essere completamente rigettata¹².

La coscienza non è il luogo da cui gli oggetti traggono il loro essere:

la particolare forma d’essere della coscienza – [che è quella] dell’*essere* riflesso (*reflexiv*) – può essere da un lato contemporanea al vissuto della realtà o viceversa una sua *conseguenza*, giammai ne è però la ragione fondata¹³.

(c) Il terzo ordine di motivi si coglie a partire dalla fenomenologia dell’intenzionalità. L’errore della riduzione idealista dell’*esse* a *percipi*, che vale per l’idealismo berkeleyano e che Scheler assume, forse in modo un po’ unilaterale, come la quint’essenza dell’idealismo *tout court*, consiste nel “disconoscimento del carattere propriamente trascendente rispetto alla coscienza di ogni atto intenzionale”¹⁴, dal momento che

ogni intenzione, sia essa una percezione, una rappresentazione, un ricordo, il sentimento di un valore, la posizione di uno scopo, “*fuoriesce*” dall’atto e dal contenuto

¹¹ *I-R.*, p. 189. È così che otteniamo, osserva Scheler, la nozione di autocoscienza (*Selbstbewusstsein*).

¹² *I-R.*, p. 190.

¹³ *I-R.*, p. 208.

¹⁴ *I-R.*, p. 190.

attuale dell'atto per *intendere* qualcosa di estraneo all'atto stesso – anche nel caso in cui ciò che è pensato sia esso stesso un pensiero¹⁵.

In altri termini, l'intenzionalità manifesta un carattere di alterità o trascendenza tra il soggetto dell'atto intenzionale, ciò che Husserl chiama *noesi*, e l'oggetto conosciuto, ciò che Husserl chiama *noema*. Se il vedere un foglio bianco è qualcosa che appartiene al soggetto, non è un modo d'essere del soggetto il bianco o la forma rettangolare del foglio stesso, neppure nel caso in cui l'oggetto intenzionale sia un ente immaginario, dunque qualcosa di “creato” dal soggetto, come ad esempio la *montagna d'oro* o *cappuccetto rosso* (gli esempi sono di Scheler). L'uomo che inventa la storia della montagna tutta d'oro, infatti, non è a sua volta una montagna d'oro, non ne ha il modo di essere: essi – direbbe Scheler – differiscono per “essenza”.

Ricapitolando: l'idealismo, nell'accezione ampia e forse per questo un po' generica con cui Scheler lo assume, va rifiutato perché compie numerosi errori che terminano nel disconoscimento del carattere trascendente (rispetto alla coscienza) dell'oggetto intenzionale. Tuttavia, come l'esempio di cappuccetto rosso o della montagna d'oro mostrano in modo chiaro, il guadagno fondamentale portato dalla fenomenologia dell'intenzionalità circa il carattere trascendente del *noema*, quale esso sia, rispetto alla *noesi* e più generalmente alla coscienza, non basta a risolvere il problema della *realtà* dell'oggetto: “il *fatto* della trascendenza rispetto alla coscienza”, quello della trascendenza è appunto un fatto!, “non è assolutamente predisposto per risolvere il problema della *realtà*”¹⁶, che Scheler intende come il problema del carattere illusorio o meno di ciò che è oggetto di intenzione. Osserva allora Scheler: “il problema della realtà si trova pertanto del tutto al di qua del fatto della trascendenza dell'oggetto”¹⁷, secondo un'affermazione che – lo si badi bene – non configura alcuna affermazione di irrealità. Semplicemente dice che la questione della trascendenza dell'oggetto, che sbaraglia in un istante il problema della coscienza chiusa e di come uscire dal soggetto, non è competente per decidere quella della sua realtà; per questo, come osserva Scheler, essa né la esclude né la richiede¹⁸.

Si delinea qui il limite in cui si imbatte la fenomenologia dell'intenzionalità che, come notava Hartmann, è al di qua di realismo e idealismo, nel senso che non è in grado di decidere tra questa alternativa, anche se si può

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *I-R.*, p. 191.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *I-R.*, p. 192.

vedere come essa possa legittimamente denunciare alcuni errori – così come evidenziato dallo stesso Scheler – del *modus pensandi* dell'idealismo. Ne verrebbe, dunque, che la soluzione consista nello spostarsi sul versante del realismo, ma per Scheler – come anticipato – le cose non sono così semplici.

L'idea di fondo del saggio *Idealismus-Realismus* consiste, infatti, nel mettere in evidenza la tesi della falsità del dovere di optare “per uno dei due membri di questa opposizione”¹⁹. Innanzitutto Scheler, come nota d'Anna, non ha mai optato per un'impostazione di tipo realista:

a evitare la ricaduta in un'idea antiquata di adeguatezza è la tesi che la partecipazione a contenuti dati è un *vivere nella vita delle cose*. Il mondo non ci sta di fronte, ma viene a farsi avanti nel pervenire a manifestazione. [...] La critica all'incurvatura in senso idealistico della fenomenologia husserliana non lo porta ad approdare al realismo, ma a leggere in chiave di *Lebensphilosophie* l'intenzionalità²⁰.

Se questa considerazione vale per l'intera produzione scheleriana, nel saggio che stiamo considerando si aggiunge l'annotazione dell'errore comune di idealismo e realismo, i quali condividono una falsa presupposizione di partenza: che

l'esistenza (*Dasein*) o la realtà di un qualsiasi oggetto (tanto il mondo interiore e esteriore, quanto l'io estraneo (*fremdes Ich*), l'essere vivente, la cosa morta e così via) e ciò che noi chiamiamo il suo essere-così (*Sosein*), sia esso casuale o corrispondente alla sua “essenza” (*essentia*), siano entrambi *inseparabili* di fronte alla domanda se essi siano, o *possano o meno essere, immanenti* al sapere (*scientia*) e più in là al sapere riflesso (coscienza, *con-scientia*)²¹.

Scheler enuncia qui una tesi incisiva: il problema dell'esistenza della realtà (se sia reale o illusorio l'ente che è divenuto per me un oggetto intenzionale) va considerato in modo differente da quello dell'essenza, mentre idealismo e realismo sono accomunati da una considerazione unitaria dei due problemi. Se per l'idealismo l'essenza è immanente alla coscienza, e quindi da questa dipendente – e abbiamo visto quanto Scheler ritenga inadeguata questa con-

¹⁹ *I-R.*, p. 185.

²⁰ D'ANNA, *Introduzione*, p. 9. Occorre non dimenticare, inoltre, come il rifiuto scheleriano della posizione realista nasca anche dal fatto che il realismo comporta *naturaliter* l'affermazione del primato della dimensione *teoretica* che Scheler, invece, in polemica con Husserl, mette in secondo piano, subordinando il *pensiero* al *vissuto emozionale*. Deriva da qui la svalutazione del processo astrattivo, che secondo Scheler è originato da una volontà di controllo e di dominio, e l'esaltazione al contrario del ruolo della simpatia e dell'amore, al grado più alto.

²¹ *I-R.*, p. 185.

cezione – anche l'esistenza deve essere immanente alla coscienza e da questa dipendente; viceversa, per il realismo, poiché l'essenza si mostra trascendente rispetto alla coscienza, e da questa indipendente, anche l'esistenza deve essere dichiarata rispetto a questa trascendente e indipendente²². Ad entrambe le teorie è comune un automatismo sbrigativo che vuole risolvere una volta per sempre, in un senso o nell'altro, il problema della realtà del conosciuto, mentre la questione è molto più complessa e articolata di quanto non si creda. Come si risolve, dunque, il problema, se non basta riconoscere l'essenza come trascendente rispetto alla coscienza?

2. *L'esatta posizione del problema ovvero la risposta alla domanda: "che cosa è reale?"*

Scheler risponde con una fenomenologia piuttosto articolata, in cui si evidenzia come una delle più grandi mistificazioni consista nel confondere

il grande *problema delle molteplici sfere dell'essere*, soprattutto le sfere del mondo esteriore e interiore, del fisico e dello psichico, con il problema della realtà²³.

Tipico è in questo senso ancora una volta il caso di Cartesio, caratterizzato dall'"assunzione di una falsa precedenza [lett. pre-datità] del mondo interiore rispetto a quello esteriore"²⁴, che ha portato all'idea estremamente diffusa, ma nondimeno fasulla, relativa al mito dell'introspezione originaria, secondo cui "lo psichico sarebbe dato in modo 'immediato' mentre il fisico solo in modo 'mediato'"²⁵. È vero piuttosto che esistono diverse e irriducibili sfere dell'essere:

1. la sfera dell'*ens a se* che si differenzia da ogni essere relativo; 2. le sfere del mondo interiore ed esteriore; 3. le sfere degli esseri viventi e dell'ambiente; 4. le sfere dell'io, del tu, e più in generale della dimensione comunitaria²⁶.

Come si vede l'elenco è ampio, ma più dell'elenco conta l'annotazione secondo cui non esiste una tesi gnoseologica che garantisca, una volta per tutte, che esista realmente ciò che pur appartiene singolarmente a queste sfere.

Scheler esprime questo concetto attraverso l'affermazione:

²² *I-R.*, p. 186.

²³ *I-R.*, p. 194.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem.*

una *comune* legge fondamentale di queste sfere è che il loro *essere* [...] precede sempre ogni *singolo* oggetto che sia dato attraverso percezioni o visioni di qualsiasi tipo. Se però anche la realtà sia data all'interno di queste sfere dell'essere, può essere stabilito solo attraverso un'indagine peculiare²⁷

che è compito delle singole scienze realizzare. Non basta, dunque, sapere dell'esistenza di queste sfere per sapere che *questo* particolare fenomeno, appartenente a questa determinata sfera (ad esempio: la percezione di una minaccia da parte di un'altra persona) sia anche reale. Nel caso di una costruzione paranoica essa potrebbe appartenere, per fare un esempio, solo alla sfera dello psichico e non a quella comunitaria, e l'appartenenza alla prima non ne attesterebbe per questo il carattere reale: è noto che il paranoico vede minacce dove non ve sono; anzi, tanto più la minaccia è lontana dalla realtà tanto più essa sembra per lui consistente.

In ogni caso Scheler conclude che, contrariamente a una lunghissima tradizione, "occorre ricusare già l'espressione stessa 'realtà del mondo esteriore'"²⁸, vero e proprio cruccio di ogni forma di gnoseologismo, come se bastasse una simile affermazione a smentire o garantire la realtà di tutte quelle cose che possono appartenere al mondo che è *altro* dal soggetto. Proprio questa sfera dell'essere contiene, anzi,

uno strano miscuglio di cose reali e irreali [...]. Un'ombra, un'immagine virtuale, il blu del cielo, l'arcobaleno [...] sono senza dubbio "manifestazioni del mondo esteriore", senza che con ciò sia possibile attribuire ad esse anche realtà. Né d'altro canto è irrealità ciò che appartiene allo psichico²⁹,

per il fatto stesso di appartenervi: anche in questo ambito occorre andare a vedere come stanno le cose – con molta pazienza, verrebbe da aggiungere. Ciò che più conta, però, è che "la distinzione tra apparenza e realtà nella sfera dello psichico [...] è *la stessa* che vale per il mondo esterno"³⁰, sicché anche nello psichico – contrariamente alle certezze simil-cartesiane – vi è dell'irreale, come le patologie paranoici mostrano nel modo più chiaro. Resta dunque che la risposta alla domanda: "che cosa è reale?" non può essere stabilita d'un colpo. Sulla base di quanto già scritto nel saggio sulla *Fenomenologia e teoria della conoscenza*: "la cosa va decisa caso per caso"³¹.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *I-R.* p. 195.

³¹ M. SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza* (1913), in *Scritti sulla fenomenologia e l'amore*, p. 70.

Come si vede, il contributo di Scheler su questo punto è significativo. Non tanto perché, riconoscendo la distinzione fra le diverse sfere o i diversi ambiti dell'essere, Scheler evidenzia l'impossibilità di una dichiarazione aprioristica di realtà che valga per gli oggetti appartenenti a ciascuna sfera – una tesi, questa, che non cessa di avere un vago sapore platonico. Quanto, piuttosto, per il fatto che, *rendendo del tutto non equivalente la questione della realtà alla questione del cosiddetto “mondo esteriore”*, sgombra il campo da alcuni equivoci gnoseologici di notevole importanza che escludono una prigionia (secondo quanto emerge dall'immagine “classica” della coscienza chiusa) del soggetto all'interno della sua coscienza. Proseguiamo, però, nel nostro percorso. E chiediamoci: in che cosa consiste, dunque, il “criterio della realtà”?

Per Scheler questa domanda equivale a quest'altra: “che cosa viene *vis-suto*, quando qualcosa viene *vissuto come reale*?”³². Tale quesito di natura fenomenologica guida l'intera riflessione scheleriana, anche quando essa pone l'accento su questioni ad un primo sguardo indipendenti dalla sottolineatura esperienziale³³. E la risposta di Scheler è che

l'origine della riflessione – l'essere della “coscienza” – è legata sulla base di una legalità essenziale con quell'avere e quel soffrire ecstasici, ad essa *precedenti*, che sono dati dalla *percezione vissuta della resistenza* inerente al momento della realtà³⁴.

Più chiaramente: per Scheler è l'autocoscienza stessa ad affermarsi successivamente al vissuto pre-riflessivo della resistenza: se già sappiamo che Scheler correttamente evidenzia come “la coscienza *risalga* da stadio riflessivo a stadio riflessivo”, ciò che più conta è il motivo da cui si origina il percorso riflessivo,

e questo motivo è immancabilmente e sempre un *soffrire* di qualsivoglia natura dinnanzi a quell'essere *reale* che è sempre precedentemente dato in modo ecstasico ad ogni coscienza³⁵.

Quando si incontra qualcosa di reale, in altri termini, si esperisce – o per meglio dire: si vive³⁶ – una resistenza. La tesi di fondo è dunque che

³² *I-R.*, p. 204, nostro il corsivo.

³³ Così come avviene quando Scheler ricorda, kantianamente, che “l'esistenza non deriva mai dall'essenza e che il predicato esistenziale non è mai contenuto nel concetto che funge da soggetto nel giudizio” (*I-R.*, p. 205).

³⁴ *I-R.*, p. 208.

³⁵ *I-R.*, p. 190.

³⁶ Si vive, perché Scheler qui oppone, per ragioni che vanno aldilà del problema posto dall'idealismo e dal realismo, il vissuto alla dimensione razionale umana. Come ha notato

la realtà non ci sia data in atti di natura percettiva, ma in un comportamento *volontativo e impulsivo* nei confronti del mondo, dunque, in senso lato, in un comportamento dinamico e pratico³⁷.

Così,

il diventare consapevoli (e il riferimento all'io a esso implicato) è, in tutti i molteplici ordini e gradi in cui si realizza, sempre la *conseguenza della nostra sofferenza determinata dalla resistenza del mondo*³⁸.

Ancora: “il vissuto della realtà è in primo luogo *ecstatico*, non un ecstatico ‘sapere di’, ma un ecstatico ‘avere di’”, e questo perché “il problema della realtà compare in tutte le sfere possibili e non solo in quella del mondo esterno”³⁹.

Prima di valutare criticamente questa proposta scheleriana, che termina nell'idea secondo cui *il vissuto della realtà sia dato attraverso il fenomeno della resistenza patita*, occorre notare la peculiarità dell'approccio di Scheler al problema dell'io⁴⁰, culminante nel richiamo all'esperienza che l'io ha di sé. Si tratta di una domanda “fenomenologica”⁴¹ di fonamen-

Lenoci, infatti, la radice del dissenso fra Scheler e Husserl in merito al presunto sbocco idealistico del secondo “non è situabile al livello di una diversa concezione del rapporto conoscitivo, ma piuttosto all'interno di una differente prospettiva ontologica, circa la determinazione della realtà e la determinazione di una realtà originaria” (M. LENOCI, *Autocoscienza, valori, storicità. Studi su Meinong, Scheler, Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1992, p. 77).

³⁷ *I-R.*, p. 208.

³⁸ *I-R.*, p. 214.

³⁹ *I-R.*, p. 215.

⁴⁰ Per come Scheler pone la questione non è necessario avventurarsi in questo contesto nella distinzione di fondo, da lui più volte rimarcata, che divide l'*io* o il *soggetto* dalla *persona*. Chi scrive condivide in ogni caso su questo punto, al di là del loro significato complessivo, le obiezioni che Hartmann nella sua *Ethik* ha rivolto a Scheler, mostrando come sia impossibile parlare di *persona* senza fare riferimento alla nozione di *soggettività*. L'esame e la chiarificazione di questo punto meriterebbero considerazioni ben più ampie di questa semplice nota, ragion per cui rimandiamo la questione al bel saggio di A. DA RE, *Persona singola e persona comune: un confronto tra Nicolai Hartmann e Max Scheler*, in *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, pp. 203-222.

⁴¹ In *Fenomenologia e teoria della conoscenza* Scheler aveva precisato che non esiste un metodo fenomenologico, quanto piuttosto un atteggiamento, che ha come “carattere fondamentale [...] il più vivace, intensivo e immediato commercio vissuto col mondo stesso” (p. 56), sicché il fenomenologo si trova ad essere, da questo punto di vista, “assetato di essere” (p. 57) o, il che è lo stesso, assetato di esperienza, essendo quest'ultima la condizione del commercio vissuto. “In questo senso – ma altresì solo in questo – la filosofia fenomenologica è il più radicale empirismo e positivismo. Per ogni concetto, per ogni principio e formula, anche pure per quelli della logica pura, come ad esempio il principio di identità, occorre

tale importanza, perché essa permette di chiedersi come dovrebbe essere, invece, l'esperienza di un io "prigioniero" o, semplicemente, "alloggiato" nel solipsismo gnoseologico. Come vedremo, tra queste due formulazioni esiste una notevole distanza.

3. *La fenomenologia dell'io e la non-esperienza del solipsismo gnoseologico*

Può essere utile a questo proposito riferirsi alle conclusioni del già citato saggio *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, che precede quello sull'opposizione idealismo-realismo, e in cui il tema della *resistenza* emerge con una chiarezza ancora maggiore, perché libero dai significati ontologici che assumerà l'ultima riflessione scheleriana. Ebbene, questo testo è prezioso perché qui Scheler delinea l'esperienza che il soggetto ha di se stesso, l'esperienza dell'io, a partire dal fenomeno della conoscenza. Nella conoscenza gli oggetti non emergono come qualcosa di foggato o foggiabile dal soggetto: infatti,

la conoscenza – se questo termine viene impiegato in modo sensato – ha sempre a che fare con una mera imitazione e *selezione del dato* nel pensiero, in nessun caso con un produrre, un formare, un costruire. Non vi è alcuna conoscenza [...] senza un previo *esserci di se stessi e un esser dato da sé delle cose*⁴².

Il fenomeno della conoscenza, in altri termini, *non costituisce* l'io e il mondo, *ma presuppone* l'esistenza di un mondo di oggetti con i quali il soggetto si scopre *anche* in una relazione chiamata appunto conoscitiva. Così, l'io si trova nel mondo in una posizione che non è quella descritta dalle teorie della conoscenza che portano ad immaginare una derivazione della pluralità possibile degli oggetti da un io inteso come soggetto auto-trasparente. Questa riflessione porta, anzi, a concludere con grande chiarezza circa il carattere fittizio di tutte quelle ricostruzioni simil-cartesiane in cui si pensa di argomentare a proposito dell'"esistenza di un io che sia anche solo appena

cercare una 'coincidenza' in tale contenuto del vivere" (p. 56, nostro il corsivo). Si comprende qui l'importanza della riflessione di Scheler per la nostra trattazione che completa la riflessione sull'intenzionalità con la domanda su quale sia l'esperienza che l'io ha di se stesso. Scheler invita, infatti, a cogliere quale sia il vissuto che sta alla base persino del principio di identità. Ecco perché, a maggior ragione, possiamo, seguendo il metodo scheleriano, chiederci quale sia l'esperienza che il soggetto ha di se stesso, per poi analizzare – andando in questo *oltre* la lettera di Scheler, ma non oltre lo spirito della sua analisi – se questa stessa esperienza sia compatibile con quella di un io solipsistico.

⁴² *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, p. 73.

più evidente dell'esistenza della materia e del mondo corporeo". Piuttosto, così come possiamo essere vittima di parvenza nel caso di fenomeni fisici come l'arcobaleno, il miraggio o le immagini riflesse, occorre dire che non è affatto chiaro quale sia la consistenza dell'io. Su questo punto l'apporto della fenomenologia è estremamente ricco. Scrive Scheler:

vi è ogni genere possibile di io parvente, come ad esempio l'"io Amleto" dell'attore nel suo atteggiarsi nella recita, l'io del ruolo sociale, quello degli "io" della coscienza scissa⁴³.

La certezza egologica cartesiana risulta, così, non solo un'ipotesi fittizia, ma anche una *ben comoda* ricostruzione, in quanto dà per scontato ciò che richiede invece un'intera esistenza per potersi dare: qual è il vero io, infatti? Chi siamo nella dispersione dei ruoli sociali in cui, in modo più o meno libero, quotidianamente ci troviamo? L'io di Scheler ricorda da questo punto di vista l'io di Kierkegaard. L'io kierkegaardiano, infatti, *non* è già secondo una forma precisa e delineata: ha da essere, da attuarsi, attraverso il modo con cui il soggetto si pensa e agisce in relazione alle molteplici dimensioni che lo caratterizzano. Ora, l'immagine kierkegaardiana dell'io "come rapporto che si rapporta a se stesso", mutando di volta in volta sulla base del risultato complessivo di questi rapporti, aiuta a comprendere – al di là delle sue problematiche di natura teoretica⁴⁴ – l'analisi fenomenologica di Scheler. Tanto l'idealismo quanto il solipsismo, infatti, dimenticano l'esperienza prendendo le mosse da un io *fittizio*, lontano dal modo con cui esso si offre nel vissuto – e solo così, come giustamente notava Sofia Vanni Rovighi, può delinearsi l'ipotesi davvero assurda secondo cui sarebbe da me che la realtà riceverebbero il suo essere.

Infatti l'io produttore della realtà non potrebbe essere la coscienza in quanto funzione conoscitiva, poiché il conoscere è proprio l'apparire dell'altro. In quanto

⁴³ *Ibi*, p. 64. Il presunto primato del soggetto, l'idea dell'auto-trasparenza del soggetto a se stesso è sconfessata da Scheler anche in una linea che sarebbe interessante mettere a confronto con le considerazioni che appariranno poi al "secondo" Wittgenstein: nel saggio *Die Idole der Selbsterkenntnis* emerge la consapevolezza del fatto che "il linguaggio ereditato da una lunga tradizione non è sempre in grado di esprimere fedelmente quanto proviamo nel nostro animo e in noi stessi, del resto interpretando i nostri stati psichici, facciamo spesso riferimento a categorie e schemi mutuati dall'ambiente in cui viviamo, cosicché il nostro 'io individuale' è spesso nascosto dietro l' 'io sociale'" (LENOCI, *Autocoscienza, valori, storicità*, p. 93).

⁴⁴ Quest'idea, infatti, a ben vedere non riesce a fare meno della categoria della sostanza (pena il far precipitare il rapportarsi del soggetto in un gioco, alla fine inesistente, di continui rimandi).

conoscente io non faccio, non produco nulla, ma scopro una realtà esistente. Mi domando però ora se io, non in quanto intenzionalità, ma io nella mia densità ontologica, per dir così, io che sono il soggetto di sentimenti, desideri, impulsi, non potrei aver creato quella realtà che mi si manifesta poi nella conoscenza. Ora, se rifletto un po', mi accorgo che l'io di cui ho esperienza è una realtà molto limitata. Inoltre, non ho coscienza di produrre il mondo [...]. A questo proposito possiamo capire e aderire alle osservazioni di M. Scheler e N. Hartmann, e cioè che ognuno di noi si rende conto di non essere il creatore di ciò che gli appare *quando riflette sul carattere di ostacolo che ha la realtà che gli appare, ossia quando si accorge di essere limitato da quella realtà e di non esserne padrone*⁴⁵.

Si evidenzia qui il senso complessivo della ricusazione scheleriana dell'idealismo. Io – per quanto labile sia la consistenza di questo termine al di là (è davvero il caso di usare questa espressione) del suo “sostrato” sostanziale – so di non essere l'unica realtà proprio perché conosco. Agli occhi di Scheler, infatti, la conoscenza presuppone, come abbiamo visto, “un previo esserci di se stessi e un essere dato da sé delle cose”, dunque il loro essere indipendenti da me e dal mio atto conoscitivo⁴⁶. Non potrei conoscere, dunque, se non fossi in un mondo dove esistono realtà diverse da me. E, qui, a ben vedere, il discorso di Scheler è particolarmente ricco.

Ciò che l'esperienza rivela nella dinamica conoscitiva, infatti, non è solo il riconoscimento di un'alterità – che è in fondo la ragione della conoscenza stessa – ma, più radicalmente, il vissuto di una dimensione di resistenza, di ostacolo operato su di me dalle “cose” che non vivrei *realmente* se fossi da solo. Certamente, in relazione ad alcune di queste “cose” riesco ad eserci-

⁴⁵ Continua il passo: “L'io di cui parla l'idealismo invece è un Io in terza persona, che non ha affatto i caratteri dell'io di cui si ha esperienza, e di cui, quindi, bisognerebbe dimostrare la realtà prima di parlarne [...]. Quel che è certo, e che tutti gli idealisti ribadiscono, è che l'io degli idealisti non è l'io empirico. Ora l'io empirico è l'unico io di cui abbiamo esperienza [...].” (S. VANNI ROVIGHI, *Filosofia della conoscenza*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2007, pp. 425-426, nostro il corsivo nel passo citato nel testo).

⁴⁶ Certo, si potrebbe obiettare qui che si tratta solo di una alterità – quella tra l'io e le cose conosciute – appunto solo *gnoseologica* e non già anche di una alterità *ontologica* (quella che sola ammetterebbe l'esserci di un mondo di cose *realmente* indipendenti da me); questa obiezione, però, potrebbe essere giustificata solo mediante un'ipotesi teorica alquanto complessa. La differenza che scopro tra me e le cose nella conoscenza non potrebbe, in altri termini, tradursi in un'affermazione di indipendenza ontologica, solo se si affermasse che il mio atto *produttore del mondo* sfugge alla dinamica conoscitiva stessa. Avrei, dunque, l'impressione di poter conoscere delle realtà indipendenti da me solo perché l'atto con cui le ho poste sarebbe per definizione *inconscio*. Come notava la stessa Vanni Rovighi a conclusione del brano citato, è questa, in fondo, la mossa teorica dell'idealismo più avvertito, quello fichtiano, sul quale ricade però l'onere di provare la validità di un'ipotesi tanto ingegnosa quanto complessa e improbabile.

tare un certo controllo e altre mi trasmettono anche una sorta di sentimento di padronanza. Ma mi ingannerei se pensassi a una padronanza assoluta: senza fare riferimento qui alle relazioni umane – che rappresentano proprio il tema di cui serve fornire la prova a fronte dell'ipotesi del solipsismo antropologico – basta pensare al fenomeno del “tempo”, all'interno del quale non mi posso che muovere in una direzione sola (l'*Einsinnigkeit*, l'*unidirezionalità* del tempo di cui parlava Weininger). Non posso, infatti, tornare indietro nel tempo, impedirgli di passare o di essere veloce, quando vorrei invece che fosse lento o viceversa. A confrontarsi con l'ipotesi idealistica è, così, l'esperienza che io ho del mio io, un'esperienza in cui si impone l'evidenza di una certa penuria di *padronanza*, di *possibilità di controllo*. Certo, come abbiamo già evidenziato, da tutto questo deriva la smentita – che per Scheler non ha nemmeno da essere esplicitata – del solipsismo gnoseologico inteso quale radicalizzazione dell'ipotesi idealistica. *Ciò che occorre notare, però, è che in Scheler questa ricusazione avviene alla luce di un riferimento del tutto inatteso e, a ben vedere, decisivo: il legame è, infatti, al desiderio umano di padronanza*. Questo punto è essenziale per gli scopi del presente lavoro che intende tornare sulla distinzione esistente tra il solipsismo gnoseologico e quello antropologico; prima di coglierne le implicazioni, però, occorre chiarire ciò che Scheler intende quando riconduce la resistenza, l'incapacità umana di padronanza, alla forma del “sapere ecstatico”. Che cosa intende Scheler con questa espressione? Il sapere ecstatico è quello in cui si è immersi nell'oggetto, senza trovarsi per questo in una dimensione propriamente teoretica. Si tratta, come dobbiamo vedere, di una concezione estremamente problematica.

4. Considerazioni storico-critiche sulla proposta di Scheler

Se ricordiamo che per Scheler la realtà è data nella resistenza, occorre esplicitare che questa affermazione sarebbe in sé a-problematica (così come avviene nel caso dell'uso teoretico che ne fa Sofia Vanni Rovighi) se non significasse, come abbiamo già ricordato, che “il modo con cui afferriamo la realtà è [...] extra-teoretico”⁴⁷. Ed è proprio questa dimensione extra-teoretica a fare problema, dal momento che essa non significa soltanto – come si potrebbe interpretare – “pre-riflessività”, ma qualcosa di estraneo *tout court* alla dimensione teoretica. Su questo punto Scheler intraprende anzi un percorso che lo condurrà sempre più – e il saggio *Idealismus-Realismus* si trova al culmine di questo percorso – a un esisto filosofico fortemente

⁴⁷ LENOCI, *Autocoscienza, valori, storicità*, p. 84.

irrazionalistico, non privo di conseguenze sull'immagine stessa dell'uomo⁴⁸. Per capire questo aspetto, occorre ritornare alla distinzione proposta da Scheler fra *essenza* ed *esistenza*, poiché per lui solo l'essenza ha a che fare con la dimensione teoretico-razionale dell'uomo. Per questa tesi ci sono, in effetti, due spiegazioni, una più semplice e una più complessa. La prima è che

per Scheler il modo in cui qualcosa è dato, ne condiziona pure la natura, per cui ciò che non è colto attraverso l'intelletto sarebbe, *ipso facto*, inaccessibile alla conoscenza teoretica⁴⁹.

La seconda attiene invece all'evoluzione *panteista* del pensiero di Scheler che detta una precisa – ancorché aporetica – concezione della realtà e del soggetto umano in cui

l'esistenza non è data all'atto della volontà, cosciente, capace di accogliere o respingere progetti – e in questo facente capo all'essere spirituale della persona – bensì agli impulsi istintivi e spontanei, cioè [...] al momento biologico e vitale [...]. L'esperienza del reale è, innanzitutto, un possesso ecstatico e ancora inconsapevole della realtà; non si passa infatti dalla coscienza del proprio impulso all'esperienza della resistenza che esso incontra, ma al contrario è proprio la resistenza, vissuta solo a un livello ecstatico, che rende possibile quell'atto di riflessione mediante il quale si diviene coscienti sia del proprio impulso sia dell'ostacolo che esso incontra. Questa precisazione è molto importante, in quanto collega l'esperienza della realtà con la componente vitale dell'uomo – e perché – fa intravedere la radice dell'accentuato irrazionalismo dell'ultimo Scheler⁵⁰.

Ancora:

è quindi inevitabile che, se l'essenza e l'esistenza vengono radicalmente separate e se la prima è ritenuta conoscibile mediante l'attività spirituale idealizzatrice e oggettivante, venga allora negata alla seconda ogni possibilità di venire conosciuta⁵¹.

⁴⁸ È questo anzi uno dei punti di polemica tra Scheler e Heidegger, che aveva esaminato il concetto scheleriano di resistenza nel paragrafo 43 di *Essere e tempo* mostrandone l'inquadramento all'interno della concezione tradizionale dell'essere – obiezione cui Scheler risponde negando l'equivalenza heideggeriana tra il *Dasein* e il fenomeno del *comprendere*. Per un approfondimento si rimanda a: H.R. SEPP, *Widerstand und Sorge. Schelers Antwort auf Heidegger und die Möglichkeit einer neuen Phänomenologie des Daseins*, in *Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, pp. 313-327.

⁴⁹ LENOCI, *Autocoscienza, valori, storicità*, p. 88, nota 130.

⁵⁰ *Ibi*, p. 86.

⁵¹ *Ibidem*.

Sullo sfondo delle considerazioni di Scheler sull'esistenza in quanto "trans-intelligibile", per citare Sofia Vanni Rovighi, vi è dunque la sua adesione progressiva a una "concezione dualistica dell'uomo"⁵², che rende impenetrabile l'aspetto biologico e vitale allo spirito, secondo una linea che troviamo compiutamente espressa nel saggio del 1928 *La posizione dell'uomo nel cosmo*.

Ci chiediamo, ora, se queste implicazioni irrazionalistiche e dualistiche siano necessarie, una volta percorsa la tesi secondo cui tanto l'idealismo quanto il realismo sbagliano nel pensare secondo un rigido automatismo la distinzione tra essenza e esistenza, o una volta sottoscritta la tesi secondo cui l'esperienza della realtà sia data dal vissuto di una certa resistenza – vissuto che poi può, come appunto stiamo facendo ora, e come fa in fondo lo stesso Scheler, essere "concettualizzato". Non pare che sia così. Che dire dunque della tesi secondo cui

il modo con cui afferriamo la realtà [...] si configura come la limitazione subita e avvertita dalla nostra volontà realizzatrice⁵³?

In sede teoretica si può evidenziare come questa tesi non appaia di *per sé* dualistica e irrazionalistica, pur essendo di *per sé anche* compatibile con tale impostazione e con il modo con cui Scheler intende la distinzione husserliana fra l'atteggiamento naturalistico e quello fenomenologico. Infatti, l'idea secondo cui l'esperienza di una possibile resistenza, ossia l'esperienza che dà, consegna, la realtà, possa "essere data soltanto quando il volere un progetto progredisce verso il voler fare"⁵⁴ mostra in termini fenomenologici il nocciolo stesso dell'idea della resistenza data da ciò che è reale. Un progetto, infatti, non trova *realmente* resistenza sin quando è soltanto da noi elaborato – qui siamo noi a determinare in modo più o meno corretto gli elementi di cui deve tenere conto, esagerandone o sminuendone l'importanza rispetto alla loro consistenza effettiva o, appunto, *reale*. La resistenza *reale* si trova invece quando dall'ideazione si passa, per così dire, al tentativo di realizzare praticamente il progetto stesso. Anche ammesso di essere coscienti di tutti gli ostacoli che un certo progetto deve superare per essere realizzato, da questi ostacoli – finché siamo per l'appunto ancora nella fase della progettazione – possiamo sempre distogliere lo sguardo. Possiamo, inoltre, annullarne volutamente l'importanza, con la *libertà* che è propria degli "esperimenti mentali". Tutto questo non può avvenire, invece, quando

⁵² LENOCI, *Autocoscienza, valori, storicità*, p. 87.

⁵³ *Ibi*, p. 84.

⁵⁴ *I-R.*, pp. 214-215.

siamo nell'azione, all'interno dell'intreccio e della pluralità, per usare un linguaggio arendtiano, delle cose umane.

Da questo punto di vista, dunque, se ha un limite l'impostazione scheleriana *ad honorem*, liberata cioè dai suoi cascami irrazionalistici e dualistici, questo consiste nella stretta identificazione del vissuto della realtà con un'*accezione negativa* di resistenza, che dimentica come questa possa essere invece una sorta di *conditio per quam*, una condizione che permette cioè qualcosa, anziché semplicemente un vincolo. La resistenza va pensata, infatti, anche wittgensteinianamente come l'attrito che permette di camminare e rimanere in equilibrio, a differenza di quanto accade su una lastra di ghiaccio; al di là dell'analogia, proprio questo è ciò che non avviene invece nel puro pensiero, nell'ambito cioè di ciò che è soltanto ideato.

Resta in ogni caso che l'analisi di Scheler fa intravedere come quella della resistenza sia una questione di padronanza, una questione, dunque, che riguarda la libertà di fronte all'emergere di una serie di condizionamenti (o ostacoli), da cui, come è noto, nasce sempre l'ipotesi – estrema – del determinismo⁵⁵. Che vi sia, dunque, la libertà – e non la conoscenza – in termini fenomenologici alla base del solipsismo, così da non poter più

⁵⁵ Risultano così significative le seguenti considerazioni che mettono in connessione con la *resistenza* e, alla fine, con la libertà anche il fenomeno del tempo: mentre infatti il “*presente* è originariamente ciò *su cui* attualmente agiamo e operiamo”, il “*passato* è ciò verso cui non abbiamo più alcuna capacità e ciò contro cui va a cozzare la nostra *impotenza*” (*I-R.*, p. 228); e ancora: “la realtà di qualcosa che è stato non mi è data attraverso le immagini dei ricordi, ma attraverso una *resistenza*, una pressione sul mio vissuto del presente, attraverso il peso di ‘qualcosa’ in forza del quale la mia progettualità (*Willensmacht*) ‘non è più modificabile’” (*I-R.*, p. 212): in altri termini so cos’è il passato, ne conosco il significato, perché percepisco una “resistenza sulla mia vita orientata al futuro” (*I-R.*, p. 213) che limita la mia libertà progettuale. Proprio in relazione a questo aspetto, in un altro contesto, Scheler ha messo in evidenza come con l’andare degli anni, il determinismo sembri risultare via via più consistente: con l’avanzare dell’età, la dipendenza dal passato aumenta considerevolmente, facendo contemporaneamente diminuire lo spazio pratico e teorico per la libertà: “per il bambino il presente è una superficie ampia e luminosa di esistenza variopinta. Ma questa superficie decresce a ogni passo avanti del processo vitale. Essa diventa sempre più stretta, sempre più compressa tra efficacia postuma e efficacia anticipata. Per il ragazzo e l’adolescente il futuro vissuto è presente come un cammino ampio, luminoso e brillante che si estende all’infinito, un enorme campo da gioco nella forma di ‘possibilità d’esperienza’ su cui il desiderio, l’aspirazione, la fantasia disegnano mille figure. Ma con ogni brano di vita che viene vissuta e che in quanto vissuta si dà nella sua efficacia immediata, questo campo da gioco della vita ancora da vivere si restringe sensibilmente. Lo spazio delle sue possibilità di vita diminuisce quanto a ricchezza e pienezza, e la pressione dell’efficacia immediata aumenta. È questa la ragione per cui il determinismo, al di là di ogni argomento pro è contro di esso, è molto più spontaneo per la vecchiaia di quanto lo sia la dottrina della libertà” (M. SCHELER, *Morte e sopravvivenza*, in *Id.*, *Il dolore, la morte, l’immortalità*, Elle Di Ci, Torino 1983, p. 84).

separare nettamente solipsismo gnoseologico e antropologico? È quanto dobbiamo comprendere alla luce dell'analisi di Sartre.

5. *L'errore del realismo secondo Sartre*

L'analisi sartriana del solipsismo è forse uno dei contributi più originali del suo percorso. Ad essa è dedicata tutta la Parte terza dell'*Essere il nulla*, che comincia, come è noto, con l'idea che l'*esistenza d'altri* sia un *problema*, in ragione dello *scoglio del solipsismo*, secondo un andamento dal taglio fortemente teoretico, in cui è Hegel a fare un passo in avanti – in modo del tutto avulso rispetto all'ordine cronologico – rispetto ai problemi e alle aporie delle analisi di Husserl e Heidegger⁵⁶. Tutto questo è noto e sarebbe assurdo ripercorrere qui in modo analitico il percorso di Sartre, del quale prenderemo in esame solo le osservazioni funzionali allo scopo della nostra analisi, cominciando in primo luogo dalla coincidenza perfetta tra il discorso sartriano e alcuni temi dell'analisi scheleriana sopra richiamata. Come per Scheler, anche per Sartre, infatti, idealismo e realismo sono accomunati da un identico errore di fondo, sia pure simmetrico, che rende entrambi incapaci di risolvere il problema più specifico del solipsismo: quello antropologico.

Non è sul terreno del realismo, dunque, che il problema della certezza della soggettività altrui possa essere sciolto e questo significa per Sartre che il problema del solipsismo, in questa accezione, non è mai stato davvero risolto. A smentire la possibilità che l'unica realtà esistente sia quella del soggetto (solipsismo gnoseologico), infatti, per Sartre basta la fenomenologia husserliana dell'intenzionalità, seppur emendata, alla Scheler, dei suoi cascami trascendentalistici. Non così facile, invece, è muoversi di fronte al sospetto che l'io sia l'unica realtà personale, che non vi siano, cioè, *altri* soggetti in un mondo fatto invece di molte cose o *oggetti*. Ed è questo che il realismo non sa spiegare. Infatti, scrive Sartre,

⁵⁶ Interessante è la sintesi proposta da A. Boschetti del percorso intellettuale di Husserl e Heidegger per il modo in cui esso emerge nella prospettiva sartriana: "a ben guardare Sartre riconduce le loro posizioni alla fondamentale alternativa in cui si dibatte la filosofia post-kantiana: l'idealismo soggettivistico e il realismo senza soggetto trascendentale. E rivendica il merito di aver realizzato l'ambizione della fenomenologia di superare tale alternativa conciliando i due compiti che Husserl e Heidegger hanno finito per distribuirsi: salvare, fondandola sul cogito, la trascendenza del soggetto e portare nella filosofia le cose stesse" (*L'impresa intellettuale. Sartre e "Les temps modernes"*, Edizioni Dedalo, Bari 1984, p. 126). A proposito dell'uso sartriano di Hegel Boschetti evidenzia come Sartre effettui "una lettura filosofica della storia della filosofia" che consiste "nell'espellere la storia" (*ibidem*).

è curioso che il problema *degli altri* non abbia mai veramente inquietato i realisti. [...] In mezzo al reale [...] che cosa c'è di più reale che gli altri? Essi sono una sostanza pensante della stessa mia essenza, sostanza che non può svanire in qualità primarie o secondarie e delle quali trovo in me tutte le strutture essenziali.

Proprio per la sua impostazione di fondo, però, “nel realismo non c'è posto per l'intuizione *d'altri*”. Quel contatto *diretto* con la realtà degli altri, che è la promessa – che non ha *nemmeno da essere tematizzata* – del realismo, è di fatto impossibile, perché “non serve a niente dire che almeno il corpo dell'altro ci è dato”, ciò che è fuor di dubbio nell'impostazione realista: il realismo semmai coglie il corpo

non già inquadrato nella totalità umana, ma a parte come una pietra o un albero o un pezzo di carta, [esso] ha ucciso il corpo con colpo così sicuro come quello del fisiologo che col bisturi separa un pezzo di carne dalla totalità del vivente⁵⁷.

E il problema è proprio dato dal fatto che il realismo consiste nell'affermazione della certezza della realtà dell'*oggetto*, quando gli altri – per l'appunto – sono invece dei *soggetti*. Il realismo, dunque, non giunge davvero all'altro, ma finisce per congetturarlo, postularlo, quale soggetto sulla base di una sorte di *ragionamento analogico* – quello che facciamo quando di fatto interpretiamo le smorfie del volto di chi ci sta di fronte come dolore, perché *anche noi* le abbiamo provate o vissute. “Se gli animali sono delle macchine”, secondo la nota soluzione cartesiana, “perché l'uomo che vedo passare nella strada non sarebbe una di esse?”. Certo,

l'ipotesi che rende meglio conto dei comportamenti [dell'altro] è quella di una coscienza *analogica* alla mia [...]. Rimane da spiegare come facciamo questa ipotesi: ci si dirà che questo avviene *per analogia* con ciò che io so di me stesso,

ma proprio per questo avremo “*degli altri* solo una conoscenza probabile”⁵⁸. Sartre, in modo del tutto analogo a Scheler, pensa invece che degli altri

⁵⁷ J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 2002, pp. 267-268.

⁵⁸ Vale la pena, qui, ritornare per un momento ancora a Scheler, il quale nella sua estraneità radicale al solipsismo nega ogni possibilità di ragionamento centrato sull'analogia. Dopo aver evidenziato, infatti, come “anche chi è affetto da una forma estremamente patologica di ‘autismo’ [...] non dubita del fatto che esistano altri soggetti coscienti”, pur essendo tale soggetto “a intervalli interamente privo di qualsiasi coscienza della *realtà* del suo ambiente umano” (SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, p. 310), poco più avanti osserva come il meccanismo dell'analogia non sia proprio nemmeno dei processi di apprendimento del bambino. Il ragionamento per analogia sarebbe dunque alieno all'esperienza

abbiamo evidenze ben maggiori di quelle offerte dalla prospettiva analogica. Ecco dunque perché

è chiaro il sofisma del realismo. Bisogna [...] riconoscere che, se gli altri ci sono accessibili solo attraverso la conoscenza che ne abbiamo, e se questa conoscenza è solamente congetturale, l'esistenza altrui è solamente congetturale.

Si compie qui il paradosso che il realista Sartre intende mettere in evidenza:

così, con una curiosa contraddizione, per aver posto la realtà del mondo esteriore, il realista è costretto a cadere nell'idealismo, quando prende in considerazione l'esistenza altrui⁵⁹,

riducendo l'*esse* dell'altro a un semplice *percipi* o a una proiezione⁶⁰.

Si situa a questo livello la discussione incrociata con Husserl, Heidegger⁶¹ e Hegel (colui nel quale si trova *in nuce* la vera possibilità di soluzione attraverso

umana, inclusa quella della patologia e della fase in cui l'uomo – da bambino – comincia ad apprendere la distinzione stessa tra normalità e patologia. Ecco perché si tratterebbe in fondo di un ragionamento privo di qualsiasi legittimità o diritto. “Quale diritto sussiste perché un determinato individuo – più semplicemente ‘io’ – ponga nella forma di un giudizio di realtà l'esistenza a) di una comunità determinata in generale; b) di un altro io determinato?” (*ibi*, p. 309). La ricasazione definitiva dell'analogia chiama poi in causa le figure della logica: “la conclusione per analogia [...] sarebbe logicamente esatta (e non una ‘*quaternion terminorum*’) solo se dicesse che, ove si avessero moti espressivi uguali, come quelli che io qui metto in atto, si avrebbe *ancora una volta il mio stesso io – e non un altro Io estraneo*. Se la conclusione dovesse porre un altro Io, diverso dal mio Io, sarebbe una conclusione falsa, una ‘*quaternion terminorum*’” (*ibi*, p. 339): il ragionamento per analogia, come dirà poi Sartre, è insomma la sintesi per eccellenza di ogni ragionamento solipsistico.

⁵⁹ *L'essere e il nulla*, pp. 268-269. Come si può vedere, anche per Sartre, idealismo e realismo, muovendo da premesse opposte, giungono alla medesima conclusione.

⁶⁰ Di qui la critica a Kant, assunto da Sartre come cifra dell'argomentare idealistico, che coglie nell'altro un fenomeno che rimanda a altri fenomeni, dal momento che nell'impostazione kantiana altri può essere solo ipotizzato “come sintesi unificatrice di un'altra esperienza”. In fondo nell'impostazione di Kant si agisce *come se* (Vahinger) anche l'altro fosse quella sintesi che io so di essere. È stato notato, giustamente, che la critica sartriana a Kant tiene solo perché Sartre non prende in considerazione il Kant etico, in cui l'altro non è in nessun modo un concetto regolatore.

⁶¹ È interessante notare la coincidenza della critica sartriana a Heidegger con quella di Hannah Arendt. Se per Sartre Heidegger ha il merito di individuare nel *Mit-Sein* una dimensione fondamentale dell'esserci, che come tale parrebbe annullare ogni istanza solipsistica, questo risultato in realtà non viene raggiunto. Il *Mit-sein* heideggeriano è infatti segnato dal limite di una aprioristica solidarietà ontologica che alla fine fa sparire l'alterità stessa in funzione dell'immagine di una “squadra compatta a priori”. Da questo punto di vista Heidegger rimane così nel solipsismo. Hannah Arendt sostiene di fatto una tesi molto simile a quella sartriana. Nello spiegare per quale ragione il *Mit-Sein* heideggeria-

so la fortunatissima dialettica *servo/padrone*), accomunati dall'aver superato il riflesso immediato del realismo di fare dell'altro una sostanza, dunque qualcosa di effettivamente consistente, ma che si offre alla conoscenza sempre come un oggetto *forse* dotato di soggettività. Deriva da qui il cuore della critica volta a denunciare "l'inconsistenza di rigore realistico"⁶² – come è stato detto – del realismo stesso che finisce per terminare nell'idealismo, generando una situazione che di fatto sembra generalizzare (il paragone può sembrare irriverente, ma chiarisce ciò che Sartre vuole mettere in evidenza e, forse, la sua paradossale distanza dal *sensu comune*) la misteriosa condizione dello *stato vegetativo*, in cui la soggettività tende a celarsi inattingibile nell'oggettività corporea. In ogni caso, se Husserl, Heidegger e Hegel insegnano come la soluzione non possa venire dal riferimento alla categoria della "sostanza", la posizione più coerentemente realista diventa paradossalmente a questo punto quella dell'empirio-criticista Mach che, abolendo la categoria stessa della sostanza, dichiara conseguentemente "insalvabile" l'io e la soggettività. Così, mentre

conferire realtà ad altri ha avuto solitamente il significato di sostanzializzare altri come soggetto, Sartre non si occupa di una simile presa di posizione, che giudica a priori,

no non sia affatto quella pluralità che è il cardine del suo pensiero antropologico-politico, Arendt "legge Heidegger alla maniera di molti esistenzialisti francesi: siamo condannati a un solipsismo esistenziale [...]. In modo un po' sarcastico Arendt afferma che 'in seguito Heidegger ha cercato nei suoi corsi di fornire in ritardo ai suoi se-stessi isolati una base comune servendosi di mitologie non concettuali quali quella del 'Popolo e suolo'" (R.J. BERNSTEIN, *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger*, in S. FORTI [a c. di], *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 1999, pp. 243-244): la squadra heideggeriana, in altri termini, non è la pluralità, ma l'uniformazione del totalitarismo. Analogamente anche Habermas trova in Heidegger, alla fine, nonostante i propositi ontologici, la teorizzazione di un discorso monologico incapace di rendere conto delle istanze dell'agire comunicativo e squisitamente dialogico, in un quadro in cui il tema dell'intersoggettività viene svuotato di ogni portata veritativa circa l'uomo: "Heidegger svaluta fin dal principio come strutture di un'esistenza quotidiana inautentica, quelle strutture dello sfondo del mondo della vita che vanno oltre l'esserci isolato". Per Heidegger, infatti, il *Mit-Sein* è la premessa proprio della *chiacchiera*, ossia della forma patologica del discorso. Continua allora Habermas: "il con-esserci degli altri si presenta certo dapprima come un tratto costitutivo dell'essere nel mondo. Ma tale precedenza [...] si sottrae ad una concettualità che resta intricata nel *solipsismo* della fenomenologia hussurliana. [...] L'esserci sempre-mio costituisce il con-esserci così come l'io trascendentale costituisce l'intersoggettività del mondo condiviso da me e da altri [...]. Soltanto come 'sempre mio' il poter essere è libero per la autenticità o la non autenticità. Diversamente da Kierkegaard, Heidegger non vuole più pensare il tutto dell'esserci in termini onto-teologici, bensì ancora soltanto di per se stesso – cioè come autoaffermazione paradossale perché infondata" (J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della Modernità: dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 153, nostro il corsivo).

⁶² A. CERONI, *L'alterità in Sartre*, Marzorati, Milano 1974, p. 28. In questo senso il parallelo con Scheler resta, almeno sino a questo punto, intatto.

ma ricerca un autentico contatto con altri di là da una sua dimostrazione; cerca un'intuizione d'altri [...], cercando così di eliminare il problema più che di risolverlo⁶³.

Ed ecco dunque il tentativo di Sartre di sconfiggere il problema del solipsismo antropologico invertendo il procedimento classico che consiste nel “partire dall'oggettività dell'altro, posizione questa che è la più naturale e spontanea”, prendendo invece

in considerazione la propria oggettività di fronte ad altri, unica posizione che veramente tenga conto di altri come tale, cioè in quanto soggetto, senza ricorrere ad insufficienti analogie⁶⁴.

È il noto tema dello *sguardo* cui Sartre dedica penetranti, ma non del tutto coerenti, rilievi fenomenologici.

6. *Lo sguardo impossibile del solipsismo*

Dichiarata fallita la proposta teorica del realismo, che cosa resta a Sartre? Potremmo dire che il suo tentativo è di emanciparsi dal realismo per difendere il realismo stesso, tanto che “il problema si precisa” nel modo seguente:

c'è nella realtà quotidiana una relazione originale con altri che possa essere costantemente osservata, e che, di conseguenza, possa manifestarsi al di fuori di ogni riferimento ad un inconoscibile religioso o mistico?

La risposta è in una fenomenologia completamente da *daily life*:

sono in un giardino pubblico. Vicino a me ecco un prato e lungo il bordo di questo prato delle panchine. Un uomo passa vicino alle panchine. Io vedo quell'uomo, lo percepisco come un oggetto e insieme come un uomo. Che cosa significa ciò?

Significa che, proprio a partire dalla mia prospettiva, devo riconoscere che il mondo si orienta secondo un'altra prospettiva, quella dell'uomo che sta passando: la relazione fra l'oggetto uomo e l'oggetto prato

ha un carattere particolare: mi si presenta in blocco, perché è là nel mondo come un oggetto che posso conoscere [...] e insieme mi sfugge in blocco, in quanto l'oggetto uomo è il termine fondamentale di questa relazione, in quanto essa va verso di

⁶³ *Ibi*, p. 23. Anche su questo punto è evidente la simmetria con Scheler.

⁶⁴ *Ibi*, p. 32.

*lui, mi sfugge, e non posso mettermi al centro; la distanza che si estende tra il prato e l'uomo [...] è una negazione della distanza che io stabilisco [...]. Essa appare come una pura disintegrazione delle relazioni che io percepisco tra gli oggetti del mio universo. [...] Altri dunque è prima di tutto la fuga continua delle cose verso un termine che colgo come oggetto ad una certa distanza da me, e insieme mi sfugge in quanto distende intorno a sé le proprie distanze. Ma questa disintegrazione guadagna terreno, a poco a poco. [...] Così improvvisamente è apparso un oggetto che mi ha derubato del mondo*⁶⁵.

Abbiamo proposto questa lunga citazione – che introduce di fatto il tema dello sguardo, dal momento che è lo sguardo dell'altro a significare non soltanto l'emergere di una nuova prospettiva quanto il suo carattere depauperante rispetto alla prospettiva del soggetto – perché essa mostra come lo sguardo non sia solo la soluzione al problema del solipsismo. Sino a qui Sartre ha riproposto punto per punto un argomento che segue la linea già tracciata da Scheler: rifiuto dell'opposizione idealismo-realismo e del ragionamento analogico, ricerca di un'intuizione diretta di altri, soluzione del problema nel fenomeno dello *sguardo*, caso particolare di quella "grammatica universale dell'espressione" di cui in effetti aveva parlato lo stesso Scheler. Scheler introduceva però inaspettatamente anche il tema della resistenza quale contraltare del desiderio umano di padronanza. Compare questo tema anche in Sartre? Se qui non ci inganniamo è questo il punto in cui, nella differenza radicale che esiste tra i due percorsi in relazione alla ricusazione del solipsismo antropologico, essi risultano maggiormente in continuità.

Dal tema dello sguardo, infatti, discende anche la posizione di un nuovo problema che richiama quello scheleriano dato dal binomio resistenza/padronanza. Procediamo per gradi. Tesi fondamentale è che l'altro – di cui conosco la soggettività, perché guardandomi mi rende oggetto, e l'essere oggetto è possibile solo di fronte allo sguardo di un soggetto – per Sartre non può che condannarmi a cadere nell'errore del realismo. Il che non significa soltanto che io, *soggetto*, divento *oggetto* di un'altra soggettività; il mio divenire oggetto, infatti, significa la *perdita* di me stesso, la perdita del mio mondo, del quale l'altro, nel guardarmi, mi ha derubato. Come è noto, è questo il presupposto della tesi sartriana – per lo meno del Sartre de *L'essere e il nulla*⁶⁶ – circa il fallimento costitutivo di tutte

⁶⁵ *L'essere e il nulla*, pp. 300-301.

⁶⁶ Si rimanda in proposito al testo di M. MELETTI BERTOLINI, *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di Jean Paul Sartre*, Franco Angeli, Milano 2000, che sostiene la tesi del carattere parziale e in fondo inadeguato di questa interpretazione, proponendo i *Cahiers pour une morale* di Sartre come testimonianza della sua parzialità (J.P.

le relazioni umane, in cui non solo non c'è possibilità di verità (perché anche la verità finisce per essere *malafede*⁶⁷), non solo non è possibile l'amore, ma anche gli atti sadici e violenti, messi in atto proprio allo scopo di umiliare e piegare sino a annullarla la soggettività dell'altro, risultano alla fine impossibili (da questo punto di vista persino il totalitarismo, che può solo uccidere, è destinato al fallimento). La soluzione di Sartre, al di là del realismo per il realismo stesso, al problema del solipsismo si traduce così nell'affermazione di *A porte chiuse* secondo cui, di fronte a ciò che accade per il semplice essere guardati dell'altro, "l'inferno sono gli altri". Se, come abbiamo visto, Scheler mostrava la falsità della teoria della padronanza dell'io sulla realtà a partire dalla resistenza offerta dalla realtà stessa (sentimento della realtà), qui Sartre mostra in modo consonante l'irrealtà del solipsismo in ragione del *fatto* alienante e distruttivo dello sguardo dell'altro. Per comprendere sino in fondo, però, il ragionamento di Sartre occorre capire come *da questo sguardo io non possa mai difendermi: l'unica difesa, infatti, sarebbe data dal solipsismo, quel solipsismo che, però, è proprio lo sguardo a dichiarare impossibile*.

SARTRE, *Quaderni per una morale*, trad. it. di F. Scanzio, Edizioni associate, Roma 1991, d'ora in poi: *Quaderni*). La tesi è significativa: i *Cahiers* esprimono in effetti il tentativo di delineare una morale intersoggettiva dell'impegno che possa avere successo, "fornendo una teoria dell'intelligibilità dell'agire umano in cui quest'ultima [l'alterità] possa essere ricompresa", abbandonando il "*desiderio di essere*", destinato a uno scacco inevitabile, "per passare a un *desiderio di società* sullo slancio del quale fondare una prassi concretamente liberatrice" (S. MICCOLI, *Il problema dell'alterità e Sartre*, "Hermeneutica", 10 [1990], pp. 279-290, qui p. 285). Tuttavia nemmeno i *Quaderni*, e cercheremo più avanti di evidenziarlo, mostrano di riuscire a sfuggire a quella sorta di "repulsione" provata da Sartre per il dato dell'alterità che di fatto ne caratterizza il latente solipsismo. Infatti, la stessa richiesta della morale di Sartre, delineata proprio nei *Quaderni*, secondo cui per l'esserci della moralità occorrerebbe che tutti volessero e agissero allo stesso modo, non può che essere considerata se non come, ancora una volta, un'obiezione alla pluralità, alla differenza, a ciò che rappresenta cioè il dato *ineliminabile* della dimensione comunitaria umana. È lo stesso curatore dell'edizione italiana del testo di Sartre a notarlo, quando scrive che l'unico cammino di liberazione possibile nel pensiero sartriano "consiste nella distruzione progressiva di tutte le forme di alterità che opprimono l'uomo. [...] La constatazione alla quale i *Quaderni* giungono è che questa conversione resta in realtà la sola possibilità, ma che essa è praticamente resa impossibile per le strutture antropologiche della condizione umana". Infatti, "la conversione avrebbe senso solo se tutti la compissero nel medesimo tempo", il che in effetti è "l'ipotesi meno probabile" (F. SCANZIO, *Nota iniziale*, pp. V-VI). Analogamente conclude Miccoli, per il quale il nuovo intento di Sartre "seppur avvertito come prioritario, non riesce a raggiungere nelle opere successive a *L'essere e il nulla* una positiva realizzazione" (MICCOLI, *Il problema dell'alterità e Sartre*, p. 286).

⁶⁷ Sarebbe interessante chiedersi che ne sarebbe della prassi dei tribunali se questa venisse letta con la categoria sartriana della malafede.

Certamente le ultime osservazioni mutano radicalmente il quadro in cui sin qui ci siamo mossi, tanto da far apparire per la prima volta il solipsismo, anzi-ché come il “peggiore incubo” da cui liberarsi (così certamente nella variante della *coscienza chiusa*), qualcosa di, seppur patologicamente, desiderabile – analogamente a quanto esplicitamente teorizzato da autori come Wittgenstein e Weininger allo scopo di salvare il soggetto dagli attacchi provenienti dal mondo *fattuale*⁶⁸. Prima di esaminare, però, nel dettaglio questo fondamentale cambiamento di prospettiva, non possiamo non chiederci, in sede teoretica, se Sartre trovi effettivamente attraverso lo sguardo quella soluzione al problema del solipsismo antropologico che il realismo non si è mostrato in grado di trovare. È questo il punto su cui Scheler e Sartre divergono in modo radicale.

7. Sartre si libera del solipsismo?

Come è stato notato, già da Merleau-Ponty⁶⁹, Sartre non riesce a liberarsi pienamente del solipsismo. Innanzitutto egli attribuisce allo sguardo, rispetto agli altri sensi, un primato forse discutibile, dal momento che un tale primato di per sé sembra non appartenere allo sguardo ma al *tatto*, per la semplice ragione che, mentre un uomo può essere guardato senza averne cognizione, non può – a meno di una condizione patologica – essere toccato senza saperlo⁷⁰. Il primato dello sguardo, dunque, va letto in connessione con l’altro tema che Sartre collega all’impossibilità del solipsismo, vale a dire con l’impoverimento del mondo, la privazione della soggettività: infatti questo fenomeno come tale non sembra deducibile dal tatto. A prescindere però da questa questione, non senza importanza dal punto di vista critico, ciò che occorre mettere in evidenza è il cuore stesso del ragionamento di Sartre.

Sartre trova nello sguardo la chiave di volta per sconfiggere il solipsismo, perché lo sguardo è in grado di mostrare, con le parole di Ceroni,

⁶⁸ Per un’analisi del percorso di questi due filosofi mi permetto di rimandare ai miei contributi: *Otto Weininger e la presupposizione del soggetto*, “Cultura Tedesca”, VIII (2003), 23, pp. 215-231 e *Il tema dell’io come luogo dell’anti-schopenhauerismo di Wittgenstein*, “Iride”, XVIII (2005), 2, pp. 349-372.

⁶⁹ È la mancata tematizzazione del *linguaggio* e della *carne* per Merleau-Ponty a essere responsabile della caduta solipsistica di Sartre. Su questo si rinvia all’interessante saggio di S. COSTANTINO: *La testimonianza del linguaggio. Saggio su Merleau-Ponty*, Franco Angeli, Milano 1999, in particolare: pp. 137-154.

⁷⁰ È questa un’acquisizione fondamentale della cosiddetta *aptoterapia* o *aptonomia*, una teoria che deriva dalla ricerca psicoanalitica di Françoise Dolto e della figlia Catherine Dolto.

che altri è in effetti il detentore di una parte del mio essere che non dipende da me, di quella parte che io ho bisogno di raggiungere, che è infinitamente importante per me, e che tuttavia pur emanando da me non sarà mai per me: l'oggettività⁷¹.

Al fondo, però, la risposta di Sartre sembra semplicemente psicologica: "l'udienza passiva e negativa della situazione di disagio in cui altri mi pone è la prova dell'effettiva esistenza da altri"⁷²; e ciononostante

non può esservi prova dell'esistenza d'altri, ma solo esperienza della particolare situazione provata dal per sé in occasione della presenza d'altri⁷³.

Dobbiamo allora capire per quale ragione questa risposta non sembri sfuggire al solipsismo. In effetti

il solipsismo viene da Sartre identificato con il ricorso alla conoscenza per il fondamento di altri: egli sfugge questo tipo di solipsismo, in quanto non possiamo negare che la sua ricerca d'altri fa a meno dell'operazione conoscitiva, riducendola ad un'operazione puramente coscienziale, non di arbitraria postura d'altri come coscienza *accanto* alla nostra, ma come *sentimento* coscienziale delle altrui esistenza⁷⁴.

In che senso dunque Sartre resta solipsista? La risposta riguarda il fatto se Sartre riesca effettivamente a superare lo scoglio del ragionamento analogico contro cui si infrange il realismo. Io mi sento guardato: ebbene, questo che cosa prova? Che qualcuno effettivamente mi guardi⁷⁵? Sartre dice esplicitamente che non è così, e l'ipotesi della paranoia – in effetti una particolare forma di ragionamento analogico – parrebbe confermarlo. Resta vero in ogni caso che la paranoia non può essere assoluta: qualcuno deve pur avermi guardato almeno una volta, altrimenti non si saprebbe nemmeno che cosa vuol dire "essere guardati" (in fondo questa considerazione è tipicamente wittgensteiniana: per Wittgenstein, infatti, un dubbio assoluto non avrebbe senso; il gioco del dubbio è giocabile, per così dire, solo nel

⁷¹ CERONI, *L'alterità in Sartre*, p. 95.

⁷² *Ibi*, p. 121.

⁷³ *Ibi*, p. 123.

⁷⁴ *Ibi*, p. 76.

⁷⁵ Scrive in proposito la Ceroni che in fondo Sartre afferma "l'effettiva realtà dell'essere visto, ma che l'essere visto reclama uno sguardo è un conto, che questo sguardo corrisponda esattamente all'oggetto altri è un altro conto. Egli ha finora soltanto dimostrato l'esistenza dello sguardo in generale che, anche apparendo all'occasione dell'apparizione concreta di questo altro, ne resta sempre, essenzialmente, separato" (*ibi*, p. 99).

quadro della certezza⁷⁶). Sicché il problema sembra piuttosto il seguente: per Sartre,

è il per sé a darci il per altri; [...] altri è trascendente rispetto a me, e nessun cogito può darmene coscienza [...], cioè non diremo che c'è conoscenza di altri al modo di essere altro, *ma che c'è coscienza di noi stessi come per altri*⁷⁷:

in fondo lo sguardo non rivela l'altro, ma ancora una volta *me* in quanto guardato⁷⁸, per altro, il che configura esattamente il caso di quella *quaternionio terminorum* di cui parlava Scheler. Ciò significa che Sartre “è cosciente della soggettività d'altri unicamente in risposta al proprio essere per altri”, e proprio questo

lo chiude nel solipsismo; Sartre ha ragione a respingere una riduzione dell'altro ad oggetto, che rischia di perderlo nella soggettività cosciente [...]. Ma egli stesso non sa fare di più [...]⁷⁹.

L'esistenza degli altri rimane insomma un'ipotesi: “non si realizza quella certezza dell'esistenza d'altri che Sartre era convinto, invece, di aver raggiunto”⁸⁰, sicché

non è difficile accorgersi [del fatto] che Sartre è rimasto prigioniero del solipsismo esattamente come le teorie che avversa; la formulazione cartesiana e husserliana non poteva tradirlo⁸¹.

Anzi, il ragionamento di Sartre sembrerebbe basarsi alla fine addirittura su di un vero e proprio circolo vizioso:

Sartre ha la certezza d'altri a partire dalla propria oggettività, ma questa, se già a priori non ne possego un concetto, non può che definirsi in rapporto ad un

⁷⁶ L. WITTGENSTEIN, *Della Certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1999.

⁷⁷ CERONI, *L'alterità in Sartre*, p. 88.

⁷⁸ Stessa osservazione si trova anche in Merleau-Ponty per il quale in Sartre l'altro emerge solo “lateralemente”: “poiché è visione pura, il vedente non può incontrare un altro, che sarebbe cosa vista; se egli esce da sé, sarà solo grazie ad un ribaltamento su di lui della visione; *se trova l'altro sarà solo come il suo proprio essere visto*” (M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1969, pp. 96-97, nostro il corsivo; per un'analisi cfr. COSTANTINO, *La testimonianza del linguaggio. Saggio su Merleau-Ponty*, p. 149).

⁷⁹ CERONI, *L'alterità in Sartre*, p. 89.

⁸⁰ *Ibi*, p. 193.

⁸¹ *Ibi*, p. 35.

altro soggetto, che invece da essa dovrebbe essere definito: è evidente il circolo vizioso⁸².

Ecco qui la diversità fondamentale che possiamo far emergere tra Scheler e Sartre nella sostanziale continuità (o simmetria) della loro analisi teoretica. Mentre il filosofo tedesco si mostra in modo fin troppo ottimistico, sul piano teorico, convinto di un'originaria evidenza circa l'esistenza di altri, quello francese, al contrario, sembra non riuscire ad uscire, contrariamente ai migliori propositi, dal solipsismo antropologico. Tolta questa distinzione, il loro percorso resta però unitario alla luce del comune riferimento al vissuto fenomenologico dell'esperienza che il soggetto ha di se stesso. Infatti, se per Scheler questa esperienza fa emergere l'io nella realtà non come un libero sovrano, ma come *affetto da resistenza*, tutta la riflessione sartriana sul *per-altri* è una tematizzazione della mancanza di padronanza che il soggetto vive di fronte al sorgere dell'altro. Come scrive Ceroni, ribadendo l'idea della resistenza come qualcosa che non si domina, cioè da cui, in fondo, si dipende: “troppi elementi mi indicano altri, qualcosa che non è me e che non dipende da me”⁸³.

Se riprendiamo qui la critica che Sartre muove a Husserl – il quale nelle *Meditazioni cartesiane* cerca di uscire dal solipsismo mostrando come l'altro sia alla fine indispensabile per la costituzione del mondo che si offre alla coscienza – il punto che stiamo cercando di mettere in evidenza risulterà più chiaro. Rispetto a Husserl, infatti, Sartre non fa che capovolgere il senso della soluzione alla trappola solipsistica: altri non è – come avviene anche nello Scheler che vi coglie colui che colma i vuoti spirituali del soggetto (Robinson Crusoe) – costituente la ricchezza del mondo, ma ne è il ladro. E la radice ultima di questo pericolo di perdita sta nel fenomeno della *dipendenza*. Infatti,

non solo la coscienza è impegnata pericolosamente nel mondo, *ma l'io non dipende più unicamente da sé*, mentre gli altri hanno un valore costitutivo nei suoi riguardi. Essi non sono più un problema di conoscenza [...]; si tratterà ora di *un problema di difesa*⁸⁴.

Troviamo così, compiutamente, davanti ai nostri occhi, la chiave per comprendere la connessione che esiste tra il solipsismo gnoseologico e quello antropologico, dopo che inizialmente sembrava che dovessimo distinguerli

⁸² *Ibi*, p. 196.

⁸³ *Ibi*, p. 24, nostro il corsivo.

⁸⁴ *Ibi*, pp. 44-45, nostro il corsivo.

nettamente: *al fondo di ciascuno vi è infatti un'antropologia segnata dal problema della difesa di fronte a ciò da cui il soggetto si trova a dipendere, laddove questo dato è colto come ciò che ne mette in pericolo la consistenza*. Se l'analisi di Scheler permette di fatto di comprendere come alla base del solipsismo gnoseologico vi sia il desiderio di annullare la *resistenza* che limita la volontà realizzatrice del soggetto e il suo sentimento di padronanza, l'analisi di Sartre mostra come il solipsismo antropologico non sia che un caso particolare del primo: qui l'attenzione si sposta infatti dalla macrocategoria della dipendenza dalla realtà, in cui eminente diventa il problema della temporalità, a quella costitutivamente implicita in ogni relazione umana che mette in pericolo la libertà e la sovranità del soggetto.

È qui, dunque, in questa lettura negativa del fenomeno della dipendenza, che si trova la chiave per comprendere il fenomeno del solipsismo – senza dimenticare che è, in fondo, lo stesso padre del solipsismo, Cartesio, a ricordare nel *Discorso sul metodo* quanto dipendere, e ciò vale a tutti i livelli: antropologico, ontologico, gnoseologico, metafisico⁸⁵, sia “manifestamente un difetto”⁸⁶. Per approfondire questo punto non resta da fare altro che esaminare le analisi di Sartre, successive all’*Essere e il nulla*, del fenomeno dell’ignoranza.

8. *Il desiderio del solipsismo: la fenomenologia dell’ignoranza e la libertà cartesiana*

Le riflessioni che Sartre dedica all’ignoranza nei già citati *Quaderni per una morale* sono particolarmente importanti per la nostra analisi già per la loro idea basilare, secondo la quale l’ignoranza non è altro che “un modo di relazione interumana”⁸⁷, ossia una forma di relazione tra gli uomini. Come si può vedere, un’affermazione di questo

⁸⁵ C’è un’unica eccezione nel *Discorso sul metodo* in cui Cartesio si mostra disponibile a riconoscere la positività della dipendenza e ciò avviene in relazione alla scienza e alla medicina in particolare.

⁸⁶ R. CARTESIO, *Discorso sul metodo*, a cura di L. Urbani Ulivi, testo a fronte, Bompiani, Milano 2002, p. 155. Curiosamente, questo passo si inserisce nel quadro della prima dimostrazione cartesiana dell’esistenza di Dio, che di fatto addossa a Dio la responsabilità dell’imperfezione umana – “infatti, se fossi stato solo e indipendente da chiunque altro, [...] avrei potuto avere da me [...] tutto il di più che sapevo mancarmi” (*ibi*, p. 154) –. È curioso notare come questa dimostrazione dell’esistenza di Dio, che più che altro in questi termini varrebbe più come una prova del suo sadismo, non annulli in nessun modo il giudizio cartesiano: se dipendere è manifestamente un difetto, che cosa dovremmo dire della dipendenza più radicale possibile, vale a dire quella creaturale?

⁸⁷ *Quaderni*, p. 236.

tipo sembra porre Sartre al di fuori di ogni orizzonte solipsistico. Ma Sartre introduce subito una distinzione destinata a mettere tra parentesi questa diagnosi forse sin troppo affrettata. Seguiamo il suo pensiero. Normalmente, ci informa Sartre, si ritiene che il significato dell'ignoranza sia negativo; in verità non è così, perché l'ignoranza può essere semplicemente una fase transitoria del progetto di vita, più che semplicemente di sapere, di un uomo. Ora, se il soggetto non sa di ignorare, per lui non ci sono problemi, dal momento che la sua coscienza non è "limitata da niente"; anche se sul piano *oggettivo* ha una conoscenza limitata e carente, *soggettivamente* tale limite non esiste. Per lui è come se non esistesse ciò che oggettivamente ignora, tutto preso com'è dallo "slancio verso il progetto, la comprensione, la verità"; ciò che c'è – potremmo tradurre – è solo un uomo intento a "costruire" la sua vita. Ma mettiamo che il soggetto si accorga di ignorare. In fondo, dice Sartre, non c'è niente di negativo nemmeno in questo caso: "sono io a registrare la mia incompletezza e a decidere che si tratta di un'ignoranza", che altro non è se non "lo stato provvisorio delle mie conoscenze". Da questo punto di vista, anzi, "l'ignoranza è semplice continuo superamento delle mie conoscenze, è provvisoria, è la vita stessa", sicché "rappresenta un privilegio più che una mancanza"⁸⁸: ecco il ribaltamento annunciato rispetto alla prospettiva consueta a proposito dell'ignoranza.

Dopo aver messo in luce questo aspetto, Sartre ci informa, però, che diverso è il caso che si ha "quando io ignoro quello che un altro sa", eventualità per nulla rara nel mondo umano, dal momento che ora il soggetto non ha più davanti a sé una mancanza relativa che possa essere colmata riorientando il progetto esistenziale e conoscitivo. In altri termini, l'ignoranza continuerebbe a essere qualcosa di positivo *solo se gli altri non ci fossero*, se il per sé, cioè, non fosse anche un *per altri*, secondo le parole de *L'essere e il nulla*. Ora, tenendo anche semplicemente sullo sfondo, senza metterle a tema, le implicazioni di una simile concezione per un'eventuale relazione con un Dio *omnisciente* – anziché con una pura Sostanza al modo di Spinoza –, ciò significa che la libertà, che Sartre è in grado di scoprire in modo originale nell'ignoranza, è possibile soltanto entro l'ipotesi del solipsismo. Se non c'è il solipsismo – e Sartre si è premurato di mostrare che il solipsismo non si dà né si può dare: per questo l'ignoranza è un modo della relazione umana – resta una dipendenza ingestibile in cui l'altro, come *io che non è me*, mi nega per il fatto stesso di essere:

⁸⁸ *Ibi*, tutte le citazioni a p. 286.

attraverso l'esistenza dell'altro l'ignoranza, che non era niente, o semplice arresto astratto nel movimento del conoscere, diventa una potenza negativa che mi penetra, mi reifica e mi mette alla *dipendenza* d'altri⁸⁹.

Ma che cosa significa tutto questo? Se la libertà si gioca sempre nell'intreccio con la dipendenza, per Sartre la presenza degli altri sembra chiudere la partita in favore della seconda, intesa, come emerso sin'ora, quale negatrice della libertà. Nasce qui, di fronte all'ignoranza per ciò che altri fanno, una serie di atteggiamenti destinati a rendere tragica qualsiasi relazione umana, se queste non fossero segnate da un'involontaria vena comica che Sartre non si trattiene dal sottolineare. Di fronte all'altro che sa ciò che io non so, infatti, "d'un tratto la mia conoscenza non è più per me un processo vivente che si completa man mano"; "la mancanza è già. L'idea nella sua totalità è data a una coscienza che non sono io [...]"⁹⁰.

Ciò che era libero processo verso rivelazioni sempre più ampie riceve dal di fuori dei caratteri precisi. [...] Nella misura in cui l'altro conosce la mia ricerca, sa che questo presente da lui già superato verso un avvenire è precisamente il mio avvenire. E nella misura in cui io so che egli sa, so che il mio avvenire problematico è per qualcun altro presente *superato*. In una parola io sto facendo del già fatto. Si tratta di superato, forse di passato⁹¹.

Ed ecco l'amaro, impietoso, tratto umoristico:

nel suo realizzarsi il mio avvenire mi getta forse due secoli indietro: come quel giovane macellaio di cui parla Paulhan che scoprì nel 1895 la circolazione del sangue. [...] Per l'*Accademia di medicina* l'attività del macellaio che riscoprì la circolazione sanguigna è un'attività superata che ignora di essere superata⁹².

Nella misura in cui egli [il macellaio] vi si intestardisce [nell'attività di scoperta e studio della circolazione sanguigna] non può né arricchire in nulla, né modificare, né disgregare la comunità umana, non porterà né verità né errore, semplicemente niente. E l'altro che possiede la verità che io ignoro possiede così la chiave della mia ignoranza e può prevedere il processo che mi farà passare dall'ignoranza al sapere⁹³.

Ma al di là dell'ironia è da qui che si dipanano quegli atteggiamenti che contraddistinguono, senza soluzione di continuità, le relazioni umane: dal

⁸⁹ *Ibi*, p. 291, nostro il corsivo.

⁹⁰ *Ibi*, p. 287.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibi*, p. 288.

⁹³ Sino alla conclusione: "se io so che un altro sa, eccomi passato ai miei propri occhi" (*ibi*, p. 289).

sospetto, all'ostilità, sino a quello che Sartre definisce come sentimento di "importanza" o "spirito di serietà", in effetti l'unico degli atteggiamenti citati che può essere proprio *solo* dell'ignorante. È l'atteggiamento di chi, per difendersi da ciò che non sa, attribuisce ad esso un'importanza straordinaria e un valore preventivo indiscutibile, come se avesse a che fare con qualcosa di extra-umano, se non addirittura di super-umano:

le verità – scrive in proposito Sartre – gli vengono da fuori. Sono tutte fatte. Egli le considera come pietre e montagne, non come pensieri [...]. Quando le adotta, è in funzione dell'*importanza* degli altri ed esse gli comunicano la loro importanza. *Egli vi crede, rifiuta di metterle in dubbio*⁹⁴.

E l'aspetto più significativo è dato dal fatto che, nel conferire importanza a ciò che l'altro pensa e dice, egli si pone nei confronti di quest'ultimo come di fronte a qualcosa che sfugge alle normali logiche con cui pur giudicherebbe la realtà, trovando un rifugio paradossale nell'assenza del pensiero e nell'abdicazione alla sua libertà. Ecco perché Sartre scrive che l'ignorante, caduto nello spirito di serietà e di importanza, non è in grado di comportarsi come normalmente si comporterebbe "senza distruggersi", dal momento che ammettere "un pensiero diverso" vorrebbe dire "ammettere il pensiero in generale"⁹⁵.

Sembra comprensibile, dunque, alla luce di queste considerazioni il percorso che ha portato filosofi come Wittgenstein e Weininger a teorizzare la desiderabilità del solipsismo stesso, in un'epoca in cui la fragilità dell'io è stata messa in questione in modo radicale sul piano pratico e teorico, chiudendo di fatto la certezza cartesiana sull'evidenza di consistenza dell'io. Resta da vedere, in verità, come questa paradossale desiderabilità antropologica del solipsismo stesso sia presente in fondo nello stesso Cartesio e ne animi, a detta di Sartre, la stessa concezione gnoseologica. È il tema della *libertà cartesiana* cui Sartre dedica in un omonimo testo pagine davvero brillanti⁹⁶.

⁹⁴ *Ibidem*, nostro il corsivo.

⁹⁵ *Quaderni*, nostro il corsivo. Lo *spirito di serietà* assume poi un significato preciso nel contesto complessivo dei *Quaderni* che intendono di fatto delineare una *morale*: così come Scheler parla di *illusioni assiologiche*, quelle che nascono dal *risentimento*, anche Sartre individua illusioni sul piano morale; sono quelle che nascono appunto dallo *spirito di serietà* che porta a ritenere indiscutibili i valori, come se fossero stabiliti una volta per tutte e non fossero espressioni dell'attività legislatrice di qualcuno.

⁹⁶ Crediamo che il lettore perdonerà la nostra lettura delle opere di Sartre per non averne rispettato, nel caso degli ultimi due testi esaminati, la cronologia. Infatti, anche se i *Quaderni*, essendo redatti da Sartre nel '47-48 (per poi essere abbandonati nel '49 e pubblicati inediti solo nell'83), seguono il testo sulla libertà cartesiana, pubblicato nel 1946, nella nostra esposizione essi non potevamo che venire prima. Da un lato perché ciò mostra retrospetti-

In primo luogo si tratta di capire la concezione molto precisa della libertà propria di Cartesio che risulterebbe connessa all'idea di potere: per Cartesio, in altri termini, *libertà* significa *sovranità*, e tanto si è liberi quanto più si *può* in proprio, cioè senza bisogno di altri. Ma Sartre non si ferma a questa annotazione, che già fa balenare il tema della desiderabilità del solipsismo; egli fa vedere anche come sia all'interno di questa precisa configurazione che debba essere letta la stessa gnoseologia cartesiana e l'operazione del *dubbio* in particolare. Il dubbio, infatti, non è che il *potere negativo di cui Cartesio dota la libertà umana* rendendo l'uomo capace di sospendere l'assenso sino all'estremo. Sarebbe merito di Cartesio, così, l'aver messo in evidenza come l'uomo possa rifiutarsi di assecondare qualsiasi elemento, fino a che questo non si imponga alla sua ragione con assoluta evidenza. Anche se non è l'uomo, dunque, a determinare il criterio della verità⁹⁷, questo spingere il dubbio sin dove è consentito è il potere dell'uomo, il potere dalla sua libertà, il potere di "dire di no" fin dove è possibile e non un istante prima. Ed è a questo punto che Sartre rivolge un'obiezione alla concezione meramente negativa e gnoseologica della libertà umana formulata da Cartesio. Cartesio chiama libertà l'arrendersi all'evidenza determinata dall'ordine prestabilito da Dio:

poiché l'ordine delle verità esiste fuori di me, ciò che mi definirà come autonomia non è l'invenzione creatrice, è il rifiuto. È spingendo il rifiuto fin dove non possiamo più rifiutare che noi siamo liberi. Così il dubbio metodico diviene il paradigma stesso dell'atto libero,

che è "il potere di sfuggire, di ritirarsi, di disimpegnarsi"⁹⁸. Che cosa significa questo? In primo luogo questa forma di libertà determina, secondo Sartre, una condizione di solitudine – altro elemento diremmo "caratteristico" del solipsismo. Se è nel comprendere, infatti, che si è liberi, nel comprendere si è anche soli, perché la comprensione non può avvenire senza di me, dal momento che solo io posso comprendere. Ecco perché Sartre scrive che, se è merito di Heidegger aver detto che "nessuno può morire per me", Cartesio ha il merito di aver detto, ancor prima di lui e a un livello più quotidiano,

vamente quali pensieri Sartre fosse andato formulando prima di giungere alla sua fenomenologia dell'ignoranza, e dall'altro perché lo svelamento dell'inganno del solipsismo non poteva che concludersi ritornando a dove tutto era cominciato: a Cartesio.

⁹⁷ Sartre ricorda a più riprese come per Cartesio il criterio della verità sia dato alla fine *contenutisticamente* dal nesso fra le essenze, il quale non dipende dalla creatività intellettuale umana, ma dalla volontà divina.

⁹⁸ J.P. SARTRE, *La liberté cartésienne. Dialogo sul libero arbitrio*, trad. it. Marinotti, Milano 2007, p. 106.

che: “nessuno può comprendere per me”. Infatti, anche se comprendo grazie a qualcuno, c'è un momento in cui sono completamente solo,

con assoluta esclusione di ogni agente esterno. È questa l'intuizione originaria di Cartesio: egli ha compreso meglio di ogni altro che anche il più piccolo passo di pensiero impegna tutto il pensiero, un pensiero autonomo che in ognuno dei suoi atti si pone nella sua *indipendenza* piena e assoluta⁹⁹.

Ma questa “esclusione di ogni agente esterno” che serve a rivendicare “un'indipendenza piena e assoluta” determina un prezzo molto grave. L'affermazione del potere dell'uomo, individuato nella sospensione dell'assenso, comporta, infatti, il prezzo dell'affermazione di un soggetto disincarnato, privo di corpo, di realtà personale, come un soggetto che stesse trattenendo il respiro, sino a non farcela più. L'affermazione di indipendenza pone in essere un processo alienante nell'uomo. Scrive Sartre:

nel momento in cui raggiunge questa ineguagliabile indipendenza, contro l'onnipotenza del genio maligno, contro Dio stesso, egli [l'uomo cartesiano] si scopre come un puro nulla: di fronte all'essere che è interamente posto tra parentesi non resta altro che un semplice “no”, senza corpo, senza ricordi, senza sapere, senza persona¹⁰⁰.

Il prezzo pagato dalla concezione cartesiana della libertà che detta una precisa gnoseologia è quello corrisposto dal soggetto del solipsismo: assoluto, sì, ma di fatto irricognoscibile.

Tuttavia, secondo Sartre, non è questo il punto di arrivo di Cartesio, né questa è la sua concezione della libertà. In altri termini: non è qui che Cartesio intendeva arrivare.

In primo luogo [...] Cartesio ha concepito una libertà disincarnata e disindividua-lizzante [...] Ma l'uomo in Cartesio aveva altre ambizioni: concepiva la propria vita come un'impresa [...] e ora scopre che la sua libertà non gli consente il fare¹⁰¹.

Questa libertà che egli ha inventato e che può soltanto trattenere i desideri [...] non potrebbe giustificare il sentimento orgoglioso di essere l'autore reale dei propri atti e il creatore continuo di imprese libere. [...] Se non inventa il suo Bene, se non costruisce la scienza, l'uomo non è più libero se non nominalmente¹⁰².

⁹⁹ *Ibi*, p. 106.

¹⁰⁰ *Ibi*, p. 104.

¹⁰¹ *Ibi*, p. 106.

¹⁰² *Ibi*, p. 107. Infatti, in questo senso, secondo Sartre, né l'uomo cristiano né quello cartesiano, possono essere definiti liberi o, se lo sono, lo sono per il male e non per il bene, per l'errore e non per la verità, essendo questi stabiliti da Dio.

Secondo Sartre, Cartesio è ben conscio di questo *impasse* e ha trovato il modo di aggirarlo. Sarebbe qui, infatti, da ricercare la ragione della tesi che Cartesio ha espresso in una *Lettera* a Marsenne, in base alla quale *formalmente* non vi sarebbe differenza fra la libertà dell'uomo e quella di Dio. Così, a detta di Sartre, Cartesio si servirebbe della libertà di Dio, per sostenere implicitamente la sua vera concezione della libertà umana:

giacché Cartesio ci ha avvertiti che la libertà di Dio non è affatto più completa di quella dell'uomo e che l'una è immagine dell'altra, noi disponiamo di un nuovo strumento di ricerca per determinare le esigenze che portava con sé [...]. Se egli ha concepito la libertà divina come simile in tutto alla propria libertà, è dunque da quest'ultima [...] che egli prende le mosse quando descrive la libertà di Dio. Vi è qui un fenomeno evidente di trasposizione e sublimazione. Ora, il Dio di Cartesio è il più libero tra le divinità plasmate dal pensiero umano; è l'unico Dio creatore. Non è subordinato infatti né ai principi – fosse anche quello di identità – né a un Bene sovrano di cui egli sarebbe solo l'esecutore¹⁰³.

Sarebbe poi lo stesso Cartesio a chiarire implicitamente il significato antropologico – decisivo per la libertà umana – dello stesso “volontarismo teologico” (secondo un'analisi che prefigura in Cartesio una sorta di Feurbach *ante litteram*). Per Cartesio, infatti, il volontarismo ha lo scopo di impedire che le verità eterne, quelle che hanno alla loro base il *principio di identità*, siano “conosciute come vere da Dio come se lo fossero *indipendentemente* da lui”¹⁰⁴: ciò significa che il volontarismo, in fondo, non è altro che l'espressione della voglia umana di indipendenza e libertà.

Si svela qui il senso della dottrina cartesiana. Cartesio ha perfettamente compreso che il concetto di libertà racchiudeva l'esigenza di un'autonomia assoluta, che un atto libero era una produzione assolutamente nuova [...].

Se Cartesio, in effetti, sembra sostenere esplicitamente che ciò non è possibile per l'uomo, sotto traccia è possibile scoprire una convinzione differente. “La libertà di Dio”, infatti, “benché simile a quella dell'uomo, perde l'aspetto negativo che aveva nell'involucro umano, è pura produttività”¹⁰⁵, e poiché “non vi è nulla di più in questa libertà di quanto non vi sia in quella umana”¹⁰⁶, secondo Sartre è a questa libertà che bisogna guardare per capi-

¹⁰³ *Ibi*, pp. 108-109.

¹⁰⁴ *Lettera a Marsenne*, 6 maggio 1630, in R. CARTESIO, *Tutte le lettere*, a c. di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005, p. 151, citata da Sartre a p. 109.

¹⁰⁵ *La liberté cartésienne*, pp. 110-111.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

re la concezione cartesiana della libertà umana, come se si trattasse di un ulteriore passaggio segreto per accedere alla verità del suo pensiero¹⁰⁷.

Chiediamoci ora: a che cosa corrisponde nell'uomo il volontarismo che vale per Dio? La risposta appare semplice: l'analogo del *volontarismo* è sul piano antropologico il *solipsismo*, il quale, isolando il soggetto, annulla anche il "difetto manifesto" della dipendenza e restituisce così il soggetto nella sua autonomia assoluta, sia pure inutilizzabile: l'io del solipsismo non solo non ha più universo, ma non è nemmeno più, come ha notato Sartre, una realtà personale. A ben vedere, è così possibile sostenere che in Sartre è presente tanto il tema della paradossale *desiderabilità* del solipsismo (sulla base di quanto emerge alla luce della fenomenologia dell'ignoranza) quanto il giudizio circa l'inconsistenza stessa del soggetto solipsistico destinato al più a godere del "quietismo dell'ubriaco solitario", per usare la celebre espressione che di fatto conclude *L'essere e il nulla*. Ma è ancor più *merito* di Sartre offrire le lenti, per così dire, per vedere nella sua compiutezza l'"inganno del solipsismo" che si afferma a partire dalla *separazione* tra solipsismo gnoseologico e antropologico. È come se, su questo punto, Sartre portasse avanti le intuizioni scheleriane a proposito del *vissuto* della realtà, permettendo di piegare la *resistenza* che il solipsismo oppone alla comprensione della sua vera identità: dietro il solipsismo non sta semplicemente una gnoseologia o un'antropologia, ma una connessione perlopiù implicita fra entrambe. La stessa gnoseologia (cartesiana) obbedisce a una ben definita (e in fondo patologica) concezione della libertà umana.

Al di là delle possibili incoerenze logiche, che restano comunque difficili da attribuire a un filosofo come Sartre, forse è proprio per questo suo merito che Sartre non è riuscito, come abbiamo visto, ad allontanare completamente da sé il fascino ingannevole del solipsismo. Il filo che collega Scheler e Sartre, l'autore più *ottimista* sulle relazioni umane e quello più *pessimista*

¹⁰⁷ Chiediamoci a questo punto: c'è davvero in Cartesio la dissociazione indicata da Sartre tra l'uomo e il filosofo? È solo attraverso di essa che si può sostenere l'intuizione sartriana, secondo cui la gnoseologia cartesiana obbedirebbe di fatto a una precisa concezione della libertà, tanto che i due temi non dovrebbero essere trattati indipendentemente? A chi scrive pare che su questo punto Sartre abbia sottovalutato la sua analisi e che essa non abbia bisogno di ricorrere a criteri metodologicamente discutibili dal punto di vista storico-critico come la citata dissociazione. Per sostenere questa tesi è sufficiente il testo stesso cartesiano (fondamentalmente il *Discorso sul metodo*), in cui emerge una sottolineatura costante del nesso libertà/potere/sovranità come sfondo del dubbio stesso. Che la questione del dubbio sia una questione di potere, in cui il dubbio serve, anzi, proprio per avere in proprio potere ciò che altrimenti sfuggirebbe, risulta in altri termini documentabile testualmente. Acquista, così, un senso del tutto diverso l'invito cartesiano a cambiare l'ordine dei propri pensieri anziché quello della realtà: solo il primo, infatti, sembra essere a nostra completa disposizione. Che cosa meglio del solipsismo potrebbe servire a un tale scopo?

– come in modo sin troppo schematico si potrebbe riassumere –, consiste così nella possibilità di evidenziare l’inganno insisto nella separazione netta tra solipsismo gnoseologico e antropologico, come se entrambi non fossero una risposta o un tentativo di difesa dallo strabordare della *dipendenza* che assedia la consistenza del soggetto.