

Corso di Laurea Magistrale  
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

# L'alterità che ci ri-guarda

**Relatore**

Ch. Prof. Paolo Pagani

**Laureanda**

Angela Codato

Matricola 808747

**Anno Accademico**

**2012 / 2013**

# L'ALTERITÀ CHE CI RI-GUARDA

## Introduzione

Senza dubbio siamo di fronte a due autori tanto profondi quanto controversi, per certi aspetti, e di primo acchito parrebbe difficile trovare un terreno d'incontro tra la visione di Sartre e quella di Lévinas. Il primo sembra non riuscire a contemplare relazioni simmetriche tra soggetti né tantomeno riconoscimenti reciproci: ciò che permea i rapporti umani è l'asimmetria e la costante oggettivazione. Il secondo, invece, non solo non concepisce che io veda altri come un oggetto (e viceversa), ma si riferisce al soggetto in quanto coscienza morale, dal momento che l'etica rappresenta per lui l'orizzonte originario.

La filosofia di Sartre non riesce a trovare una via d'uscita dai rapporti reificanti: quali potrebbero esserne le ragioni?

Innanzitutto egli pone al centro il *guardare* e, in particolare lo stato passivo dell'essere guardati, e dunque tutte le sue categorie principali derivano dal primato dello sguardo. Del resto, già per i greci il senso conoscitivo per eccellenza era la vista: dalla visione, dalla luce, derivava lo stesso sapere filosofico. Dunque, ai soggetti sartriani, sembra quasi mancare l'uso della parola: se si limitano al guardare e al sentirsi guardati, limitano il loro intero orizzonte all'approccio teoretico, trascurando quello pratico/affettivo. Lo sguardo, tipicamente, intenziona il mondo per conoscerlo, per porlo di contro a se stesso, trattando tutto ciò che vede come oggetto da osservare e studiare. Ma, anche ammettendo che lo sguardo sia la cornice di riferimento, a nostro parere, non tutti gli sguardi oggettivano, al contrario, spesso "umanizzano". Ad esempio, se camminando assorti nelle nostre faccende, avvertiamo della musica suonata da mendicanti o delle richieste da parte di questuanti, capita che neanche ci si soffermi; questo perché non li si degna neppure di uno sguardo, trattando a tutti gli effetti degli

esseri umani come degli oggetti, quasi ostacoli da aggirare. Infatti, sappiamo che, non appena incrociamo il loro sguardo, scatta automaticamente qualcosa, per cui conferiamo loro tutta la dignità che loro spetta e immediatamente captiamo gli sguardi bisognosi sentendoci colpevoli: sappiamo di stare guardando dei soggetti a tutti gli effetti e ci sentiamo interpellati. Ed è esattamente ciò di cui parla Lévinas riferendosi ad altri, e al suo volto nudo, che ci chiama e ci attira a sé<sup>1</sup>.

## Capitolo primo

# SARTRE E LA COSCIENZA COME PER-SÉ

## 1.1 L'uomo e il nulla

Nella prima metà del '900, in ambito filosofico, si respira molto l'aria della "scuola fenomenologica" e i principali autori di quest'ultima, Husserl e Heidegger, rimarranno sempre sullo sfondo del pensiero di Jean Paul Sartre e di Emmanuel Lévinas.

Sartre, in particolare, si rifà alla fenomenologia, nel sostenere che dietro gli oggetti che ci si manifestano non vi è nulla: essi coincidono con la loro apparizione, con il loro fenomeno. Più precisamente, l'apparizione dell'oggetto rinvia ad altri infiniti aspetti di sé (essendo la *ratio* di questa serie infinita), ma ciò che conta, per Sartre, è che tutto ciò che appare è essere-autentico e non essere-subordinato ad una fantomatica cosa in sé (ovvero il *noumeno* kantiano)<sup>2</sup>. Inoltre, nella percezione e nella conoscenza dei fenomeni, da parte della coscienza, si colloca uno degli scatti di originalità di Sartre: c'è bisogno del nulla per poter avere accesso all'essere.

---

<sup>1</sup> «L'estraneità-misera dell'Altro, che si esprime come volto-nudo, si manifesta così come appello etico, anzi come comando etico incondizionato che trasfigura la miseria altrui nella assoluta "Maestà" (*Hauteur*) del Signore, e la mia libertà di soggetto egoistico, che tende ad imporsi agli altri, in libertà di soggetto responsabile per altri, che deve rispondere della sua miseria» (cfr. G. Ferretti, *Soggettività, intersoggettività, alterità. In dialogo con Husserl e Lévinas*, p. 118).

<sup>2</sup> «La violenza infatti sorge sempre dalla sconfitta del desiderio che l'altro sia "liberamente" quello che noi vorremmo egli fosse» (cfr. F. Scanzio, [1997], *L'universo della violenza*, Edizioni Associate, Roma).

<sup>2</sup> "[...] ciò che appare, infatti, è solamente un *aspetto* dell'oggetto e l'oggetto è tutto intiero *in* questo aspetto, e tutto fuori di esso. Tutto *dentro* in quanto si manifesta *in* questo aspetto: e si indica come la struttura dell'apparizione, che è nel medesimo tempo la ragione della serie. Tutto *fuori* perché la serie non apparirà mai, né può apparire" (cfr. Sartre, J., P., 1943, *L'être et le néant*, Gallimard; tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, pp. 13-14).

Il nostro autore concorda con Husserl<sup>3</sup> e ritiene che l'esistente sia riferito ad un soggetto, ad una coscienza in grado di avvertire il mondo e i suoi oggetti, grazie alla sua spinta intenzionale verso di essi. Ma ciò che Sartre aggiunge è la natura negativa della coscienza. Anche Heidegger<sup>4</sup> ritiene che il negativo sia essenziale al *Dasein*, ma secondo Sartre la sua concezione del nulla è erronea, in quanto ritenuto qualcosa di assoluto e di attivo, come struttura originaria della trascendenza. Mentre, per Sartre, il nulla è una struttura coscienziale, essendo, infatti, la natura della coscienza una non-natura, "la coscienza è ontologicamente un nulla, una assoluta carenza d'essere"<sup>5</sup>. Egli sosteneva l'antisostanzialismo, giungendo persino a dire che la coscienza non ha un'essenza, nel senso che nell'essere umano l'essenza è preceduta e fondata dall'esistenza e non viceversa<sup>6</sup>: questo assunto è il tratto caratteristico di tutti i filosofi esistenzialisti.

Ciò significa che l'uomo non nasce fatto e finito, al contrario, è una mancanza, in questo senso ha in sé la negazione, è una pura apertura al mondo, la sua natura plastica, fluida, e del tutto trasparente a se stessa, lo fa trascendere, di volta in volta, verso i contenuti che "intenziona" e conosce. Non c'è nulla "dentro" la coscienza, essa è sempre fuori di sé e contemporaneamente presso di sé: infatti proprio per questa sua mancanza di pienezza, e di opacità, essa non si identifica completamente con se stessa, c'è uno scarto, una separazione tra sé e sé ed è ciò che la rende in grado di riflettere su se stessa, di essere, appunto, coscienza di sé. Questa distanza all'interno della coscienza non è una "cosa", bensì un nulla: ciò che separa il suo presente dal suo passato.

Questa forma di nullificazione è chiamata da Sartre "negazione interna", caratteristica del *nulla*, in contrapposizione alla "negazione esterna" che è invece associata al *niente*. La negazione esterna è quella che caratterizza il tipo di relazione che hanno gli oggetti tra loro: essi si determinano negandosi vicendevolmente, ma è un

---

<sup>3</sup> Husserl, E., 1913, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, The Hague; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro I, Libro II, Libro III, a cura di E. Filippini. Torino, Einaudi, 1965.

<sup>4</sup> Heidegger, M., 1927, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag; tr. it. *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2011.

<sup>5</sup> Papone, A., 1969, *Esistenza e corporeità in Sartre. Dalle prime opere all'Essere e il nulla*, F. Le Monnier, Firenze, 1969, p. 17.

<sup>6</sup> Sartre, J. P., 1945, *L'Existentialisme est un humanisme*, Gallimard; tr. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano, 1990.

rapporto di exteriorità pura e di indifferenza, la negazione tra gli esistenti può essere stabilita solo dall'uomo, è una negazione ideale, non appartenente realmente agli esseri.

Quindi la famosa formula di Spinoza “*Omnis determinatio est negatio*”<sup>7</sup> è, secondo Sartre, valida solo se si ritiene questa negazione puramente funzionale al *per-sé*, il quale la coglie tra gli esseri in quanto *niente*, non certo come proprietà degli oggetti né tantomeno come una sua “soggettivizzazione” dell'esistente: la relazione del *per-sé* con l'*in-sé* può avvenire solo tramite la negazione interna. Quest'ultima è un legame profondo, è costitutivo dei due termini che si negano reciprocamente e si qualificano l'un l'altro, a partire da uno dei due (dal *per-sé* in questo caso): l'essere che nega l'altro lo porta sempre dentro di sé, come assenza, rinvia ad esso e ne viene quindi modificato.

La coscienza della realtà umana è in realtà un'astrazione di ciò che Sartre definisce il *per-sé*, proprio per sottolineare il rapporto del soggetto con se stesso, il suo essere presenza immediata a sé, pur non aderendo completamente a se stesso.<sup>8</sup> Il *per-sé* si rivolge al mondo e a se stesso in queste modalità: la coscienza può essere sia pre-riflessiva che riflessiva, la prima modalità è condizione della seconda, ma esse rappresentano sempre la stessa coscienza. La *coscienza pre-riflessiva* (detta anche non-tetica o irriflessa) è il rapporto immediato di sé a sé, il *per-sé* è cosciente di se stesso in quanto conoscente, è prima di tutto l'auto-avvertenza non-posizionale di sé. La *coscienza riflessiva* (detta anche tetica o posizionale) è colei che conosce tematicamente gli oggetti ed è in grado di riflettere anche su stessa, si trascende in direzione di sé, quasi fosse anch'essa un pezzo di mondo: come conosce il mondo, può assumere l'atteggiamento conoscitivo anche nei confronti di sé.

L'atto coscienziale è unito a sé per automediazione (cioè, per autocoscienza), e non immediatamente (come invece l'*in-sé*). Si può anche dire che se io, in quanto autocosciente, so di sapere, il sapere saputo è materialmente identico al sapere sapente, ma, formalmente, c'è distinzione tra i due, in quanto il sapente non è formalmente il saputo. Nella coscienza (autocosciente) c'è dunque una decompressione d'essere. Il sé

---

<sup>6</sup> Concetto formulato da Spinoza, nell'*Epistola 50* del 2 giugno 1674, citato e approfondito, successivamente, da Hegel.

<sup>7</sup>“Il sé rappresenta dunque una distanza ideale nell'immanenza del soggetto in rapporto a sé, un modo di *non essere la propria coincidenza*, di sfuggire all'identità, pur ponendola come unità; insomma un modo di essere in equilibrio continuamente instabile fra l'identità come coesione assoluta senza traccia di diversità, e l'unità come sintesi di una molteplicità. È ciò che chiameremo la *presenza a sé*” (cfr. Sartre, J., P., 1943, *L'être et le néant*, Gallimard; tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 117).

«è un modo di non essere la propria coincidenza, di sfuggire alla propria identità, pur ponendola come unità»; esso è “presenza a sé”: «la legge d’essere del *pour soi*, come fondamento ontologico della coscienza, è d’essere se stesso sotto forma di presenza a sé».

Se l’*in-sé*, in quanto pura autoidentità, è pienezza, il *per-sé* è “fessura” (*fêlure*): è sé, ma non lo è del tutto, in quanto è separato da sé “da nulla”: dove «il nulla è la problematizzazione dell’essere a partire dall’essere, cioè la coscienza o *pour soi*»; o anche «la possibilità propria dell’essere». Dunque, «il *per-sé* è l’essere che determina se stesso ad esistere, in quanto non può coincidere con sé».

Il *per-sé* è, sia pure come “ciò che non è ciò che è”, ed “è ciò che non è”. Con questo, Sartre non vuole attribuire alla coscienza – come già sappiamo – una natura autocontraddittoria, bensì paradossale.

Sartre, introduce il concetto di malafede: un atteggiamento latente all’interno di ogni coscienza, di negazione rivolta verso se stessi, di fuga da sé. Questo atteggiamento nasce come tentativo di sfuggire l’angoscia di fronte al passato e al futuro, ma dato che l’angoscia è profondamente intrecciata alla libertà del soggetto, la coscienza non può sfuggirla, perchè l’essere umano è esso stesso l’origine dell’angoscia. Dunque la malafede è un autoinganno consapevole, non si può sfuggire a se stessi, si può negare qualcosa solo presupponendone l’esistenza. È impossibile determinare in maniera definitiva l’essenza di se stessi, non la si può circoscrivere: è un continuo divenire, un continuo auto-superarsi; e d’altra parte l’uomo deve accettare di essere ciò che è, o meglio, deve accettare di essere ciò che *fa* e, se prova a negare ciò che è la sua condizione, significa che questa è reale, ma che egli la vive nel modo di *essere ciò che non è*.

Sappiamo che il nulla giunge al mondo grazie all’essere umano, non è un nulla assoluto, non ha una sua realtà d’essere: è semplicemente la separazione della coscienza umana dall’essere, del *per-sé* dall’*in-sé*. L’essere è definito *in-sé* perché è perfettamente identificato con se stesso, non ha distanza da sé, non ha rinvii ad altro né a se stesso: è totale pienezza d’essere, è puro *sé* e non *rapporto* a sé, non conosce ciò che è altro da lui, non è altro che positività e non può che essere ciò che è. L’*in-sé* è l’essere di tutti i fenomeni e contemporaneamente ne è il senso, la ragione del loro essere e dunque è anche trans fenomenico, perché li contiene tutti essendone la condizione.

Una parte di *in-sé*, tuttavia, la troviamo anche nel *per-sé*: qui sembra entrare in gioco il concetto di alienazione hegeliano (*Entäusserung*)<sup>9</sup>, ovvero il negarsi, l'aprirsi al proprio contrario: il perdersi è un passaggio necessario, per Hegel, per potersi riconoscere e tornare su di sé. Ma mentre nel caso dello spirito hegeliano, questo si oggettiva, si fa cosa, per potersi poi riconoscere come autocoscienza, ovvero nella sua originaria essenza spirituale, in Sartre è l'esatto contrario<sup>10</sup>: l'*in-sé* si fa fagocitare ed annullare dal *per-sé*, per poi ritornare nuovamente se stesso, nella sua originaria essenza contingente, seppur all'interno della coscienza. Ma, qui, l'operazione dell'*in-sé* non è attiva, il movimento parte dal *per-sé*.

La nullificazione, dunque, rappresenta la relazione tra il *per-sé* e l'*in-sé*: è il tentativo del *per-sé* di respingere l'*in-sé*, la coscienza non può essere il fondamento di se stessa: quindi il *per-sé* è fondamento del suo nulla, perché è nullificazione del suo essere, la realtà umana si realizza negando internamente tutto ciò che non è, deve essere se stessa negando l'*in-sé*. Il nulla è il confine dell'essere, ciò che fa emergere il mondo nelle sue determinazioni: dunque il *per-sé*, che è ciò tramite cui il nulla appare, permette al mondo di manifestarsi e, delineando il mondo, coglie anche se stesso.

Il *per-sé* è di fatto una mancanza, nega e allo stesso tempo si dirige verso ciò che gli manca, è mancanza di sé a se stesso. La coscienza umana è infatti desiderio, rinvio a ciò che la completerebbe dandole un senso, ovvero all'*in-sé*. Il desiderio è di per sé simbolico, simbolo deriva dal greco *symbolon*, *symbolō*, ovvero 'metto insieme', composto da *ballō* 'getto' e dal prefisso *syn-* 'con, insieme'.

Il termine nasce in seguito ad una tradizione greca: tra due amici, due famiglie, o addirittura città, si usava spezzare in due metà un coccio di pietra o di terracotta, conservandone ognuno il *symbolon* (tessera) come rappresentazione dell'alleanza, del legame che li univa. I due frammenti sarebbero stati custoditi nel corso delle generazioni, diventando mezzo di riconoscimento anche dei figli e così via. Se capitava di ricongiungersi, venivano ricomposte le due parti combacianti: la tessera così riunita

---

<sup>9</sup> Hegel, G. W. F., 1806/07, *Phänomenologie des Geistes*; tr. it., *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di Cicero, V., Bompiani, Milano, 2000.

<sup>10</sup> "Ma se l'essere in sé è contingente, riconquista se stesso nel suo degradarsi a per-sé. È, per perdersi nel per-sé. In una parola, l'essere è, e non può che essere. Ma la possibilità propria dell'essere - quella che si rivela nell'atto nullificatore - è di essere fondamento di sé, come coscienza, mediante l'atto di sacrificio che lo nullifica, il per-sé è l'in-sé che si perde come in-sé, per fondarsi, per costituirsi come coscienza" (cfr. Sartre, J., P., 1943, *L'être et le néant*, Gallimard; tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 122).

rimarcava l'esistenza del legame anche dopo anni di separazione. Caratteristica principale del *sýmbolon* è dunque il tentativo di ricomporre un intero, una totalità assente a cui il simbolo (la parte presente) riconduce. Ciò che il simbolo vorrebbe riunire è un aspetto della cosa e il suo opposto, dunque ciò che lo contraddistingue è l'*ambivalenza*, il mettere insieme le differenze, l'unificare i distanti, gli opposti.

Il *per-sé* è l'equivalente del *sýmbolon* ed ha quindi un rapporto ambivalente con l'*in-sé*: lo rifiuta, lo nega, ma è anche ciò a cui aspira, la coscienza si fonda proprio su questa negazione dell'essere *in-sé*, che è quindi la parte mancante che le conferisce senso: è grazie al nullificare ciò che non è che essa sorge come *per-sé*. La mancanza, in quanto simbolica, sottintende una trinità: l'*esistente*, quello a cui manca (*per-sé*), il *mancante*, quello che manca (*in-sé*) e il *mancato*, una totalità che sarebbe ricomposta dalla sintesi dell'esistente e del mancante (*in-sé-per-sé*)<sup>11</sup>.

La ricomposizione dell'intero, di cui si fa fautore il *sýmbolon*, che nel nostro caso è la realizzazione dell'*in-sé-per-sé*, è impossibile secondo Sartre, rimane un puro ideale, è il *valore* a cui aspira, ma mai raggiunge, la coscienza, condannata per questo a rimanere infelice. È un ideale del tutto trascendente per il *per-sé* e autocontraddittorio, per Sartre è impossibile operare una sintesi tra elementi incompatibili. Infatti è solo la coscienza a sentirsi mancanza e a tendere verso l'*in-sé*, quest'ultimo è una pienezza granitica autosufficiente e incapace di uscire fuori da sé, non gli manca nulla per completarsi.

L'ideale umano è, dunque, riuscire a mantenere la totale trasparenza senza perdere in profondità, una coscienza assoluta che sia anche fondamento del proprio esserci può essere solo una coscienza divina: l'ideale del *per-sé* è quindi diventare Dio o comunque trovare un essere che lo renda compiuto ed appagato, che colmi il suo desiderio e il suo senso di mancanza.

L'uomo è per definizione un essere *manchevole* e questa sua carenza d'essere la si può notare anche a livello biologico, confrontandolo con l'animale: la sua è una natura carente, non ha un preciso corredo biologico ed istintuale, non ha un suo ambiente

---

<sup>11</sup> “Gli è che, infatti, questa totalità non è il puro e semplice *in-sé* contingente del trascendente. Ciò che la coscienza coglie come l'essere verso cui si supera, se fosse puro *in-sé*, coinciderebbe con l'annientamento della coscienza. Ma la coscienza non si supera affatto verso il suo annientamento, non vuole perdersi nell'*in-sé* della identità, al limite del suo superamento. È per il *per-sé*, in quanto tale, che il *per-sé* rivendica l'essere-*in-sé*. Così questo essere perpetuamente assente che spinge il *per-sé* è lui stesso fissato in *in-sé*. È la sintesi impossibile del *per-sé* e dell'*in-sé*: esso sarebbe il fondamento di sé non in quanto nulla, ma in quanto essere, e conserverebbe in sé la trasparenza necessaria della coscienza, insieme alla coincidenza con sé dell'essere-*in-sé*.” (cfr. *Ivi*, pp. 130-131).



determinato a cui dare risposte organizzate in maniera innata<sup>12</sup>. Mentre l'animale è molto più ricco a livello biologico, il suo istinto è molto più sviluppato, al confronto dell'uomo è molto più vicino alla pienezza dell'essere, per via della sua natura stabile e ben definita. L'uomo, per compensare le sue lacune e la sua lontananza dall'*essere-in-sè*, da cui si distacca attraverso la capacità di negazione, ha dovuto scegliersi una sua propria natura, crearsi un mondo, attraverso l'azione e la cultura.

Anche se l'essere umano non potrà mai raggiungere la condizione di perfezione e completezza rappresentata dall'intero che è l'*in-sè-per-sé*, è comunque, a suo modo, una forma di totalità: la coscienza è infatti la propria totalità in maniera detotalizzata.<sup>13</sup> Il *per-sé* colma la propria incompiutezza attraverso il mondo, ha quindi una propria pienezza, ma non come qualcosa di realizzato, bensì come un suo possibile e questo avviene quando riesce ad acquisire elementi dell'*in-sé*. Infatti, la coscienza, unita al "suo mondo", costituisce il circuito dell'ipseità: un costante rinvio della coscienza a se stessa e alle sue possibilità da attuare nel mondo.

Il nulla di cui parla Sartre non è mai in grado di mettersi alla pari con l'essere, ma è sempre un nulla relativo che viene al mondo solo perché esiste l'essere: cioè grazie al *per-sé* che è sempre una forma d'essere, ma che emerge negando l'*essere in sé*. Per poter essere nullificato, occorre che l'essere esista già, dunque il nulla ha un'esistenza derivata.<sup>14</sup>

Nella Parte IV del testo, al cap. 1, Sartre tratta per la prima volta in modo sistematico il tema della libertà, da lui già più volte introdotto in precedenza.

Parlare della libertà è parlare della qualità che specifica l'"azione" rispetto a un qualunque movimento semplicemente spontaneo. Se non che l'azione è specificamente tale – cioè è libera –, in quanto è "intenzionale". Certo, il *per-sé* è capace anche di atti

---

<sup>12</sup> Gehlen, A., 1940, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*; tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1983.

<sup>13</sup> "In quanto si fa essere, nell'unità di uno stesso nascimento, come *tutto* ciò che non è l'essere, l'essere si erige davanti a esso come *tutto* ciò che il *per-sé* non è. La negazione originaria, infatti, è negazione radicale. Il *per-sé*, che si erige di fronte all'essere come a una propria totalità, essendo il tutto della negazione, è la negazione del tutto. Così la totalità compiuta o mondo si manifesta come totalità costitutiva dell'essere della totalità incompiuta, per cui l'essere della totalità viene all'essere. Per mezzo del mondo il *per-sé* si fa annunciare a se stesso come totalità detotalizzata, il che significa che, nel suo stesso nascere, il *per-sé* è manifestazione dell'essere come totalità, in quanto il *per-sé* deve essere la propria totalità in modo detotalizzato" (cfr. *Ivi*, p. 228).

<sup>14</sup> "Il nulla non può essere negazione di nulla. Esso è negazione di essere, ma l'essere è sempre determinato, e quindi il nulla può essere solo negazione determinata di un essere determinato" (cfr. Bausola, A., 1973, *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura dell'"Essere e il nulla"*, Vita e pensiero, Milano, 1973, p. 25).

involontari; ma solo quelli in cui esprime la propria intenzione o mira verso qualcosa, sono azioni vere e proprie (scolasticamente: *actus humani*, e non semplici *actus hominis*).

L'“intenzione”, a sua volta, è la posizione di qualcosa come “mancante” di qualcos'altro. Più precisamente, è l'interpretazione di un dato (= una situazione) come qualcosa che potrebbe opportunamente essere diverso da come è. L'intenzione prospetta dunque il superamento della situazione data, in direzione di una situazione ulteriore, vista come “valore” ovvero come approssimazione all'ideale. L'intenzione consiste allora in un “duplice annullamento”: essa pone il valore come quel “nulla di presenza” che è; e poi, riferendo a quel “nulla” la situazione data, la “annulla” come dato, cioè la possibilizza (= contingentizza). È un porre il possibile come se fosse attuale, e l'attuale come se fosse possibile. Nel duplice annullamento di cui sopra consiste il primo lato della libertà del *per-sè*. Del secondo lato parleremo più avanti.

L'essere non può determinare l'agire, in quanto l'essere è relativizzato dal *pour soi*. Il senso di questa affermazione sartriana è chiarito dalla ben nota identificazione (già idealistica e neoidealistica) della apertura trascendentale della coscienza con una apertura di negatività: il pensiero è considerato – lo sappiamo – come il “non” del dato, che relativizza problematicamente quest'ultimo. A ben vedere, la differenza ontologica finisce per essere espressa dall'idealismo come differenza tra il positivo (nella parte dell'ontico) e il negativo (nella parte dell'ontologico).

In ogni caso, per Sartre la libertà è la capacità di agire umanamente, cioè con intenzione (= secondo fini); e non è, viceversa, la capacità di agire indifferentemente in un modo o nell'altro. La polemica tra deterministi e indeterministi – secondo il nostro autore – è stucchevole, perché ha ad oggetto semplicemente il feticcio della *libertas indifferentiae*. Gli indeterministi cercano esempi di azioni o assiologicamente trascurabili o assiologicamente “indifferenti” rispetto alle loro alternative – ad esempio, portare il braccio a destra anziché a sinistra -, per evidenziare come si possa agire anche in assenza di motivi prevalenti che spingano da una parte anziché dall'altra, sottintendendo che la libertà sia appunto saper agire in assenza di motivi significativi per farlo. I deterministi, da parte loro, fanno osservare come, anche l'apparente vuoto di motivi ne rechi sempre con sé alcuni: magari il motivo consistente nel progetto di

sostenere la tesi dell'indifferenza, facendo vedere che si può fare e disfare il medesimo, appunto, liberamente.

D'altra parte, una assoluta indifferenza tra l'opzione  $x$  e l'opzione  $non-x$  non potrebbe comunque essere attestata, data la non coincidenza temporale tra il momento in cui si fa  $x$  e il momento in cui si fa (o si sperimenta mentalmente di fare)  $non-x$  (concretamente,  $y$ ). Ma ciò che a Sartre interessa, è che la libertà non è questo: non è cioè assenza di motivi, bensì "capacità di istituire i motivi" come tali.

Osserviamo che, anche classicamente, la libertà non è libertà d'indifferenza; quindi: (a) non è libertà che abbia bisogno di (improponibili) equivalenze assiologiche tra alternative opzionali; (b) non è cecità di fronte alle differenze assiologiche; (c) è piuttosto il loro superamento in funzione di un "terzo": il fattore trascendentale (quello che per Sartre è il negativo), che relativizza la differenza assiologica tra le alternative in campo, consentendo al soggetto di trattare come se fossero tra loro indifferenti, opzioni che invece non lo sono.

Parlare di "motivi" non è parlare di "cause". Come sappiamo, questo tema – ben presente a Sartre – sarebbe stato oggetto nei decenni successivi di un importante dibattito in ambito "analitico", dove G.E.M. Anscombe e A.I. Melden avrebbero difeso l'irriducibilità dell'azione a evento, e quindi del motivo a causa; mentre D. Davidson avrebbe sostenuto le tesi relativamente opposte.

Per Sartre agire liberamente significa ritornare sui "motivi" che ci sollecitano (cioè sul passato, su quel che ci è capitato), a partire dai "fini" che ci proponiamo (cioè, a partire dal futuro, da ciò che ci proponiamo). È una forma di temporalizzazione.

Quando Sartre dice che l'azione libera non è un "fatto", riprende a ben vedere Kant. Questi, nella *Critica della ragion pura*, sosteneva appunto che la libertà è "atto" (*Handlung*), e non "fatto" (*Tatsache*): tanto che, là dove troviamo fatti (nell'ambito fenomenico), non possiamo trovare la libertà. Più precisamente, i fatti come tali sono compatibili tanto con la libertà quanto con la non-libertà. Ma, per Sartre, negare che la libertà sia un fatto significa anche negare che la libertà abbia una "essenza", e affermare piuttosto che essa coincide con l'esistenza del *per-sè*. Leggiamo al riguardo: «La libertà non ha essenza. Essa non è sottomessa ad alcuna necessità logica; bisognerebbe dire di lei ciò che Heidegger dice del '*Dasein*' in generale: 'in essa l'esistenza precede e

comanda l'essenza'. La libertà si fa atto e noi la raggiungiamo d'abitudine attraverso l'atto che essa organizza coi motivi, i moventi, e i fini che implica. Per essere precisi, dal momento che questo atto ha un'essenza, ci appare come costituito; se noi vogliamo risalire alla potenza costitutiva, bisogna abbandonare ogni speranza di trovargli un'essenza. Questa, in effetti, esigerebbe una nuova potenza costitutiva e così di seguito fino all'infinito». Insomma, per Sartre si coglie l'atto costituito della libertà (il *factum*), mentre resta sfuggente il costituirsi (il *fieri*) di questo *factum*. Questo *fieri* non obbedisce ad alcun meccanismo, è capacità di autodeterminazione: questo è ciò che Sartre intende quando dice che la libertà non ha essenza.

Il determinismo è invece una forma sistematicamente organizzata di malafede, con cui il *per-sè* si maschera da *in-sè*, rappresentandosi una sequenza - priva di soluzioni di continuità - tra motivi, decisioni e atti pratici: tutti ricondotti a "fatti psichici" (kantianamente: a fenomeni). Lo "psichico" è la rappresentazione delle realtà coscienziali come se fossero realtà "in sé"; la coscienza invece è libera, proprio perché è disomogenea all'*en soi*, ovvero perché è "presenza a sé". È questo essere presenza a sé (= decompressione d'essere), che fa sì che il *per-sè* non sia, come tale, determinabile da alcunché, né di esterno né di interno a sé. «Effettivamente è impossibile che un processo determinato agisca su di una spontaneità [annullatrice], esattamente come è impossibile agli oggetti di agire sulla coscienza. Parimenti è impossibile ogni sintesi dei due tipi di esistenti: essi non sono omogenei, resteranno ciascuno nella loro incomunicabile solitudine. Il solo legame che potrebbe avere una spontaneità annullatrice coi processi meccanici, sarebbe quello di prodursi da sé mediante negazione interna, partendo da questi esistenti».

In altre parole, un fenomeno compulsivo (un movimento involontario, o un tic nervoso), o un fenomeno impulsivo (uno scatto d'ira) che accadessero in me, e di cui avessi consapevolezza, sarebbero parte del corpo-per-sé: inteso o come *Körper* (se sono spastico, una certa contrazione dei muscoli del viso sarebbe per la mia coscienza un *en soi* che la ostacola mentre vuole parlare) o come *Leib* (una forte produzione di adrenalina sarebbe un elemento tale da condizionare il campo di forze in cui la coscienza agisce sulla realtà). In generale, questi fattori farebbero parte del "superato", cioè di ciò che il *per-sè* supera in direzione dei suoi progetti: sarebbero parte di quello stato di cose da cui si deve prendere le mosse per agire. Se invece di quei fenomeni il

*per-sè* non avesse consapevolezza, essi sarebbero dei meri oggetti: degli oggetti non ancora conosciuti dal *per-sé* stesso.

«O l'uomo è interamente determinato (cosa inammissibile, particolarmente perché una coscienza determinata cioè motivata in exteriorità diventa essa stessa pura exteriorità e cessa di essere coscienza) o l'uomo è completamente libero». La libertà, dunque, non è un attributo di una facoltà (la volontà), ma è un attributo della coscienza *simpliciter*, e di tutto ciò che ne partecipa.

Quindi, essa è una qualità anche delle passioni e del desiderio, in quanto sono anch'essi “annullanti”, cioè implicitamente progettanti. «La passione non è forse dapprima progetto e impresa, non pone forse uno stato di cose come intollerabile e non è costretta a porsi a distanza da esso e ad annullarlo isolandolo e considerandolo alla luce di un fine, cioè di un non-essere? E la passione non ha forse i suoi fini specifici che sono per l'appunto riconosciuti nel momento stesso in cui essa li pone come non-esistenti?».

Ora, se la volontà è libera in quanto “decisione riflessa in rapporto a certi fini”, anche la passione è partecipe della libertà in tanto in quanto persegue dei fini, in un modo che non è certo riflesso, ma che altrettanto certamente può essere portato a livello riflesso. In sintesi: se la libertà-base è la coscienza stessa, tutto ciò che è espressione della coscienza, in tanto in quanto lo è, è libero.

Annotiamo di passaggio che quella che qui Sartre sostiene, è una tesi classica: l'implicita apertura delle passioni alla razionalità e la qualità esplicitamente razionale dell'appetizione desiderante, sono tesi tipiche del pensiero scolastico. Si pensi, al riguardo, alla *Pars Prima Secundae* della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino.

Abitualmente si intende per “motivo” «la ragione dell'atto, cioè l'insieme delle considerazioni razionali che lo giustificano»; per “movente”, invece, si intende abitualmente «l'insieme dei desideri, delle emozioni e delle passioni che ci spingono a compiere un certo atto». In tal senso, si usa qualificare come “razionale” l'atto in cui dominano i motivi, e come “passionale” quello in cui a dominare sono i moventi.

Se non che, i motivi sono tali alla luce di un fine (sia pure irriflesso). Ecco, dunque, come può essere articolato il rapporto tra queste figure. Vivendo – in modo più o meno riflesso - in direzione di un “fine” (un fine intermedio, funzione del fine ultimo),

si ha coscienza (tetica) della situazione in cui ci si trova, come di un “motivo” che spinge all’azione. Il “movente”, a sua volta, è la coscienza in quanto interpreta (non-teticamente), alla luce del fine, la situazione come motivo per agire. Il movente quando è attivo è irriflesso (= non-tetico): diventa riflesso (= tetico) solo quando non è più attivo, ma è ricostruito a posteriori, a partire dal motivo che esso ha individuato. La ricostruzione di un movente avviene attraverso la coscienza tetica del “mondo” (= situazione) come complesso di motivi. In altre parole: “movente” è il correlato soggettivo del “motivo”, e “motivo” è il correlato oggettivo del “movente”.

In definitiva, il fine genera il movente, cioè una certa interpretazione della situazione, che vede in essa il motivo per agire; così il motivo è la situazione stessa, interpretata come “mancante” di qualcosa in vista del fine: qualcosa che sarà il contenuto dell’azione libera. Il movente è appunto la coscienza della situazione come mancante, ovvero come costituente motivo per agire. Perciò “motivo” e “movente” sono una coppia di termini correlativi, e non di sinonimi. Non si riferiscono a dati da soppesare all’interno di una deliberazione tra i pro e i contro di una possibile azione: essi, infatti, «hanno solamente il peso che il mio progetto, cioè, la libera produzione del fine e dell’atto conosciuto da realizzare, conferisce loro».

La “libertà originale e ontologica” – su cui Sartre insiste – si struttura inevitabilmente come “intenzione”, dove “intenzione” indica l’appetizione dell’ideale (dell’“in sé-per-sé”), che si declina in progetti particolari. Più precisamente, “intenzione” per Sartre è il definirsi del *per-sé* mediante l’assunzione di un fine determinato (in vista del fine ultimo che sappiamo).

Un “esistente libero” non è un “agente arbitrario” (= non determinato da ragioni nel suo agire), La libertà non è – neppure per Sartre – un indeterminismo *à la* Davidson. L’esistente libero è piuttosto qualcuno «che si fa annunciare ciò che è da qualcos’altro da sé, cioè da un fine che non è e che egli proietta al di là del mondo».

Dunque, la libertà, nella sua radice, non è poter fare diversamente da quel che di fatto si fa. Già Kant, nella discussione della terza antinomia della *Critica della ragion pura*, affermava che l’esperimento mentale di chi finge di tornare indietro nel tempo per riproporsi una situazione già vissuta e capire se avrebbe scelto diversamente da come ha scelto in precedenza, non è adatto alla libertà, che non ha un prima e un poi, perché non è nel tempo. Ma non è questa l’obiezione di Sartre.

Il nostro autore accetta l'ipotesi di tornare mentalmente a ritroso, per (eventualmente) riconoscere che si sarebbe potuto agire diversamente. Solo che osserva: avrei agito diversamente, se avessi avuto un diverso progetto fondamentale di vita: è infatti al livello delle opzioni fondamentali che si gioca la libertà. Facciamo un esempio: camminavo da ore, con lo zaino, in montagna sotto il sole; ad un certo punto, esausto, ho gettato lo zaino, e mi sono seduto rassegnato sul ciglio del sentiero. Avrei potuto fare diversamente? Forse sì; ma a patto di cambiare il mio progetto di vita. Da un progetto di assimilazione attiva, e quindi di dominio (che non prevede certe forme di fatica come desiderabili), a un progetto di assimilazione passiva, rispetto al quale l'immersione nella fatica, nel caldo e nel sudore risulterebbero desiderabili, come altrettante forme di assorbimento della coscienza nell'*en soi*. In quel caso, i sentieri che mi erano apparsi intollerabilmente interminabili, mi sarebbero apparsi accoglienti. Per questo, non ha senso dire che avrei agito diversamente nella medesima "situazione"; perché, con un diverso progetto, diversa sarebbe stata anche la mia situazione.

La psicoanalisi freudiana è un tentativo sistematico di rispondere alla domanda: "a quali condizioni è possibile che la tale persona abbia compiuto il tale atto particolare?". Essa – giustamente – rifiuta un "determinismo psichico orizzontale", per cui l'atto seguente sarebbe "causato" dall'antecedente; e interpreta piuttosto l'atto come "simbolico" di un atteggiamento profondo della *libido* del soggetto. Così facendo, però, finisce per cadere in un "determinismo psichico verticale", in cui il fattore determinante è ciò che sta più al fondo nella psiche. Se non che, ciò che dal profondo orienterebbe i comportamenti sarebbe – nell'ipotesi freudiana – ciò che della psiche è stato modificato dalle prime esperienze di vita: quelle avvenute allo stadio *infans*. Dunque, anche il determinismo verticale si rivela essere una variante del determinismo orizzontale: quello che va dal passato (più profondo) al presente. Mentre, il futuro non gioca alcun ruolo nella interpretazione freudiana dei comportamenti.

Preda del passato profondo, fuori portata rispetto alla coscienza del soggetto, il senso dei nostri atti (almeno di alcuni di essi) deve essere – per Freud - decifrato da un altro: l'analista. Sartre obietta che questo è un modo per degradare il *per-sè* al livello dell'*en soi*: quasi fosse una cosa spiegabile a partire da cause (sulle quali è competente un tecnico). In realtà, i miei atti sono adeguatamente interpretabili solo come progetti

indirizzati a un possibile (= fine); e questo, a sua volta, «sullo sfondo della mia ultima e totale possibilità» (= fine ultimo). Questa opzione circa la mia possibilità ultima, è «scelta di me-stesso nel mondo e simultaneamente scoperta del mondo».

Ciò che consegue a questo “atto fondamentale della libertà” (che sono io stesso), è il senso degli atti particolari. Non nel senso che vi sia (normalmente) una deliberazione riflessa a partire dal fine ultimo, verso fini prossimi, e di qui verso scelte determinate; piuttosto accade che, all’inverso, dalla posizione di motivi/moventi, si risalga a ricostruire quale sia la propria opzione fondamentale. «Noi scegliamo il mondo – non nella sua ossatura, ma nel suo significato - scegliendoci». Più precisamente: il mondo, per come lo viviamo, ci ridà quel che stiamo scegliendo di essere: è questo – come vedremo – il senso della psicanalisi esistenziale. Anticipando qualche esempio: il mio modo di vestire (lindo o trascurato), l’assetto della mia casa (ordinato o disordinato), le mie abitudini, rivelano le mie opzioni di fondo.

Ogni scelta, in quanto libera, è “fragile”, perché revocabile. Essa va costantemente confermata. In ciò, Sartre trascura ogni teoria del consolidamento degli indirizzi di scelta, cioè ogni teoria dell’*habitus* (virtuoso o vizioso): e ciò è dovuto al suo modo di intendere la coscienza, come assoluta fluidità, incapace di possibili stratificazioni, solidificazioni, instaurazioni stabili (da lui identificate con cosificazioni). Del resto, se è solo il futuro ad annunciarci chi siamo, da esso verrà di volta in volta la risignificazione del nostro passato.

Se è così, mantenere i propri progetti dovrà essere oggetto di una continua “ripresa”: termine che Sartre mutua dal vocabolario di Kierkegaard. Ma la ripresa non avviene nell’istante. Semmai l’“istante” (altro tipico termine kierkegaardiano) scaturisce come «rottura annullatrice della temporalizzazione», o come obiettivazione del corso di cose pregresso. Con l’istante può iniziare la “conversione” a un nuovo progetto di vita. La ripresa, al contrario, è un atteggiamento costante, è la non rottura con l’indirizzo di vita intrapreso. Forse, con tale figura, Sartre allude a qualcosa come il classico *habitus*.

Nel suo *Discours de métaphysique* Leibniz – un autore costantemente presente nella riflessione di Sartre – sosteneva che l’agente avrebbe potuto scegliere diversamente da come nel passato ha scelto: a patto però di essere stato un altro agente, almeno lievemente diverso dal primo. Stando al celebre esempio, Adamo avrebbe potuto non mangiare la mela nel Giardino; ma a quel punto sarebbe stato un Adamo



diverso, con un'altra personalità; che avrebbe dato luogo ad un corso di eventi differente. In tal senso, ogni "Adamo reale" è circondato idealmente da "una infinità di Adami possibili".

Ora, Sartre non condivide questa moltiplicazione dei soggetti in funzione delle alternative di scelta: egli identifica – e non a torto – tale moltiplicazione con una effettiva negazione della libertà di scelta. Adamo, infatti, ha l'“essenza” (= indole) che gli è stata data: non ne è responsabile. Se la sua scelta fosse rigidamente inscritta nelle pieghe della sua essenza individuale, allora egli ne risulterebbe predeterminato, e perciò irresponsabile rispetto ai propri atti. Per Sartre, al contrario, Adamo avrebbe potuto scegliere diversamente, a patto – almeno nel caso di una scelta tra opzioni radicalmente opposte, e non piuttosto reciprocamente indifferenti - di progettarsi in modo diverso, cioè di assumere un differente progetto di vita. In altre parole, per Sartre, Adamo – se avesse scelto diversamente - avrebbe dovuto sì essere un altro Adamo; ma avrebbe insieme potuto scegliere di esserlo.

Sartre vorrebbe vedere, poi, in questo una verifica della sua tesi per cui l'esistenza precede e determina l'essenza. In realtà, la sua tesi non c'entra con la considerazione per cui, chi è libero, può scegliere come determinarsi a essere. Infatti: (1) egli è libero per essenza; (2) il suo potere di autodeterminazione non è potente su questo (come lo stesso Sartre riconosce), ma si dispone, anzi, entro questo alveo.

Il nostro autore dissente da Leibniz anche su un altro punto. I “mondi possibili” di Leibniz sono “organizzazioni di compossibili”, tali che vi trovi posto uno degli altri Adamo possibili (tanti mondi, quanti gli Adamo in questione). Per Sartre, invece, i mondi possibili sono i mondi costituiti (come senso) da ciascuna delle differenti maniere di atteggiarsi del medesimo Adamo. «Così» - scrive Sartre - «il possibile di Leibniz rimane sempre astratto, mentre per noi, il possibile non appare che possibilizzandosi, cioè venendo a manifestare ad Adamo ciò che egli è».

Il rapporto che si può riconoscere tra un agente e la sua scelta, non è dunque un rapporto di deducibilità, quasi che, conoscendo adeguatamente l'essenza individuale di Adamo si possa dedurre che egli, in quella circostanza, mangerà la mela. Il rapporto è piuttosto – afferma Sartre – di tipo gestaltico: «è un legame di totalità a struttura parziale», per cui «la visione del progetto totale permette di ‘capire’ la struttura singola

considerata». Questo, pur potendo esserci una pluralità di strutture parziali compatibili con la struttura totale – come indicato dalla *Gestaltpsychologie*. In altre parole, il progetto globale dipende dall'agente; e da lui pure dipende quali delle flessioni particolari quel progetto potrà assumere nei casi concreti, cioè come si potrà prendere spunto dai casi concreti per perseguire il progetto globale.

Ogni atto ha il proprio senso all'interno del progetto globale in cui rientra, senza però che con ciò l'atto nella sua determinatezza sia dedotto come necessario: un altro atto avrebbe potuto sostituirlo.

Può accadere che si realizzi incongruenza tra certe azioni e i progetti globali entro cui li si vorrebbe inscrivere. Secondo Sartre, questo è possibile perché azione determinata e progetto non si collocano sul medesimo piano. Infatti, il perseguimento di un fine (o progetto) avviene sul piano della coscienza preriflessiva: è una proiezione spontanea del *per-sé* verso le proprie possibilità. Invece gli atti – almeno quelli che vanno a contrastare il progetto preriflessivo - sono posti dalla coscienza riflessiva, e costituiscono degli errori, compiuti in buona fede (cioè, senza accorgersi effettivamente del contrasto).

Sartre in proposito – entrando nel territorio della psicoanalisi di Adler - fa un esempio. Se una persona coltiva irriflessamente un progetto di “inferiorità” (si concepisce cioè come inferiore alla media dei suoi simili) balbetterà; su consiglio di qualcuno potrà poi decidere (in buona fede) di correggere la propria balbuzie: si tratterà però di un errore. Correggere la balbuzie è solo una incongruenza rispetto al progetto globale di vivere la propria inferiorità; tanto che, se la persona non si “convertirà” a un altro progetto, la balbuzie sarà rimpiazzata (preriflessivamente) da qualche altro sintomo equivalente.

Naturalmente l'emergere riflessivo del contrasto – la psicoanalisi esistenziale si propone appunto di intervenire a questo livello – può portare la persona a trasformare il proprio fine globale (cioè, il proprio attuale modo di perseguire l'ideale) Si noti, al riguardo, che “preriflessivo” non vuol dire “inconscio”; e quindi non vuol dire “non-libero”.

Si può dare anche il caso che la scelta contrastante con il fine globale sia una scelta posta in malafede. In questo caso, la scelta sarebbe a suo modo coerente col fine in questione, in quanto comprensibile solo in riferimento a esso: la scelta implicherebbe

la posizione di “oggetti psichici falsi come moventi” sostitutivi di quelli autentici. Ad esempio, scegliere il nascondimento quando si vorrebbero su di sé i riflettori, significa assumere come movente l’ottenimento della memoria grata dei posteri, quando invece si lavora per il successo nell’oggi. Ora, dal punto di vista riflessivo il soggetto in questione si propone i moventi falsi; ma dal punto di vista preriflessivo, egli avverte qual è l’autentico movente del suo agire e avverte quindi di essere in malafede.

Ancora una volta in Sartre la coppia riflessivo/preriflessivo si sostituisce a quella conscio/inconscio. Leggiamo al riguardo: «Il concetto di malafede – come abbiamo stabilito nella prima parte – ci sembra debba sostituire quelli di censura, di inibizione e di incoscienza, di cui Adler fa uso. L’unità della coscienza, come si rivela al *cogito*, è troppo profonda perché possiamo ammettere la scissione in due piani senza che sia ripresa da una intenzione sintetica più profonda che riconduca un piano all’altro e li unifichi». In tal senso, la malafede può, con una sua strategia, perseguire in modo tanto più efficace quanto più indiretto il fine del progetto globale.

Per fare un esempio, il progetto preriflessivo di ottenere fama può essere assecondato, in malafede, dalla scelta di non apparire: scelta solo apparentemente in contrasto col progetto, in realtà coerente con esso, in quanto tale da attirare su di sé curiosità e interesse.

Sartre inserisce le proprie considerazioni sulla libertà in un quadro antropologico che non nasconde i propri debiti nei confronti del “comportamentismo”: “l’essere si riduce a fare” – egli scrive per amor di paradosso. Sarebbe meglio dire – osserviamo noi - che l’essere si comprende attraverso il fare; e la differenza non è poca: nel primo caso avremmo che *esse sequitur operari* (il modo di essere consegue al modo di operare), nel secondo abbiamo (classicamente) che *operari sequitur esse* (il modo di operare consegue al modo di essere).

**11.1. Fine e progetto.** Dunque, l’essere dell’uomo si dà come azione. Occorre però non dimenticare che l’“azione” si differenzia dal semplice “movimento” grazie all’intenzione: se si toglie quella, sostituendola con antecedenti psico-fisici – come fa il comportamentismo -, allora si toglie l’azione stessa, e la sua funzione rivelatrice dell’essere dell’uomo. «L’intenzione, che è la struttura fondamentale della realtà umana, non può in nessun caso essere spiegata da un dato, anche se si pretende che ne derivi».

Neppure è un dato – cioè qualcosa di già bell’è fatto prima di essere realizzato - il “fine” che l’intenzione si propone di raggiungere: il fine non è infatti una realtà *en soi*.

NB: Si noti che Sartre usa i termini “fine” e “progetto” (o “possibile proprio”) in modo quasi equivalente. Per essere precisi, i due termini indicano due realtà correlate tra loro. “Fine” indica il termine dell’intenzione, che per Sartre è un atto riflessivo; “progetto” indica la spontanea tendenza preriflessiva al fine. Il “fine” è il correlato oggettivo del progetto: cioè, è lo stato del mondo che agendo si vuole ottenere; il “progetto” è il correlato soggettivo del fine, cioè è una certa maniera di atteggiarsi del *pour soi* che vuole ottenere il fine in questione.

**11.2. La libertà come un duplice annullamento del dato.** È a questo punto che Sartre introduce la sua più completa esposizione della dinamica della libertà di scelta del *pour soi*.

I fatti, i dati non determinano l’agire del *pour soi*. Solo alla luce di un “duplice annullamento” il dato viene, dal *pour soi*, apprezzato come motivo adeguato all’azione. Il duplice annullamento (= confronto con la coscienza) sta in questo: (a) concepire delle alternative possibili al dato (atteggiamento di “rottura” rispetto al dato); (b) rivedere il dato alla luce di tali alternative, e quindi per ciò che potrebbe significare in funzione di un fine (atteggiamento di “apprezzamento” del dato). I momenti (a) e (b) corrispondono rispettivamente alla indeterminazione e autodeterminazione che si trovano nella descrizione classica (tipicamente tommasiana) della libertà.

Leggiamo: «Se il dato non può spiegare l’intenzione, bisogna che questa realizzi, col suo stesso nascere, una rottura col dato, qualunque esso sia. Non potrebbe essere che così, altrimenti avremmo una pienezza presente succedente, in continuità, ad una pienezza presente e non sapremmo prefigurarci l’avvenire. D’altronde, questa rottura è necessaria all’apprezzamento del dato. Il dato, in effetti, non potrebbe mai essere un motivo per un’azione se non fosse apprezzato. Ma questo apprezzamento non può essere realizzato che mettendosi a distanza in rapporto al dato, ponendolo tra parentesi, il che presuppone appunto una rottura di continuità. Inoltre l’apprezzamento, se non deve essere gratuito, deve essere fatto alla luce di qualche cosa. E questo qualche cosa che serve ad apprezzare il dato non può essere che il fine. Così l’intenzione, in uno stesso nascere unitario, pone il fine, si sceglie ed apprezza il dato a partire dal fine. In queste condizioni, il dato è apprezzato in funzione di qualche cosa che non esiste

ancora; l'essere-in-sé è rischiarato alla luce del non-essere. Ne risulta una duplice colorazione annullatrice del dato: da una parte, esso è annullato in quanto la rottura con lui gli fa perdere ogni efficacia sull'intenzione; d'altra parte esso subisce un nuovo annullamento per il fatto che gli si rende questa efficacia a partire da un nulla, l'apprezzamento. La realtà umana, essendo atto, non può concepirsi che come rottura con il dato, nel suo essere. Essa è l'essere che fa che ci sia il dato rompendola con lui e chiarendolo alla luce del non-ancora-esistente».

Ciò che non è attuale – il possibile – consente di giudicare l'attuale, dopo che ci si è posti a distanza da quest'ultimo. Consente, in particolare, di tradurre i motivi in moventi. “Moivente” è il punto di vista dal quale i motivi risultano effettivamente motivanti: esso è il fine cui i fatti che precedono l'azione vengono riferiti, per risaltare come motivanti. Il fine, in Sartre, ha qualità meontologica: è, cioè, una negazione del dato, alla luce della quale il *per-sè* si muove.

La libertà del *per-sè* è l'essere del *per-sè*. Meglio farebbe Sartre a dire esplicitamente che ne è l'essenza; sia pure l'essenza nel senso chiarito nella Introduzione all'opera. Nella fattispecie, la libertà sarebbe la “ragione” della serie delle scelte, che non sta dietro di esse, ma piuttosto appare con esse e in esse.

Se il criterio di scelta è posto dalla libertà stessa (che fa essere i propri “motivi”, come vedevamo), allora la libertà è “assurda” – afferma Sartre. Ma non assurda nel senso che ci aspetteremmo, cioè perché arbitraria sui criteri; ma assurda piuttosto perché non può esserlo fino in fondo, non può, cioè, essere fondamento del proprio essere. La libertà – per Sartre – è assurda perché non può scegliere se avere fini o non averne: ne ha necessariamente; e, soprattutto, non può sottrarsi al fine ultimo: l'ideale. In altre parole, non può scegliere se essere o non essere. Del resto, lo stesso suicidio sarebbe una determinazione di sé nell'essere: si possono annullare i dati, ma non la datità del *pour soi*, che è il dato di tutti i dati. Perciò, l'assurdità starebbe nel fatto che la libertà stessa partecipa della fatticità dell'*in-sè* e della sua gratuità o deiezione.

L'unico modo di sfuggire alla morsa della gratuità è quello di farla propria (interiorizzarla), rendendo consapevolmente gratuita la scelta stessa. La quale, a quel punto, è valida in quanto è mia, e non in riferimento ad altre ragioni. In tal modo,

l'autenticità diventa il criterio morale fondamentale. L'esistenzialismo morale è il rovescio della non-feticizzazione dei fini.

“Responsabilità” (cfr. Parte IV, cap. 1, § 3) è – nel vocabolario di Sartre - la nostra relazione alle situazioni in cui ci troviamo. Essa è la “libertà in situazione”. Della “situazione” e delle sue costanti, Sartre ci offre una fenomenologia nel § 2 del cap. 1 della Parte IV. Da questa fenomenologia emerge che “situazione” è il mondo intero in cui ci veniamo a trovare: mondo del quale siamo “autori” e quindi “responsabili”: non nel senso che determiniamo l'esserci delle cose e degli accadimenti, ma nel senso che cose e accadimenti hanno un senso che dipende anche da noi (e in modo decisivo).

In altre parole: il mondo in cui un essere umano si viene a trovare, lo rappresenta e lo simbolizza. Egli quindi non ha scuse: non può dirsi realmente costretto dalle circostanze (semmai, autocostretto). Paradossalmente Sartre giunge ad affermare che anche della guerra (che altri hanno dichiarato) io sono responsabile, perché il significato che questa guerra ha per me, dipende da me. Persino della mia nascita – osserva Sartre – io sono responsabile, in tanto in quanto l'ho assunta fin qui, ed essa mi appare in una certa luce, anche in seguito a quel che fin qui ne ho fatto.

A ben vedere, un essere umano è responsabile di tutto, eccetto che della sua responsabilità, in quanto egli non è il fondamento del proprio essere (e non può desiderare di non essere più responsabile, se non per malafede).

Ciò che Sartre scrive nel finale del § 3, può rappresentare bene il senso della morale esistenzialistica. Leggiamo: «Poiché tutto ciò che ci accade può essere considerato come una possibilità, cioè non può apparirci che come mezzo di realizzare questo essere che si problematizza nel nostro essere, e poiché gli altri, come trascendenze-trascese, non sono, anch'essi che occasioni e possibilità, la responsabilità del per sé si estende sul mondo intero come mondo popolato. [...] Chi realizza nell'angoscia la sua condizione di essere gettato in una responsabilità che si ritorce persino sul proprio abbandono, non ha più né rimorsi, né rimpianti, né scuse: non è più che una libertà che si scopre da sola ed il cui essere risiede in questa scoperta stessa. Ma, l'abbiamo notato all'inizio di questa opera, la maggior parte del tempo, fuggiamo l'angoscia nella malafede».

L'angoscia può essere fuggita perché nasce da una avvertenza riflessiva della verità. La malafede, però, ripropone a sua volta una angoscia più sottile: preriflessiva.

La distinzione preliminare tra angoscia e paura ci è già nota. Ho paura di cadere; ho angoscia di essere libero. La differenza tra i due casi non sta nell'aver o non avere un "tema" intenzionale, ma nel tipo di tema in questione. Nel caso della paura, il tema può essere evitato praticamente (almeno in tentativo): nell'esempio accennato, eviterò i viaggi aerei, starò lontano dagli strapiombi. Nel caso dell'angoscia, il tema non può essere evitato, se non a patto di essere riproposto. Infatti, se nel caso della paura il tema è ontico (un certo evento che può accadere), nel caso dell'angoscia il tema è ontologico (la possibilità indeterminata degli accadimenti).

Al riguardo, però, occorre introdurre una precisazione. L'angoscia che compare nel nostro linguaggio abituale è, a ben vedere, una particolare forma di paura, si ha paura di perdere la prevedibilità degli eventi, il controllo su di essi. Una tale angoscia ha a tema i "possibili oggettivi", e, in particolare, quelli riguardo ai quali si teme di non poter fuggire (la tromba d'aria, la mareggiata eccezionale). Si tratta di una angoscia in cui l'ontico in questione è simbolicamente ontologico. L'angoscia sartrianamente intesa ha invece a tema i "possibili soggettivi", la cui implicazione di senso è la mia libertà: non si potrebbe sensatamente provare questo tipo di angoscia, se non si fosse liberi.

## **1.2 Libertà e fatticità del per-sé**

Se la coscienza è stata definita da Sartre priva di essenza, se il *per-sé* è il fondamento del proprio nulla e se spesso l'uomo assume atteggiamenti di malafede, applicando la negazione anche verso se stesso, è perché ciò che lo caratterizza e lo rende essere umano è la sua libertà costitutiva. L'uomo "gioca a essere" se stesso, ma non è ciò che è, se non al modo di *doverlo* essere. La natura della coscienza è un nulla, è una pura libertà d'essere, perché deve continuamente scegliersi, è il suo *fare* che sostiene il suo *essere*: realizza se stessa rappresentando un ruolo, assumendo i gesti tipici della funzione che si è auto-attribuita.

D'altra parte la coscienza è pur sempre abitata dall'essere, parte da una determinata condizione, ma è *ciò che è* come *coscienza d'essere*, come libertà, e solo così si dà un

ruolo che poi deve essere a tutti gli effetti: “(..) lo sono nel modo di essere ciò che non sono. Non si tratta, d'altronde, soltanto delle condizioni sociali; io non sono mai nessuno dei miei atti, dei miei comportamenti”.<sup>15</sup> Questo significa che le azioni del *per-sé* non lo esauriscono completamente, non lo etichettano, perchè la coscienza è sempre oltre ciò che fa nel qui e ora, perché è puro auto-trascendimento e questo grazie alla libertà: la capacità di distacco da sé, di relativizzazione e di *epochè*.

La libertà è ciò che impregna completamente la dimensione del futuro del *per-sé*: “(..) io sono il mio futuro nella continua prospettiva della possibilità di non esserlo”<sup>16</sup>, la coscienza è il suo passato nella modalità dell'annullamento: non si lascia condizionare da “ciò che è stato” (ovvero dalla definizione di “essenza” data da Hegel<sup>17</sup>, la quale è da Sartre, e dagli altri esistenzialisti, subordinata appunto all'esistenza), il passato rappresenta l'*in-sé* per la coscienza, ciò da cui partire e da superare attraverso il potere nullificante dato dalla libertà.

Il *per sé* si possibilizza verso l'avvenire che è ciò che dà un senso al passato: la coscienza, come mancanza, cerca nel futuro ciò che la può completare. La mancanza (*per-sé*) rappresenta il presente, il mancante (*in-sé*) il passato e il mancato (*in-sé-per-sé*) rappresenta il futuro<sup>18</sup>. Nel futuro il *per-sé* come libertà colloca il suo fine o progetto e, grazie a questa capacità di porsi a distanza dal presente, il dato viene rivalutato a partire dal fine, dal non-ancora, quindi dal nulla. Concepire delle alternative al dato è ciò che Sartre chiama “l'apprezzamento del dato” ed è ciò che spinge all'azione, a partire da questo annullamento della situazione presente, in nome di un altro nulla che è il futuro non ancora realizzato. La libertà non è altro che questa capacità nullificante<sup>19</sup>.

Il *per-sé* si sceglie attraverso un progetto originale di se stesso che pone dei fini: si crede comunemente che la libertà stia nella possibilità di poter scegliere diversamente, e cambiare il proprio progetto, questo è chiaramente sempre possibile, ma non è su questo

---

<sup>15</sup> Cfr. Sartre, J., P., 1943, *L'être et le néant*, Gallimard; tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 98.

<sup>16</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 170-171.

<sup>17</sup> Cfr. Hegel, G. W. F., 1812-16, *Wissenschaft der Logik*; tr. it., *Scienza della logica*, a cura di Moni, A., Laterza, Bari, 1984.

<sup>18</sup> “(..) il possibile che io sono e il presente che fuggo stanno tra di loro nel rapporto di ciò che manca a ciò a cui manca. La fusione ideale di ciò che manca con ciò a cui manca ciò che manca, come totalità irrealizzabile, domina il *per sé* e lo costituisce nel suo essere come nulla d'essere” (cfr. Sartre, J., P., 1943, *L'être et le néant*, Gallimard; tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 242).

<sup>19</sup> “L'uomo è libero perché non è sé, ma presenza a sé. L'essere che è ciò che è non potrebbe essere libero. La libertà è precisamente il nulla che è *stato* nell'intimo dell'uomo e che costringe la realtà umana a *farsi* invece che *a essere*. Come abbiamo visto, per la realtà-umana, essere vuol dire *sceglersi* (..)” (cfr. *Ivi*, p. 507.)



passaggio che si colloca la nostra libertà, ma nella posizione stessa dei fini e nella scelta di me stesso nel mondo. Posso in ogni momento cambiare il progetto di me stesso, ma c'è un prezzo da pagare: riqualifico ogni volta me stesso in maniera radicale: non si tratterebbe di una modificazione accidentale, bensì di una vera conversione del mio *essere-nel-mondo*.

Dunque, quando ci progettiamo, ci prendiamo un impegno con noi stessi che è fragile e assoluto nello stesso tempo: è importante manifestare la propria libertà attraverso una scelta assoluta che guidi la nostra azione a partire dall'avvenire, con una coerenza negli atti: altrimenti significherebbe essere in balia degli eventi e della casualità e quindi *essere scelti*. D'altra parte questa scelta di noi stessi è sempre revocabile: la libertà sta anche nella perpetua possibilità di convertirci e diventare altro da ciò che siamo (per quanto doloroso e faticoso questo possa essere)<sup>20</sup> Dunque all'interno della libertà c'è una profonda ambivalenza e questo perché il *per-sé* è attraversato al suo interno da due spinte contrastanti: il tentativo di radicarsi, aspirando alla stabilità dell'essere *in-sé*, e la perenne fuga da sé, in quanto nullificazione e temporalizzazione, dimensioni che non sopportano la staticità e sempre spingono all'azione e al superamento dell'*in-sé*.

Sartre polemizza contro la concezione di inconscio teorizzata dalla psicoanalisi: l'inconscio costituisce una presenza *altra* in noi, in grado di ingannarci. Si tratterebbe a tutti gli effetti di una cosa e questo non può che contrastare con la teorizzazione sartriana della coscienza come assolutamente qualcosa di non fisico: la coscienza è puro esserci e non può contenere nulla dentro di sé che non sia se stessa. Inoltre, come dimostrano gli atteggiamenti di malafede, il *per-sé* non può ingannarsi senza esserne cosciente: le censure che opera sono solo su certi contenuti in particolare e l'intento è quello di negare qualcosa di cui si è perfettamente consapevoli. L'inganno è reale, ma c'è un tacito consenso con se stessi in questo, ci si inganna da sé e non per opera di qualcos'altro.

---

<sup>20</sup> “Così noi siamo perpetuamente impegnati nella nostra scelta e continuamente coscienti del fatto che noi stessi possiamo bruscamente rovesciare questa scelta perché progettiamo l'avvenire mediante il nostro essere stesso e lo corrodiamo sempre con la nostra libertà esistenziale (...) Così noi siamo sempre *minacciati* dalla nullificazione della nostra scelta attuale, perpetuamente minacciati di sceglierci – e di conseguenza di divenire – altri da ciò che siamo” (cfr. *Ivi*, p. 534).

Se il *per-sé* può porre dei fini, e radicarsi in un progetto di sé nel mondo, è perché ha inerente a sé l'*in-sé*: ha quindi al suo interno una contingenza, un essere dentro una situazione che non è altro che la propria *fatticità*, ciò che rimane dell'*in-sé* dentro al *per-sé*, il corrispettivo della sua “gratuità”. Il *per-sé* si declina dunque come “coscienza di essere là” e la sua fatticità si dimostra nel suo essere del tutto ingiustificato e fondamento del proprio nulla. La relazione della coscienza con la fatticità viene definita da Sartre necessità di fatto: è necessario che il per sé sia determinato da certe condizioni (fisiche, sociali, storiche..), ma è del tutto contingente che egli sia un operaio o un medico: non solo avrebbe potuto determinarsi diversamente, ma avrebbe potuto anche non essere proprio.

Il *per-sé* è necessariamente impegnato in un mondo con un suo determinato punto di vista (è contingente che ne assuma uno piuttosto che un altro), il rapporto della coscienza con il mondo è reso possibile dal fatto di essere un corpo: non esiste un *per-sé* senza un corpo, grazie ad esso è situato spazio-temporalmente e qui sta l'altra sua forma di contingenza<sup>21</sup>.

Il corpo è indiscernibile dal *per-sé*, ma rappresenta la parte di sé che gli sfugge, che deve essere superata: il corpo infatti è la situazione sensibile da cui parte il *per-sé*, il quale costantemente si desitua. Per quanto limitante possa essere il punto di vista iniziale, è sempre possibile diventarne protagonisti prendendo in mano la situazione stessa, grazie all'azione.

Secondo Sartre occorre distinguere la “sensazione” dal “senso”: la prima è un elemento passivo dell'*in-sé*, mentre il senso è la “coscienza di aver presente” gli oggetti grazie al corpo, che è indistinguibile dalla coscienza, in questo caso intesa come coscienza non-tetica. Io entro a contatto col mondo grazie al senso e il mondo si dispone in relazione al mio corpo: il senso rappresenta il nostro *essere-nel-mondo*<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> “In questo senso si potrebbe definire il corpo come *la forma contingente che assume la necessità della mia contingenza*. Non è qualcosa di diverso dal per-sé; non è un in sé *nel* per-sé (..) Ma è il fatto che il per-sé non è il proprio fondamento, in quanto questo fatto si traduce nella necessità di esistere come essere contingente fra gli esseri contingenti” (cfr. *Ivi*, p. 366).

<sup>22</sup> “È necessario che io veda il libro a destra o a sinistra del tavolo. Ma è contingente che esso mi appaia precisamente a sinistra, e infine, io sono libero di guardare il *libro sul tavolo* o il tavolo che sostiene il libro. È questa contingenza, tra la libertà e la necessità della mia scelta che noi chiamiamo il *senso*. Esso implica il fatto che l'*oggetto mi appaia sempre tutto in una volta* (..) ma anche che questa apparizione abbia sempre luogo in una prospettiva particolare che traduce le sue relazioni con lo sfondo del mondo e gli altri *questi*” (cfr. *Ivi* p. 374).

Il corpo è ciò che deve essere superato per arrivare presso le cose, tramite esso, e la percezione deve essere superata verso l'azione. Il corpo si annuncia al *per-sé* solo indirettamente, anche se la coscienza è il proprio corpo, ma lo scopre come presa sul mondo, quindi attraverso il coefficiente di avversità che il *per-sé* incontra nell'approcciare le cose.

La corporeità rappresenta la finitezza, ma è anche la condizione della libertà: il *per sé* deve potersi scegliere, e crearsi un progetto, e per farlo deve avere un punto di vista preciso sul mondo, dal quale vagliare le proprie possibilità. La coscienza *esiste il suo corpo* in quanto coscienza irriflessa: il mio corpo è una struttura coscienziale, non è percepito di *per sé*, ma solo come tramite verso gli oggetti. Se poi ho male ad un parte del mio corpo, la coscienza esiste il suo dolore e quest'ultimo diventa la modalità di approccio al mondo delle cose.

Per la coscienza non tetica, il dolore coincide con il corpo da superare e diventa una qualità che attraversa gli oggetti, mentre per la coscienza riflessiva il male è separato dal corpo e il dolore diventa un oggetto psichico che può essere conosciuto come tale. Il *corpo-per-me* si distingue dal *corpo-per-altri*,

Il *corpo-per-me* è il corpo vivente (*Leib*<sup>23</sup>) che indica le mie possibilità sul mondo, è la mia stessa intenzionalità che assume connotazioni corporee, è la manifestazione del rapporto tra noi e gli oggetti: sono quest'ultimi ad individuare il nostro corpo come punto di orientamento. Solo in un mondo può esserci il *corpo-per-me*, il mio corpo è la condizione necessaria del mio auto-trascendimento e quindi della creazione di un mondo. Il mio corpo non sarà mai per me un oggetto, perché è *vissuto* da me e non conosciuto.

Il corpo per altri (*Körper*) è l'apparato organico, per come appare ad altri, è la trascendenza-trascesa che può essere utilizzata come strumento. Io posso dedurre come il mio corpo si manifesti allo sguardo altrui, per come il corpo d'altri entra nel mio mondo: le due strutture sono identiche. La mia relazione con il corpo d'altri è una negazione interna, io mi costituisco negando il suo essere che percepisco come "centro di riferimento secondario" delle cose del mio mondo: sul corpo d'altri posso assumere un punto di vista, al contrario che sul mio. Anche il corpo altrui è fatticità e quindi

---

<sup>23</sup> Husserl, E., 1934-1937, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*; tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano, 1972.

contingenza, ma io trascendo la sua stessa trascendenza. Per me il corpo d'altri è un pezzo di mondo, un essere-là, un *in-sé*.

Il *per-sè* è, di per se stesso, “rapporto col mondo”, ovvero apertura intenzionale. Ma il mondo «non può esistere senza un orientamento univoco rispetto a me»; ovvero, non c'è propriamente “mondo” senza relazione di esso a un punto di vista quale può essere il mio. S'intende che qui “mondo” è detto nel senso della Fenomenologia (cioè come il correlato di una coscienza), ed è detto in particolare nella accezione sartriana, che già conosciamo, per cui “mondo” è «la totalità dell'essere in quanto attraversata dal circuito della ipseità». Ora, il mondo si costituisce in riferimento a un punto di vista, cioè a una coscienza che è sempre situata e mai collocata in un ipotetico “nessun dove” (non dimentichiamoci che Sartre sta parlando della coscienza umana).

Dire che il mondo (coi suoi contenuti) si dà in prospettiva, significa riproporre quanto diceva Husserl in *Ideen II* a proposito del *Nullpunkt*. Infatti, in quanto riferimento prospettico, l'Io era appunto chiamato da Husserl “punto-zero” (*Nullpunkt*)<sup>24</sup>: come se fosse il punto di origine di ideali assi cartesiani di riferimento, intorno ai quali venisse a costituirsi il “mondo”. Le mosse intenzionali di questo Io situato, e insieme polare, sono degli “adombramenti” (*Abschattungen*)<sup>25</sup>, cioè degli scorci prospettici, che rinviano a qualcosa di ulteriore: cioè a qualcosa di non immediatamente dato, ma di contiguo al dato: ad esempio, il lato che non vedo dell'oggetto che vedo, o, più in generale, lo sfondo entro cui vedo quello che vedo.

L'Io come *Nullpunkt* è costantemente in grado di situarsi e di de-situarsi: cioè, diviene. Esso ha dunque anche una dimensione “fisica”, che lo rende capace di interagire con le altre realtà fisiche. Infatti, per muoversi nello spazio e nel tempo, tra le realtà fisiche, dovrà essere anch'esso una realtà – per qualche aspetto - fisica. L'Io, in quanto dotato di dimensione fisica, è detto da Husserl “Io psichico” (*das seelische Ich*). L'Io psichico è quella complessa realtà di cui ciascuno di noi ha intima consapevolezza<sup>26</sup>, e che ha appunto un versante fisico (che Husserl chiama *Leib*<sup>27</sup>), e un

---

<sup>24</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, § 41.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, § 32.

<sup>26</sup> Quell'intima consapevolezza che Rosmini chiamava “sentimento fondamentale” (cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, Edizione Nazionale Sciacca, vol. 9, Parte I, Libro I, nn. 61-81; 96-106).

<sup>27</sup> Il *Leib* come “corpo proprio” viene distinto dal *Körper*, come corpo anatomico, in: E. Husserl, *Ideen II*, § 20.

versante non-fisico, ovvero intenzionale, e che è quello che gli consente di aver presente sé e l'altro da sé.

È importante rilevare che l'intenzionalità, cioè la capacità di aver presenti le cose, è esercitata dall'Io con tutto se stesso: dunque, anche con la sua dimensione fisica. Ad esempio, il liscio e il caldo che sento con la mano che tocca (magari che tocca l'altra mano), è dato a me: cioè, la mano, in quanto toccante, è dotata di intenzionalità, è Io, è una modalità dell'Io. Tant'è vero che se me la tagliassero, non mi toglierebbero qualcosa che semplicemente ho a disposizione come uno strumento, ma piuttosto qualcosa di me; e costringerebbero il mio io a riorganizzarsi per elaborare la perdita, quasi risituandosi nel *Leib*.

Quando Agostino - riprendendo Platone e Plotino - sosteneva a suo tempo che, non i sensi conoscono, bensì l'anima attraverso di essi<sup>28</sup>, voleva dire, non che la mano non conosce, ma piuttosto che essa, in quanto conosce, è anima, cioè è io intenzionale: quello stesso Io che - stando ora a Husserl - dice «io sono sporco», quando la sua mano è sporca<sup>29</sup>.

Riprendendo l'esposizione del testo sartriano, troviamo che il corpo come dimensione del *pour soi* rivela la contingenza del *per-sè* in un duplice senso: anzitutto il *per-sè* si scopre contingente in quanto "collocato" spazio-temporalmente; e poi, si scopre contingente in quanto collocato in un modo determinato (nascita, parentela, lingua, luogo, epoca, e così via). Come scrive Sartre: il corpo è «la forma contingente che assume la necessità della mia contingenza».

Sappiamo che Sartre - nel cap. 1 della Parte II - aveva già introdotto la "contingenza" del *per-sé* come sua incapacità ad essere il fondamento del proprio essere. E, in tal senso, egli aveva parlato di una presenza dell'*in-sé* nel *per-sè*, manifestantesi nelle pulsioni e nei bisogni. Tale presenza si è ora rivelata, complessivamente, come "corpo" (*Leib*): ma meglio sarebbe dire come "corporeità", visto che di una dimensione si tratta.

Il corpo del *per-sè* è il lato contingente di quest'ultimo, nel senso che è ciò che al *per-sè* sfugge di sé, o anche ciò che (cartesianamente) resta fuori dalla circolazione dell'autocoscienza preriflessiva. Ciò indica che la corporeità del *pour soi* è

---

<sup>28</sup> Cfr. Agostino, *De quantitate animae*, 33.71.

<sup>29</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, § 21.

il suo esser dato a se stesso, il suo non poter decidere ontologicamente di sé. La mia contingenza, infatti, nel suo aspetto radicale, è che “io ci sia”, senza potermi fare da me.

Sartre parla anche, al riguardo, di una “fatticità del *per-sè*”, che fa il paio con la “gratuità” dell’*in-sè*. Vale, infatti, anche per la fatticità, che il non esser fatti da sé corrisponde ad un non essere fatti da alcunché o da alcunchi.

Il corpo è indiscernibile dalla “situazione complessiva” del *per-sè*. In tal senso, esso è il “mondo intero”; e, più precisamente, è il mondo intero in quanto superato dal *per-sé* in direzione di sé. Potremmo allora dire che il “corpo-*per-sé*” è la stessa “ipseità”, considerata dal versante del *superandum* e non del superante. Tale “corpo-*per-sé*” non è oggettivabile, appunto perché non è un dato puro, bensì un dato che il *per-sé* “annulla” (ovvero supera o coscientizza) continuamente.

Se «deriva necessariamente dalla natura del *per-sè* che esso sia corpo», ciò comporta che il *per-sè* “debba essere ciò che è”, “pur non dovendo esserlo”: comporta cioè quella ambivalenza per cui sono collocato in una condizione o situazione, ma posso costantemente atteggiarmi in modo da prendere in mano semanticamente e praticamente quella situazione, diventandone protagonista.

Sartre afferma, di passaggio, che alcuni dualisti antropologici – che collegano l’anima con un corpo-cosa (sistema nervoso + ghiandole + visceri + ossa e muscoli) - assegnano al corpo la funzione di principio di individuazione dell’anima. In realtà – egli spiega -, il *per-sè* (da lui equiparato all’anima razionale) è come tale corporeo e, in tal senso, già «è la propria individuazione».

La specificità del corpo come dimensione del *per-sé* può essere evidenziata riflettendo sulla esperienza sensibile. Quest’ultima, se ricondotta riduttivamente alla sua dinamica fisiologica, diventa del tutto estranea alla esperienza sensibile che è propria della coscienza (ovvero, che è tale per la coscienza).

Sartre osserva che i neurofisiologi fanno esperimenti in cui: con “oggetti fisici” (cioè con stimoli prodotti da apparecchi, elettrodi, ecc.) intervengono su un “oggetto fisiologico” (cioè sull’apparato sensitivo studiato: ad esempio, la vista dell’uomo), ottenendo modificazioni in un “oggetto psichico” (cioè in un paziente osservato come portatore dell’apparato sensitivo), il quale – mediante “manifestazioni oggettive di significato” (cioè segni linguistici intersoggettivamente controllabili) – segnala di avvertire qualcosa (ad esempio, di vedere un lampo di luce nel campo visivo

sinistro). In tal modo, essi istituiscono e interpretano un circuito che parte da oggetti e termina a oggetti; e, nel quale, il soggetto (la coscienza senziente) non c'è mai.

Se chiamiamo “sensazione” una minuscola unità oggettiva che sia un quanto di eccitazione nervosa (suscitabile con gli strumenti sopra evocati), essa sarà un elemento inerte dell'*in-sè*. Ora, mettere in relazione una tale “sensazione” con la coscienza, vorrebbe dire: (a) ricavare idealmente nella coscienza stessa uno spazio interno, capace di accogliere un *in-sè* che in essa si sviluppi all'occasione di certi stimoli; (b) riconoscere che, almeno in questo spazio, la coscienza è passiva rispetto alle sensazioni, e quindi rispetto all'*in-sè*. In questa chiave, dunque, l'esperienza sensibile sarebbe una relazione tra la passività della sensazione e la passività di una ipotetica regione sensitiva della coscienza: un “rapporto magico”, ironizza Sartre; in cui due inerzie (due *in-sè*) dovrebbero dar vita, incontrandosi, a un vissuto (*Erlebnis*). In tale rapporto il grande assente sarebbe appunto il soggetto senziente.

Più in generale, la psicologia – che ricostruisce la sensazione basandosi sulla neurofisiologia – tratta la soggettività come una relazione tra oggettività: una coscienza-contenitore (una sorta di “cassetta chiusa” o di “scatola”) che contiene cose come le “sensazioni”. Senza che, in tale rapporto di contenenza, ci sia “presentatività, trascendenza, rappresentatività”, come invece accade nell'esperienza conoscitiva di un essere umano.

È chiaro che la psicologia descrive solo qualcosa della sensazione: ciò che di essa è afferrabile nella dimensione del *Körper* (anziché in quella del *Leib*).

La sensazione descritta in senso psicologico presuppone molte affermazioni implicite di tipo ontologico: ad esempio, quella dell'esistenza di altri, delle strumentazioni da loro usate, degli apparati sensoriali propri e altrui; e così via. Eppure, tutto questo “realismo” la psicologia lo abbandona quando descrive il prodotto di tutto questo gioco di relazioni: la “sensazione”, la quale viene considerata – nel *pour soi* – come un puro vissuto autoreferenziale, che non rinvia ad altro da sé (ad esempio, la sensazione “lampo di luce”), sulla cui base il *pour soi* dovrebbe cercare di istituire un rapporto col reale (c'è davvero il lampo di luce, fuori della “coscienza-scatola?”): un rapporto col reale che, per altro verso, era presupposto dalla psicologia come operante

fin da principio. Nella descrizione psicologica il fattore rimosso è la “intenzionalità” della coscienza, cioè la sua originaria apertura al reale.

Sartre, a ben vedere, in queste pagine non fa altro che ricostruire la genesi “scientifica” del fenomenismo. Il fenomenismo, cioè quell’ipotesi – da lui felicemente contestata nell’Introduzione – secondo cui conoscere è avere nella coscienza fenomeni-immagine delle cose e chiedersi poi che relazione essi abbiano con le cose sé, nasce appunto dal considerare come originariamente descrittivo della conoscenza l’approccio psicologico-sperimentale a questo tema.

In realtà, ciò che la coscienza conosce (vede) è il verde dell’erba; non la sensazione del verde, e neppure un materiale iletico (non-ancora-verde o solo-potenzialmente-verde), che la coscienza, poi, renderebbe oggettivamente verde.

Altra cosa dalla “sensazione” (che Sartre considera un mito psicologico) è il “senso”. Dire “io vedo” significa dire “io ho il senso della vista”; dire “io sono cieco” equivale a dire “io sono privo del senso della vista”.

Il senso, considerato nella sua autenticità, è qualcosa di impercettibile (a differenza della “sensazione”): infatti, non vedo la vista che mi dà accesso al verde, non vedo neppure il mio vedere il verde; piuttosto, io vedo il verde. Neppure c’è una conoscenza riflessa del senso (ad esempio, della vista). Ciò che mi si dà a vedere è il calamaio, non il mio vedere il calamaio. Quello che posso descrivere del vedere, è che  $x$  (il calamaio) mi si dà a vedere, mi si dà come visibile; e che io ho coscienza di aver presente visivamente  $x$  (il calamaio). La coscienza riflessiva, dunque, non ha, in prima battuta, consapevolezza di sé come senso: è coscienza di sé-conoscente-il-tavolo o il calamaio; non è coscienza del proprio vedere il tavolo o il calamaio. Che “l’occhio non possa vedersi da sé” è del resto una antica consapevolezza. Se anche mi guardassi allo specchio, mentre guardo me allo specchio, vedrei i miei occhi; ma, in quanto visti, essi non sarebbero già più gli occhi-vedenti-sé nell’atto del loro vedere sé. L’occhio mio, in quanto lo vedo, è già un oggetto per me. Sartre esclude anche che vi sia autotrasparenza (translucidità, autocoscienza preriflessiva) del senso.

Al riguardo, si potrebbe obiettare che, per lo stesso Sartre, gli occhi sono corpo e il corpo è una dimensione della coscienza. Ma occorre considerare che gli occhi che sono coscienza, non coincidono con questi pezzi anatomico-fisiologici di mondo: essi sono piuttosto la “vista”; sono cioè occhi coscienzializzati o riassorbiti nel vedere.



L'unico modo per avere presa pre-riflessiva (ma anche riflessiva) su di essi, è avere presa preriflessiva (e poi riflessiva) sul *pour soi* come vista, come sapere vedente, ma non come occhi che vedono. Si potrebbe ridire la cosa in questo modo: il soggetto del vedere è il *per-sè*, e non gli occhi.

Sarà poi il fisiologo, ovvero la comunità degli studiosi, a informarmi del fatto che io vedo grazie a un apparato visivo, fatto dal globo oculare, dal cristallino, dalla retina. Io, come *per-sè*, so solo che vedo.

Si può annotare, al riguardo, che ciò che sensibilmente si dà non sono i relati (sistema nervoso e oggetti mondani), né le modalità del loro relazionarsi, bensì l'esito, il risultato della relazione: ad esempio, la-matita-che-si-dà-visivamente-come-spezzata. La relazione, dunque, va intesa come una interpretazione ultra-sensibile (intellettiva) che la coscienza, rifacendosi a ulteriori consapevolezze critiche (la riferibilità della matita visivamente spezzata alla matita tattilmente diritta e integra) e scientifico-sperimentali (le leggi della rifrazione luminosa), dà del fenomeno osservato.

Gli oggetti che ci appaiono sensibilmente, si danno sempre in prospettiva. Essi appaiono orientati secondo un certo ordine complessivo (aperto, e sempre variabile), che il *per-sè* avverte in molti modi: lo avverte come vista, come udito, come tatto, come olfatto, come gusto. I cinque sensi sono aspetti, dimensioni, di tale complessivo darsi orientato degli oggetti. Ad esempio, la "vista" è "il sistema degli oggetti visti" (o meglio, il sistema degli oggetti in quanto visti); e così via.

Complessivamente, il Senso (al singolare) è il darsi stesso – un certo modo di darsi, il darsi immediato - del "mondo" al *per-sè*. Il Senso non si dà "prima", o al di qua del mondo: non è infatti una cosa (un apparato o un gruppo di apparati del sistema nervoso); così inteso, il Senso sarebbe semplicemente un pezzo del mondo.

Quanto all'orientamento che sempre attraversa il mondo, è necessario che esso ci sia; ma non è certo necessario che sia questo anziché un altro. «È necessario che io veda il libro a destra o a sinistra del tavolo. Ma è contingente che esso mi appaia precisamente a sinistra; ed, infine, io sono libero di guardare il libro sul tavolo o il tavolo che sostiene il libro. È questa contingenza, tra la libertà e la necessità della mia scelta, che noi chiamiamo il Senso. Esso implica che l'oggetto mi appaia sempre tutto in una volta – io vedo il cubo, il calamaio, la tazza – ma anche che questa apparizione

abbia sempre luogo in una prospettiva particolare che traduce le sue relazioni con lo sfondo del mondo e gli altri questi».

Il Senso è dunque sì il sistema gestaltico degli oggetti percepiti; ma è un sistema dal *per-sè* sempre trasgredibile nel suo ordine di orientamento e di organizzazione. Il centro di orientamento prospettico degli oggetti del “campo percettivo” (cioè del Senso) sta nel campo stesso; ma tale centro noi non lo percepiamo, per il semplice fatto che “lo siamo”. Tale centro è infatti il *per-sè* come *Ich-Pol* – per usare l’espressione husserliana. Esso non può essere oggetto per noi, perché è ciò che “dobbiamo essere”, ovvero lo siamo alla maniera propria del *pour soi*, che è diversa da quella dell’*in-sè*, e comporta l’inoggettivabilità (da parte altrui, ma anche da parte propria). Ora si capisce meglio in che senso il mio corpo, come *Leib*, sia coestensivo al mondo: è che il mondo si dispone in relazione al mio *Leib*; le sue prospettive, distanze, relazioni sono tali “per me”. E questo è il mio “essere-nel-mondo” (*in-der-Welt-sein*).

Essere presenti nel campo percettivo, per potersi muovere in esso (spazio-temporalmente) vuol dire avere un corpo, ed essere percepibili a nostra volta (ancorché non obiettabili): questo vale già per Husserl, e di nuovo per Sartre.

Il corpo non è solo il “sito” del Senso – cioè condizione di possibilità del darsi sensibile del mondo -, ma è insieme il “sito” dell’azione. Del resto, non c’è mai un percepire che sia scevro da riferimenti e implicazioni con l’agire, cioè che non abbia come implicazione di senso una almeno potenziale utensilità delle cose percepite. Ad esempio: dire che il tabacco è sul camino, significa implicitamente dire che bisogna camminare per tre metri prima di poter caricare la pipa.

Vale per l’agire qualcosa di analogo a quel che vale per il sentire: non si può confondere il proprio con l’altrui. L’altrui è sempre oggettivo. Il corpo d’altri che agisce è per me uno strumento (che posso anche cercare di usare). Il mio corpo in azione non è invece mai uno strumento che io usi. Se così fosse – e quindi, se la mia mano fosse una cosa da usare per scrivere -, occorrerebbe un mediatore tra me e la mano, che mi consentisse di prenderla per usarla (una sorta di meta-mano), e così all’infinito. In altre parole, il *per-sè* agisce immediatamente nel mondo, è nel mondo senza mediatori, “superando” il corpo proprio, e stando già presso le cose (come Heidegger opportunamente richiama in *Essere e Tempo*, § 13).

La mia mano non la uso, per la semplice ragione che la sono. Per scrivere io uso la penna, non la mano (che tiene la penna). Solo nel caso in cui un trauma mi avesse provvisoriamente tolto la funzionalità della mano, rescindendola provvisoriamente come semplice *Körper* dal mio *Leib*, allora avrei occasione – nel corso della riabilitazione – di manipolare con la mano sana la mano malata, quasi-oggettualmente, massaggiandola, portandola a destra o a sinistra, come una cosa che ho e che (almeno provvisoriamente) non sono.

Analogamente, se i miei sensi fossero essenzialmente delle cose che vengono modificate da influssi esterni, dovrei poi disporre di sensi ulteriori, capaci di avvertire i primi con le loro modificazioni (dovrei vedere la mia vista modificata da forme e colori e udire il mio udito modificato da suoni). Ma se questi ultimi fossero come i primi, ne richiederebbero altri; e così all'infinito. Invece, sensi e azioni non sono cose (pezzi di mondo), bensì modalità del corpo-per-sé (= *Leib*).

Sartre insiste poi sul riassorbimento della dimensione sensitiva in quella pratica del *per-sè* in quanto corpo. La percezione è sempre superata verso l'azione, o almeno è allusiva a possibilità pratiche: “la tazza è da-prendere-per-il-manico”, “il martello è da-usare-per-piantar-chiodi”. L'oggetto, dunque, già appare come rinviante a una “chiave” interpretativa che il gerundivo si incarica di esprimere: l'oggetto è “da *y*-are da parte di *X*” – dove *X*, l'agente, è il centro di significazione prospettico e insieme pratico del mondo in cui l'oggetto si dà. Gli utensili, insomma, si rinviano tra loro sino ad un termine di rinvio, che utilizza potenzialmente tutto, eccetto se stesso: il *per-sè* come corpo. Il quale, da parte sua, potrebbe essere inteso in chiave utensile, da uno sguardo altro, mentre al proprio sguardo si rivela non-utilizzabile. Del resto, come non si può vedere senza essere almeno visibili, così non si può utilizzare, senza essere almeno utilizzabili.

Anche per il corpo in azione, come per il corpo senziente, vale che esso si estende al mondo intero. Chi cammina appoggiandosi al bastone sta sulla punta del bastone con cui si sorregge; l'astronomo è sulla lente del telescopio con cui scruta la volta celeste; io sono nella casa (pavimento, pareti, soffitto) che accoglie me come corpo, e per questo il terremoto mi scuote nell'intimo, anche quando non mi ferisce fisicamente.

Il corpo-per-sé è qualcosa di vissuto, di costantemente superato in direzione del mondo. Sollevando la pietra, ciò che avverto non è “il mio sforzo di sollevare la pietra”, bensì “la pesantezza della pietra”; e, d’altra parte, il “coefficiente di avversità delle cose” è apprezzabile solo in riferimento a una *Vorhandenheit* (= utensilità, maneggiabilità) delle cose stesse.

Dire che il corpo è ciò che nell’esperienza viene “superato” dal *pour soi* in direzione delle cose che esso vede o usa, significa che il corpo è il “passato” del *pour soi*. Quando io percepisco il luogo-che-è-laggiù, la mia percezione è laggiù e non qua: se non che, per essere laggiù, tale percezione richiede che sia avvenuto il superamento della distanza che c’è tra il luogo in cui io sono (= qua) e il luogo che è laggiù. Il (mio) corpo, è ciò rispetto a cui l’oggetto percepito è distante; ed è quindi ciò che viene superato nella percezione: il corpo non è il soggetto della percezione (almeno in quanto corpo), bensì è condizione di possibilità della percezione. La percezione, poi, è “senza distanza”; ma lo è avendo dovuto “superare” la distanza.

Ovvero: la percezione è una determinazione (un aspetto determinato) del Senso; quindi è l’apparizione di un pezzo di mondo che viene totalizzato (= costituito) dal *per-sè* percipiente. In tal senso, percependo ciò che sta laggiù, il *per-sè* è laggiù in quanto percipiente. Se non che il “laggiù” (lo stare laggiù dell’oggetto) si costituisce in relazione all’esser-qua del *pour soi* come corpo. Dunque, la conoscenza sensibile è aver presente una relazione in cui il corpo entra come oggetto non tematizzato (“superato”, appunto, nella relazione, che è il contenuto diretto della percezione). Nella conoscenza sensibile, il corpo-per-sé è oggetto e soggetto insieme: è oggetto in quanto superato in direzione della realtà percepita (di cui è un termine non tematizzato, come può esserlo un mezzo rifrangente), ed è soggetto in quanto superante, cioè in quanto dimensione del *pour soi*. Il corpo come “superato” è “punto di vista” e “punto di partenza” verso nuovi punti di vista.

Come “oggetto” o come “superato”, il corpo rappresenta comunque «il recupero continuo del *per-sè* da parte dell’*in-sè*», cioè la presenza di un fattore opacizzante nello stesso *per-sè*: un fattore che fa da ostacolo alla coscienza, collocandola nel mondo e, con ciò, istituendola come “finita”. Il corpo dà corpo alla coscienza, e con ciò, da un lato, le consente di stare “nel” mondo; dall’altro gli fa avvertire il mondo come un ostacolo da superare costantemente. Dunque, se non fosse

corporeo, il *per-sé* non sarebbe “nel mondo”, ma sarebbe piuttosto “fondamento del mondo”: sarebbe già da sempre presso i fini che si propone, ogni suo possibile sarebbe già in atto (un “in-sé-per-sé”). Ad una più attenta riflessione, però, se il *per-sé* non fosse corporeo, neppure potrebbe avere un mondo, ovvero non ci sarebbe per lui un mondo, intendendo il mondo nel senso di Sartre: come una struttura relazionale che si dispone intorno a un centro coscienziale. Anche per questa via, Sartre vuole evidenziare che la realizzazione dell’“ideale” (per come lui lo prospetta) ha condizioni impossibili.

Il corpo non è affatto «una addizione contingente alla mia anima [= *per-sé*], una struttura permanente del mio essere e della condizione permanente del mio essere e della condizione permanente del mio essere e della condizione permanente della possibilità della mia coscienza, come coscienza del mondo e come progetto trasceso verso il futuro». So di essere corporeo, in quanto so di costituire un mondo attorno a un punto di vista.

È invece «del tutto contingente ed assurdo che io sia» francese o inglese..., figlio di operaio o di funzionario..., gracile o robusto... (e così via); ed è anche “contingente” – aggiunge Sartre – «che sia necessario che io sia l’una o l’altra cosa». In sintesi, al di là di qualche oscillazione espressiva, Sartre vuol dire che: (a) è inevitabile (= necessario di fatto) che il *pour soi* sia corporeo; (b) non è inevitabile (e quindi è contingente) che lo sia nel modo in cui di fatto lo è; (c) non è inevitabile che le alternative all’interno delle quali può essere qualificata la sua corporeità, siano quelle che sono e non altre (inglese, francese, irlandese... ma non marziano o venusiano).

Un modo sintetico per qualificare la corporeità del *per-sé* è dire che essa è “nata” (come inglese, in una certa città, in una certa famiglia, e così via): nata, complessivamente, in una certa condizione o situazione. La mia condizione o situazione si rivela a me solo indirettamente. Infatti, se io “sono” la mia corporeità, allora non la posso sperimentare in presa diretta, ma solo come presa sul mondo, come rivelazione di mondo: come l’esser guardato in un certo modo (con disprezzo o ammirazione), come l’avvertire facilità o difficoltà nel fare una certa cosa o nell’avvicinare un certo ambiente sociale. Ancora una volta il corpo, questa volta considerato nelle sue modalità native, si rivela solo indirettamente, nel coefficiente di avversità che il *pour soi* incontra per suo tramite.

Il *per-sè*, così collocato in situazione, deve necessariamente “prendere posizione” (ad esempio, con l’accettazione o il rifiuto) rispetto alla propria situazione, nelle sue varie sfaccettature (sono nato povero e malato, oppure ricco e sano): il corpo è anche necessità di “scegliere” (scegliere, naturalmente, a partire da un campo di possibilità in prima battuta pre-determinato). «In questo senso, la mia finitezza [= corporeità] è la condizione della mia libertà, perché non può esserci libertà senza scelta e, dal momento che il corpo condiziona la coscienza come pura coscienza del mondo, la rende possibile proprio nella sua libertà». Scegliere è non essere “tutto in una volta sola”, cioè affermare qualcosa rinunciando a qualcos’altro, sviluppare qualcosa di sé, mortificando qualcos’altro.

Considerato che il corpo è per il *per-sè* un “utensile” che non è tale se non per altri, e, prima ancora, un punto di vista dal quale non si possono prendere le distanze in quanto vi si è collocati (e a partire dal quale ci si vale di ogni eventuale punto di vista ausiliario: un belvedere, un telescopio, ecc.), il rapporto che il *pour soi* ha con esso non è di “trascendenza”; ovvero, il *pour soi* non può stare senza il proprio corpo, e quindi non lo può conoscere come si conosce un oggetto che non si è. Occorre dire, invece, che il *pour soi* “esiste” il suo corpo. E, mentre la relazione della coscienza con le cose che percepisce è una relazione “oggettiva”, la relazione della coscienza col proprio corpo è una relazione “esistenziale”. Il corpo è presentato da Sartre come un “esistenziale” heideggeriano: come l’“essere-nel-mondo” del *pour soi* (= *Dasein*).

Proprio perché su di esso non ci possono essere punti di vista, «sul piano della coscienza irriflessa, non c’è affatto una coscienza *del* corpo» (dove “del” è un genitivo oggettivo). Ciò vuol dire che il corpo non è presente alla coscienza come altro da essa, e che neppure partecipa a pieno titolo alla autotrasparenza che caratterizza la coscienza: ne è piuttosto una dimensione opaca. Prosegue Sartre: «il corpo appartiene alle strutture della coscienza non-tetica (di sé)», anche se «la coscienza [che si ha] del corpo è laterale e retrospettiva». Infatti, la coscienza è essenzialmente “superamento” del corpo, in quanto essa è intenzionalità. Se la coscienza è intenzionalità, il corpo coscienziale (o “per sé”) è il carattere situato della intenzionalità.

. La specificità del corpo-per-sé può essere poi ulteriormente indagata attraverso l’analisi degli stati affettivi, che sempre rivelano un aspetto intenzionale (= rivelativo di mondo).

L'esempio sviluppato da Sartre è quello di un dolore agli occhi. Ho male agli occhi, ma devo finire di leggere il libro prima di domani. Il dolore è affezione per il *pour soi*, la coscienza cioè ne è affetta (lo subisce, lo prova); ma ne è affetta come coscienza, e cioè intenzionando: tematicamente il contenuto del libro, e lateralmente (solo implicitamente) il mal di occhi. Il mal di occhi è "superato" in direzione della pagina stampata; così, il mondo in cui il libro mi si dà questa sera può essere "individuato sinteticamente" come "male agli occhi". Le parole stampate si staccano con difficoltà dalla pagina, e mi appaiono come "da capire", "da rileggere". Così, il dolore come tale non è conosciuto (mentre leggo): non è un determinato oggetto intenzionale, ma piuttosto una qualità che attraversa tutti gli oggetti del campo percettivo o Senso (più precisamente, del Senso come campo visivo), e che rimanda a una qualità (il male agli occhi) che segna la coscienza-visione. Scrive Sartre: «è la materia translucida della coscienza, il suo esser-là, il suo legame col mondo; insomma la contingenza propria dell'atto della lettura»; dove le modalità contingenti della coscienza sono intese come "materia" (in quanto tale, ricambiabile) della permanente forma coscienziale (e quindi intenzionale). "Materia" e non "oggetto", in quanto quelle modalità (dolore, ma anche piacere) entrano a costituire l'atto intenzionale (la sua "immanenza"), e non i suoi contenuti "trascendenti".

È anche possibile che io diriga sulla mia coscienza o visione dolorante uno sguardo riflessivo: riflessivo in senso affettivo, e non semplicemente noetico. In tal caso, io percepisco come mio il mio dolore agli occhi (e non solo so di averlo). Anche la riflessione affettiva è tale da oggettivare il conosciuto: il dolore-coscienziale diviene così un dolore-coscienziale-oggetto, trascendente la coscienza (cui pure appartiene) e passivo. Un tale fenomeno appartiene alla sfera degli "oggetti psichici": è, nel nostro caso, il "male agli occhi", che devo curare, e su cui il medico mi informa. È un oggetto che ha una propria forma: una sua indole, un suo ritmo, i suoi orari, una geografia psichica secondo cui si lascia localizzare (che è disomogenea rispetto alla geografia anatomica: magari incompatibile con essa). Ovviamente il "male" è trascendente, ma senza che ciò implichi una distanza da me, in quanto io gli offro una base materiale per esserci (per incarnarsi in me).

Mentre il dolore (come gli altri stati affettivi) è materia del *per-sè*, il *per-sè* è materia del “male”: «il male aderisce al *per-sè* mediante la sua [del *per-sè*] materia», cioè mediante il dolore. Il male è la “sintesi” (la forma oggettiva) delle manifestazioni varie di dolore: è la ragione sintetica delle apparizioni non-tetiche del dolore. Ad esempio, questo offuscarsi delle parole scritte, l’apparire dei luccichii e il cerchio alla testa sono, sinteticamente, il “male” che domani il medico sarà chiamato a diagnosticare.

Ora, il mio corpo, inteso come materia del male (o viceversa di altre sintesi: ad esempio, quella del benessere), è passività affettiva; e, come tale, non ha una sua complessiva forma propria, e non può perciò essere colto di per sé. Il corpo così inteso – come correlato noematico di una coscienza riflessiva portata sul *Leib* – è detto da Sartre “corpo psichico”. Esso non è conosciuto noeticamente, ma è piuttosto percepito affettivamente, cioè “sofferto”. Soffrire il corpo psichico è fare esperienza affettiva degli stati affettivi: e quindi, del dolore come qualcosa che sta per arrivare o che sta per andarsene, che mi è sopportabile o familiare, o addirittura che mi lascia un vuoto andandosene; e così via.

Il corpo psichico è l’autorappresentazione della coscienza come corporeità originaria. Il corpo originario (= *Leib*) è “esistito” dalla coscienza; il corpo psichico è da essa “sofferto”. Il primo è la “contingenza” della coscienza, in quanto da essa sperimentata come riconquista dell’*in-sè* sul *per-sè*; il secondo è la “contingenza” delle modalità affettive della coscienza, in quanto da essa proiettate nell’*in-sè*.

Quando non avverte alcuna condizione affettiva particolare (dolore, piacere, o altro), la coscienza avverte comunque la propria “contingenza” corporea come tale; e quando la percepisce (la “gusta”) riflessivamente allo stato puro, la chiama “nausea”. Dolore e piacere sono spesso cercati o sfruttati per non avvertire tale nausea (che presso altri autori è la “noia”).

Sartre pretende di introdurre la nausea come un preteso “sentimento metafisico” (l’originaria avvertenza della insensatezza universale), quando essa è semplicemente il riflesso psicologico di una opzione metafisica arbitraria: quella anti-creazionistica.

Sartre, per evitare di essere tacciato di dualismo antropologico, afferma perentoriamente che il corpo è dimensione del *per-sé*; per cui, il *per-sè* non è se non



corporeo. (Col che, Sartre non dice – anche se il suo dire non è sempre precisissimo al riguardo - che il *per-sè* si riduca a corpo). Egli ribadisce, in proposito, che il “corpo” e l’“anima” (= *per-sè*) non sono due addendi (tra loro disaggregabili); sottintendendo che il secondo termine comprende in sé il primo, come costitutivo di sé.

Simili annotazioni sono, a ben vedere, classiche. Secondo la visione tommasiana, ad esempio, il modo proprio dell’uomo di esser persona, è la struttura espressa dal sintagma “animale razionale”. Se la persona, in generale, è una realtà individuale capace di conoscere in maniera razionale – cioè, mettendo le cose in relazione con l’orizzonte che tutte quante le ricomprende e le supera (“risolvendole nell’essere”) -, allora ciò che specifica la persona umana nell’ambito del genere “persona”, è appunto il fatto che, nel suo caso, l’individualità è quella di un organismo fisiologico; che, come tale, è anche classificabile come una specie animale (*homo sapiens sapiens*). Che razionalità e animalità siano dimensioni nell’uomo, è un modo pertinente per dire che la persona umana è coniugazione di finitudine e infinitudine. La razionalità è infatti capacità di aver presente l’intrascendibile; mentre l’animalità è collocazione spazio-temporale, con i limiti che da questa conseguono. La capacità razionale si apre all’interno di questa collocazione, e la segna: non sono simultaneamente ovunque, con la mia intelligenza, proprio perché essa si apre - sul mondo e (almeno problematicamente) oltre il mondo -, dal di dentro di questi occhi e di queste mani (fuor di sineddoche: dal di dentro del mio sistema nervoso); il che mi costituisce entro un certo angolo di visuale.

Animalità e razionalità sono una coppia disomogenea rispetto a quella corpo-anima; di modo che quella non ricalca questa. Il corpo di un uomo è il realizzarsi sensibile e quantificabile della sua anima razionale: un realizzarsi che passa attraverso il ricambio del materiale organico. L’anima, che in quel corpo si realizza, presiede ad esso, e non si riduce ad esso: ad esempio, non si ricambia col ricambio di questo; è però segnata da tale ricambio. Ne è, classicamente parlando, la “forma sostanziale”. Si pensi alla consapevolezza tommasiana che il corpo sia quel che si vede e si tocca (sia cioè l’esporsi mondano) dell’anima: consapevolezza espressa nel modo più chiaro là dove si afferma che, non l’anima è nel corpo, bensì il corpo nell’anima.

Corpo e anima sono, nell'uomo, materia e forma (in qualche modo). Animalità e razionalità, invece, sono caratteri che esprimono il sinolo di materia e forma, in qualità di dimensioni che lo attraversano per intero. Animalità non è il corpo, e razionalità non è l'anima. Piuttosto, "animale" è l'uomo in quanto la sua anima è forma di un corpo, e quindi presiede ad una fisiologia. "Razionale" è lo stesso uomo in quanto la sua fisiologia è presieduta da un'anima razionale (aperta, come tale, sull'orizzonte trascendentale).

Sartre afferma anche che il *per-sè* non può cogliere il corpo, se non indirettamente. Non lo coglie, cioè, preriflessivamente; esso non entra, insomma, nella sfera del cogito preriflessivo. Se non che, se davvero il corpo è una dimensione del *per-sè*, allora lo stare preriflessivamente in presenza di sé da parte del *per-sè* implicherebbe anche avvertenza (sia pure non tematica) del corpo stesso. Il *per-sè* non dovrebbe farsi restituire il proprio corpo in seconda battuta, senza averne precedente avvertenza. Altra cosa è la tesi – che Sartre giustamente esclude – che il corpo proprio sia un oggetto possibile per la coscienza cui quel corpo appartiene.

Nella convinzione per cui l'esser-cosciente non include l'essere-corpo, c'è un residuo in Sartre di dualismo cartesiano (dualismo estraneo invece alla tradizione scolastica cui prima facevamo riferimento).

Un errore opposto a quello precedentemente indicato, sarebbe sostenere che esser-cosciente equivalga a esser-corpo. In tal caso, il *per-sè* sarebbe integralmente corpo, e allora la coscienza sarebbe possibile solo nella sfera del Senso. Ora, che la coscienza, anche solo in quanto sensibile, sia trascendentale (avvertenza di un "questo" che è molti "questi") e intenzionale, è vero; ma che la coscienza sia solo sensibile non è vero (e non lo è nemmeno per Sartre). Infatti, la decifrazione concettuale e la problematizzazione del Senso, non sono opera della coscienza in quanto sensibile, bensì in quanto intellettuale. Il Senso è solo una condizione necessaria, ma non sufficiente, della stessa (unità dell') esperienza. I caratteri specifici del *per-sé* si annunciano già nella capacità sensitiva, ma non si riducono certo ad essa: si rivelano attraverso il Senso, ma come superamento di esso in direzione dei possibili.

Sartre pone, nelle pagine commentate in precedenza, due equivalenze: l'equivalenza tra "essere liberi" e "scegliere"; e poi quella tra "scegliere" e "non essere

tutti in una volta” (ovvero, escludere, e quindi precludersi certe possibilità, proprio per poter accedere ad altre possibilità).

La prima equivalenza – osserviamo – vale per qualunque libertà, almeno in quanto venga esercitata su di un oggetto finito, tale dunque da prospettarsi in relazione ad altro da sé: non ha senso dire che Dio scelga se stesso (l’originario non si pone in alternativa ad altro); ha invece senso dire che Dio sceglie di creare il mondo (e quale mondo creare). Ciò non significa, naturalmente, che la finitudine dei contenuti d’opzione sia condizione di libertà (si può dire che Dio è libero nel volere se stesso, anche se non ha contenuti alternativi a quel suo volere).

Quanto alla seconda equivalenza, è ovvio che essa si riferisce alla condizione in cui la scelta si trova di fronte a contenuti finiti, per cui la *electio* di A è inevitabilmente *selectio*, e quindi esclusione di non-A (e quindi, di B, C, ecc.). Occorre però rilevare che non è impossibile che la libertà (anche quella dell’uomo) si trovi ad aver a che fare con un contenuto che sia *totum simul* felicitante, e non selettivo (che sia, insomma, condizione per essere “tutti in una volta”): è l’ipotesi classica (e anche hegeliana) dell’oggetto felicitante, ovvero adeguato all’ampiezza del volere umano. Ora, nella affermazione di un tale contenuto (nel dire di “sì” ad esso), la scelta e il volere umani andrebbero finalmente in pari nella volizione: in quel caso, insomma, la libertà umana sarebbe in una condizione analoga a quella in cui si trova Dio di fronte a se stesso.

Sartre aveva parlato di un “gusto di sé” come contingenza corporea (e, di riflesso, come contingenza *tout court*), e lo aveva chiamato “nausea”. Ora, egli chiama “carne” (*chair*) la nausea che siamo per noi, in quanto essa si offre ad altri: la nausea che sono per me, in quanto si offre “nuda e cruda” ad altri, è la mia “carne”. «La carne è contingenza pura della presenza». Normalmente la vestiamo, la trucchiamo, la corrediamo (barba, baffi, foggia dei capelli); ma, ciò nonostante, non riusciamo – osserva Sartre – a vincerne il fondo nauseante. D’altra parte, la “carne” è sempre in azione: il suo vestito trascendentale è il velarsi stando in azione. Una carne totalmente priva d’azione sarebbe cadavere (puro *Körper*, isolato dal *Leib*).

Il corpo-carne è il “significante” che dà luogo a un giro di “significazioni”; le quali, in realtà, sono astrazioni di un concreto movimento di trascendenza vitale,

ovvero di costituzione di un mondo vitale (= *Umwelt* husserliano = *Lebenswelt* hegeliano). «La vita è il corpo-sfondo d'altri, in opposizione al corpo-forma»; quindi: il corpo d'altri appare all'interno del mio mondo che, per questa via, si rivela essere un mondo della vita. Il tutto accade a sua volta sullo sfondo del mondo-universo, al quale – come orizzonte più comprensivo – il mio mondo vitale fa riferimento.

Il corpo d'altri si dà come una totalità sintetica delle sue parti. Più precisamente: (a) esso si costituisce in una situazione totale e vitale (= mondo vitale); (b) si costituisce, non come una somma di organi e apparati, ma come un organismo, sullo sfondo del quale si dà una sintesi di organi in azione. Dire che il corpo umano è vita in azione, vuol dire che: (a) Pierre è quello che afferra il bicchiere al bar (non c'è un Pierre astratto da situazioni vitali); (b) non è anzitutto esperibile un braccio che si alza (portando con sé il bicchiere), e non è di seconda battuta esperibile Pierre come colui che alza il braccio: è piuttosto esperibile “Pierre-che-alza-il-braccio-per-portare-il-bicchiere-alla-bocca”. Ha ragione la *Gestaltpsychologie*: ciò che si dà immediatamente è la globalità di una forma, all'interno della quale si potranno poi riconoscerne le distinte componenti. Stando all'esempio, Pierre si dà come «totalità sintetica della vita e dell'azione».

Il corpo d'altri non rinvia ad uno psichismo misterioso: non è – per parafrasare Gilbert Ryle – una “macchina” (= corpo) che celi al suo interno uno “spettro” (= coscienza). In particolare, i “fenomeni d'espressione” *sono* ciò che esprimono. Ad esempio: il “tenere i pugni stretti” e il “guardare di sotto in su” – in un opportuno contesto - non sono semplicemente “espressioni della collera”: sono piuttosto la “collera” stessa.

Fuori dall'opportuno contesto, ognuno di questi segni d'espressione – isolatamente preso -, ma anche l'insieme di essi, non è la collera (contestualmente si può capire, per esempio, che il soggetto che li assume sta scherzando). D'altra parte, ciò che noi percepiamo d'altri non è mai un pugno serrato, o un modo di guardare; bensì un certo uomo che serra un pugno in un certo modo, o che atteggia il viso in un certo modo, all'interno di una certa situazione: insomma, ciò che noi percepiamo è un contenuto gestaltico.

Questo è il lato di verità del behaviorismo (= comportamentismo). Se questa dottrina psicologica, che studia il soggetto attraverso il suo comportamento

(movimento, posture), viene tanto contestata – osserva Sartre -, è perché non ci si rende conto che le percezioni non sono tutte dello stesso tipo: la percezione che si ha di un corpo (cioè di un oggetto psichico) in situazione non è quella che si ha di una penna nel suo contesto statico. Se si capisce che osservare (e descrivere) un uomo in azione ha le sue specificità, e quindi non è lo stesso che osservare (e descrivere) una penna che giace sul tavolo, si può anche capire che non è necessariamente riduttivo considerare i comportamenti come chiave di accesso al *per-sè* che li pone nel mondo. Un approccio comportamentistico, secondo Sartre, non è inevitabilmente destinato a considerare gli uomini come se fossero cose.

L'azione è il presente del corpo d'altri. Un corpo considerato astraendo dal suo agire, un corpo puro e semplice, è appunto un'astrazione: è l'aspetto passato, "superato", di tale corpo. Portare idealmente a concretezza (= autonomia) un corpo privo d'azione, significa, a ben vedere, pensarlo come cadavere, cioè come organismo "superato" in senso definitivo. L'anatomia, appunto, considera il corpo come qualcosa di inerte (idealmente come un cadavere); e la fisiologia studia il dinamismo intrinseco del corpo anatomico (come se fosse un cadavere animato: una somma di fattori inerti). La fisiologia – sostiene Sartre – non capisce la vita, in quanto, nel descriverla, parte dal particolare anziché dal tutto, dal "discreto" anziché dal "continuo", cioè ricostruisce i dinamismi vitali riconducendoli tendenzialmente alle leggi della chimica e della fisica, valide anche per il mondo inorganico. In sintesi, il *pour soi* è comprensivo del *Leib*, e questo lo è del *Körper*. Un *Leib* considerato come del tutto inerte (oggetto e non soggetto) sarebbe ridotto al suo *Körper*.

Altri si dà, anche corporalmente, come libero, cioè come individuo dotato di un potere incondizionato di modificare le situazioni. Non sembra, questo, un ossimoro: la libertà umana è in effetti incondizionatezza in situazione (= indeterminazione rispetto a condizioni). In tal senso, le configurazioni date del comportamento (ad esempio, la collera di cui sopra) sono sempre date come superate (così come ciò che precede e prepara il movimento fisico, è superato dal movimento stesso). Il circuito dell'ipseità d'altri, supera sempre il proprio carattere, trattandolo come il proprio passato. La trascendenza attuale d'altri è data sempre come in attesa di autosuperamento.

Fin qui Sartre ci ha fatto vedere che la coscienza “esiste” il proprio corpo; ma anche che tale corpo è visto e tendenzialmente utilizzato da altri. Ora vuole rapidamente mostrarci un terzo aspetto della esperienza che abbiamo del corpo: quello per cui la coscienza sa di essere corpo conosciuto da altri. Ciò significa che la coscienza si vede restituire una certa immagine del suo corpo dallo sguardo e dall’atteggiamento altrui, secondo punti di vista che essa, da sola, non potrebbe mai prendere su di sé. In tal senso, questo terzo aspetto del corpo ci sollecita a relativizzare il nostro punto di vista sulla situazione: altri, infatti, vede e perciò mette in questione la nostra collocazione nel mondo.

Il corpo che io vivo (= esisto) è fuori portata per me nell’effetto che fa ad altri; e per questo mi imbarazza. Nel suo essere per altri, esso è fuori del mio controllo: non posso formalmente raggiungerlo per dominarlo, addestrarlo, usarlo come uno strumento. O meglio, posso cercare di farlo, ma solo ottenendo risultati che sono tali ai miei occhi, e non a quelli altrui. Mi potrò addestrare ad atteggiarmi per “fare colpo su X”: ma l’esito dello sforzo mi potrà esser presente solo indirettamente, dalle reazioni che otterrò da X.

La ragazza che (immancabilmente, a una certa età) dice: “vorrei non avere un corpo”, non allude con ciò al corpo-per-lei, ma al corpo-restituito-da-altri: al corpo nella sua inafferrabilità alienante: quella che mi consegna ad essere, di caso in caso, “lo spilungone”, “il nanetto”, “la racchia”, “la cicciona”, e così via.

Il “corpo psichico”, di cui si diceva come del luogo del malessere o del benessere, ma soprattutto della malattia, è proprio il corpo secondo questa terza considerazione: io ce l’ho, infatti, grazie ad altri; lo ricostruisco grazie alle informazioni che, su di me, mi provengono (noeticamente o emotivamente) da altri.

Tornando al caso del malessere, la “malattia” – come fenomeno riguardante il “corpo psichico”, io imparo di averla, in quanto altri me l’hanno rivelata e diagnosticata, sulla base del racconto dei miei dolori (magari del tutto incongrui rispetto alla malattia che imparo di avere). La malattia è dunque una interpretazione sintetica dei miei dolori, che proviene dal punto di vista di altri su di me. È di questo terzo livello del mio corpo (il corpo in quanto restituitomi da altri) che Sartre dice che esso è la “sostanza” (= il portatore) delle malattie.

Io percepisco il corpo d'altri in azione, ma rimane comunque per me una trascendenza-trascesa e quindi un oggetto, ma pur sempre fatticità e quindi in situazione. Se lo vedessi del tutto inerte, come puro passato, mai in azione, non sarebbe altro che un cadavere studiato dalla fisiologia. Noi percepiamo, del corpo dell'altro, la vita, il suo temperamento e anche la sua libertà, ma per noi non è che libertà-oggetto<sup>30</sup>.

## Capitolo secondo

# L'EVIDENZA DI ALTRI IN SARTRE

---

<sup>30</sup> “Questo non significa affatto che noi siamo rimandati con ciò a una soggettività, ma solamente che ciò che noi trascendiamo qui è non solamente la fatticità d'altri, ma la sua trascendenza, non solamente il suo essere, cioè il suo passato, ma il suo presente e il suo avvenire” (cfr. Sartre, J., P., 1943, *L'être et le néant*, Gallimard; tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 411).

## 2.1 Il turbamento dell'essere-per-altri

Dal momento che si è detto che il mio rapporto con il corpo d'altri è una negazione interna, si presuppone che tra il *per-sé* ed altri ci sia reciprocità, che si implicino e si influenzino a vicenda. Ma, finché si parla puramente di *corpo* d'altri, è facile considerarlo un mero oggetto, sprovvisto di coscienza, privo di libertà. Sostenere l'esistenza di altri come soggetto è quindi problematico: Sartre ammette che non si ha esperienza immediata di altri.

Ciononostante, egli arriva ad affermare l'esistenza di altri come qualcosa di evidente per noi, precisamente la definisce una "comprensione preontologica"; noi abbiamo originariamente un sapere dell'altro che è, appunto, l'apprensione di un soggetto. Se dubitassimo dell'esistenza di altri dovremmo dubitare anche di noi stessi, quindi del *cogito*, del *per-sé*: è infatti da questo che deve partire la nostra ricerca, è al *per-sé* che bisogna rendere conto di altri<sup>31</sup>.

Qui Sartre ritorna a mettere come punto di partenza il *cogito* cartesiano, perché ritiene, nella fattispecie, che il procedimento di Hegel abbia fallito: quest'ultimo parte dal riconoscimento dell'altro (qui il genitivo è da intendersi sia in senso soggettivo sia in senso oggettivo), per poi arrivare alla nascita dell'autocoscienza. Infatti, si tratta di un "cogito intersoggettivo": non vi è coscienza senza un incontro tra due alterità coscienziali (inizialmente non ancora formate). Una vera autocoscienza formata nasce in seguito al reciproco riconoscimento delle due coscienze ancora in potenza, ancora punti di vista unilaterali, che si accorgono di dipendere l'una dall'altra nel loro essere (vedi l'incontro tra il Servo e il Signore<sup>32</sup>). Non vi è opposizione tra le due, bensì negazione interna e costitutiva: ciascuna coscienza si fa da mediatrice per la formazione dell'altra.

Sartre appoggia la tesi di Hegel, anch'egli ritiene che per il *per-sé*, *l'essere-per-altri*, sia una necessità di fatto e che prima di tutto vi sia una pluralità di coscienze, intesa come totalità detotalizzata: la molteplicità degli "altri" non è che la pluralità dei

---

<sup>31</sup> «Così è al *per-sé* che bisogna chiedere di darci il *per-altri*, all'immanenza assoluta che bisogna chiedere di proiettarci nella trascendenza assoluta: nel più intimo di me stesso devo trovare *non delle ragioni di credere* ad altri, ma proprio altri, come colui che non è me stesso» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 304).

<sup>32</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*.



“per-sé”, essendo fatti della stessa natura<sup>33</sup>. Tuttavia, Sartre dissente da Hegel perché secondo lui rimane fermo alla conoscenza oggettuale, dal momento che altri appare al *per-sé* sotto forma di oggetto (il Servo si oggettiva di fronte al Signore per paura di mettere a rischio la propria esistenza fattuale) e che il *per-sé* si coglie come oggetto nell’altro (il Signore si sente anch’egli oggetto in quanto dipende dal Servo e dal suo lavoro).

Quello che dimentica Sartre, a nostro parere, è che questo è un processo dialettico in Hegel: l’oggettivazione è qui intesa come alienazione (*Entäußerung*) ed è un passaggio necessario e positivo perché transitorio. Lo spirito passa attraverso la determinatezza, il suo divenir altro, si fa oggetto per poi ritornare presso di sé: ponendo se stesso come oggetto sa che, quello che sembra distinto da lui, in realtà è un suo prodotto, e alla fine questa alienazione sarà necessariamente superata.

Dunque lo stesso accade tra le coscienze, il momento oggettuale è solo un passaggio: anche il momento dell’alienazione sarà alienato e sarà possibile il ritorno a sé. Sartre sembra confondere l’alienazione con l’estraneazione (*Entfremdung*), ovvero il fondamento con il risultato: non c’è farsi oggetto senza ritorno presso di sé, l’alienazione passa sempre attraverso l’estraneazione che porta all’unità sintetica ed originaria dell’autocoscienza.

In questo caso dunque si può considerare erronea l’interpretazione del fallimento di Hegel da parte di Sartre, mentre egli, giustamente, supera le due posizioni errate rappresentate dal realismo e dall’idealismo, in merito alla questione d’altri. La posizione realista (al cui interno si possono annoverare il comportamentismo e il kantismo) rimane ferma ai corpi separati dalle coscienze e parte dal presupposto che sono io a vedere altri e non viceversa. Anche la posizione idealista parte esclusivamente dalla mia coscienza, sfociando nel solipsismo, il quale non va oltre ciò che si dà nel campo della coscienza, dunque mette seriamente in discussione l’esistenza di altri.

Ciò che Sartre contesta ad entrambe le posizioni è l’aver sempre considerato altri puramente come corpo, collocato in una distanza spaziale rispetto al mio. Sartre ritiene impossibile la conoscenza oggettuale dell’altro: se entrambi fossimo oggetti, io non

---

<sup>33</sup> «Altri è questo io da cui niente mi separa, assolutamente niente se non la sua pura e totale libertà cioè quell’indeterminazione di sé che sola egli deve essere per sé e per mezzo di sé» (cfr. J. P. Sartre, *L’essere e il nulla*, p. 325).

potrei cogliermi come oggetto nell'altro, perché ciò presupporrebbe che l'altro mi apparisse come soggetto. D'altra parte, se l'altro fosse considerato da me un oggetto, significherebbe che io mi relaziono a lui con atti ed intenzioni, dunque dal punto di vista di un soggetto.

La conoscenza tra oggetti si esaurisce negli elementi puramente fisici, nei corpi, dunque la conoscenza dell'altro come oggetto non può essere data, perché altri ha un proprio punto di vista che io non posso assumere, io mi relaziono all'altro ma non lo conosco come oggetto, non lo esaurisco: il vedere di altri fa parte di ciò che non posso cogliere. Come del resto, io non posso essere oggetto a me stesso: se perdessi la caratteristica dell'intenzionalità e dell'autoconsapevolezza non sarei più coscienza<sup>34</sup>.

Ma anche quando percepisco altri come un oggetto, l'oggetto-uomo, quest'ultimo inizia a destabilizzarmi perché rappresenta un decentrarsi del mio mondo: io colgo le relazioni tra altri e gli oggetti del mio spazio, che si raccolgono attorno all'altro creando distanze, ed io mi sento derubato del mio universo.

Ciò che in particolar modo mi turba, infine, è la mia continua possibilità di essere visto da altri: è qui che si attesta l'evidenza di altri come soggetto, nel suo sguardo su di me. Scopro quindi, con disappunto, che non sono solo io a vedere l'altro, ma che lui può, ad ogni momento, guardarmi e a quel punto sarei io a sentirmi oggettivato. Solo un soggetto è in grado di farmi avvertire come oggettivabile.

Il *per-sé* scopre di *essere-per-altri* attraverso la vergogna: questo accade quando si sente colto in fallo, per un gesto impacciato o rozzo o sconveniente; egli non si vergogna di fronte a se stesso, ma solo di fronte ad uno sguardo altrui che gli rilancia un'immagine di sé che egli non riconosce. La vergogna è un vissuto esperienziale pre-riflessivo, il che significa che l'*essere-per-altri* è una dimensione originaria del *per-sé*.

A causa di altri io metto in crisi la mia trascendenza, diventa "trascendenza trascesa" perché scopro di avere un "di fuori" e mi sento alienato. L'altro può ostacolararmi, rappresenta il limite delle mie possibilità: io posso sempre provare a

---

<sup>34</sup> «Il suo essere è quindi esclusione radicale di ogni oggettività: io sono colui che non può essere oggetto per me, colui che non può neanche concepire per sé l'esistenza sotto forma di oggetto [...] E ciò non a causa di un'incapacità di ripiegamento o di una prevenzione intellettuale o di un limite imposto alla mia conoscenza, ma perché l'oggettività richiede una negazione esplicita: l'oggetto è ciò che mi faccio non essere, mentre invece io sono quello che mi faccio essere» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 293).

nascondersi dal suo sguardo, ma nulla gli impedisce di stanarmi, le sue possibilità attentano continuamente alle mie<sup>35</sup>.

Attraverso lo sguardo d'altri, sento minacciata la mia libertà e mi si mostra una nuova dimensione: quella del *non-rivelato*, ovvero quella parte di me che io vivo come estranea, come pezzo di mondo. Io posso essere oggettivato solo da un'altra libertà, la quale ostacola le mie possibilità ed è da me inafferrabile: altri come soggetto è fuori portata per me, ma lo è anche la mia parte *non-rivelata*, che è, appunto, in balia di altri<sup>36</sup>.

Io scopro di essere oggettivabile, ovvero coscienza degradata, solo *per-altri* e non *per-me*, è altri a qualificarmi come *in-sé*. Io per me stesso sono sempre coscienza, sono sempre *per-sé* e mi proietto continuamente fuori di me: non posso essere oggettivato, schematizzato, ridotto. Non posso essere definito cattivo né più né meno di quanto possa esercitare il ruolo di medico o di operaio. Tutto ciò che mi qualifica lo sono in modo da *doverlo essere*, non c'è niente che mi caratterizzi in maniera essenziale, perché sono fondamento del mio nulla: tutto ciò che sono lo sono al modo di non esserlo e tutto ciò che non sono lo sono al modo d'esserlo.<sup>37</sup>

Proprio perché il *per-sé* è negazione interna di altri, e non riconosce assolutamente la sua parte alienata, decide di rifiutarla: con questo rinforza la sua ipseità. A questo punto è l'altro ad essere oggettivato dal *per-sé*, io rifiuto le sue possibilità e altri diventa dunque «ciò che io mi faccio non essere»; ma negando l'altro automaticamente lo riconosco, se non lo riconoscessi non potrei nemmeno oggettivarlo e qui sta la contraddizione nell'atteggiamento di rivalsa del *per-sé*. Questo atteggiamento contraddittorio è reciproco e caratterizza anche altri: nel momento in cui subivo il suo sguardo e diventavo oggetto, egli si aspettava che tale oggettivazione fosse degna di

---

<sup>35</sup> «Il mio peccato originale è l'esistenza dell'altro; e la vergogna è – come la fierezza – l'apprensione di me stesso come natura, anche se questa natura mi sfugge ed è inconoscibile come tale. Non è, a dire il vero, che io senta di perdere la mia libertà per diventare una *cosa*, ma essa è laggiù, fuori della mia libertà vissuta, come un attributo dato dell'essere che io sono per l'altro. Io colgo lo sguardo dell'altro in seno al mio *atto*, come solidificazione e alienazione delle mie possibilità» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 316).

<sup>36</sup> «Così, con lo sguardo, io esperimento altri concretamente come soggetto libero e cosciente che fa in modo che vi sia un mondo, temporalizzandosi verso le proprie possibilità. E la presenza senza intermediari di tale soggetto è la condizione necessaria di ogni pensiero che io tento di formulare su me stesso» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 325).

<sup>37</sup> «Perché io *sono* il mio sdoppiamento, *sono* il mio nulla; basta che io sia mediatore tra me e me stesso, perché ogni oggettività scompaia. Quel nulla che mi separa dall'oggetto-me io non devo *esserlo*; perché bisogna che ci sia una *presentazione* a me stesso dell'oggetto che sono» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 328).

essere riconosciuta e questo riconoscimento potevo concederlo solo io. Implicitamente dunque altri mi riconosceva come soggetto libero, altrimenti il tentativo di obiettarvi avrebbe perso di senso.

Questa reciprocità è indispensabile all'essere-per-altri, ne costituisce la fatticità; come io nego di me stesso di essere l'altro e di essere ciò che l'altro vuole che io sia, lo stesso fa altri: anch'egli deve negare di sé di essere me e rifiuta la parte di sé che io oggettivo. Le due negazioni interne sono simultanee<sup>38</sup>: gli esistenti non sono semplicemente compresenti, questo avrebbe significato che a legare gli esseri fosse solo un *per-sé*.; invece il *per-sé* deve fare i conti con un'altra *presenza-a*, alla quale è simultaneo.

Il riconoscere-negando, infine, è un atteggiamento che applico anche alla mia stessa parte alienata: è proprio perché mi ostino a rifiutare il me-oggetto, che implicitamente lo riconosco, lo affermo in quanto me esistente per l'altro, riconosco che è qualcosa di reale e non distinto da me. È ciò che scatena il mio relazionarmi all'altro, lo sguardo d'altri mi turba ma grazie ad esso scopro il mio *essere-al-di-fuori*: ciò che fonda la mia exteriorità, ovvero il mio corpo. L'oggettivazione reciproca, tra me e altri, si manifesta come corpo, io accetto infine questa parte di me non come qualcosa di estraneo: seppure lo definisco un "di fuori", si tratta del *mio* "di fuori". Devo compiere il passaggio dalla fase preriflessiva della mia coscienza a quella riflessiva: riflettendo su di me, piegandomi su me stesso, riesco ad accettare e a riconoscere anche il me-oggetto, come parte necessaria per conferirmi un aspetto, una dimensione sensibile<sup>39</sup>. Se l'"essere-per-altri" è una struttura del *pour soi* (anche se non deducibile a priori), l'"essere-visto-da-altri" non è neppure una struttura del *pour soi*: è piuttosto un evento. Un evento che però ci rivela qualcosa di essenziale: appunto, il "per altri".

«L'«esser-visto-da-altri» è la verità del «vedere-altri»», spiega Sartre; che qui riprende la dissimmetria originaria tra le autocoscienze presentata da Hegel: altri mi si rivela come colui che mi guarda. Avvertire con evidenza altri implica il subirne lo

---

<sup>32</sup>«Non basta che io neghi di me l'altro, perché l'altro esista, ma bisogna anche che l'altro mi neghi di sé, simultaneamente alla mia negazione» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 357).

<sup>33</sup>«La semplice esistenza dell'altro mi conferisce una *natura*, un *dehors*: basta che l'altro ci sia, quale che sia il suo rapporto attuale con me, perché io sia costituito come oggetto» (cfr. A. Bausola, [1973], *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura dell'"Essere e il nulla"*, Vita e pensiero, Milano, p. 71).

sguardo, e quindi non conoscerlo oggettivamente; viceversa, oggettivarlo implica non avvertirlo con evidenza. Queste due forme noetiche realizzano tra loro una dialettica per la quale – secondo Sartre - nessuna sintesi è possibile: una sintesi, qui, sarebbe una diretta presa oggettiva sulla soggettività (per dir così: una quadratura della circolarità).

È talmente poco oggettivo lo sguardo, che in esso gli occhi non sono più visibili: se sono guardato, gli occhi di chi mi guarda non sono né castani né verdi. Lo sguardo è negazione anche del pezzo di mondo che lo occasiona (gli occhi). Gli occhi di chi guarda restano come sospesi in una *epoché* husserliana, in quanto sono nel mondo; invece lo sguardo come tale non è sottoponibile a *epoché*. Non a caso, la distanza tra me e gli occhi d'altri la posso decidere io; invece, la distanza tra me e lo sguardo altrui non dipende da me.

È talmente poco una faccenda d'occhi, lo sguardo, che il mio essere guardato può realizzarsi anche in assenza di occhi veri e propri che guardino. Ad esempio: una finestra si chiude all'improvviso, un cespuglio trema: io sono guardato (avverto di essere esposto e vulnerabile, anche qualora una più avveduta ispezione rivelasse che non c'era nessuno dietro la finestra o dietro il cespuglio; o, per lo meno, nessuno che fosse lì a guardare me).

Quando sono guardato, vengo alienato delle mie possibilità. La mia libertà - che è condizione del mio vergognarmi, ma anche del mio dispormi rispetto allo sguardo altrui in senso riflessivo ("lui mi guarda, ma adesso mi metto a fissarlo io") – viene in un certo modo cosificata, bloccata dalla interpretazione altrui. Altri diventa, a quel punto, "padrone" del significato dei miei gesti che, specie se irriflessi (esempio sartriano: sto spiando dalla serratura per vedere che cosa fa la donna di cui sono geloso), espongono me come un "di fuori" (*dehors*), e quindi come una natura oggettivabile. Quando Sartre scrive che «il mio peccato originale è l'esistenza dell'altro», intende dire che altri è l'occasione per la mia "perdita di innocenza", nel preciso senso che è l'occasione del mio piegarmi riflessivo su di me, attraverso lo sguardo altrui (che mi restituisce di me, aspetti prima a me ignoti, e nei quali normalmente stento a riconoscermi).

Neppure la libertà d'altri è allora oggetto di dimostrazione: essa si dà a me immediatamente. Infatti, solo un'altra libertà può bloccare le mie possibilità; un ostacolo-cosa non potrebbe limitare i miei possibili: potrebbe solo ridisporli (di fronte a

un masso che interrompesse il sentiero, invece che camminare, arrampicherei). La differenza sta in questo: altri impone a me, non una nuova circostanza, bensì una nuova interpretazione (diversa dalla mia) del senso delle mie azioni attuali e possibili; interpretazione di fronte alla quale io avverto la possibilità di una accettazione (amorosa o servile), ma anche di un rifiuto. E – osserva in proposito Sartre - non si dice sì o no a una cosa, ma solo a un'altra libertà.

Accettare di essere oggettivati significa accettare di essere fissati come se si fosse degli *in-sè*: significa, dunque, accettare una degradazione. Accettare tale degradazione sarebbe, più precisamente, accettare di contraddire il proprio *pour soi*, identificandolo con quell'*in-sè* (= realtà priva di possibilità dipendenti da sé) in cui altri mi fissa. È vero, comunque, che altri mi oggettivizza chiedendomi (implicitamente) di riconoscere come appropriata tale oggettivazione: e, con ciò, mi riconosce implicitamente come coscienza libera.

È notevole che per Sartre uno sguardo che sia riconoscente nei confronti della libertà altrui (della altrui signoria), sembra non essere possibile; lo sguardo è infatti – per lui - oggettivante in quanto tale.

La coscienza acquista individualità – secondo il nostro autore – reagendo alla oggettivazione portata dallo sguardo altrui: «così l'altro che io riconosco per rifiutarmi d'esserlo è prima di tutto quello per cui il mio *per-sè* è». E ancora: «ciò che io rifiuto d'essere può essere solo quel rifiuto d'essere me, per cui l'altro mi rende oggetto; o, se si preferisce, io rifiuto il mio me rifiutato; mi determino come me-stesso per mezzo del rifiuto del me-rifiutato; pongo questo me rifiutato come me-alienato nell'atto nel quale mi stacco dall'Altro». Si può dire che – per Sartre – ciascuno di noi sia una rivendicazione di ipseità nei confronti della ipseità altrui (che viene, così, implicitamente riconosciuta come tale).

Di fronte allo sguardo altrui, io sono come circondato da una totalità: risulterebbe come una “totalità detotalizzata”. Infatti, in generale, la totalità “limitante” (= totalizzante, cioè assumendo l'altro nel proprio orizzonte di senso) mette fuori gioco come totalità, ovvero come centro di totalizzazione, il “limitato”. Il limitato si trova a far parte di un mondo non suo, nel ruolo di “sé-oggetto”; senza mai potersi conoscere pienamente in questa veste oggettivata e senza mai potersi con essa pienamente identificare.

In seconda battuta, si può dare una “inversione delle prospettive”. Se “assumo il mio limite”, riconosco di essere me stesso in rapporto negativo ad altri; ma, così facendo, metto fuori gioco altri, oggettivandolo a mia volta. «L’altro diventa allora ciò che io mi faccio non essere». A questo punto, le sue possibilità le contemplo e, al limite, le rifiuto. L’altro, se oggettivato, diventa come una macchina fotografica puntata su di me: non ha più uno sguardo suo proprio, che non rientri nel campo disposto dal mio guardare.

Se non che, l’atteggiamento rivendicativo ora descritto è contraddittorio: infatti, esso determina che io mi definisca in relazione a quell’altro che rifiuto (come il satanista fa, a ben vedere, nei confronti di Dio, cercando in tutti i modi di offenderlo e di contraddirlo). Nella rivendicazione di ipseità, dunque, riconosco l’essenzialità a me dell’altro, proprio come presupposto inevitabile per tentarne l’oggettivazione.

La variante estrema di questa contraddizione (del negare riconoscendo) si ha quando altri viene costretto a oggettivarmi come voglio io, o comunque a riconoscermi come suo “signore”. Si tratta di una operazione impossibile a realizzarsi secondo l’intenzione che le è propria.

Quanto alla questione (“metafisica”) del “perché” ci siano altre coscienze, essa non trova risposta – secondo Sartre. Si può solo rilevare che altri è la condizione, non della autocoscienza pre-riflessiva, bensì della sua riflessività, cioè del suo disporsi verso di sé come verso qualcosa da indagare. L’indeducibilità d’altri – il suo (d’altri) dover apparire di fatto - è illustrata in questo modo: «il fatto che non basta che io neghi di me l’altro, perché l’altro esista, ma bisogna anche che l’altro mi neghi di sé, simultaneamente alla mia negazione: [questa] è la fattività dell’essere-per-altri».

Ma è questo mio essere-per-altri che fonda la mia esteriorità, cioè che mi conferisce un aspetto per cui sono bello o brutto, piacevole o sgradevole, ridicolo o meno (e così via): tutte cose estranee al mio *pour soi*, quando ancora non si sia dovuto realmente misurare con lo sguardo altrui, che gli ridà – di rimbalzo - il suo *dehors*<sup>40</sup>. L’oggetto che io sono per altri, e che altri è per me, si manifesta come “corpo”.

---

<sup>40</sup> “Di fuori”.





## 2.2 Relazioni inter(s)oggettive?

Il desiderio del *per-sé* di completarsi attraverso l'*in-sé*, di costituire una totalità, una fusione, viene rimarcato dalla relazione con altri. Il *per-sé* aspira ad essere il fondamento del proprio esserci: una volta resosi conto che altri è il fondamento del suo essere-oggetto, della dimensione di *in-sé* presente in lui, punta ad impadronirsi dell'altro, oggettivandolo a sua volta, ma mantenendone intatta la libertà. Di modo che, attraverso altri, possa lui stesso diventare fondamento del suo "di fuori", di quella sua parte che eternamente gli sfugge, e realizzare l'*in-sé-per-sé*.

Questo progetto del *per-sé* si sviluppa in due atteggiamenti fondamentali nei confronti di altri: l'"assimilazione" e l'"oggettivazione". Questi due tentativi sono opposti: dalla morte dell'uno nasce l'adozione dell'altro, non vi è nessun rapporto dialettico, bensì circolarità tra i due, ed entrambi sono votati al fallimento. Nel nucleo dell'uno vi rimane sempre una presenza dell'altro, il secondo poi sconfigge il primo emergendo lui stesso, in un ciclo continuo da cui non si può uscire. Ciò che si evince dalla mia relazione con altri è la perenne conflittualità e, tutto ciò che io realizzo nei confronti dell'altro, fa parte anche dei suoi progetti nei miei confronti: i tentativi di assimilazione ed oggettivazione sono reciproci, ma non simultanei.

L'atteggiamento di assimilazione di altri si può definire come un modo per sublimare la mia volontà di assimilazione di me stesso: io punto ad avere prima di tutto pieno possesso di me, perché voglio poter essere il mio fondamento, voglio poter appropriarmi di quella parte di me stesso, a me non direttamente accessibile, che è l'*essere-per-altri*. Non riuscendo a riprendere da solo questa parte del mio essere, cerco di arrivare a me attraverso l'altro, ma non posso farlo assimilando l'altro in quanto oggetto, così facendo perderei proprio la dimensione che mi interessa: il mio "di fuori". Quest'ultimo lo posso assumere, in presa diretta, solo assumendo il punto di vista dell'altro e per farlo devo mantenere il me-oggetto attraverso lo sguardo dell'altro. Quindi io voglio unirmi ad altri, ma sapendolo libero, voglio assimilare la sua alterità per potermi identificare con il suo sguardo ed impossessarmi, attraverso i suoi occhi, del mio *essere-per-altri*.

Questo progetto si declina attraverso l'amore, attraverso la seduzione dell'amante/*per-sè* nei confronti dell'altro/amato: l'ideale dell'amore è l'unità del *per-sé* con altri e questo progetto di unificazione presuppone che l'altro mantenga intatta la sua alterità e quindi la sua libertà. Infatti ciò che il *per-sé* desidera non è sopraffare l'altro, non vuole oggettivarlo, non desidera possedere unicamente il suo corpo, ma desidera il «desiderio dell'altro»<sup>41</sup>.

Qui si potrebbe cogliere un'analogia con la descrizione di Hegel del rapporto tra il signore il servo, come Sartre stesso fa notare<sup>42</sup>: l'amante si può paragonare al signore, in quanto desideroso di essere scelto, di essere riconosciuto nel suo valore, con l'intento di rappresentare il fine, il punto di riferimento assoluto, dell'amato (in questo caso associabile al servo). Sartre sostiene che la similitudine si arresti qui, dato che, per lui, la condizione primaria del desiderio di assimilazione dell'amante è la libertà di scelta dell'amato, mentre per Hegel la libertà del servo non è condizione necessaria alla volontà di riconoscimento del signore. Ma, secondo noi, in entrambi gli autori ci sono delle ambiguità e in questo senso l'analogia continua a sussistere.

È vero che, in Hegel, il signore vuole semplicemente autoaffermarsi, vuole dominare l'altro, e questo a discapito della stessa libertà del servo. Il signore è talmente concentrato su se stesso, e sul proprio valore, da non riconoscere il servo: senza rendersi conto che così facendo impedisce anche a se stesso di essere riconosciuto, non essendo il servo, per lui, degno di tale gesto, e quindi non considerato davvero un soggetto autonomo. Infatti, questo tipo di rapporto è un riconoscimento mancato, proprio perché il processo è solo unilaterale; parte solo dal servo che, negando se stesso e la propria indipendenza, riconosce il signore e avvia quindi l'intero processo di riconoscimento: essenziale per la formazione di entrambe le autocoscienze. Ma nessuna delle due alla fine potrà formarsi, a causa della non risposta del signore che non mette in discussione se stesso e la sua indipendenza, e lascia la richiesta di riconoscimento del servo inevasa.

---

<sup>41</sup> «Il desiderio umano differisce dunque dal Desiderio animale [...] per il fatto che si dirige non verso un oggetto reale, "positivo", dato, ma verso un altro Desiderio. Così, per esempio, nel rapporto tra l'uomo e la donna, il Desiderio è umano unicamente se l'uno non desidera il corpo bensì il desiderio dell'altro, se vuole "possedere" o "assimilare" il Desiderio assunto come tale, se cioè vuole essere "desiderato", "amato" o, meglio ancora, "riconosciuto" nel suo valore umano, nella sua realtà di individuo umano» (cfr. A.Kojève, [1947], *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris; tr. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 20).

<sup>42</sup> Cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 431.

Tuttavia, il signore non potrebbe mai voler sopraffare il servo, e desiderare il suo desiderio, se non gli riconoscesse la libertà. Egli non può desiderare qualcosa di completamente inerte o dipendente, un mero oggetto. Avrebbe il vantaggio di annientarlo più facilmente, ma poi non ne trarrebbe più soddisfazione: egli dunque vuole qualcosa che sia simultaneamente dipendente e indipendente, qualcuno che lo scelga e che decida di autoannientarsi al suo cospetto; dunque un soggetto, che, per definizione, è libero. Solo un'altra coscienza può permettergli di sentirsi apprezzato nel suo valore. Quindi, in Hegel, la parte libera del servo rimane una parte fondamentale dell'avviarsi della dialettica servo-signore, ma, in ogni caso, la nozione di libertà mantiene l'ambiguità appena descritta.

Come, del resto, in Sartre c'è un rapporto ambivalente tra l'amante e la libertà dell'amato: il primo esige dal secondo la totale devozione e fedeltà, vuole essere la condizione primaria del costituirsi del suo mondo. Quindi è come se l'amante volesse incatenare e imprigionare l'amato, negandogli quella libertà tanto desiderata inizialmente<sup>43</sup>. Sedurre vuol dire affascinare, e quindi agire positivamente su qualcuno, "assumendosi però come oggetto", ponendosi cioè al centro del suo sguardo. Nella movenza seduttiva si risponde allo sguardo d'altri disponendosi come oggetto per rendersi affascinanti ai suoi occhi. Ci si fa essere quel "pieno d'essere" (quell'*en soi*) in relazione a cui la coscienza altrui esiste (ovvero, di cui la coscienza altrui è il *néant*). Si tratta certo di un *en soi* che, non essendo veramente tale, ha il potere di rinviare a sé come a un "infinito di profondità" e come a un "infinito di estensione". Nel primo senso, il seduttore allude a sé come al luogo di una inesauribile scoperta; nel secondo senso, egli allude a sé come al punto autentico di penetrazione nei luoghi segreti che muovono il mondo. Il seduttore indica il proprio denaro, le proprie relazioni, il proprio potere, il proprio sapere come i veri punti di penetrazione nel mondo "che conta", cioè nel mondo che egli è in grado di dispiegare intorno al sedotto.

Per Sartre, il linguaggio (verbale o non-verbale che sia) è inestricabilmente legato con il *dehors* e con la sua potenzialità seduttiva. «Il linguaggio non è un fenomeno

---

<sup>43</sup> «Vuole essere amato da una libertà e pretende che questa libertà come libertà non sia più libera. Vuole insieme che la libertà dell'altro si determini da sé a essere amore – e questo, non solo all'inizio dell'avventura, ma a ogni istante – e, insieme, che questa libertà si imprigioni da sé, che ritorni su se stessa, come nella follia, come nel sogno, per volere la sua prigionia. E questa prigionia deve essere insieme rinuncia libera e incatenata nelle nostre mani» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, pp. 427-428).

aggiunto all'essere-per-altri: è originariamente l'essere-per-altri, cioè il fatto che una oggettività si sente come oggetto per l'altra. In un universo di puri oggetti, il linguaggio non potrebbe in nessun caso essere 'inventato' perché presuppone originariamente un rapporto con un altro soggetto; e nella intersoggettività del per-altri, non è necessario inventarlo, perché è già dato nel riconoscimento dell'altro. Per il solo fatto che, qualunque cosa io faccia, i miei atti concepiti e compiuti liberamente, i miei progetti verso le mie possibilità hanno al di fuori un senso che mi sfugge e che colgo, io sono linguaggio». Il linguaggio come modalità della fascinazione resta però interamente esposto alla libertà interpretativa d'altri. Così, il gesto sapientemente studiato da me in funzione seduttiva, può diventare per l'altro qualcosa di ridicolo.

Di queste note sartriane conviene trattenere l'indicazione della inerenza strutturale del linguaggio alla dimensione relazionale (= essere-per-altri) del *pour soi*. Che il linguaggio non possa essere inventato - e instaurato tramite associazione convenzionale tra nomi e cose - se non a patto di essere con ciò già esercitato, è un classico "luogo" (elencico) della tradizione preromantica (Herder) e romantica (Von Humboldt, Manzoni); ma anche "tradizionalistica" (De Bonald).

Sartre però riprende, con ogni evidenza, la tesi della strutturale linguisticità della coscienza dalla linea Cassirer-Heidegger. La linguisticità, che è (heideggerianamente) una dimensione del *Dasein*, diviene sartrianamente una dimensione del *pour soi*, e più precisamente della sua corporeità per altri. Il linguaggio è per Sartre il nostro *dehors* in quanto può essere intercettato come espressione di progetti.

Sartre osserva che si può essere affascinati, ma non per questo amare. La fascinazione (ovvero ciò che il seduttore è in grado di produrre) è condizione necessaria ma non sufficiente per l'amore vero e proprio. «Si può essere affascinati da un oratore, da un attore, da un equilibrista: ciò non significa che io lo ami»: il mondo continua a circondarlo, non è lui la condizione di possibilità del mondo per me (finito lo spettacolo, vado a casa e non ci penso più).

Ma, più a fondo, anche qualora la fascinazione portasse all'amore, il sedotto che cosa vedrebbe nel seduttore se non un oggetto prezioso, tale magari da far perdere la testa, ma identificabile comunque con questa preziosità: non trascendente i fattori seduttivi. Esaurito il conto in banca, venuto meno il successo, sfiorita la bellezza, si

verifica che ciò che il sedotto voleva non era il seduttore, bensì qualcosa di cui questi era il portatore. C'è sempre un aspetto feticistico, in senso lato, in ogni seduzione.

Perché sia proprio il seduttore a essere amato, e non i caratteri di cui egli è (più o meno occasionalmente) portatore, occorre che l'altro (il sedotto) compia verso di lui lo stesso movimento: occorre la reciprocità, ovvero che anche l'altro voglia che il seduttore liberamente gli restituisca il suo *dehors*, come lui vorrebbe. Occorre, insomma, che anche il sedotto voglia essere amato senza condizioni dal seduttore. Perciò, anche il sedotto deve offrirsi a sua volta come guardato, riavviando così in senso reciproco il gioco della seduzione.

Una tale reciprocità è però dichiarata da Sartre impossibile. Infatti – così argomenta il nostro autore –, la condizione per cui il seduttore (= l'amante) divenga anche amato, è che il sedotto si faccia a sua volta amante (= seduttore) nei suoi confronti, e così cerchi di alienarlo, catturandolo nel proprio mondo. Nel linguaggio sartiano: l'altro può rapportarsi a me senza alienarmi (cioè volendomi come soggettività-valore), solo a patto di cercare di alienarmi (cioè di imporsi come la soggettività-valore per me). Dove, per “soggettività-valore” si dovrà intendere la soggettività che totalizza il mondo in cui i due devono vivere. «Così nella coppia di amanti, ciascuno vuole essere l'oggetto per il quale la libertà dell'altro si aliena in una intuizione originaria; ma questa intuizione che sarebbe l'amore vero e proprio, non è che un ideale contraddittorio del per sé».

Al riguardo osserviamo due cose. Da un lato è chiaro che, se l' “amore” è il progetto di asservimento indiretto di cui Sartre ci ha parlato, allora la reciprocità amorosa non può che essere una reciprocità di tentate alienazioni, e, in tal senso, un progetto irrealizzabile (se ben capiamo: irrealizzabile perché l'alienazione non prevede reciprocità, il signore è uno solo). D'altra parte, però, non è chiaro per quale ragione il nostro autore pretenda che l'amore, e quindi la reciprocità amorosa, possa prospettarsi solo nei termini (irrealizzabili) da lui previsti.

Il fallimento della “assimilazione” nella versione dell' “amore” può dar luogo alla assunzione della versione del “masochismo”. Nel masochismo la soggettività dell'ex-seduttore tacerà, e si ridurrà al progetto che l'altro faccia di lui ciò che vuole. Il masochista vuole diventare un puro oggetto (un puro *en soi*), cui sia l'altro a dare senso;

ovvero, cerca di diventare un *en soi* per il *pour soi* altrui. Non vuole quello che vuole l'altro (cioè il signore del rapporto); ma vuole piuttosto non volere, ed essere solo un oggetto.

Se non che, in tal modo il masochista (che non cessa di volere) progetta di fondare il proprio *in-sè* per il tramite del *per-sè* altrui: vorrebbe realizzare il “valore” assimilando a sé l'altro, irretendolo con l'esca del proprio corpo ricondotto intenzionalmente a oggetto.

L'irrealizzabilità del progetto masochistico è data dalla considerazione per cui il *per-sè* non può ridursi a oggetto, ma solo cercare di farlo: e, anche ammettendo senza concederlo che la autoriduzione dovesse riuscire, in quel momento a un *per-sè* così ridotto non si potrebbe più attribuire capacità coscienziale.

È proprio dalla, più o meno esplicita, consapevolezza della impossibilità a realizzarsi di un tale progetto, che – secondo Sartre – nascerebbe il lato “osceno” del masochismo. Il masochista, che conserva la consapevolezza di sé e della impossibilità del proprio obiettivo, vede sé assumere pose da oggetto o movenze da animale, pur sapendo di non essere né oggetto né animale; e appare con ciò ridicolo e spregevole ai propri occhi (oltre che a quelli altrui).

Ora, il masochista che non arriva mai a trovare la propria oggettivazione, cercherà di ottenere quella dell'altro, rovesciando il proprio atteggiamento nel suo contrario: il sadismo.

Il sadismo, però, è solo una delle versioni del secondo atteggiamento fondamentale che Sartre prevede per i rapporti interpersonali: quello della “oggettivazione”. È questo l'atteggiamento di chi – guardato – restituisce lo sguardo. È lui, ora, a oggettivare l'altro (il guardante originario), e a dare all'altro un *dehors* che questi non può controllare. Ciò non ostante, l'interiorità dell'altro resta sfuggente e imprevedibile, ed è per questo fonte di inquietudine anche per lo sguardo oggettivante.

La prima versione dell'atteggiamento oggettivante a essere descritta da Sartre è l'“indifferenza”. L'indifferente tratta l'altro identificandolo con la funzione che questi svolge all'interno del (suo) mondo: «le persone sono delle funzioni; il controllore dei biglietti è solo la funzione di controllare, il cameriere è la funzione di servire i clienti». L'indifferente, poi, accede alle funzioni altrui attraverso parole-chiave che possono mettere in moto il loro meccanismo.

Esercitare l'indifferenza implica l'"avere faccia tosta" e ignorare volutamente di avere un *dehors* di fronte all'altro. Si tratta però di un atteggiamento di malafede. Tant'è vero che l'indifferente – se fa mente locale – può riconoscere che il suo autoaccecamento verso altri lo mette nella condizione di essere oggettivato da altri, senza neppure poterne ricercare (e ottenere) riscontro: il controllore e il cameriere penseranno pure qualcosa di me; ma io, se resterò nel mio atteggiamento di indifferenza, non saprò mai che cosa.

Secondo Sartre, l'atteggiamento dell'indifferenza è quello che sta all'origine della "antropologia pragmatica" coltivata dai "moralisti" francesi tra Seicento e Settecento (si pensi per tutti a La Rochefoucauld), in quei loro trattati dedicati a come agire efficacemente sugli altri.

Con questa espressione Sartre intende, non una tensione permanente e strutturale nell'essere umano, bensì una certa versione dell'atteggiamento oggettivante, diversa dall'indifferenza; e, più precisamente, il tentativo di impossessarsi della soggettività libera dell'altro, attraverso l'oggettività che questi è per noi.

Sartre non fa agevolmente i conti con la sessualità umana, stante il suo cripto-dualismo antropologico. Egli si chiede come un fenomeno che si compone anche di reazioni psico-fisiologiche "contingenti" (= qui a "dipendenti da accidentalità ghiandolari e ormonali") possa inscrivere nella "ontologia della coscienza", in modo da offrirle una delle versioni originariamente possibili dell'atteggiamento del *pour soi* verso altri. Più in particolare: come la sessualità ha aspetti accidentali (legati a variabili fisiologiche e psicologiche), così sembrerebbe essere alcunché di accidentale anche quella modalità relazionale che è per Sartre il "desiderio sessuale", nel preciso senso che il *per-sè* potrebbe esistere senza viverlo (o, meglio ancora, senza neppure essere nelle condizioni di poterlo vivere). Non a caso, il *cogito* di Cartesio non ha la sessualità come qualcosa che gli sia strutturale. E anche i filosofi dell'esistenza (qui l'allusione è a Heidegger) non ne hanno fatto oggetto di una adeguata tematizzazione: il *Dasein* heideggeriano non ha connotazioni sessuate, e la sua "esistenza" è considerata come non avente a che fare con la differenza sessuale: come qualcosa che non è né maschile né femminile.

Sartre, da parte sua, ritiene che la “sessualità” sia una struttura del *pour soi*; ma – attenzione - non del *per-sè* nella sua dimensione corporea. Egli non sostiene che “l’uomo sia un essere sessuale perché ha un sesso”; ritiene piuttosto che l’uomo “ha un sesso perché è un essere sessuale”. E ciò, nel senso che il sesso (= il carattere sessuato del corpo) è «lo strumento e quasi l’immagine di una sessualità fondamentale» (si noti il vocabolario dualistico-platonico: “strumento” e “immagine”). Dunque, per Sartre: (1) il *pour soi* è sessuato, ovvero la sessualità è un modo originario del nostro essere-per-altri; (2) d’altra parte, il sesso come dotazione anatomico-fisiologica è una appendice della sessualità, che simbolizza quest’ultima nel mondo delle relazioni; (3) tale appendice non è essenziale alla sessualità fondamentale del *pour soi*, la quale, nel suo aspetto desiderante, può prescindere (come talvolta è costretta a fare)<sup>44</sup>; (4) la sessualità in quanto tale (come la *libido* psicanalitica, del resto) non è né maschile né femminile: è una sessualità che – paradossalmente - prescinde dalla “differenza sessuale”.

In sintesi, la sessualità – secondo Sartre – è una struttura del *pour soi*, su cui si innesta il “desiderio sessuale” come progetto di relazione con altri. Quanto al sesso corporeo, esso è una attuazione contingente (= transeunte) della sessualità propriamente detta. Per sostenere quest’ultima tesi, Sartre si basa sulla constatazione che una buona parte della vita sessuale di un essere umano si svolge senza implicazioni genitali determinate o pienamente attive: si pensi, tipicamente, alla sessualità infantile (fatta per lo più di fantasie e di esplorazioni) o a quella senile (desiderante ma, almeno a tratti, non potente).

In tal senso, Sartre sostiene che il “desiderio sessuale” stia alla fisiologia sessuale (ad esempio, alla turgescenza del pene), come la paura sta alla vaso-costrizione capillare dovuta alla noradrenalina. Con ciò, egli non nega che il mondo emotivo di un essere umano abbia una base pulsionale (e quindi fisiologica); ma sta - a suo modo - indicando due verità giù ampiamente sostenute dalla tradizione scolastica e da quella fenomenologica: (a) il mondo emotivo non è riducibile a pura pulsionalità, in quanto è passionalità (cioè apertura delle pulsioni al mondo simbolico); (b) le passioni (che popolano il mondo emotivo) hanno una loro, sia pure oscura, intenzionalità: sono forme di apertura al mondo, e ad altri in particolare.

---

<sup>44</sup> Si pensi a mutilazioni o a castrazioni chimiche, ad esempio.



Osserva in proposito il nostro autore: «io desidero un essere umano, non un insetto o un mollusco, e lo desidero in quanto è, ed io stesso sono, situato nel mondo, ed in quanto è un altro per me». Il desiderio sessuale ha come termine intenzionale l'altro-in-quanto-corpo-sessuato, e rivela me a me stesso come corpo sessuato (dove "sessuato" è più ampio di "genitale", e vuol dire: simbolico della sessualità coscienziale). Tale desiderio originariamente non desidera "fare" qualcosa con l'altro (il fare, anche sessuale, si impara, non è un'abilità originaria); desidera piuttosto "avere" l'altro. E, più precisamente, non avere "qualcosa del corpo" altrui, bensì avere l'altro come alterità coscienziale. In altre parole, il desiderio sessuale, che è una modalità pre-riflessiva del *pour soi*, è – come il desiderio in genere - intenzionale, è "desiderio di"; ma di che cosa precisamente? Sartre risponde: di un'altra coscienza (= *pour soi*).

La spalla o il seno fanno parte di una totalità organica in situazione (un corpo che dorme, o che cammina), senza la quale o al di fuori della quale sarebbero "cose". La loro attrattiva sta nel loro rinviare alla totalità organica di cui partecipano. D'altra parte, il corpo in situazione a sua volta rinvia alla coscienza cui appartiene e che lo attraversa. Nel desiderio sessuale si tende all'altro dal di dentro di una certa condizione fisiologica (il battito cardiaco accelerato, certe turgescenze, e così via); ma qui, a differenza che in altre forme di desiderio legate alla fisiologia (ad esempio la fame, che accade dal di dentro di una condizione biochimica ben nota), la coscienza si lascia invischiare nella condizione corporea in cui si viene a trovare: il desiderio, qui, non tende a superare lo stato fisiologico cui si lega, ma piuttosto a starci dentro.

Scrivono Sartre: «sembra che ci si lasci invadere dalla fatticità, che si smetta di fuggirla, e si scivoli verso un consenso passivo» ad essa: ci si lascia prendere. E ancora: nel desiderio sessuale «la coscienza non tetrica si abbandona al corpo, vuole essere il corpo e solo il corpo. Nel desiderio, il corpo, invece di essere solamente la contingenza che il per sé fugge verso dei possibili che gli sono propri, diventa, nello stesso tempo, il possibile più immediato del per sé. [ ] Nel desiderio io mi faccio carne per appropriarmi della carne dell'altro», ovvero di altri-come-carne. Si può dire che, nel "desiderio sessuale", il desiderante accetti di regredire (cioè di attenuare il proprio autocontrollo), per evocare analogo regressione nel desiderato.

Il modo in cui il desiderante attua il proprio progetto è sintetizzato da Sartre nella parola “carezza”. L’accarezzare non è qui inteso come un semplice sfiorare, bensì come un “foggiare”. Accarezzando, io “incarno” l’altro, cioè chiamo la sua coscienza a farsi innanzi nel corpo che tocco: la chiamo, appunto, a “farsi carne”, a non trascendere più il corpo verso altre possibilità. Si carezza con tutto noi stessi (anche con gli occhi): «il desiderio si esprime con la carezza come il pensiero col linguaggio». Con la carezza il desiderante “si incarna” (è tutto nella propria mano e nel proprio sguardo), per realizzare l’“incarnazione” dell’altro.

“Carezza” – osserviamo noi – deriva dal latino *caritia*, a sua volta derivante dall’aggettivo *carus* (-a, -um) (= caro), e non dal sostantivo *caro*, *carnis* (= carne). Essa è infatti un muoversi – tipicamente della mano -, che avverte e manifesta qualcosa di prezioso e di caro. Accarezzare è toccare l’altro, ma non come cosa. Scrive Lévinas in *Totalità e Infinito*: «nel carnale della tenerezza il corpo abbandona lo statuto dell’ente»<sup>45</sup>, e la carezza è l’invito all’altro a manifestarsi non come ente, e a non avvertire il contatto della mano (o degli occhi) come reificante. È un invito a che l’altro sia tutto nella sua corporeità; ma non contro, bensì secondo, il senso autentico del pudore. Si tratta di una seduzione, intesa come un invito all’altro a seguirmi nella direzione che io posso rappresentare.

Se non si realizzasse l’“incarnazione” evocata dalla carezza, io potrei possedere solo un simulacro, ovvero una spoglia dell’altro. Metaforicamente, del suo corpo mi rimarrebbe in mano solo il mantello: fuor di metafora, mi rimarrebbe il suo “corpo psichico”, che è poi una fatticità che è anche interpretabile come libertà: ma una libertà la cui chiave sfugge completamente alla coscienza di chi la considera.

L’ideale del “desiderio sessuale” – il suo modo di prospettare il valore - è invece quello di possedere altri-come-coscienza-incarnata, e così trascendere altri-come-trascendenza-trascedente-in-atto, eppure lì-disponibile-come-corpo. Se non che – osserva Sartre – un tale ideale è come un cerchio quadrato: se la coscienza d’altri è trascendenza, non può essere senza residui lì per me, totalmente disponibile a me (senza riservare sorprese, ovvero possibili totalizzazioni di cui io possa diventare oggetto).

---

<sup>45</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito*, tr. it. di A. Dell’Asta, Jaca Book, Milano 1980, p. 265.

Annota Sartre: «il desiderio è l'origine della propria sconfitta in quanto è desiderio di prendere e di impadronirsi».

Ma, in che senso tale ideale è flessione del più generale ideale dell'*in-sé-per-sè*?. Nel senso – crediamo – che, qui, il *per.sè* vuole incarnarsi nell'*in-sé* d'altri, facendolo insieme restare *per-sè*. E cerca di far questo, facendosi a sua volta carne, ma in modo da restare *per-sè*. È una sintesi duplicemente impossibile.

Che il desiderio sessuale sia progetto di coscientizzare il corpo proprio e l'altrui (il proprio attraverso l'altrui, e l'altrui attraverso il proprio), lo si può anche evincere dal fatto che esso si dirige preferibilmente sulle parti più “opache” del corpo (nel caso del corpo femminile: seni, glutei, cosce, ventre; nel caso del corpo maschile, il pene, che è costituito di tessuto spugnoso-cavernoso, privo di muscoli). Queste sono infatti le parti del corpo che meglio delle altre rappresentano l'*en soi* nella sua totale “gratuità”, e quindi sono l'emblematico approdo del desiderio sessuale, e del suo progetto di esistere coscientemente nella cosalità dell'*in-sè*.

Il raggiungimento del piacere rappresenta la fine del desiderio sessuale, perché il piacere “allontana” l'altro, e concentra il desiderante su di sé: porta alla “riflessione” su di sé. L'apparire di una coscienza riflessiva avente ad oggetto sé come provante piacere ha come conseguenza «l'oblio della incarnazione dell'altro». Quello che dovrebbe essere il culmine – e quindi la “consumazione” (nel senso del latino *consummare*) della assimilazione dell'altro -, diventa il momento in cui tale assimilazione “si consuma” (nel senso del latino *consumere*) e fallisce: nel senso che il desiderante diventa strumento a se stesso, e il desiderato diventa strumento per il desiderante (sempre in funzione del piacere). Secondo Sartre, quando è in vista il piacere, prevale l'atteggiamento tecnico (*ars amatoria*), rispetto a cui altri diviene inafferrabile nella sua alterità coscientiale. Riemerge l'ontico: i due (desiderante e desiderato), come due corpi-enti, si rivelano reciprocamente estranei.

Il sadismo è un'altra versione dell'atteggiamento oggettivante. Esso nasce dalla consapevolezza della impossibilità di assimilare l'altro nell'atto sessuale. Il sadico è disincantato, “arido”, centrato su di sé: non ha di mira la propria “incarnazione”, perciò non ammette per sé alcuna sperdutezza. Egli è anche “accanito”, perché sta perpetrando un tentativo sapendo già in partenza che esso è fallimentare; eppure è “appassionato”,

come può esserlo un esteta (un dongiovanni) che voglia distendere la propria disperazione attraverso una sterminata messe di possibilità, tutte fallimentari ma tutte diverse tra loro.

Il sadismo – per Sartre - consiste nel tentativo di ridurre l'altro a “carne”, ma in modo unilaterale: senza passare attraverso l'incarnazione di sé. Si tratta dunque di un progetto esplicitamente violento, che non prevede reciprocità nel rapporto.

La riconduzione a carne dell'altro, unilateralmente perseguita, si traduce nella realizzazione dell'“osceno”: il sadico realizza situazioni oscene. L'osceno è il contrario del “grazioso”.

Sartre indugia in una fenomenologia speculare del grazioso e dell'osceno, da cui emerge che grazioso è il corpo che si dà come trasceso in direzione del proprio futuro, come proiettato verso i propri possibili (la ragazza che appoggia la guancia nel cavo della mano, e di cui ci chiediamo: “chissà a che cosa pensa?”). Il passo riuscito della ballerina – per fare un altro esempio – è preciso, infallibile: tale da assorbire in sé tutto il corpo, togliendogli peso (inerzia), in funzione del movimento. Si può dire che nella grazia si realizzi qualcosa della condizione che Sartre ritiene “ideale”: che il corpo sia “fondato” (penetrato, fatto lievitare, e quasi levitare) dal *pour soi*. Se non che, ciò è vero solo per lo sguardo altrui, e non per la coscienza di chi vive lo stato di “grazia”. Fa anzi parte della graziosità, una certa inconsapevolezza: è veramente grazioso chi sa solo lateralmente di esserlo: ad esempio il bambino, o la ragazza non ancora consapevole del proprio potenziale seduttivo.

L'osceno è invece la qualità del corpo che si dà come interpretabile a partire dal proprio passato, e di fronte al quale è spontaneo chiedersi: “che cosa gli è successo?”. Nell'osceno la fatticità vela la libertà, e l'inerzia impaccia il movimento.

Ecco: il sadico vuol fare apparire nell'altro l'osceno, umiliando il suo corpo, costringendolo in pose sgraziate o beanti. Pose accompagnate, magari, da dichiarazioni, implorazioni, richieste di venia, che hanno il preciso compito di attestare che nel corpo, ridotto all'osceno, è pur sempre presente un *per-sè* che liberamente accetta di riconoscersi in quella oscenità. La prova di sottomissione, naturalmente, deve essere ultimamente libera (ancorché sollecitata o estorta). Il sadico, così, può dire a se stesso della vittima: “poteva non cedere, e invece l'ha fatto”; “poteva cedere un istante dopo, invece ha ceduto un istante prima”; “dunque, è in mio potere”.

Il sadico si concepisce come colui che ha tutto il tempo a sua disposizione per perseguire il proprio progetto. Egli vuole trovare la “chiave giusta” per ottenere – automaticamente, infallibilmente – un certo esito dalla libertà altrui. Non dubita che tale chiave esista: aspetta solo di capire quale sia.

Ma anche il sadismo è sconfitto in partenza. E lo è in quanto – già lo sappiamo – è una flessione dell’impossibile ideale dell’in-sé-per-sé. In particolare, esso vorrebbe che l’altro fosse “carne” docile per il mio *per-sé*, ovvero un luogo dell’*en soi* perfettamente disponibile – penetrabile – per la mia coscienza. In realtà, però, ciò è impossibile: in quanto si mantiene luogo coscienziale, il corpo altrui non può essere radicalmente disponibile al potere altrui.

Così, ciò che il sadismo ottiene è uno dei seguenti esiti. (a) O la vittima si riduce a semplice “carne”, ma senza “incarnazione” coscienziale; nel qual caso ciò che il sadico si troverà tra mano sarà il semplice *Körper* altrui (in casi estremi, il suo cadavere), cioè qualcosa di inutilizzabile per il suo progetto di assimilazione. (b) O la vittima accetta il progetto del sadico su di sé, e allora la sua carne risulta desiderabile agli occhi del sadico stesso, ridando vita alla dinamica già nota del “desiderio sessuale”. (c) Oppure la vittima si sottrae alla propria “incarnazione”, e restituisce lo sguardo al sadico, sconfiggendolo.

Nella violenza, e in particolare nello stupro, è proprio la consapevolezza di questa sconfitta che talvolta porta a uccidere la vittima. Il sadico, guardato, si rende conto di essere una possibilità morta, sorpassata: di essere, appunto, solo un sadico. Sartre in proposito riporta una pagina del romanzo di Faulkner *Luce d’agosto*, in cui, nella profonda America degli anni ’30, viene evirato il negro Christmas: la vittima guarda i suoi carnefici con uno sguardo che non ha niente di minaccioso, e anzi è sereno e trionfante. Indimenticabile per chi ne è toccato, perché esercitante un giudizio tale da vincere la violenza e da – per esprimersi con Sartre – “totalizzare” i carnefici nel mondo della vittima; o, per essere più precisi, tale da restituire i carnefici alla loro consapevolezza.

Dalla consapevolezza della vanità dei precedenti progetti può nascere l’“odio”. Diciamo “può”, in quanto la dialettica sartriana degli atteggiamenti verso altri, è una

dialettica di tipo kierkegaardiano e non hegeliano: nel segno dunque della possibilità, e non della necessità.

Chi odia vuole uccidere altri, per fare come se altri non fosse mai esistito. Egli, con ciò, «vuole semplicemente ritrovare una libertà senza limiti di fatto; cioè sbarazzarsi del suo impercettibile essere oggetto per l'altro ed abolire la sua dimensione di alienazione». In tal senso, odiare non è detestare: detesta chi ha subito un torto; odia chi identifica il torto subito con la stessa presenza di altri (foss'anche altri un benefattore). Si odia, dunque, perché non si accetta di subire la libertà altrui.

Ma anche l'odio è il progetto di un impossibile; perché chi odia non può comunque impedire che altri – l'odiato – sia almeno esistito. E se anche l'odiato morisse (fosse ucciso), porterebbe con sé definitivamente – osserva Sartre – la chiave della alienazione che egli ha fatto subire a chi lo odia. Dunque, quest'ultimo non potrà mai – neppure per la via della eliminazione fisica – raggiungere lo scopo di sbarazzarsi della coscienza altrui. Anche nell'odio si può intravedere una variante del progetto dell'in-sé-per-sé: in questo caso – presumibilmente -, chi odia vorrebbe trovare in se stesso il fondamento del proprio *dehors*, senza dipendere in ciò da altri (per non esserne alienato).

Secondo Sartre, gli atteggiamenti verso altri si collocano inevitabilmente in qualcuna delle precedenti figure (o “progetti fondamentali”): tutte segnate da una struttura comune, che è il tentativo di avere presa su altri come oggetto-che-è-soggetto (= libertà oggettivata).

Leggiamo al riguardo: «non possiamo mai porci concretamente su un piano di uguaglianza, cioè sul piano in cui il riconoscimento della libertà dell'altro comporterebbe il riconoscimento da parte dell'altro della nostra libertà [...]. Anche se volessi agire, secondo i principi della morale kantiana, assumendo come fine incondizionato la libertà dell'altro, questa libertà diventerebbe trascendenza-trascesa per il solo fatto che ne faccio il mio fine». E anche assumere un atteggiamento astensionista, di mera tolleranza, significherebbe condizionare l'altro, spingendolo a entrare in un mondo tollerante.

Secondo Sartre, l'inevitabilità del fare violenza ad altri vige anche in ambito educativo (come meglio diremo a proposito dei *Quaderni*). Infatti, chi educa

direttamente e severamente coarta la libertà dell'educando; mentre chi pratica un'educazione "liberale", lo condiziona con le buone maniere.

In generale – scrive Sartre - «io sono di troppo in rapporto all'altro», sono colpevole di fronte a lui. Entrambi, in certo senso, siamo "nudi" l'uno agli occhi dell'altro. «Il peccato originale» - tema che diverrà centrale nei *Quaderni* - «è il mio nascere nel mondo in cui l'altro c'è già e, qualunque siano le mie relazioni ulteriori con l'altro, non saranno che delle variazioni sul tema originario della mia colpevolezza»: ovvero, non saranno altro che relazioni conflittuali. «Invano la realtà umana cercherebbe di uscire da questo dilemma: trascendere l'altro o lasciarsi trascendere da lui. L'essenza dei rapporti tra le coscienze non è il 'Mitsein', ma il conflitto». Il significato riposto del mito di Medusa, è che lo sguardo d'altri mi "pietrifica".

Questa la posizione di Sartre. Se non che, l'impossibilità di un relazionarsi non conflittuale sembra, da parte sua, più l'oggetto di una petizione di principio che di una fondazione adeguata. Se il nostro autore dà quasi per scontato che il relazionarsi tra esseri umani possa essere solo – sia pur variamente – conflittuale, è perché dà a sua volta per scontato che il desiderio di compimento del *pour soi* sia essenzialmente desiderio di assimilazione (classicamente: di *usus*), e non di fruizione (*fruitio*). Ciò implica che – dal suo punto di vista - il desiderio possa solo usare e tendenzialmente consumare/assimilare gli oggetti che incontra, trovando inevitabile resistenza da parte loro.

. Il carattere fallimentare delle varie modalità relazionali viene introdotto da Sartre per due vie. Da un lato egli cerca di far vedere come "amore", "sadismo", ecc. siano versioni particolari del progetto dell'in-sé-per-sé, di cui ha già stabilito l'autocontraddittorietà. Dall'altro, egli cerca di evidenziare anche in che modo l'autocontraddittorietà generica di quel progetto si declini in ciascuna modalità relazionale, indicando i vari "come" di un medesimo "che".

Se la contraddittorietà intrinseca all'ideale dell'in-sé-per-sé è dovuta alla pretesa che due forme ontologiche da Sartre prospettate come incompatibili facciano "uno", la contraddittorietà specificamente intrinseca ai singoli progetti relazionali varierà a seconda del modo in cui l'unità in questione viene proposta. Stando ai due atteggiamenti fondamentali – "assimilazione" e "oggettivazione" -, si può dire che, nel

primo caso si tende a lasciarsi assimilare dalla coscienza altrui, restando però coscienza indipendente; nell'altro caso, si tende ad assimilare a sé la coscienza altrui, nella pretesa che resti coscienza indipendente. In entrambi i casi il medio della assimilazione (rispettivamente, passiva e attiva) è la dimensione corporea della coscienza: nel primo caso, si pretende, di identificarsi col proprio corpo per essere assorbiti dall'altro, ma anche di mantenere la propria autonomia coscienziale, in modo da poter progettare ed essere consapevoli dell'esito ottenuto; nel secondo caso, si pretende che l'altro si identifichi col proprio corpo per essere assorbito da noi, ma anche che mantenga la propria autonomia coscienziale per poter essere lui a volerlo.

Il quadro cupo, e alquanto artificioso, che Sartre ci ridà delle relazioni umane, sembra aprirsi a uno spiraglio di luce quando, in una breve nota, l'autore scrive: «Queste considerazioni non escludono la possibilità di una morale di liberazione e di salvezza. Ma essa può essere raggiunta solo alla fine di una conversione radicale di cui non possiamo parlare qui». Rimarrà non chiarito nel prosieguo dell'opera di quale conversione si tratti; ma forse qualcosa di quella "conversione" può considerarsi anticipato dalla trattazione relativa all'"essere-con".

Sartre ammette anche la possibilità che si dia una coscienza non-tetica (o laterale) del *per-sè* come "noi". Ciò può accadere, ad esempio, a teatro, quando la platea è gremita, e si scoglie in un applauso a scena aperta verso una compagnia di attori che abbia saputo creare una certa atmosfera. Oppure sulla terrazza di un caffè, quando l'indifferenza distratta degli avventori è bruscamente interrotta da un incidente avvenuto nella strada sottostante: a quel punto, gli astanti diventano immediatamente un "noi", che partecipa all'evento, si distribuisce i compiti di intervento, senza bisogno di astratte pianificazioni.

Ma – avverte Sartre – queste sono esperienze occasionali, che non indicano una dimensione strutturale del *per-sè*. Non è dunque strutturale, bensì occasionale, che l'"essere-per-altri" dia luogo all'"essere-con-altri".

Il "noi" che occasionalmente viene a costituirsi tra esseri umani è anzitutto un "noi-oggetto". E non a caso: infatti, sartrianamente la prima battuta della relazione con altri sta nell'esperienza dell'essere guardati, che precede strutturalmente quella del guardare. Guardare è sempre un rispondere allo sguardo (si ripensi alla relazione hegeliana tra le autocoscienze).



Dunque, ci si scopre come “noi”, in quanto ci si avverte oggettivati insieme da un certo sguardo. Ad esempio, un gruppo di galeotti riceve la visita di una signora ricca, bella ed elegante che presiede un comitato di beneficenza: prima della visita i galeotti battibeccavano tra loro; ora si danno di gomito, sghignazzano, si avvertono solidali e complici, perché ricondotti dallo sguardo della visitatrice a una comune condizione degradata. Altro esempio: due litiganti sorpresi da uno sguardo terzo, possono scoprirsi solidali, da litiganti che erano, ergendosi contro chi li vorrebbe totalizzare in un suo mondo.

In genere – spiega il nostro autore -, è il lavoro in comune che crea un noi-oggetto. Un gruppo di operai cui sia stato commissionato un manufatto si sente appunto un tale “noi”, in quanto il gesto di ogni componente del gruppo ha senso in funzione di quello di chi lo precede e di chi lo segue: tale gruppo, insomma, una volta al lavoro diventa una “squadra”.

In via principale – avverte Sartre -, si diventa noi-oggetto quando, all’interno di un certo assetto sociale, si fa parte della classe dominata. E si è classe dominata quando si è al cospetto di un dominante, e si prova “vergogna” di fronte a lui. Si badi che per Sartre non c’è, propriamente, una “classe dominante”: Infatti, chi realmente domina, in un rapporto, non è mai riconducibile a una classe, perché non si concepisce come partner di un rapporto sociale: si concepisce, piuttosto, prescindendo dal rapporto, nel senso che non si sente a sua volta collocato “di fronte” al dominato. In tal senso, il dominante, più che un “secondo” nella relazione, è un “terzo”, in quanto col suo sguardo determina il campo relazionale, ma sfugge a sua volta allo sguardo di altri, e quindi alla possibilità di essere determinato all’interno della relazione stessa.

La classe dominata può trasformarsi in un “noi-soggetto” soltanto ponendosi contro la classe dominante (*pour se poser, ils s’opposent*: si dirà nel ’68 francese), cioè intraprendendo la lotta di classe. L’“odio” dei singoli dominati verso i dominatori deve essere in tal senso organizzata, in modo che i dominati divengano capaci di uno “sguardo collettivo” da restituire ai dominatori (ovvero, divengano capaci di una “coscienza di classe”). Il più delle volte, però, quella che si realizza (in una manifestazione pubblica, in un corteo sindacale) è la situazione della semplice “folla”, dove si resta al livello di un “noi-oggetto”: costituito come tale dallo sguardo di un

capo, che ciascuno vorrà intercettare per se stesso. È un tale sguardo, del resto, che “foggia la folla” in unità.

Sartre ipotizza anche che si possa realizzare un “noi-oggetto” universale: l’“umanità”. Un tale “noi”, però, potrebbe realizzarsi solo in relazione a un “terzo” assoluto: lo sguardo di Dio, che tutto guarda e non può essere direttamente guardato da alcuno. Ma Sartre ha escluso in partenza un simile sguardo – come sappiamo –; e, di conseguenza, esclude il costituirsi possibile di un noi-umanità.

Si è un “noi-soggetto” quando ci si avverte come un “si” (in francese: *on*; in tedesco: *man*), cioè come parte di una medesima “trascendenza indifferenziata”. Ciò accade quando ci si scopre utenti di oggetti fatti in serie (la sedia che ho accanto, e che quasi mi indica che fare di lei); oppure quando si è utenti di mezzi pubblici (per raggiungere la stazione *x* “si” cambia treno alla stazione *y*). In tali situazioni si è impegnati con gli altri in movenze comuni e in un ritmo comune (anche se non in comuni intraprese), e ci si costituisce appunto come “trascendenza indifferenziata”.

Si tratta comunque anche qui di avvenimenti puramente psicologici: privi di base ontologica. In altre parole, anche il “noi-soggetto” non è una modalità originaria del nostro “essere-per-altri”: è solo un evento privato e contingente che riguarda me, e di cui gli altri non sanno niente.

Se il manufatto o l’indicazione agli utenti, di cui parlavamo, ci possono rimandare alla “trascendenza indifferenziata” (= noi-soggetto) che costituiamo con gli altri, è perché “già conosciamo altri”. Con tale osservazione, Sartre critica la intermonadicità husserliana come originario luogo di accesso alla relazione con altri: in realtà, per avvertire il mondo come intermonadico (cioè come costituito da e per una pluralità di soggetti), occorre già aver avuto per altra via accesso ad altri. «L’esperienza del noi non può portarmi originariamente a conoscere come altri gli altri che fanno parte del noi. Al contrario, bisogna che vi sia prima qualche nozione di ciò che è l’altro, perché un’esperienza delle mie relazioni con altri possa essere realizzata sotto forma di *Mitsein*».

## Capitolo terzo

# Lévinas e la relazione etica

### 3.1 Il solipsismo dell'io

Anche Lévinas, come Sartre, non può non confrontarsi con Husserl e Heidegger per quanto riguarda la sua visione filosofica. Egli ritiene che Husserl abbia influenzato il concetto di esistenza, sia di Heidegger sia di Sartre, e può per questo essere considerato colui che ha reso possibile la nascita dell'esistenzialismo. Lévinas critica il concetto di intenzionalità di Husserl, in quanto lo fa giungere ad identificare il pensiero con l'essere, creando una nuova ontologia coincidente con il pensiero. Questo comporta, per forza di cose, il rifiuto della trascendenza intesa in senso ontologico: il pensiero non ha più bisogno di rinviare ad un fondamento, non vi è alcun legame con l'idea di infinito.

Lévinas, invece, attribuisce ad Heidegger il pregio di aver tratto delle conseguenze positive dall'operazione ontologica di Husserl: se quest'ultimo ha attribuito all'essere il carattere intenzionale del pensiero, Heidegger ha valorizzato le peculiarità dell'uomo, arrivando ad elevarle, da semplici qualità contingenti, a modi di esistere, ovvero a categorie dell'essere. Quindi, non solo il pensiero, ma anche la vita affettiva, la corporeità sono opere d'essere dell'uomo assolutamente degne e, anzi, nella visione di Heidegger, esse hanno il predominio sul pensiero teoretico, in quanto anch'esse intenzionali a livello ontologico.

Ciò che fa di Heidegger, a parere di Lévinas, l'artefice del passaggio dalla fenomenologia all'esistenzialismo vero e proprio è l'aver posto l'esistenza, non più in riferimento all'infinito, ma al contrario, alla sua stessa finitezza<sup>46</sup>.

A questo punto, Lévinas si discosta pure dalla filosofia di Heidegger, in quanto ritiene che sfoci in una concezione nichilista dell'esistenza: Heidegger avrebbe inteso l'esistenza come "potere di morire"<sup>47</sup> che si trascende verso il nulla, proprio perché ha

---

<sup>46</sup> «Il proprio della filosofia dell'esistenza non è di *pensare* il finito senza riferirsi all'infinito – ciò che sarebbe stato impossibile; ma di porre per l'essere umano una relazione con il finito che precisamente non è un pensiero. Una relazione che non è un rapporto tra il finito e l'infinito, ma l'evento stesso del finire – del morire. Questa relazione con il finito che non è un pensiero – è l'esistenza» (cfr. E. Lévinas, [1967], *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris; tr. it., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, di R. Cortina, Milano 1998, pp. 101-102).

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 103.

negato qualsiasi tipo di fondamento assoluto. Inoltre Lévinas contesta il pretendere di avere “potere” sull’essere e, a suo parere, cade anche Heidegger vittima di questa logica; pur contrapponendosi all’egemonia del pensiero, precipita nella sua dinamica: la volontà di “comprensione” dell’essere<sup>48</sup>.

Lévinas vuole smarcarsi dai filosofi esistenzialisti e dall’ontologia, la quale concepisce l’esistenza avendo come base fondamentale il potere del pensiero. Nonostante gli indiscutibili progressi teoretici compiuti da Husserl e Heidegger, Lévinas li ritiene ancora troppo legati alla tradizione idealistica ed egli vuole trovare una strada completamente nuova che vada oltre il potere solipsistico dell’io. Dunque, il nostro autore, invece di concentrarsi sull’esistenza, cioè sull’essere, si focalizza sull’esistente, sul soggetto umano tangibile e non sul suo solo pensiero. Lévinas ritiene sia imprescindibile la relazione con l’essere, ma oltre vi è un legame ancora più fondamentale su cui riflettere: quello con Altri che è ciò che costituisce l’esistente.

Lévinas sostiene che l’io debba uscire dalla sua profonda solitudine, la quale nasce a causa della natura ambigua dell’esistente: da un lato si emancipa dall’essere, ma dall’altro ne rimane vincolato. Il suo proprio essere è ciò che gli impedisce di “intenzionare” davvero il mondo e gli altri esseri umani, dal momento che mantiene una dimensione di opacità non condivisibile (accomunabile all’*in-sé* di Sartre)<sup>49</sup>.

Il solipsismo dell’io è ciò che gli permette di costruirsi un’identità, ma questo, secondo Lévinas, implica il vivere in un eterno presente. Nello staccarsi dall’essere, l’io si impone una costruzione solida di se stesso che non è altro che un’“ipostasi”, un io che emerge dall’esistenza impersonale che Lévinas definisce “il y a” : l’essere anonimo e privo di tempo che ospita l’assoluto presente dell’ipostasi.

Anche in Lévinas, come in Sartre, il soggetto è una mancanza, ma nel senso che comincia ad avvertire il proprio io come una prigionia, sente che ha bisogno della dimensione del tempo, di un passato e di un futuro che solo un altrove gli può offrire.

---

<sup>48</sup> «Una comprensione-potere che, non avendo più una base ontologica nell’idea dell’infinito, si radica nel finito stesso, compreso ora come tale tramite quel “potere di morire” che costituisce l’esistenza finita» (cfr. G. Ferretti, [1993], *Soggettività, Intersoggettività, alterità. In dialogo con Husserl e Lévinas*, Università di Macerata, p. 44).

<sup>49</sup> «E’ quindi l’essere in me, il fatto che io esisto, il mio esistere ciò che costituisce l’elemento assolutamente intransitivo, un qualcosa senza intenzionalità, senza rapporto. Tra esseri ci si può scambiare tutto, tranne l’esistere. In questo senso, essere è isolarsi per esistere. In quanto sono, io sono monade» (cfr. E. Lévinas, *Le temps et l’autre* [1948], Fata Morgana, Montpellier 1979; *Il Tempo e l’Altro*, tr. it. di F. P. Ciglia, Il Melangolo, Genova 1987, p. 21).

Secondo il nostro autore, l'io può sperare in un appagamento e in una "redenzione" solo grazie all'incontro con l'alterità.

Tuttavia, tra Sartre e Lévinas sussistono profonde differenze, a cominciare dal fatto che per il primo l'uomo è coincidente con la dimensione della libertà, rappresentano un tutt'uno, mentre per Lévinas l'uomo è incatenato all'io e avverte a stento un'idea di libertà. Inoltre, secondo Lévinas il soggetto è privo della dimensione del nulla: da solo non può negarsi e non può darsi il tempo perché, nel suo costruirsi un'identità, diventa totalmente coincidente con se stesso. Per Sartre invece questa è la caratteristica dell'*in-sé*, al contrario, secondo lui, è proprio l'uomo (il *per-sé*) a far entrare il nulla e il tempo nell'essere.

Lévinas sostiene che il solipsismo sia la struttura della ragione, l'io non può uscire, dalla sua condizione di incatenamento a sé e al proprio presente, grazie al conoscere: apparentemente la conoscenza sembra rivolgersi ad altro, ma in realtà non fa che ricondurre l'altro a sé, al proprio orizzonte che tutto ingloba.

È interessante notare come l'atteggiamento di oggettivazione sia ambivalente: il *per-sé* freme dalla voglia di asservire l'altro, proprio perché lo sa libero e quindi vuole arrivare a toccare quella libertà che sta sotto la carne, per impadronirsene. Ad esempio, il sadico riserva il suo pathos e le sue torture rigorosamente ad una coscienza consapevole, ad un soggetto: non rivolgerebbe mai le sue angherie ad un puro corpo spento. Ma nel momento in cui il *per-sé* (in questo caso rappresentato dal sadico) avverte davvero in maniera tangibile la libertà altrui (che cercava), sentendosi però ricambiato nello sguardo, perde totalmente la passione, si sente svuotare di senso e così si compie il suo fallimento. E questo, non perché sia deluso dall'altro: anzi, altri mostra esattamente ciò che il sadico vuole. Tuttavia, quest'ultimo risulta sconfitto perché sente diventare l'altro sempre più forte e tutti i suoi sforzi per schiacciarlo risultano quindi vani.

La violenza nasce proprio da questo sforzo in sé contraddittorio di trattare l'altro come oggetto sapendolo libero<sup>50</sup>. Ma, considerato il fatto che tutti gli atteggiamenti di assimilazione e oggettivazione dell'altro si rivelano votati alla sconfitta, si capisce come sia molto più rassicurante per il *per-sé* non provarci nemmeno, ed evitare in partenza contatti troppo coinvolgenti con altri, rimanendo quindi al livello della negazione esteriore, per quanto possibile.

Infatti, la libertà altrui ci attira, ma anche soprattutto costituisce per noi una minaccia; e chi decide di provare ad "ignorare" l'*essere-per-altri* riserva gran parte del suo coinvolgimento affettivo magari ad un animale. Questo, non a caso: un animale domestico, come un cane o un gatto, rappresenta quel giusto connubio di libertà-cosalità che non è affatto minaccioso e risulta decisamente più appagante di una mera cosa. Il corpo dell'animale in questo caso ha quel tanto di *Leib* da poter essere considerato ben più che oggetto, ma non ha sufficiente libertà da essere considerato soggetto.

Infatti, un'altra ragione che conduce Sartre a descrivere le relazioni umane in termini di perenne conflitto, di reificazione, malfidenza, è il ritenere la salvaguardia della propria libertà e la strategia di attacco/difesa nei confronti di altri dei valori imprescindibili, tali da condizionare tutti gli altri comportamenti<sup>51</sup>. E questo, a nostro parere, rappresenta un limite nella filosofia di Sartre, perché non gli permette di considerare molte altre sfaccettature altrettanto importanti ed evidenti all'interno delle interazioni tra gli uomini. Egli assume come valore supremo, e universalmente valido per tutti, qualcosa che rappresenta invece una sua visione arbitraria e parziale.

Con la sua opera principale, *L'essere e il nulla*, Sartre parrebbe rimanere imprigionato in una concezione assai cupa dei rapporti intersoggettivi: gli uomini si

---

<sup>51</sup> «È probabilmente lo stato d'animo sartriano verso la libertà maturato negli anni giovanili, quello che poi rifluisce anche nell'Essere e il nulla; in quest'opera esso viene elaborato filosoficamente, e si ha lo sviluppo del sistema che consegue alla assunzione originaria [...] della libertà e della sicurezza come valore assoluto» (cfr. A. Bausola, *Libertà e relazioni interpersonali*, p. 138).

<sup>4</sup> «Con la negazione originaria, è il per-sé che si costituisce come *ciò che non è la cosa*» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 220).

ritrovano chiusi in un circolo vizioso di mancati riconoscimenti, violenza e sottomissione. E tutto questo avendo la profonda consapevolezza di essere tutt'altro da ciò che emerge dall'incontro con altri<sup>52</sup>, vivendo quindi perennemente in uno stato di alienazione da sé, se cosalizzati, o di perpetuo fallimento, se bramosi di oggettivare l'altro.

Tuttavia, nella sua opera successiva, i *Quaderni per una morale*, Sartre si era ripromesso di compiere una svolta più positiva e di mostrare quali altre modalità di esistenza fossero possibili. L'obiettivo era quindi operare una vera e propria "conversione", redigendo una sorta di "morale" improntata su una possibile cooperazione tra soggetti; ma così non fu. Questo, a causa della conferma, da parte di Sartre, dell'impossibilità di contrastare l'oppressione originaria data dall'ingiustificabilità dell'essere, che fa sentire l'uomo schiacciato e privo di fondamento. Dunque, in uno scenario del genere, la morale risulta inattuabile e i *Quaderni* ripropongono le relazioni reificanti de *L'essere e il Nulla*, concentrandosi, in particolare, sulle varie declinazioni della violenza, considerata come «un certo tipo di affermazione dell'uomo»<sup>53</sup>.

A questo punto, parrebbe molto più condivisibile la visione di Lévinas che, non solo riesce a concepire uno scambio di sguardi simultaneo che coinvolga entrambi gli uomini come soggetti, ma anche immerge gli esseri umani in una relazione etica. L'attenzione e la cura reciproca tra gli uomini è talmente fondamentale per Lévinas che egli ritiene l'accoglienza dell'altro il punto di partenza assoluto: non un qualcosa di derivato, bensì l'apertura primaria. Lévinas compie un capovolgimento: si parte dalla risposta, e solo

---

<sup>52</sup> «Con la negazione originaria, è il per-sé che si costituisce come ciò che non è la cosa» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 220).

<sup>5</sup> Cfr. J. P. Sartre, (1947-48), *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, p. 170.

<sup>6</sup> «Ma l'accoglienza è un gesto? Essa è piuttosto il primo movimento, un movimento apparentemente passivo, ma buono. L'accoglienza, così come il volto, non è qualcosa di derivato, e non c'è volto senza accoglienza. È come se l'accoglienza, come il volto, come il lessico che ne è co-estensivo e quindi profondamente sinonimico, fosse un linguaggio primo, un insieme formato da parole quasi-primitive e quasi-trascendentali» (Cfr. J. Derrida, [1997], *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée; tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998).

successivamente si può percepire l'appello; l'accoglienza non è altro che la stessa relazione etica che tutto permea, in quanto accoglienza dell'altro, dell'infinito<sup>54</sup>.

In realtà tutto ciò sembra più una descrizione di un *dover essere* che di un'esperienza reale. Egli pone come valore supremo il bene, ma il rischio è quindi di soffermarsi soprattutto su una visione ideale, da auspicare e tenere sempre presente, più che sulla descrizione di "come stanno le cose". Anche in Lévinas, come in Sartre, la relazione tra l'io e altri è asimmetrica, ma per motivi diversi. In Sartre le due coscienze sono in partenza paritarie, ma nel loro relazionarsi non riescono a mostrarsi per quello che sono autenticamente e finiscono così per riproporre ciclicamente ruoli sbilanciati. In Lévinas, l'io è dipendente da altri: è altri a interpellare l'io, e non viceversa, e il soggetto riceve da altri anche al di sopra della sua stessa capacità. Questo, perché altri rappresenta, in se stesso, tutti i soggetti altri: è la sintesi di una moltitudine di volti, è sempre una pluralità; ma in ultima analisi altri non è se non l'epifania del volto di Dio, dell'Assoluto, ed è per questo che la relazione non sarà mai simmetrica e paritaria.

Il volto di Altri ha in sé degli aspetti ambigui: da un lato nella sua assoluta nudità ed indigenza è l'incarnazione del bisognoso, dell'inerte e della non violenza. Dall'altro lato sento che su di me esercita una forza: in qualche modo mi costringe a rispondere al suo appello, mi pone in uno stato di dipendenza, mi dà un *aut-aut* e su di me esercita un potere forte<sup>55</sup>.

In entrambi gli autori si trovano spunti notevoli di riflessione riguardo concetti fondamentali, come la coscienza, le relazioni umane, la trascendenza, l'essere e il nulla. I due filosofi partono da prospettive diverse ed arrivano a conclusioni per certi versi opposte, ma non mancano tra loro i punti di contatto. Rimane un punto fermo in entrambi la totale irriducibilità dell'altro: che sia il totalmente altro in senso trascendente (Lévinas) o che sia, almeno apparentemente, qualcosa di livellabile ad

---

<sup>55</sup>«La presenza del volto è quell'irriducibile nei confronti del quale, caduta ogni potenza interpretativa, è possibile stare solo di fronte (di faccia), nei confronti del quale non c'è una terza via oltre l'arrendevolezza o la distruzione» (cfr. S. Petrosino, [1979], *La verità nomade*, Jaca Book, Milano 1980).



oggetto (Sartre), ciò che rimane invariato è la consapevolezza di non poter mai comprendere fino in fondo la realtà, la verità altrui. Ci si può avvicinare ad altri, lo si può sfiorare e si può intravedere ciò che custodisce, ma non lo si cattura mai davvero, nemmeno nell'amore. E questo concetto è benissimo reso da questi versi della poesia "1949" di Nazim Hikmet:

«Sei la mia schiavitù sei la mia libertà [...]  
sei la mia nostalgia  
di saperti inaccessibile  
nel momento stesso  
in cui ti afferro»<sup>56</sup>.

## Bibliografia primaria

### Opere di Emmanuel Lévinas

E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, The Hague, 1961; trad. it. a cura di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1990<sup>2</sup>.

\_\_\_\_\_, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967; trad. it. a cura di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998.

\_\_\_\_\_, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, The Hague 1974; trad. it. a cura di S. Petrosino - M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.

\_\_\_\_\_ - A. Paperzak, *L'ethique comme philosophie première*, Rivages poche/Petite Bibliothèque, Paris 1989; trad. it. a cura di F. Ciaramelli, *Etica come filosofia prima*, Guerini e Associati, Milano, 1989.

---

<sup>56</sup> N. Hikmet, (1949) *Poema dal carcere*, a cura di Joyce Lussu, Edizioni Accademia, 1971.

## Opere di Jean-Paul Sartre

J. P. Sartre, *La Transcendance de l'ego*, Vrin, Paris 1936; trad. it. a cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'ego*, Marinotti, Milano, 1992.

\_\_\_\_\_, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1965.

\_\_\_\_\_, *L'Existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris 1945; trad. it. a cura di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1986.

\_\_\_\_\_, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983.

\_\_\_\_\_, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. a cura di F. Cambria, *Critica della ragione dialettica*, Marinotti, Milano 2006.

## Bibliografia secondaria

### Studi critici su Lévinas

J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997; trad. it. a cura di S. Petrosino, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998.

G. Ferretti, *Soggettività, intersoggettività, alterità. In dialogo con Husserl e Levinas*, vol. II (*Totalità e infinito di Emmanuel Levinas*), Quaderni di ricerca e didattica, VIII, Università di Macerata, Macerata 1993.

\_\_\_\_\_, 1996, *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010.

S. Malka, *Lire Lévinas*, Editions du Cerf, Paris 1986; trad. it. a cura di E. Baccarini, *Leggere Lévinas*, Queriniana, Brescia 1986.

F. Nodari, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2011.

I. Poma, *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Lévinas*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1996.

A. Ponzio, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1995.

P. Ricoeur, *Autrement. Lecture d'“Autrement qu'être ou au-delà de l'essence” di Emmanuel Lévinas*, Presses Universitaires de France, Paris 1997; trad. it. a cura di I. Bertoletti, *Altrimenti. Lettura di “Altrimenti che essere o al di là dell'essenza” di Emmanuel Lévinas*, Editrice Morcelliana, Brescia 2007.

### **Studi critici su Sartre**

A. Bausola, *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura dell'“Essere e il nulla”*, Vita e pensiero, Milano 1973.

M. D'Abbiero (a cura di), *Desiderio e filosofia*, Guerini, Milano 2003.

G. Farina, *L'alterità: lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Bulzoni, Roma 1998.

F. Fergnani, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Feltrinelli, Milano 1978.

M. Meletti Bertolini, *La conversione all'autenticità: saggio sulla morale di J.P. Sartre*, F. Angeli, Milano 2000.

S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Bari 2010.

F. Scanzio, *L'universo della violenza*, Edizioni Associate, Roma 1997.

A. Papone, *Esistenza e corporeità in Sartre. Dalle prime opere all'Essere e il nulla*, F. Le Monnier, Firenze 1969.

### **Altre opere**

A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dunnhaupt, Berlin 1940; trad. it. a cura di , *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1806-1807; trad. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000.

\_\_\_\_\_, *Wissenschaft der Logik*, 1812-1816; trad. it. a cura di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1984.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag 1927; trad. it. a cura di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2011.

A. Honneth, *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; trad. it. a cura di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.

E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913; trad. it. a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965.

\_\_\_\_\_, *Méditations cartésiennes, Vrin, Paris 1947*; trad. it. a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2002.

\_\_\_\_\_, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1934-1937; trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1972.

A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947; trad. it. a cura di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.

P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris 1990; trad. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

## *Indice*

### **Introduzione**

### **I Sartre e la coscienza come per-sé**

1.1 L'uomo e il nulla. ....

1.2 Libertà e fatticità del per-sé. ....

### **II L'evidenza di Altri in Sartre**

2.1 Il turbamento dell'essere-per-altri. ....

2.2 Relazioni inter(s)oggettive?. ....

### **III Lévinas e la relazione etica**

3.1 Il solipsismo dell'io .....

3.2 L'appello dell'Altro .....

### **IV Il volto e lo sguardo dell'alterità**

4.1 Il giogo degli sguardi in Sartre .....

4.2 La parola del volto in Lévinas

### **Conclusioni**







# L'ALTERITÀ CHE CI RI-GUARDA

## Introduzione

Senza dubbio siamo di fronte a due autori tanto profondi quanto controversi, per certi aspetti, e di primo acchito parrebbe difficile trovare un terreno d'incontro tra la visione di Sartre e quella di Lévinas. Il primo sembra non riuscire a contemplare relazioni simmetriche tra soggetti né tantomeno riconoscimenti reciproci: ciò che permea i rapporti umani è l'asimmetria e la costante oggettivazione. Il secondo, invece, non solo non concepisce che io veda altri come un oggetto (e viceversa), ma si riferisce al soggetto in quanto coscienza morale, dal momento che l'etica rappresenta per lui l'orizzonte originario.

La filosofia di Sartre non riesce a trovare una via d'uscita dai rapporti reificanti: quali potrebbero esserne le ragioni?

Innanzitutto egli pone al centro il *guardare* e, in particolare lo stato passivo dell'essere guardati, e dunque tutte le sue categorie principali derivano dal primato dello sguardo. Del resto, già per i greci il senso conoscitivo per eccellenza era la vista: dalla visione, dalla luce, derivava lo stesso sapere filosofico. Dunque, ai soggetti sartriani, sembra quasi mancare l'uso della parola: se si limitano al guardare e al sentirsi guardati, limitano il loro intero orizzonte all'approccio teoretico, trascurando quello pratico/affettivo. Lo sguardo, tipicamente, intenziona il mondo per conoscerlo, per porlo di contro a se stesso, trattando tutto ciò che vede come oggetto da osservare e studiare. Ma, anche ammettendo che lo sguardo sia la cornice di riferimento, a nostro parere, non tutti gli sguardi oggettivano, al contrario, spesso "umanizzano". Ad esempio, se camminando assorti nelle nostre faccende, avvertiamo della musica suonata da mendicanti o delle richieste da parte di questuanti, capita che neanche ci si soffermi; questo perché non li si degna neppure di uno sguardo, trattando a tutti gli effetti degli esseri umani come degli oggetti, quasi ostacoli da aggirare. Infatti, sappiamo che, non

appena incrociamo il loro sguardo, scatta automaticamente qualcosa, per cui conferiamo loro tutta la dignità che loro spetta e immediatamente captiamo gli sguardi bisognosi sentendoci colpevoli: sappiamo di stare guardando dei soggetti a tutti gli effetti e ci sentiamo interpellati. Ed è esattamente ciò di cui parla Lévinas riferendosi ad altri, e al suo volto nudo, che ci chiama e ci attira a sé<sup>57</sup>.

## Capitolo primo

# SARTRE E LA COSCIENZA COME PER-SÉ

## 1.1 L'uomo e il nulla

Nella prima metà del '900, in ambito filosofico, si respira molto l'aria della "scuola fenomenologica" e i principali autori di quest'ultima, Husserl e Heidegger, rimarranno sempre sullo sfondo del pensiero di Jean Paul Sartre e di Emmanuel Lévinas.

Sartre, in particolare, si rifà alla fenomenologia, nel sostenere che dietro gli oggetti che ci si manifestano non vi è nulla: essi coincidono con la loro apparizione, con il loro fenomeno. Più precisamente, l'apparizione dell'oggetto rinvia ad altri infiniti aspetti di sé (essendo la *ratio* di questa serie infinita), ma ciò che conta, per Sartre, è che tutto ciò che appare è essere-autentico e non essere-subordinato ad una fantomatica cosa in sé (ovvero il *noumeno* kantiano)<sup>58</sup>. Inoltre, nella percezione e nella conoscenza dei fenomeni, da parte della coscienza, si colloca uno degli scatti di originalità di Sartre: c'è bisogno del nulla per poter avere accesso all'essere.

---

<sup>57</sup> «L'estraneità-misera dell'Altro, che si esprime come volto-nudo, si manifesta così come appello etico, anzi come comando etico incondizionato che trasfigura la miseria altrui nella assoluta "Maestà" (*Hauteur*) del Signore, e la mia libertà di soggetto egoistico, che tende ad imporsi agli altri, in libertà di soggetto responsabile per altri, che deve rispondere della sua miseria» (cfr. G. Ferretti, *Soggettività, intersoggettività, alterità. In dialogo con Husserl e Lévinas*, p. 118).

<sup>2</sup> «La violenza infatti sorge sempre dalla sconfitta del desiderio che l'altro sia "liberamente" quello che noi vorremmo egli fosse» (cfr. F. Scanzio, [1997], *L'universo della violenza*, Edizioni Associate, Roma).

<sup>58</sup> «[...] ciò che appare, infatti, è solamente un *aspetto* dell'oggetto e l'oggetto è tutto intero *in* questo aspetto, e tutto fuori di esso. Tutto *dentro* in quanto si manifesta *in* questo aspetto: e si indica come la struttura dell'apparizione, che è nel medesimo tempo la ragione della serie. Tutto *fuori* perché la serie non apparirà mai, né può apparire» (cfr. Sartre, J., P., 1943, *L'être et le néant*, Gallimard; tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, pp. 13-14).

Il nostro autore concorda con Husserl<sup>59</sup> e ritiene che l'esistente sia riferito ad un soggetto, ad una coscienza in grado di avvertire il mondo e i suoi oggetti, grazie alla sua spinta intenzionale verso di essi. Ma ciò che Sartre aggiunge è la natura negativa della coscienza. Anche Heidegger<sup>60</sup> ritiene che il negativo sia essenziale al *Dasein*, ma secondo Sartre la sua concezione del nulla è erronea, in quanto ritenuto qualcosa di assoluto e di attivo, come struttura originaria della trascendenza. Mentre, per Sartre, il nulla è una struttura coscienziale, essendo, infatti, la natura della coscienza una non-natura, "la coscienza è ontologicamente un nulla, una assoluta carenza d'essere"<sup>61</sup>. Egli sosteneva l'antisostanzialismo, giungendo persino a dire che la coscienza non ha un'essenza, nel senso che nell'essere umano l'essenza è preceduta e fondata dall'esistenza e non viceversa<sup>62</sup>: questo assunto è il tratto caratteristico di tutti i filosofi esistenzialisti.

Ciò significa che l'uomo non nasce fatto e finito, al contrario, è una mancanza, in questo senso ha in sé la negazione, è una pura apertura al mondo, la sua natura plastica, fluida, e del tutto trasparente a se stessa, lo fa trascendere, di volta in volta, verso i contenuti che "intenziona" e conosce. Non c'è nulla "dentro" la coscienza, essa è sempre fuori di sé e contemporaneamente presso di sé: infatti proprio per questa sua mancanza di pienezza, e di opacità, essa non si identifica completamente con se stessa, c'è uno scarto, una separazione tra sé e sé ed è ciò che la rende in grado di riflettere su se stessa, di essere, appunto, coscienza di sé. Questa distanza all'interno della coscienza non è una "cosa", bensì un nulla: ciò che separa il suo presente dal suo passato.

Questa forma di nullificazione è chiamata da Sartre "negazione interna", caratteristica del *nulla*, in contrapposizione alla "negazione esterna" che è invece associata al *niente*. La negazione esterna è quella che caratterizza il tipo di relazione che

---

<sup>59</sup> Husserl, E., 1913, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, The Hague; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro I, Libro II, Libro III, a cura di E. Filippini. Torino, Einaudi, 1965.

<sup>60</sup> Heidegger, M., 1927, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag; tr. it. *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2011.

<sup>61</sup> Papone, A., 1969, *Esistenza e corporeità in Sartre. Dalle prime opere all'Essere e il nulla*, F. Le Monnier, Firenze, 1969, p. 17.

<sup>5</sup> Sartre, J. P., 1945, *L'Existentialisme est un humanisme*, Gallimard; tr. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano, 1990.

hanno gli oggetti tra loro: essi si determinano negandosi vicendevolmente, ma è un rapporto di exteriorità pura e di indifferenza, la negazione tra gli esistenti può essere stabilita solo dall'uomo, è una negazione ideale, non appartenente realmente agli esseri.

Quindi la famosa formula di Spinoza “Omnis determinatio est negatio<sup>63</sup>” è, secondo Sartre, valida solo se si ritiene questa negazione puramente funzionale al *per-sé*, il quale la coglie tra gli esseri in quanto *niente*, non certo come proprietà degli oggetti né tantomeno come una sua “soggettivizzazione” dell'esistente: la relazione del *per-sé* con l'*in-sé* può avvenire solo tramite la negazione interna. Quest'ultima è un legame profondo, è costitutivo dei due termini che si negano reciprocamente e si qualificano l'un l'altro, a partire da uno dei due (dal *per-sé* in questo caso): l'essere che nega l'altro lo porta sempre dentro di sé, come assenza, rinvia ad esso e ne viene quindi modificato.

La coscienza della realtà umana è in realtà un'astrazione di ciò che Sartre definisce il *per-sé*, proprio per sottolineare il rapporto del soggetto con se stesso, il suo essere presenza immediata a sé, pur non aderendo completamente a se stesso.<sup>64</sup> Il *per-sé* si rivolge al mondo e a se stesso in queste modalità: la coscienza può essere sia pre-riflessiva che riflessiva, la prima modalità è condizione della seconda, ma esse rappresentano sempre la stessa coscienza. La *coscienza pre-riflessiva* (detta anche non-tetica o irriflessa) è il rapporto immediato di sé a sé, il *per-sé* è cosciente di se stesso in quanto conoscente, è prima di tutto l'auto-avvertenza non-posizionale di sé. La *coscienza riflessiva* (detta anche tetica o posizionale) è colei che conosce tematicamente gli oggetti ed è in grado di riflettere anche su stessa, si trascende in direzione di sé, quasi fosse anch'essa un pezzo di mondo: come conosce il mondo, può assumere l'atteggiamento conoscitivo anche nei confronti di sé.

L'atto coscienziale è unito a sé per automediazione (cioè, per autocoscienza), e non immediatamente (come invece l'*in-sé*). Si può anche dire che se io, in quanto autocosciente, so di sapere, il sapere saputo è materialmente identico al sapere sapente, ma, formalmente, c'è distinzione tra i due, in quanto il sapente non è formalmente il

---

<sup>6</sup> Concetto formulato da Spinoza, nell'*Epistola 50* del 2 giugno 1674, citato e approfondito, successivamente, da Hegel.

<sup>7</sup>“Il sé rappresenta dunque una distanza ideale nell'immanenza del soggetto in rapporto a sé, un modo di *non essere la propria coincidenza*, di sfuggire all'identità, pur ponendola come unità; insomma un modo di essere in equilibrio continuamente instabile fra l'identità come coesione assoluta senza traccia di diversità, e l'unità come sintesi di una molteplicità. È ciò che chiameremo la *presenza a sé*” (cfr. Sartre, J., P., 1943, *L'être et le néant*, Gallimard; tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 117).

saputo. Nella coscienza (autocosciente) c'è dunque una decompressione d'essere. Il sé «è un modo di non essere la propria coincidenza, di sfuggire alla propria identità, pur ponendola come unità»; esso è “presenza a sé”: «la legge d'essere del *pour soi*, come fondamento ontologico della coscienza, è d'essere se stesso sotto forma di presenza a sé».

Se l'*in-sé*, in quanto pura autoidentità, è pienezza, il *per-sé* è “fessura” (*fêlure*): è sé, ma non lo è del tutto, in quanto è separato da sé “da nulla”: dove «il nulla è la problematizzazione dell'essere a partire dall'essere, cioè la coscienza o *pour soi*»; o anche «la possibilità propria dell'essere». Dunque, «il *per-sé* è l'essere che determina se stesso ad esistere, in quanto non può coincidere con sé».

Il *per-sé* è, sia pure come “ciò che non è ciò che è”, ed “è ciò che non è”. Con questo, Sartre non vuole attribuire alla coscienza – come già sappiamo – una natura autocontraddittoria, bensì paradossale.

Sartre, introduce il concetto di malafede: un atteggiamento latente all'interno di ogni coscienza, di negazione rivolta verso se stessi, di fuga da sé. Questo atteggiamento nasce come tentativo di sfuggire l'angoscia di fronte al passato e al futuro, ma dato che l'angoscia è profondamente intrecciata alla libertà del soggetto, la coscienza non può sfuggirla, perchè l'essere umano è esso stesso l'origine dell'angoscia. Dunque la malafede è un autoinganno consapevole, non si può sfuggire a se stessi, si può negare qualcosa solo presupponendone l'esistenza. È impossibile determinare in maniera definitiva l'essenza di se stessi, non la si può circoscrivere: è un continuo divenire, un continuo auto-superarsi; e d'altra parte l'uomo deve accettare di essere ciò che è, o meglio, deve accettare di essere ciò che *fa* e, se prova a negare ciò che è la sua condizione, significa che questa è reale, ma che egli la vive nel modo di *essere ciò che non è*.

Sappiamo che il nulla giunge al mondo grazie all'essere umano, non è un nulla assoluto, non ha una sua realtà d'essere: è semplicemente la separazione della coscienza umana dall'essere, del *per-sé* dall'*in-sé*. L'essere è definito *in-sé* perché è perfettamente identificato con se stesso, non ha distanza da sé, non ha rinvii ad altro né a se stesso: è totale pienezza d'essere, è puro *sé* e non *rapporto* a sé, non conosce ciò che è altro da lui, non è altro che positività e non può che essere ciò che è. L'*in-sé* è l'essere di tutti i

fenomeni e contemporaneamente ne è il senso, la ragione del loro essere e dunque è anche trans fenomenico, perché li contiene tutti essendone la condizione.

Una parte di *in-sé*, tuttavia, la troviamo anche nel *per-sé*: qui sembra entrare in gioco il concetto di alienazione hegeliano (*Entäusserung*)<sup>65</sup>, ovvero il negarsi, l'aprirsi al proprio contrario: il perdersi è un passaggio necessario, per Hegel, per potersi riconoscere e tornare su di sé. Ma mentre nel caso dello spirito hegeliano, questo si oggettiva, si fa cosa, per potersi poi riconoscere come autocoscienza, ovvero nella sua originaria essenza spirituale, in Sartre è l'esatto contrario<sup>66</sup>: l'*in-sé* si fa fagocitare ed annullare dal *per-sé*, per poi ritornare nuovamente se stesso, nella sua originaria essenza contingente, seppur all'interno della coscienza. Ma, qui, l'operazione dell'*in-sé* non è attiva, il movimento parte dal *per-sé*.

La nullificazione, dunque, rappresenta la relazione tra il *per-sé* e l'*in-sé*: è il tentativo del *per-sé* di respingere l'*in-sé*, la coscienza non può essere il fondamento di se stessa: quindi il *per-sé* è fondamento del suo nulla, perché è nullificazione del suo essere, la realtà umana si realizza negando internamente tutto ciò che non è, deve essere se stessa negando l'*in-sé*. Il nulla è il confine dell'essere, ciò che fa emergere il mondo nelle sue determinazioni: dunque il *per-sé*, che è ciò tramite cui il nulla appare, permette al mondo di manifestarsi e, delineando il mondo, coglie anche se stesso.

Il *per-sé* è di fatto una mancanza, nega e allo stesso tempo si dirige verso ciò che gli manca, è mancanza di sé a se stesso. La coscienza umana è infatti desiderio, rinvio a ciò che la completerebbe dandole un senso, ovvero all'*in-sé*. Il desiderio è di per sé simbolico, simbolo deriva dal greco *sýmbolon*, *symbállō*, ovvero 'metto insieme', composto da *bállō* 'getto' e dal prefisso *syn-* 'con, insieme'.

Il termine nasce in seguito ad una tradizione greca: tra due amici, due famiglie, o addirittura città, si usava spezzare in due metà un coccio di pietra o di terracotta, conservandone ognuno il *sýmbolon* (tessera) come rappresentazione dell'alleanza, del legame che li univa. I due frammenti sarebbero stati custoditi nel corso delle

---

<sup>65</sup> Hegel, G. W. F., 1806/07, *Phänomenologie des Geistes*; tr. it., *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di Cicero, V., Bompiani, Milano, 2000.

<sup>66</sup> "Ma se l'essere in sé è contingente, riconquista se stesso nel suo degradarsi a per-sé. È, per perdersi nel per-sé. In una parola, l'essere è, e non può che essere. Ma la possibilità propria dell'essere - quella che si rivela nell'atto nullificatore - è di essere fondamento di sé, come coscienza, mediante l'atto di sacrificio che lo nullifica, il per-sé è l'in-sé che si perde come in-sé, per fondarsi, per costituirsi come coscienza" (cfr. Sartre, J., P., 1943, *L'être et le néant*, Gallimard; tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 122).

generazioni, diventando mezzo di riconoscimento anche dei figli e così via. Se capitava di ricongiungersi, venivano ricomposte le due parti combacianti: la tessera così riunita rimarcava l'esistenza del legame anche dopo anni di separazione. Caratteristica principale del *symbolon* è dunque il tentativo di ricomporre un intero, una totalità assente a cui il simbolo (la parte presente) riconduce. Ciò che il simbolo vorrebbe riunire è un aspetto della cosa e il suo opposto, dunque ciò che lo contraddistingue è l'*ambivalenza*, il mettere insieme le differenze, l'unificare i distanti, gli opposti.

Il *per-sé* è l'equivalente del *symbolon* ed ha quindi un rapporto ambivalente con l'*in-sé*: lo rifiuta, lo nega, ma è anche ciò a cui aspira, la coscienza si fonda proprio su questa negazione dell'essere *in-sé*, che è quindi la parte mancante che le conferisce senso: è grazie al nullificare ciò che non è che essa sorge come *per-sé*. La mancanza, in quanto simbolica, sottintende una trinità: l'*esistente*, quello a cui manca (*per-sé*), il *mancante*, quello che manca (*in-sé*) e il *mancato*, una totalità che sarebbe ricomposta dalla sintesi dell'esistente e del mancante (*in-sé-per-sé*)<sup>67</sup>.

La ricomposizione dell'intero, di cui si fa fautore il *symbolon*, che nel nostro caso è la realizzazione dell'*in-sé-per-sé*, è impossibile secondo Sartre, rimane un puro ideale, è il *valore* a cui aspira, ma mai raggiunge, la coscienza, condannata per questo a rimanere infelice. È un ideale del tutto trascendente per il *per-sé* e autocontraddittorio, per Sartre è impossibile operare una sintesi tra elementi incompatibili. Infatti è solo la coscienza a sentirsi mancanza e a tendere verso l'*in-sé*, quest'ultimo è una pienezza granitica autosufficiente e incapace di uscire fuori da sé, non gli manca nulla per completarsi.

L'ideale umano è, dunque, riuscire a mantenere la totale trasparenza senza perdere in profondità, una coscienza assoluta che sia anche fondamento del proprio esserci può essere solo una coscienza divina: l'ideale del *per-sé* è quindi diventare Dio o comunque trovare un essere che lo renda compiuto ed appagato, che colmi il suo desiderio e il suo senso di mancanza.

---

<sup>67</sup> "Gli è che, infatti, questa totalità non è il puro e semplice *in-sé* contingente del trascendente. Ciò che la coscienza coglie come l'essere verso cui si supera, se fosse puro *in-sé*, coinciderebbe con l'annientamento della coscienza. Ma la coscienza non si supera affatto verso il suo annientamento, non vuole perdersi nell'*in-sé* della identità, al limite del suo superamento. È per il *per-sé*, in quanto tale, che il *per-sé* rivendica l'essere-*in-sé*. Così questo essere perpetuamente assente che spinge il *per-sé* è lui stesso fissato in *in-sé*. È la sintesi impossibile del *per-sé* e dell'*in-sé*: esso sarebbe il fondamento di sé non in quanto nulla, ma in quanto essere, e conserverebbe in sé la trasparenza necessaria della coscienza, insieme alla coincidenza con sé dell'essere-*in-sé*." (cfr. *Ivi*, pp. 130-131).

L'uomo è per definizione un essere *manchevole* e questa sua carenza d'essere la si può notare anche a livello biologico, confrontandolo con l'animale: la sua è una natura carente, non ha un preciso corredo biologico ed istintuale, non ha un suo ambiente determinato a cui dare risposte organizzate in maniera innata<sup>68</sup>. Mentre l'animale è molto più ricco a livello biologico, il suo istinto è molto più sviluppato, al confronto dell'uomo è molto più vicino alla pienezza dell'essere, per via della sua natura stabile e ben definita. L'uomo, per compensare le sue lacune e la sua lontananza dall'*essere-in-sè*, da cui si distacca attraverso la capacità di negazione, ha dovuto scegliersi una sua propria natura, crearsi un mondo, attraverso l'azione e la cultura.

Anche se l'essere umano non potrà mai raggiungere la condizione di perfezione e completezza rappresentata dall'intero che è l'*in-sè-per-sé*, è comunque, a suo modo, una forma di totalità: la coscienza è infatti la propria totalità in maniera detotalizzata.<sup>69</sup> Il *per-sé* colma la propria incompiutezza attraverso il mondo, ha quindi una propria pienezza, ma non come qualcosa di realizzato, bensì come un suo possibile e questo avviene quando riesce ad acquisire elementi dell'*in-sé*. Infatti, la coscienza, unita al "suo mondo", costituisce il circuito dell'ipseità: un costante rinvio della coscienza a se stessa e alle sue possibilità da attuare nel mondo.

Il nulla di cui parla Sartre non è mai in grado di mettersi alla pari con l'essere, ma è sempre un nulla relativo che viene al mondo solo perché esiste l'essere: cioè grazie al *per-sé* che è sempre una forma d'essere, ma che emerge negando l'*essere in sé*. Per poter essere nullificato, occorre che l'essere esista già, dunque il nulla ha un'esistenza derivata.<sup>70</sup>

Nella Parte IV del testo, al cap. 1, Sartre tratta per la prima volta in modo sistematico il tema della libertà, da lui già più volte introdotto in precedenza.

---

<sup>68</sup> Gehlen, A., 1940, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*; tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1983.

<sup>69</sup> "In quanto si fa essere, nell'unità di uno stesso nascimento, come *tutto* ciò che non è l'essere, l'essere si erige davanti a esso come *tutto* ciò che il per-sé non è. La negazione originaria, infatti, è negazione radicale. Il per-sé, che si erige di fronte all'essere come a una propria totalità, essendo il tutto della negazione, è la negazione del tutto. Così la totalità compiuta o mondo si manifesta come totalità costitutiva dell'essere della totalità incompiuta, per cui l'essere della totalità viene all'essere. Per mezzo del mondo il per-sé si fa annunciare a se stesso come totalità detotalizzata, il che significa che, nel suo stesso nascere, il per-sé è manifestazione dell'essere come totalità, in quanto il per-sé deve essere la propria totalità in modo detotalizzato" (cfr. *Ivi*, p. 228).

<sup>70</sup> "Il nulla non può essere negazione di nulla. Esso è negazione di essere, ma l'essere è sempre determinato, e quindi il nulla può essere solo negazione determinata di un essere determinato" (cfr. Bausola, A., 1973, *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura dell'"Essere e il nulla"*, Vita e pensiero, Milano, 1973, p. 25).



Parlare della libertà è parlare della qualità che specifica l'“azione” rispetto a un qualunque movimento semplicemente spontaneo. Se non che l'azione è specificamente tale – cioè è libera –, in quanto è “intenzionale”. Certo, il *per-sé* è capace anche di atti involontari; ma solo quelli in cui esprime la propria intenzione o mira verso qualcosa, sono azioni vere e proprie (scolasticamente: *actus humani*, e non semplici *actus hominis*).

L'“intenzione”, a sua volta, è la posizione di qualcosa come “mancante” di qualcos'altro. Più precisamente, è l'interpretazione di un dato (= una situazione) come qualcosa che potrebbe opportunamente essere diverso da come è. L'intenzione prospetta dunque il superamento della situazione data, in direzione di una situazione ulteriore, vista come “valore” ovvero come approssimazione all'ideale. L'intenzione consiste allora in un “duplice annullamento”: essa pone il valore come quel “nulla di presenza” che è; e poi, riferendo a quel “nulla” la situazione data, la “annulla” come dato, cioè la possibilizza (= contingentizza). È un porre il possibile come se fosse attuale, e l'attuale come se fosse possibile. Nel duplice annullamento di cui sopra consiste il primo lato della libertà del *per-sè*. Del secondo lato parleremo più avanti.

L'essere non può determinare l'agire, in quanto l'essere è relativizzato dal *pour soi*. Il senso di questa affermazione sartriana è chiarito dalla ben nota identificazione (già idealistica e neoidealistica) della apertura trascendentale della coscienza con una apertura di negatività: il pensiero è considerato – lo sappiamo – come il “non” del dato, che relativizza problematicamente quest'ultimo. A ben vedere, la differenza ontologica finisce per essere espressa dall'idealismo come differenza tra il positivo (nella parte dell'ontico) e il negativo (nella parte dell'ontologico).

In ogni caso, per Sartre la libertà è la capacità di agire umanamente, cioè con intenzione (= secondo fini); e non è, viceversa, la capacità di agire indifferentemente in un modo o nell'altro. La polemica tra deterministi e indeterministi – secondo il nostro autore – è stucchevole, perché ha ad oggetto semplicemente il feticcio della *libertas indifferentiae*. Gli indeterministi cercano esempi di azioni o assiologicamente trascurabili o assiologicamente “indifferenti” rispetto alle loro alternative – ad esempio, portare il braccio a destra anziché a sinistra –, per evidenziare come si possa agire anche in assenza di motivi prevalenti che spingano da una parte anziché dall'altra,

sottintendendo che la libertà sia appunto saper agire in assenza di motivi significativi per farlo. I deterministi, da parte loro, fanno osservare come, anche l'apparente vuoto di motivi ne rechi sempre con sé alcuni: magari il motivo consistente nel progetto di sostenere la tesi dell'indifferenza, facendo vedere che si può fare e disfare il medesimo, appunto, liberamente.

D'altra parte, una assoluta indifferenza tra l'opzione  $x$  e l'opzione  $non-x$  non potrebbe comunque essere attestata, data la non coincidenza temporale tra il momento in cui si fa  $x$  e il momento in cui si fa (o si sperimenta mentalmente di fare)  $non-x$  (concretamente,  $y$ ). Ma ciò che a Sartre interessa, è che la libertà non è questo: non è cioè assenza di motivi, bensì "capacità di istituire i motivi" come tali.

Osserviamo che, anche classicamente, la libertà non è libertà d'indifferenza; quindi: (a) non è libertà che abbia bisogno di (improponibili) equivalenze assiologiche tra alternative opzionali; (b) non è cecità di fronte alle differenze assiologiche; (c) è piuttosto il loro superamento in funzione di un "terzo": il fattore trascendentale (quello che per Sartre è il negativo), che relativizza la differenza assiologica tra le alternative in campo, consentendo al soggetto di trattare come se fossero tra loro indifferenti, opzioni che invece non lo sono.

Parlare di "motivi" non è parlare di "cause". Come sappiamo, questo tema – ben presente a Sartre – sarebbe stato oggetto nei decenni successivi di un importante dibattito in ambito "analitico", dove G.E.M. Anscombe e A.I. Melden avrebbero difeso l'irriducibilità dell'azione a evento, e quindi del motivo a causa; mentre D. Davidson avrebbe sostenuto le tesi relativamente opposte.

Per Sartre agire liberamente significa ritornare sui "motivi" che ci sollecitano (cioè sul passato, su quel che ci è capitato), a partire dai "fini" che ci proponiamo (cioè, a partire dal futuro, da ciò che ci proponiamo). È una forma di temporalizzazione.

Quando Sartre dice che l'azione libera non è un "fatto", riprende a ben vedere Kant. Questi, nella *Critica della ragion pura*, sosteneva appunto che la libertà è "atto" (*Handlung*), e non "fatto" (*Tatsache*): tanto che, là dove troviamo fatti (nell'ambito fenomenico), non possiamo trovare la libertà. Più precisamente, i fatti come tali sono compatibili tanto con la libertà quanto con la non-libertà. Ma, per Sartre, negare che la libertà sia un fatto significa anche negare che la libertà abbia una "essenza", e affermare piuttosto che essa coincide con l'esistenza del *per-sè*. Leggiamo al riguardo: «La libertà

non ha essenza. Essa non è sottomessa ad alcuna necessità logica; bisognerebbe dire di lei ciò che Heidegger dice del ‘*Dasein*’ in generale: ‘in essa l’esistenza precede e comanda l’essenza’. La libertà si fa atto e noi la raggiungiamo d’abitudine attraverso l’atto che essa organizza coi motivi, i moventi, e i fini che implica. Per essere precisi, dal momento che questo atto ha un’essenza, ci appare come costituito; se noi vogliamo risalire alla potenza costitutiva, bisogna abbandonare ogni speranza di trovargli un’essenza. Questa, in effetti, esigerebbe una nuova potenza costitutiva e così di seguito fino all’infinito». Insomma, per Sartre si coglie l’atto costituito della libertà (il *factum*), mentre resta sfuggente il costituirsi (il *fieri*) di questo *factum*. Questo *fieri* non obbedisce ad alcun meccanismo, è capacità di autodeterminazione: questo è ciò che Sartre intende quando dice che la libertà non ha essenza.

Il determinismo è invece una forma sistematicamente organizzata di malafede, con cui il *per-sè* si maschera da *in-sè*, rappresentandosi una sequenza - priva di soluzioni di continuità - tra motivi, decisioni e atti pratici: tutti ricondotti a “fatti psichici” (kantianamente: a fenomeni). Lo “psichico” è la rappresentazione delle realtà coscienziali come se fossero realtà “in sé”; la coscienza invece è libera, proprio perché è disomogenea all’*en soi*, ovvero perché è “presenza a sé”. È questo essere presenza a sé (= decompressione d’essere), che fa sì che il *per-sè* non sia, come tale, determinabile da alcunché, né di esterno né di interno a sé. «Effettivamente è impossibile che un processo determinato agisca su di una spontaneità [annullatrice], esattamente come è impossibile agli oggetti di agire sulla coscienza. Parimenti è impossibile ogni sintesi dei due tipi di esistenti: essi non sono omogenei, resteranno ciascuno nella loro incomunicabile solitudine. Il solo legame che potrebbe avere una spontaneità annullatrice coi processi meccanici, sarebbe quello di prodursi da sé mediante negazione interna, partendo da questi esistenti».

In altre parole, un fenomeno compulsivo (un movimento involontario, o un tic nervoso), o un fenomeno impulsivo (uno scatto d’ira) che accadessero in me, e di cui avessi consapevolezza, sarebbero parte del corpo-per-sé: inteso o come *Körper* (se sono spastico, una certa contrazione dei muscoli del viso sarebbe per la mia coscienza un *en soi* che la ostacola mentre vuole parlare) o come *Leib* (una forte produzione di adrenalina sarebbe un elemento tale da condizionare il campo di forze in cui la

coscienza agisce sulla realtà). In generale, questi fattori farebbero parte del “superato”, cioè di ciò che il *per-sè* supera in direzione dei suoi progetti: sarebbero parte di quello stato di cose da cui si deve prendere le mosse per agire. Se invece di quei fenomeni il *per-sè* non avesse consapevolezza, essi sarebbero dei meri oggetti: degli oggetti non ancora conosciuti dal *per-sé* stesso.

«O l'uomo è interamente determinato (cosa inammissibile, particolarmente perché una coscienza determinata cioè motivata in exteriorità diventa essa stessa pura exteriorità e cessa di essere coscienza) o l'uomo è completamente libero». La libertà, dunque, non è un attributo di una facoltà (la volontà), ma è un attributo della coscienza *simpliciter*, e di tutto ciò che ne partecipa.

Quindi, essa è una qualità anche delle passioni e del desiderio, in quanto sono anch'essi “annullanti”, cioè implicitamente progettanti. «La passione non è forse dapprima progetto e impresa, non pone forse uno stato di cose come intollerabile e non è costretta a porsi a distanza da esso e ad annullarlo isolandolo e considerandolo alla luce di un fine, cioè di un non-essere? E la passione non ha forse i suoi fini specifici che sono per l'appunto riconosciuti nel momento stesso in cui essa li pone come non-esistenti?».

Ora, se la volontà è libera in quanto “decisione riflessa in rapporto a certi fini”, anche la passione è partecipe della libertà in tanto in quanto persegue dei fini, in un modo che non è certo riflesso, ma che altrettanto certamente può essere portato a livello riflesso. In sintesi: se la libertà-base è la coscienza stessa, tutto ciò che è espressione della coscienza, in tanto in quanto lo è, è libero.

Annotiamo di passaggio che quella che qui Sartre sostiene, è una tesi classica: l'implicita apertura delle passioni alla razionalità e la qualità esplicitamente razionale dell'appetizione desiderante, sono tesi tipiche del pensiero scolastico. Si pensi, al riguardo, alla *Pars Prima Secundae* della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino.

Abitualmente si intende per “motivo” «la ragione dell'atto, cioè l'insieme delle considerazioni razionali che lo giustificano»; per “movente”, invece, si intende abitualmente «l'insieme dei desideri, delle emozioni e delle passioni che ci spingono a compiere un certo atto». In tal senso, si usa qualificare come “razionale” l'atto in cui dominano i motivi, e come “passionale” quello in cui a dominare sono i moventi.

Se non che, i motivi sono tali alla luce di un fine (sia pure irriflesso). Ecco, dunque, come può essere articolato il rapporto tra queste figure. Vivendo – in modo più o meno riflesso - in direzione di un “fine” (un fine intermedio, funzione del fine ultimo), si ha coscienza (tetica) della situazione in cui ci si trova, come di un “motivo” che spinge all’azione. Il “movente”, a sua volta, è la coscienza in quanto interpreta (non-teticamente), alla luce del fine, la situazione come motivo per agire. Il movente quando è attivo è irriflesso (= non-tetico): diventa riflesso (= tetico) solo quando non è più attivo, ma è ricostruito a posteriori, a partire dal motivo che esso ha individuato. La ricostruzione di un movente avviene attraverso la coscienza tetica del “mondo” (= situazione) come complesso di motivi. In altre parole: “movente” è il correlato soggettivo del “motivo”, e “motivo” è il correlato oggettivo del “movente”.

In definitiva, il fine genera il movente, cioè una certa interpretazione della situazione, che vede in essa il motivo per agire; così il motivo è la situazione stessa, interpretata come “mancante” di qualcosa in vista del fine: qualcosa che sarà il contenuto dell’azione libera. Il movente è appunto la coscienza della situazione come mancante, ovvero come costituente motivo per agire. Perciò “motivo” e “movente” sono una coppia di termini correlativi, e non di sinonimi. Non si riferiscono a dati da soppesare all’interno di una deliberazione tra i pro e i contro di una possibile azione: essi, infatti, «hanno solamente il peso che il mio progetto, cioè, la libera produzione del fine e dell’atto conosciuto da realizzare, conferisce loro».

La “libertà originale e ontologica” – su cui Sartre insiste - si struttura inevitabilmente come “intenzione”, dove “intenzione” indica l’appetizione dell’ideale (dell’“in sé-per-sé”), che si declina in progetti particolari. Più precisamente, “intenzione” per Sartre è il definirsi del *per-sé* mediante l’assunzione di un fine determinato (in vista del fine ultimo che sappiamo).

Un “esistente libero” non è un “agente arbitrario” (= non determinato da ragioni nel suo agire), La libertà non è – neppure per Sartre – un indeterminismo *à la* Davidson. L’esistente libero è piuttosto qualcuno «che si fa annunciare ciò che è da qualcos’altro da sé, cioè da un fine che non è e che egli proietta al di là del mondo».

Dunque, la libertà, nella sua radice, non è poter fare diversamente da quel che di fatto si fa. Già Kant, nella discussione della terza antinomia della *Critica della ragion*

*pura*, affermava che l'esperimento mentale di chi finge di tornare indietro nel tempo per riproporsi una situazione già vissuta e capire se avrebbe scelto diversamente da come ha scelto in precedenza, non è adatto alla libertà, che non ha un prima e un poi, perché non è nel tempo. Ma non è questa l'obiezione di Sartre.

Il nostro autore accetta l'ipotesi di tornare mentalmente a ritroso, per (eventualmente) riconoscere che si sarebbe potuto agire diversamente. Solo che osserva: avrei agito diversamente, se avessi avuto un diverso progetto fondamentale di vita: è infatti al livello delle opzioni fondamentali che si gioca la libertà. Facciamo un esempio: camminavo da ore, con lo zaino, in montagna sotto il sole; ad un certo punto, esausto, ho gettato lo zaino, e mi sono seduto rassegnato sul ciglio del sentiero. Avrei potuto fare diversamente? Forse sì; ma a patto di cambiare il mio progetto di vita. Da un progetto di assimilazione attiva, e quindi di dominio (che non prevede certe forme di fatica come desiderabili), a un progetto di assimilazione passiva, rispetto al quale l'immersione nella fatica, nel caldo e nel sudore risulterebbero desiderabili, come altrettante forme di assorbimento della coscienza nell'*en soi*. In quel caso, i sentieri che mi erano apparsi intollerabilmente interminabili, mi sarebbero apparsi accoglienti. Per questo, non ha senso dire che avrei agito diversamente nella medesima "situazione"; perché, con un diverso progetto, diversa sarebbe stata anche la mia situazione.

La psicoanalisi freudiana è un tentativo sistematico di rispondere alla domanda: "a quali condizioni è possibile che la tale persona abbia compiuto il tale atto particolare?". Essa – giustamente – rifiuta un "determinismo psichico orizzontale", per cui l'atto seguente sarebbe "causato" dall'antecedente; e interpreta piuttosto l'atto come "simbolico" di un atteggiamento profondo della *libido* del soggetto. Così facendo, però, finisce per cadere in un "determinismo psichico verticale", in cui il fattore determinante è ciò che sta più al fondo nella psiche. Se non che, ciò che dal profondo orienterebbe i comportamenti sarebbe – nell'ipotesi freudiana – ciò che della psiche è stato modificato dalle prime esperienze di vita: quelle avvenute allo stadio *infans*. Dunque, anche il determinismo verticale si rivela essere una variante del determinismo orizzontale: quello che va dal passato (più profondo) al presente. Mentre, il futuro non gioca alcun ruolo nella interpretazione freudiana dei comportamenti.

Preda del passato profondo, fuori portata rispetto alla coscienza del soggetto, il senso dei nostri atti (almeno di alcuni di essi) deve essere – per Freud - decifrato da un

altro: l'analista. Sartre obietta che questo è un modo per degradare il *per-sè* al livello dell'*en soi*: quasi fosse una cosa spiegabile a partire da cause (sulle quali è competente un tecnico). In realtà, i miei atti sono adeguatamente interpretabili solo come progetti indirizzati a un possibile (= fine); e questo, a sua volta, «sullo sfondo della mia ultima e totale possibilità» (= fine ultimo). Questa opzione circa la mia possibilità ultima, è «scelta di me-stesso nel mondo e simultaneamente scoperta del mondo».

Ciò che consegue a questo “atto fondamentale della libertà” (che sono io stesso), è il senso degli atti particolari. Non nel senso che vi sia (normalmente) una deliberazione riflessa a partire dal fine ultimo, verso fini prossimi, e di qui verso scelte determinate; piuttosto accade che, all'inverso, dalla posizione di motivi/moventi, si risalga a ricostruire quale sia la propria opzione fondamentale. «Noi scegliamo il mondo – non nella sua ossatura, ma nel suo significato - scegliendoci». Più precisamente: il mondo, per come lo viviamo, ci ridà quel che stiamo scegliendo di essere: è questo – come vedremo – il senso della psicanalisi esistenziale. Anticipando qualche esempio: il mio modo di vestire (lindo o trascurato), l'assetto della mia casa (ordinato o disordinato), le mie abitudini, rivelano le mie opzioni di fondo.

Ogni scelta, in quanto libera, è “fragile”, perché revocabile. Essa va costantemente confermata. In ciò, Sartre trascura ogni teoria del consolidamento degli indirizzi di scelta, cioè ogni teoria dell'*habitus* (virtuoso o vizioso): e ciò è dovuto al suo modo di intendere la coscienza, come assoluta fluidità, incapace di possibili stratificazioni, solidificazioni, instaurazioni stabili (da lui identificate con cosificazioni). Del resto, se è solo il futuro ad annunciarci chi siamo, da esso verrà di volta in volta la risignificazione del nostro passato.

Se è così, mantenere i propri progetti dovrà essere oggetto di una continua “ripresa”: termine che Sartre mutua dal vocabolario di Kierkegaard. Ma la ripresa non avviene nell'istante. Semmai l'“istante” (altro tipico termine kierkegaardiano) scaturisce come «rottura annullatrice della temporalizzazione», o come obiettivazione del corso di cose pregresso. Con l'istante può iniziare la “conversione” a un nuovo progetto di vita. La ripresa, al contrario, è un atteggiamento costante, è la non rottura con l'indirizzo di vita intrapreso. Forse, con tale figura, Sartre allude a qualcosa come il classico *habitus*.

Nel suo *Discours de métaphysique* Leibniz – un autore costantemente presente nella riflessione di Sartre – sosteneva che l’agente avrebbe potuto scegliere diversamente da come nel passato ha scelto: a patto però di essere stato un altro agente, almeno lievemente diverso dal primo. Stando al celebre esempio, Adamo avrebbe potuto non mangiare la mela nel Giardino; ma a quel punto sarebbe stato un Adamo diverso, con un’altra personalità; che avrebbe dato luogo ad un corso di eventi differente. In tal senso, ogni “Adamo reale” è circondato idealmente da “una infinità di Adami possibili”.

Ora, Sartre non condivide questa moltiplicazione dei soggetti in funzione delle alternative di scelta: egli identifica – e non a torto – tale moltiplicazione con una effettiva negazione della libertà di scelta. Adamo, infatti, ha l’“essenza” (= indole) che gli è stata data: non ne è responsabile. Se la sua scelta fosse rigidamente inscritta nelle pieghe della sua essenza individuale, allora egli ne risulterebbe predeterminato, e perciò irresponsabile rispetto ai propri atti. Per Sartre, al contrario, Adamo avrebbe potuto scegliere diversamente, a patto – almeno nel caso di una scelta tra opzioni radicalmente opposte, e non piuttosto reciprocamente indifferenti - di progettarsi in modo diverso, cioè di assumere un differente progetto di vita. In altre parole, per Sartre, Adamo – se avesse scelto diversamente - avrebbe dovuto sì essere un altro Adamo; ma avrebbe insieme potuto scegliere di esserlo.

Sartre vorrebbe vedere, poi, in questo una verifica della sua tesi per cui l’esistenza precede e determina l’essenza. In realtà, la sua tesi non c’entra con la considerazione per cui, chi è libero, può scegliere come determinarsi a essere. Infatti: (1) egli è libero per essenza; (2) il suo potere di autodeterminazione non è potente su questo (come lo stesso Sartre riconosce), ma si dispone, anzi, entro questo alveo.

Il nostro autore dissente da Leibniz anche su un altro punto. I “mondi possibili” di Leibniz sono “organizzazioni di compossibili”, tali che vi trovi posto uno degli altri Adamo possibili (tanti mondi, quanti gli Adamo in questione). Per Sartre, invece, i mondi possibili sono i mondi costituiti (come senso) da ciascuna delle differenti maniere di atteggiarsi del medesimo Adamo. «Così» - scrive Sartre - «il possibile di Leibniz rimane sempre astratto, mentre per noi, il possibile non appare che possibilizzandosi, cioè venendo a manifestare ad Adamo ciò che egli è».



Il rapporto che si può riconoscere tra un agente e la sua scelta, non è dunque un rapporto di deducibilità, quasi che, conoscendo adeguatamente l'essenza individuale di Adamo si possa dedurre che egli, in quella circostanza, mangerà la mela. Il rapporto è piuttosto – afferma Sartre – di tipo gestaltico: «è un legame di totalità a struttura parziale», per cui «la visione del progetto totale permette di 'capire' la struttura singola considerata». Questo, pur potendo esserci una pluralità di strutture parziali compatibili con la struttura totale – come indicato dalla *Gestaltpsychologie*. In altre parole, il progetto globale dipende dall'agente; e da lui pure dipende quali delle flessioni particolari quel progetto potrà assumere nei casi concreti, cioè come si potrà prendere spunto dai casi concreti per perseguire il progetto globale.

Ogni atto ha il proprio senso all'interno del progetto globale in cui rientra, senza però che con ciò l'atto nella sua determinatezza sia dedotto come necessario: un altro atto avrebbe potuto sostituirlo.

Può accadere che si realizzi incongruenza tra certe azioni e i progetti globali entro cui li si vorrebbe inscrivere. Secondo Sartre, questo è possibile perché azione determinata e progetto non si collocano sul medesimo piano. Infatti, il perseguimento di un fine (o progetto) avviene sul piano della coscienza preriflessiva: è una proiezione spontanea del *per-sé* verso le proprie possibilità. Invece gli atti – almeno quelli che vanno a contrastare il progetto preriflessivo - sono posti dalla coscienza riflessiva, e costituiscono degli errori, compiuti in buona fede (cioè, senza accorgersi effettivamente del contrasto).

Sartre in proposito – entrando nel territorio della psicoanalisi di Adler - fa un esempio. Se una persona coltiva irriflessamente un progetto di "inferiorità" (si concepisce cioè come inferiore alla media dei suoi simili) balbetterà; su consiglio di qualcuno potrà poi decidere (in buona fede) di correggere la propria balbuzie: si tratterà però di un errore. Correggere la balbuzie è solo una incongruenza rispetto al progetto globale di vivere la propria inferiorità; tanto che, se la persona non si "convertirà" a un altro progetto, la balbuzie sarà rimpiazzata (preriflessivamente) da qualche altro sintomo equivalente.

Naturalmente l'emergere riflessivo del contrasto – la psicoanalisi esistenziale si propone appunto di intervenire a questo livello – può portare la persona a trasformare il

proprio fine globale (cioè, il proprio attuale modo di perseguire l'ideale) Si noti, al riguardo, che "preriflessivo" non vuol dire "inconscio"; e quindi non vuol dire "non-libero".

Si può dare anche il caso che la scelta contrastante con il fine globale sia una scelta posta in malafede. In questo caso, la scelta sarebbe a suo modo coerente col fine in questione, in quanto comprensibile solo in riferimento a esso: la scelta implicherebbe la posizione di "oggetti psichici falsi come moventi" sostitutivi di quelli autentici. Ad esempio, scegliere il nascondimento quando si vorrebbero su di sé i riflettori, significa assumere come movente l'ottenimento della memoria grata dei posteri, quando invece si lavora per il successo nell'oggi. Ora, dal punto di vista riflessivo il soggetto in questione si propone i moventi falsi; ma dal punto di vista preriflessivo, egli avverte qual è l'autentico movente del suo agire e avverte quindi di essere in malafede.

Ancora una volta in Sartre la coppia riflessivo/preriflessivo si sostituisce a quella conscio/inconscio. Leggiamo al riguardo: «Il concetto di malafede – come abbiamo stabilito nella prima parte – ci sembra debba sostituire quelli di censura, di inibizione e di incoscienza, di cui Adler fa uso. L'unità della coscienza, come si rivela al *cogito*, è troppo profonda perché possiamo ammettere la scissione in due piani senza che sia ripresa da una intenzione sintetica più profonda che riconduca un piano all'altro e li unifichi». In tal senso, la malafede può, con una sua strategia, perseguire in modo tanto più efficace quanto più indiretto il fine del progetto globale.

Per fare un esempio, il progetto preriflessivo di ottenere fama può essere assecondato, in malafede, dalla scelta di non apparire: scelta solo apparentemente in contrasto col progetto, in realtà coerente con esso, in quanto tale da attirare su di sé curiosità e interesse.

Sartre inserisce le proprie considerazioni sulla libertà in un quadro antropologico che non nasconde i propri debiti nei confronti del "comportamentismo": "l'essere si riduce a fare" – egli scrive per amor di paradosso. Sarebbe meglio dire – osserviamo noi - che l'essere si comprende attraverso il fare; e la differenza non è poca: nel primo caso avremmo che *esse sequitur operari* (il modo di esserre consegue al modo di operare), nel secondo abbiamo (classicamente) che *operari sequitur esse* (il modo di operare consegue al modo di essere).

**11.1. Fine e progetto.** Dunque, l'essere dell'uomo si dà come azione. Occorre però non dimenticare che l'"azione" si differenzia dal semplice "movimento" grazie all'intenzione: se si toglie quella, sostituendola con antecedenti psico-fisici – come fa il comportamentismo –, allora si toglie l'azione stessa, e la sua funzione rivelatrice dell'essere dell'uomo. «L'intenzione, che è la struttura fondamentale della realtà umana, non può in nessun caso essere spiegata da un dato, anche se si pretende che ne derivi». Neppure è un dato – cioè qualcosa di già bell'e fatto prima di essere realizzato – il "fine" che l'intenzione si propone di raggiungere: il fine non è infatti una realtà *en soi*.

**NB:** Si noti che Sartre usa i termini "fine" e "progetto" (o "possibile proprio") in modo quasi equivalente. Per essere precisi, i due termini indicano due realtà correlate tra loro. "Fine" indica il termine dell'intenzione, che per Sartre è un atto riflessivo; "progetto" indica la spontanea tendenza preriflessiva al fine. Il "fine" è il correlato oggettivo del progetto: cioè, è lo stato del mondo che agendo si vuole ottenere; il "progetto" è il correlato soggettivo del fine, cioè è una certa maniera di atteggiarsi del *pour soi* che vuole ottenere il fine in questione.

**11.2. La libertà come un duplice annullamento del dato.** È a questo punto che Sartre introduce la sua più completa esposizione della dinamica della libertà di scelta del *pour soi*.

I fatti, i dati non determinano l'agire del *pour soi*. Solo alla luce di un "duplice annullamento" il dato viene, dal *pour soi*, apprezzato come motivo adeguato all'azione. Il duplice annullamento (= confronto con la coscienza) sta in questo: (a) concepire delle alternative possibili al dato (atteggiamento di "rottura" rispetto al dato); (b) rivedere il dato alla luce di tali alternative, e quindi per ciò che potrebbe significare in funzione di un fine (atteggiamento di "apprezzamento" del dato). I momenti (a) e (b) corrispondono rispettivamente alla indeterminazione e autodeterminazione che si trovano nella descrizione classica (tipicamente tommasiana) della libertà.

Leggiamo: «Se il dato non può spiegare l'intenzione, bisogna che questa realizzi, col suo stesso nascere, una rottura col dato, qualunque esso sia. Non potrebbe essere che così, altrimenti avremmo una pienezza presente succedente, in continuità, ad una pienezza presente e non sapremmo prefigurarci l'avvenire. D'altronde, questa rottura è necessaria all'apprezzamento del dato. Il dato, in effetti, non potrebbe mai essere un

motivo per un'azione se non fosse apprezzato. Ma questo apprezzamento non può essere realizzato che mettendosi a distanza in rapporto al dato, ponendolo tra parentesi, il che presuppone appunto una rottura di continuità. Inoltre l'apprezzamento, se non deve essere gratuito, deve essere fatto alla luce di qualche cosa. E questo qualche cosa che serve ad apprezzare il dato non può essere che il fine. Così l'intenzione, in uno stesso nascere unitario, pone il fine, si sceglie ed apprezza il dato a partire dal fine. In queste condizioni, il dato è apprezzato in funzione di qualche cosa che non esiste ancora; l'essere-in-sé è rischiarato alla luce del non-essere. Ne risulta una duplice colorazione annullatrice del dato: da una parte, esso è annullato in quanto la rottura con lui gli fa perdere ogni efficacia sull'intenzione; d'altra parte esso subisce un nuovo annullamento per il fatto che gli si rende questa efficacia a partire da un nulla, l'apprezzamento. La realtà umana, essendo atto, non può concepirsi che come rottura con il dato, nel suo essere. Essa è l'essere che fa che ci sia il dato rompendola con lui e chiarendolo alla luce del non-ancora-esistente».

Ciò che non è attuale – il possibile – consente di giudicare l'attuale, dopo che ci si è posti a distanza da quest'ultimo. Consente, in particolare, di tradurre i motivi in moventi. “Movente” è il punto di vista dal quale i motivi risultano effettivamente motivanti: esso è il fine cui i fatti che precedono l'azione vengono riferiti, per risaltare come motivanti. Il fine, in Sartre, ha qualità meontologica: è, cioè, una negazione del dato, alla luce della quale il *per-sè* si muove.

La libertà del *per-sè* è l'essere del *per-sè*. Meglio farebbe Sartre a dire esplicitamente che ne è l'essenza; sia pure l'essenza nel senso chiarito nella Introduzione all'opera. Nella fattispecie, la libertà sarebbe la “ragione” della serie delle scelte, che non sta dietro di esse, ma piuttosto appare con esse e in esse.

Se il criterio di scelta è posto dalla libertà stessa (che fa essere i propri “motivi”, come vedevamo), allora la libertà è “assurda” – afferma Sartre. Ma non assurda nel senso che ci aspetteremmo, cioè perché arbitraria sui criteri; ma assurda piuttosto perché non può esserlo fino in fondo, non può, cioè, essere fondamento del proprio essere. La libertà – per Sartre – è assurda perché non può scegliere se avere fini o non averne: ne ha necessariamente; e, soprattutto, non può sottrarsi al fine ultimo: l'ideale. In altre parole, non può scegliere se essere o non essere. Del resto, lo stesso suicidio sarebbe una determinazione di sé nell'essere: si possono annullare i dati, ma non la datità del

*pour soi*, che è il dato di tutti i dati. Perciò, l'assurdità starebbe nel fatto che la libertà stessa partecipa della fatticità dell'*in-sè* e della sua gratuità o deiezione.

L'unico modo di sfuggire alla morsa della gratuità è quello di farla propria (interiorizzarla), rendendo consapevolmente gratuita la scelta stessa. La quale, a quel punto, è valida in quanto è mia, e non in riferimento ad altre ragioni. In tal modo, l'autenticità diventa il criterio morale fondamentale. L'esistenzialismo morale è il rovescio della non-feticizzazione dei fini.

“Responsabilità” (cfr. Parte IV, cap. 1, § 3) è – nel vocabolario di Sartre - la nostra relazione alle situazioni in cui ci troviamo. Essa è la “libertà in situazione”. Della “situazione” e delle sue costanti, Sartre ci offre una fenomenologia nel § 2 del cap. 1 della Parte IV. Da questa fenomenologia emerge che “situazione” è il mondo intero in cui ci veniamo a trovare: mondo del quale siamo “autori” e quindi “responsabili”: non nel senso che determiniamo l'esserci delle cose e degli accadimenti, ma nel senso che cose e accadimenti hanno un senso che dipende anche da noi (e in modo decisivo).

In altre parole: il mondo in cui un essere umano si viene a trovare, lo rappresenta e lo simbolizza. Egli quindi non ha scuse: non può dirsi realmente costretto dalle circostanze (semmai, autocostretto). Paradossalmente Sartre giunge ad affermare che anche della guerra (che altri hanno dichiarato) io sono responsabile, perché il significato che questa guerra ha per me, dipende da me. Persino della mia nascita – osserva Sartre – io sono responsabile, in tanto in quanto l'ho assunta fin qui, ed essa mi appare in una certa luce, anche in seguito a quel che fin qui ne ho fatto.

A ben vedere, un essere umano è responsabile di tutto, eccetto che della sua responsabilità, in quanto egli non è il fondamento del proprio essere (e non può desiderare di non essere più responsabile, se non per malafede).

Ciò che Sartre scrive nel finale del § 3, può rappresentare bene il senso della morale esistenzialistica. Leggiamo: «Poiché tutto ciò che ci accade può essere considerato come una possibilità, cioè non può apparirci che come mezzo di realizzare questo essere che si problematizza nel nostro essere, e poiché gli altri, come trascendenze-trascese, non sono, anch'essi che occasioni e possibilità, la responsabilità del per sé si estende sul mondo intero come mondo popolato. [...] Chi realizza nell'angoscia la sua condizione di essere gettato in una responsabilità che si ritorce

persino sul proprio abbandono, non ha più né rimorsi, né rimpianti, né scuse: non è più che una libertà che si scopre da sola ed il cui essere risiede in questa scoperta stessa. Ma, l'abbiamo notato all'inizio di questa opera, la maggior parte del tempo, fuggiamo l'angoscia nella malafede».

L'angoscia può essere fuggita perché nasce da una avvertenza riflessiva della verità. La malafede, però, ripropone a sua volta una angoscia più sottile: preriflessiva.

La distinzione preliminare tra angoscia e paura ci è già nota. Ho paura di cadere; ho angoscia di essere libero. La differenza tra i due casi non sta nell'aver o non avere un "tema" intenzionale, ma nel tipo di tema in questione. Nel caso della paura, il tema può essere evitato praticamente (almeno in tentativo): nell'esempio accennato, eviterò i viaggi aerei, starò lontano dagli strapiombi. Nel caso dell'angoscia, il tema non può essere evitato, se non a patto di essere riproposto. Infatti, se nel caso della paura il tema è ontico (un certo evento che può accadere), nel caso dell'angoscia il tema è ontologico (la possibilità indeterminata degli accadimenti).

Al riguardo, però, occorre introdurre una precisazione. L'angoscia che compare nel nostro linguaggio abituale è, a ben vedere, una particolare forma di paura, si ha paura di perdere la prevedibilità degli eventi, il controllo su di essi. Una tale angoscia ha a tema i "possibili oggettivi", e, in particolare, quelli riguardo ai quali si teme di non poter fuggire (la tromba d'aria, la mareggiata eccezionale). Si tratta di una angoscia in cui l'ontico in questione è simbolicamente ontologico. L'angoscia sartrianamente intesa ha invece a tema i "possibili soggettivi", la cui implicazione di senso è la mia libertà: non si potrebbe sensatamente provare questo tipo di angoscia, se non si fosse liberi.

## **1.2 Libertà e fatticità del per-sé**

Se la coscienza è stata definita da Sartre priva di essenza, se il *per-sé* è il fondamento del proprio nulla e se spesso l'uomo assume atteggiamenti di malafede, applicando la negazione anche verso se stesso, è perché ciò che lo caratterizza e lo rende essere umano è la sua libertà costitutiva. L'uomo "gioca a essere" se stesso, ma non è

ciò che è, se non al modo di *doverlo* essere. La natura della coscienza è un nulla, è una pura libertà d'essere, perché deve continuamente scegliersi, è il suo *fare* che sostiene il suo *essere*: realizza se stessa rappresentando un ruolo, assumendo i gesti tipici della funzione che si è auto-attribuita.

D'altra parte la coscienza è pur sempre abitata dall'essere, parte da una determinata condizione, ma è *ciò che è* come *coscienza d'essere*, come libertà, e solo così si dà un ruolo che poi deve essere a tutti gli effetti: "(..) lo sono nel modo di essere ciò che non sono. Non si tratta, d'altronde, soltanto delle condizioni sociali; io non sono mai nessuno dei miei atti, dei miei comportamenti".<sup>71</sup> Questo significa che le azioni del *per-sé* non lo esauriscono completamente, non lo etichettano, perché la coscienza è sempre oltre ciò che fa nel qui e ora, perché è puro auto-trascendimento e questo grazie alla libertà: la capacità di distacco da sé, di relativizzazione e di *epochè*.

La libertà è ciò che impregna completamente la dimensione del futuro del *per-sé*: "(..) io sono il mio futuro nella continua prospettiva della possibilità di non esserlo"<sup>72</sup>, la coscienza è il suo passato nella modalità dell'annullamento: non si lascia condizionare da "ciò che è stato" (ovvero dalla definizione di "essenza" data da Hegel<sup>73</sup>, la quale è da Sartre, e dagli altri esistenzialisti, subordinata appunto all'esistenza), il passato rappresenta l'*in-sé* per la coscienza, ciò da cui partire e da superare attraverso il potere nullificante dato dalla libertà.

Il *per sé* si possibilizza verso l'avvenire che è ciò che dà un senso al passato: la coscienza, come mancanza, cerca nel futuro ciò che la può completare. La mancanza (*per-sé*) rappresenta il presente, il mancante (*in-sé*) il passato e il mancato (*in-sé-per-sé*) rappresenta il futuro<sup>74</sup>. Nel futuro il *per-sé* come libertà colloca il suo fine o progetto e, grazie a questa capacità di porsi a distanza dal presente, il dato viene rivalutato a partire dal fine, dal non-ancora, quindi dal nulla. Concepire delle alternative al dato è ciò che

---

<sup>71</sup> Cfr. Sartre, J., P., 1943, *L'être et le néant*, Gallimard; tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 98.

<sup>72</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 170-171.

<sup>73</sup> Cfr. Hegel, G. W. F., 1812-16, *Wissenschaft der Logik*; tr. it., *Scienza della logica*, a cura di Moni, A., Laterza, Bari, 1984.

<sup>74</sup> "(..) il possibile che io sono e il presente che fuggo stanno tra di loro nel rapporto di ciò che manca a ciò a cui manca. La fusione ideale di ciò che manca con ciò a cui manca ciò che manca, come totalità irrealizzabile, domina il *per sé* e lo costituisce nel suo essere come nulla d'essere" (cfr. Sartre, J., P., 1943, *L'être et le néant*, Gallimard; tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 242).

<sup>19</sup> "L'uomo è libero perché non è sé, ma presenza a sé. L'essere che è ciò che è non potrebbe essere libero. La libertà è precisamente il nulla che è *stato* nell'intimo dell'uomo e che costringe la realtà umana a *farsi* invece che a *essere*. Come abbiamo visto, per la realtà-umana, essere vuol dire *sceglersi* (..)" (cfr. *Ivi*, p. 507.)

Sartre chiama “l’apprezzamento del dato” ed è ciò che spinge all’azione, a partire da questo annullamento della situazione presente, in nome di un altro nulla che è il futuro non ancora realizzato. La libertà non è altro che questa capacità nullificante<sup>75</sup>.

Il *per-sé* si sceglie attraverso un progetto originale di se stesso che pone dei fini: si crede comunemente che la libertà stia nella possibilità di poter scegliere diversamente, e cambiare il proprio progetto, questo è chiaramente sempre possibile, ma non è su questo passaggio che si colloca la nostra libertà, ma nella posizione stessa dei fini e nella scelta di me stesso nel mondo. Posso in ogni momento cambiare il progetto di me stesso, ma c’è un prezzo da pagare: riqualifico ogni volta me stesso in maniera radicale: non si tratterebbe di una modificazione accidentale, bensì di una vera conversione del mio *essere-nel-mondo*.

Dunque, quando ci progettiamo, ci prendiamo un impegno con noi stessi che è fragile e assoluto nello stesso tempo: è importante manifestare la propria libertà attraverso una scelta assoluta che guidi la nostra azione a partire dall’avvenire, con una coerenza negli atti: altrimenti significherebbe essere in balia degli eventi e della casualità e quindi *essere scelti*. D’altra parte questa scelta di noi stessi è sempre revocabile: la libertà sta anche nella perpetua possibilità di convertirci e diventare altro da ciò che siamo (per quanto doloroso e faticoso questo possa essere)<sup>76</sup> Dunque all’interno della libertà c’è una profonda ambivalenza e questo perché il *per-sé* è attraversato al suo interno da due spinte contrastanti: il tentativo di radicarsi, aspirando alla stabilità dell’essere *in-sé*, e la perenne fuga da sé, in quanto nullificazione e temporalizzazione, dimensioni che non sopportano la staticità e sempre spingono all’azione e al superamento dell’*in-sé*.

Sartre polemizza contro la concezione di inconscio teorizzata dalla psicoanalisi: l’inconscio costituisce una presenza *altra* in noi, in grado di ingannarci. Si tratterebbe a tutti gli effetti di una cosa e questo non può che contrastare con la teorizzazione sartriana della coscienza come assolutamente qualcosa di non fisico: la coscienza è puro esserci e non può contenere nulla dentro di sé che non sia se stessa. Inoltre, come

---

<sup>76</sup> “Così noi siamo perpetuamente impegnati nella nostra scelta e continuamente coscienti del fatto che noi stessi possiamo bruscamente rovesciare questa scelta perché progettiamo l’avvenire mediante il nostro essere stesso e lo corrodiamo sempre con la nostra libertà esistenziale (...) Così noi siamo sempre *minacciati* dalla nullificazione della nostra scelta attuale, perpetuamente minacciati di sceglierci – e di conseguenza di divenire – altri da ciò che siamo” (cfr. *Ivi*, p. 534).



dimostrano gli atteggiamenti di malafede, il *per-sé* non può ingannarsi senza esserne cosciente: le censure che opera sono solo su certi contenuti in particolare e l'intento è quello di negare qualcosa di cui si è perfettamente consapevoli. L'inganno è reale, ma c'è un tacito consenso con se stessi in questo, ci si inganna da sé e non per opera di qualcos'altro.

Se il *per-sé* può porre dei fini, e radicarsi in un progetto di sé nel mondo, è perché ha inerente a sé l'*in-sé*: ha quindi al suo interno una contingenza, un essere dentro una situazione che non è altro che la propria *fatticità*, ciò che rimane dell'*in-sé* dentro al *per-sé*, il corrispettivo della sua "gratuità". Il *per-sé* si declina dunque come "coscienza di essere là" e la sua fatticità si dimostra nel suo essere del tutto ingiustificato e fondamento del proprio nulla. La relazione della coscienza con la fatticità viene definita da Sartre necessità di fatto: è necessario che il per sé sia determinato da certe condizioni (fisiche, sociali, storiche..), ma è del tutto contingente che egli sia un operaio o un medico: non solo avrebbe potuto determinarsi diversamente, ma avrebbe potuto anche non essere proprio.

Il *per-sé* è necessariamente impegnato in un mondo con un suo determinato punto di vista (è contingente che ne assuma uno piuttosto che un altro), il rapporto della coscienza con il mondo è reso possibile dal fatto di essere un corpo: non esiste un *per-sé* senza un corpo, grazie ad esso è situato spazio-temporalmente e qui sta l'altra sua forma di contingenza<sup>77</sup>.

Il corpo è indiscernibile dal *per-sé*, ma rappresenta la parte di sé che gli sfugge, che deve essere superata: il corpo infatti è la situazione sensibile da cui parte il *per-sé*, il quale costantemente si desitua. Per quanto limitante possa essere il punto di vista iniziale, è sempre possibile diventarne protagonisti prendendo in mano la situazione stessa, grazie all'azione.

Secondo Sartre occorre distinguere la "sensazione" dal "senso": la prima è un elemento passivo dell'*in-sé*, mentre il senso è la "coscienza di aver presente" gli oggetti grazie al corpo, che è indistinguibile dalla coscienza, in questo caso intesa come

---

<sup>77</sup> "In questo senso si potrebbe definire il corpo come *la forma contingente che assume la necessità della mia contingenza*. Non è qualcosa di diverso dal *per-sé*; non è un *in sé nel per-sé* (..) Ma è il fatto che il *per-sé* non è il proprio fondamento, in quanto questo fatto si traduce nella necessità di esistere come essere contingente fra gli esseri contingenti" (cfr. *Ivi*, p. 366).

coscienza non-tetica. Io entro a contatto col mondo grazie al senso e il mondo si dispone in relazione al mio corpo: il senso rappresenta il nostro *essere-nel-mondo*<sup>78</sup>.

Il corpo è ciò che deve essere superato per arrivare presso le cose, tramite esso, e la percezione deve essere superata verso l'azione. Il corpo si annuncia al *per-sé* solo indirettamente, anche se la coscienza è il proprio corpo, ma lo scopre come presa sul mondo, quindi attraverso il coefficiente di avversità che il *per-sé* incontra nell'approcciare le cose.

La corporeità rappresenta la finitezza, ma è anche la condizione della libertà: il per sé deve potersi scegliere, e crearsi un progetto, e per farlo deve avere un punto di vista preciso sul mondo, dal quale vagliare le proprie possibilità. La coscienza *esiste il suo corpo* in quanto coscienza irriflessa: il mio corpo è una struttura coscienziale, non è percepito di per sé, ma solo come tramite verso gli oggetti. Se poi ho male ad un parte del mio corpo, la coscienza esiste il suo dolore e quest'ultimo diventa la modalità di approccio al mondo delle cose.

Per la coscienza non tetica, il dolore coincide con il corpo da superare e diventa una qualità che attraversa gli oggetti, mentre per la coscienza riflessiva il male è separato dal corpo e il dolore diventa un oggetto psichico che può essere conosciuto come tale. Il *corpo-per-me* si distingue dal *corpo-per-altri*,

Il corpo-per-me è il corpo vivente (*Leib*<sup>79</sup>) che indica le mie possibilità sul mondo, è la mia stessa intenzionalità che assume connotazioni corporee, è la manifestazione del rapporto tra noi e gli oggetti: sono quest'ultimi ad individuare il nostro corpo come punto di orientamento. Solo in un mondo può esserci il corpo-per-me, il mio corpo è la condizione necessaria del mio auto-trascendimento e quindi della creazione di un mondo. Il mio corpo non sarà mai per me un oggetto, perché è *vissuto* da me e non conosciuto.

Il corpo per altri (*Körper*) è l'apparato organico, per come appare ad altri, è la trascendenza-trascesa che può essere utilizzata come strumento. Io posso dedurre come

---

<sup>78</sup> “È necessario che io veda il libro a destra o a sinistra del tavolo. Ma è contingente che esso mi appaia precisamente a sinistra, e infine, io sono libero di guardare il *libro* sul *tavolo* o il tavolo che sostiene il libro. È questa contingenza, tra la libertà e la necessità della mia scelta che noi chiamiamo il *senso*. Esso implica il fatto che l'*oggetto mi appaia sempre tutto in una volta* (...) ma anche che questa apparizione abbia sempre luogo in una prospettiva particolare che traduce le sue relazioni con lo sfondo del mondo e gli altri *questi*” (cfr. *Ivi* p. 374).

<sup>79</sup> Husserl, E., 1934-1937, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*; tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano, 1972.

il mio corpo si manifesti allo sguardo altrui, per come il corpo d'altri entra nel mio mondo: le due strutture sono identiche. La mia relazione con il corpo d'altri è una negazione interna, io mi costituisco negando il suo essere che percepisco come “centro di riferimento secondario” delle cose del mio mondo: sul corpo d'altri posso assumere un punto di vista, al contrario che sul mio. Anche il corpo altrui è fatticità e quindi contingenza, ma io trascendo la sua stessa trascendenza. Per me il corpo d'altri è un pezzo di mondo, un essere-là, un *in-sé*.

Il *per-sè* è, di per se stesso, “rapporto col mondo”, ovvero apertura intenzionale. Ma il mondo «non può esistere senza un orientamento univoco rispetto a me»; ovvero, non c'è propriamente “mondo” senza relazione di esso a un punto di vista quale può essere il mio. S'intende che qui “mondo” è detto nel senso della Fenomenologia (cioè come il correlato di una coscienza), ed è detto in particolare nella accezione sartriana, che già conosciamo, per cui “mondo” è «la totalità dell'essere in quanto attraversata dal circuito della ipseità». Ora, il mondo si costituisce in riferimento a un punto di vista, cioè a una coscienza che è sempre situata e mai collocata in un ipotetico “nessun dove” (non dimentichiamoci che Sartre sta parlando della coscienza umana).

Dire che il mondo (coi suoi contenuti) si dà in prospettiva, significa riproporre quanto diceva Husserl in *Ideen II* a proposito del *Nullpunkt*. Infatti, in quanto riferimento prospettico, l'Io era appunto chiamato da Husserl “punto-zero” (*Nullpunkt*)<sup>80</sup>: come se fosse il punto di origine di ideali assi cartesiani di riferimento, intorno ai quali venisse a costituirsi il “mondo”. Le mosse intenzionali di questo Io situato, e insieme polare, sono degli “adombramenti” (*Abschattungen*)<sup>81</sup>, cioè degli scorci prospettici, che rinviano a qualcosa di ulteriore: cioè a qualcosa di non immediatamente dato, ma di contiguo al dato: ad esempio, il lato che non vedo dell'oggetto che vedo, o, più in generale, lo sfondo entro cui vedo quello che vedo.

L'Io come *Nullpunkt* è costantemente in grado di situarsi e di de-situarsi: cioè, diviene. Esso ha dunque anche una dimensione “fisica”, che lo rende capace di interagire con le altre realtà fisiche. Infatti, per muoversi nello spazio e nel tempo, tra le realtà fisiche, dovrà essere anch'esso una realtà – per qualche aspetto - fisica. L'Io, in

---

<sup>80</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, § 41.

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, § 32.

quanto dotato di dimensione fisica, è detto da Husserl “Io psichico” (*das seelische Ich*). L’Io psichico è quella complessa realtà di cui ciascuno di noi ha intima consapevolezza<sup>82</sup>, e che ha appunto un versante fisico (che Husserl chiama *Leib*<sup>83</sup>), e un versante non-fisico, ovvero intenzionale, e che è quello che gli consente di aver presente sé e l’altro da sé.

È importante rilevare che l’intenzionalità, cioè la capacità di aver presenti le cose, è esercitata dall’Io con tutto se stesso: dunque, anche con la sua dimensione fisica. Ad esempio, il liscio e il caldo che sento con la mano che tocca (magari che tocca l’altra mano), è dato a me: cioè, la mano, in quanto toccante, è dotata di intenzionalità, è Io, è una modalità dell’Io. Tant’è vero che se me la tagliassero, non mi toglierebbero qualcosa che semplicemente ho a disposizione come uno strumento, ma piuttosto qualcosa di me; e costringerebbero il mio io a riorganizzarsi per elaborare la perdita, quasi risituandosi nel *Leib*.

Quando Agostino - riprendendo Platone e Plotino - sosteneva a suo tempo che, non i sensi conoscono, bensì l’anima attraverso di essi<sup>84</sup>, voleva dire, non che la mano non conosce, ma piuttosto che essa, in quanto conosce, è anima, cioè è io intenzionale: quello stesso Io che – stando ora a Husserl - dice «io sono sporco», quando la sua mano è sporca<sup>85</sup>.

Riprendendo l’esposizione del testo sartriano, troviamo che il corpo come dimensione del *pour soi* rivela la contingenza del *per-sè* in un duplice senso: anzitutto il *per-sè* si scopre contingente in quanto “collocato” spazio-temporalmente; e poi, si scopre contingente in quanto collocato in un modo determinato (nascita, parentela, lingua, luogo, epoca, e così via). Come scrive Sartre: il corpo è «la forma contingente che assume la necessità della mia contingenza».

Sappiamo che Sartre - nel cap. 1 della Parte II – aveva già introdotto la “contingenza” del *per-sé* come sua incapacità ad essere il fondamento del proprio essere. E, in tal senso, egli aveva parlato di una presenza dell’*in-sé* nel *per-sè*, manifestantesi nelle pulsioni e nei bisogni. Tale presenza si è ora rivelata,

---

<sup>82</sup> Quell’intima consapevolezza che Rosmini chiamava “sentimento fondamentale” (cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, Edizione Nazionale Sciacca, vol. 9, Parte I, Libro I, nn. 61-81; 96-106).

<sup>83</sup> Il *Leib* come “corpo proprio” viene distinto dal *Körper*, come corpo anatomico, in: E. Husserl, *Ideen II*, § 20.

<sup>84</sup> Cfr. Agostino, *De quantitate animae*, 33.71.

<sup>85</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, § 21.

complessivamente, come “corpo” (*Leib*): ma meglio sarebbe dire come “corporeità”, visto che di una dimensione si tratta.

Il corpo del *per-sè* è il lato contingente di quest’ultimo, nel senso che è ciò che al *per-sè* sfugge di sé, o anche ciò che (cartesianamente) resta fuori dalla circolazione dell’autocoscienza preriflessiva. Ciò indica che la corporeità del *pour soi* è il suo esser dato a se stesso, il suo non poter decidere ontologicamente di sé. La mia contingenza, infatti, nel suo aspetto radicale, è che “io ci sia”, senza potermi fare da me.

Sartre parla anche, al riguardo, di una “fatticità del *per-sè*”, che fa il paio con la “gratuità” dell’*in-sè*. Vale, infatti, anche per la fatticità, che il non esser fatti da sé corrisponde ad un non essere fatti da alcunché o da alcunchì.

Il corpo è indiscernibile dalla “situazione complessiva” del *per-sè*. In tal senso, esso è il “mondo intero”; e, più precisamente, è il mondo intero in quanto superato dal *per-sé* in direzione di sé. Potremmo allora dire che il “corpo-per-sé” è la stessa “ipseità”, considerata dal versante del *superandum* e non del superante. Tale “corpo-per-sé” non è oggettivabile, appunto perché non è un dato puro, bensì un dato che il *per-sé* “annulla” (ovvero supera o coscientalizza) continuamente.

Se «deriva necessariamente dalla natura del *per-sè* che esso sia corpo», ciò comporta che il *per-sè* “debba essere ciò che è”, “pur non dovendo esserlo”: comporta cioè quella ambivalenza per cui sono collocato in una condizione o situazione, ma posso costantemente atteggiarmi in modo da prendere in mano semanticamente e praticamente quella situazione, diventandone protagonista.

Sartre afferma, di passaggio, che alcuni dualisti antropologici – che collegano l’anima con un corpo-cosa (sistema nervoso + ghiandole + visceri + ossa e muscoli) - assegnano al corpo la funzione di principio di individuazione dell’anima. In realtà – egli spiega -, il *per-sè* (da lui equiparato all’anima razionale) è come tale corporeo e, in tal senso, già «è la propria individuazione».

La specificità del corpo come dimensione del *per-sé* può essere evidenziata riflettendo sulla esperienza sensibile. Quest’ultima, se ricondotta riduttivamente alla sua dinamica fisiologica, diventa del tutto estranea alla esperienza sensibile che è propria della coscienza (ovvero, che è tale per la coscienza).

Sartre osserva che i neurofisiologi fanno esperimenti in cui: con “oggetti fisici” (cioè con stimoli prodotti da apparecchi, elettrodi, ecc.) intervengono su un “oggetto fisiologico” (cioè sull’apparato sensitivo studiato: ad esempio, la vista dell’uomo), ottenendo modificazioni in un “oggetto psichico” (cioè in un paziente osservato come portatore dell’apparato sensitivo), il quale – mediante “manifestazioni oggettive di significato” (cioè segni linguistici intersoggettivamente controllabili) – segnala di avvertire qualcosa (ad esempio, di vedere un lampo di luce nel campo visivo sinistro). In tal modo, essi istituiscono e interpretano un circuito che parte da oggetti e termina a oggetti; e, nel quale, il soggetto (la coscienza senziente) non c’è mai.

Se chiamiamo “sensazione” una minuscola unità oggettiva che sia un quanto di eccitazione nervosa (suscitabile con gli strumenti sopra evocati), essa sarà un elemento inerte dell’*in-sè*. Ora, mettere in relazione una tale “sensazione” con la coscienza, vorrebbe dire: (a) ricavare idealmente nella coscienza stessa uno spazio interno, capace di accogliere un *in-sè* che in essa si sviluppi all’occasione di certi stimoli; (b) riconoscere che, almeno in questo spazio, la coscienza è passiva rispetto alle sensazioni, e quindi rispetto all’*in-sè*. In questa chiave, dunque, l’esperienza sensibile sarebbe una relazione tra la passività della sensazione e la passività di una ipotetica regione sensitiva della coscienza: un “rapporto magico”, ironizza Sartre; in cui due inerzie (due *in-sè*) dovrebbero dar vita, incontrandosi, a un vissuto (*Erlebnis*). In tale rapporto il grande assente sarebbe appunto il soggetto senziente.

Più in generale, la psicologia – che ricostruisce la sensazione basandosi sulla neurofisiologia – tratta la soggettività come una relazione tra oggettività: una coscienza-contenitore (una sorta di “cassetta chiusa” o di “scatola”) che contiene cose come le “sensazioni”. Senza che, in tale rapporto di contenenza, ci sia “presentatività, trascendenza, rappresentatività”, come invece accade nell’esperienza conoscitiva di un essere umano.

È chiaro che la psicologia descrive solo qualcosa della sensazione: ciò che di essa è afferrabile nella dimensione del *Körper* (anziché in quella del *Leib*).

La sensazione descritta in senso psicologico presuppone molte affermazioni implicite di tipo ontologico: ad esempio, quella dell’esistenza di altri, delle strumentazioni da loro usate, degli apparati sensoriali propri e altrui; e così via. Eppure, tutto questo “realismo” la psicologia lo abbandona quando descrive il prodotto di tutto

questo gioco di relazioni: la “sensazione”, la quale viene considerata – nel *pour soi* – come un puro vissuto autoreferenziale, che non rinvia ad altro da sé (ad esempio, la sensazione “lampo di luce”), sulla cui base il *pour soi* dovrebbe cercare di istituire un rapporto col reale (c’è davvero il lampo di luce, fuori della “coscienza-scatola?”): un rapporto col reale che, per altro verso, era presupposto dalla psicologia come operante fin da principio. Nella descrizione psicologica il fattore rimosso è la “intenzionalità” della coscienza, cioè la sua originaria apertura al reale.

Sartre, a ben vedere, in queste pagine non fa altro che ricostruire la genesi “scientifica” del fenomenismo. Il fenomenismo, cioè quell’ipotesi – da lui felicemente contestata nell’Introduzione – secondo cui conoscere è avere nella coscienza fenomeni-immagine delle cose e chiedersi poi che relazione essi abbiano con le cose sé, nasce appunto dal considerare come originariamente descrittivo della conoscenza l’approccio psicologico-sperimentale a questo tema.

In realtà, ciò che la coscienza conosce (vede) è il verde dell’erba; non la sensazione del verde, e neppure un materiale iletico (non-ancora-verde o solo-potenzialmente-verde), che la coscienza, poi, renderebbe oggettivamente verde.

Altra cosa dalla “sensazione” (che Sartre considera un mito psicologico) è il “senso”. Dire “io vedo” significa dire “io ho il senso della vista”; dire “io sono cieco” equivale a dire “io sono privo del senso della vista”.

Il senso, considerato nella sua autenticità, è qualcosa di impercettibile (a differenza della “sensazione”): infatti, non vedo la vista che mi dà accesso al verde, non vedo neppure il mio vedere il verde; piuttosto, io vedo il verde. Neppure c’è una conoscenza riflessa del senso (ad esempio, della vista). Ciò che mi si dà a vedere è il calamaio, non il mio vedere il calamaio. Quello che posso descrivere del vedere, è che  $x$  (il calamaio) mi si dà a vedere, mi si dà come visibile; e che io ho coscienza di aver presente visivamente  $x$  (il calamaio). La coscienza riflessiva, dunque, non ha, in prima battuta, consapevolezza di sé come senso: è coscienza di sé-conoscente-il-tavolo o il calamaio; non è coscienza del proprio vedere il tavolo o il calamaio. Che “l’occhio non possa vedersi da sé” è del resto una antica consapevolezza. Se anche mi guardassi allo specchio, mentre guardo me allo specchio, vedrei i miei occhi; ma, in quanto visti, essi non sarebbero già più gli occhi-vedenti-sé nell’atto del loro vedere sé. L’occhio mio, in

quanto lo vedo, è già un oggetto per me. Sartre esclude anche che vi sia autotrasparenza (translucidità, autocoscienza preriflessiva) del senso.

Al riguardo, si potrebbe obiettare che, per lo stesso Sartre, gli occhi sono corpo e il corpo è una dimensione della coscienza. Ma occorre considerare che gli occhi che sono coscienza, non coincidono con questi pezzi anatomico-fisiologici di mondo: essi sono piuttosto la “vista”; sono cioè occhi coscientizzati o riassorbiti nel vedere. L’unico modo per avere presa pre-riflessiva (ma anche riflessiva) su di essi, è avere presa preriflessiva (e poi riflessiva) sul *pour soi* come vista, come sapere vedente, ma non come occhi che vedono. Si potrebbe ridire la cosa in questo modo: il soggetto del vedere è il *per-sè*, e non gli occhi.

Sarà poi il fisiologo, ovvero la comunità degli studiosi, a informarmi del fatto che io vedo grazie a un apparato visivo, fatto dal globo oculare, dal cristallino, dalla retina. Io, come *per-sè*, so solo che vedo.

Si può annotare, al riguardo, che ciò che sensibilmente si dà non sono i relati (sistema nervoso e oggetti mondani), né le modalità del loro relazionarsi, bensì l’esito, il risultato della relazione: ad esempio, la-matita-che-si-dà-visivamente-come-spezzata. La relazione, dunque, va intesa come una interpretazione ultra-sensibile (intellettiva) che la coscienza, rifacendosi a ulteriori consapevolezze critiche (la riferibilità della matita visivamente spezzata alla matita tattilmente diritta e integra) e scientifico-sperimentali (le leggi della rifrazione luminosa), dà del fenomeno osservato.

Gli oggetti che ci appaiono sensibilmente, si danno sempre in prospettiva. Essi appaiono orientati secondo un certo ordine complessivo (aperto, e sempre variabile), che il *per-sè* avverte in molti modi: lo avverte come vista, come udito, come tatto, come olfatto, come gusto. I cinque sensi sono aspetti, dimensioni, di tale complessivo darsi orientato degli oggetti. Ad esempio, la “vista” è “il sistema degli oggetti visti” (o meglio, il sistema degli oggetti in quanto visti); e così via.

Complessivamente, il Senso (al singolare) è il darsi stesso – un certo modo di darsi, il darsi immediato - del “mondo” al *per-sè*. Il Senso non si dà “prima”, o al di qua del mondo: non è infatti una cosa (un apparato o un gruppo di apparati del sistema nervoso); così inteso, il Senso sarebbe semplicemente un pezzo del mondo.

Quanto all’orientamento che sempre attraversa il mondo, è necessario che esso ci sia; ma non è certo necessario che sia questo anziché un altro. «È necessario che



io veda il libro a destra o a sinistra del tavolo. Ma è contingente che esso mi appaia precisamente a sinistra; ed, infine, io sono libero di guardare il libro sul tavolo o il tavolo che sostiene il libro. È questa contingenza, tra la libertà e la necessità della mia scelta, che noi chiamiamo il Senso. Esso implica che l'oggetto mi appaia sempre tutto in una volta – io vedo il cubo, il calamaio, la tazza – ma anche che questa apparizione abbia sempre luogo in una prospettiva particolare che traduce le sue relazioni con lo sfondo del mondo e gli altri questi».

Il Senso è dunque sì il sistema gestaltico degli oggetti percepiti; ma è un sistema dal *per-sè* sempre trasgredibile nel suo ordine di orientamento e di organizzazione. Il centro di orientamento prospettico degli oggetti del “campo percettivo” (cioè del Senso) sta nel campo stesso; ma tale centro noi non lo percepiamo, per il semplice fatto che “lo siamo”. Tale centro è infatti il *per-sè* come *Ich-Pol* – per usare l'espressione husserliana. Esso non può essere oggetto per noi, perché è ciò che “dobbiamo essere”, ovvero lo siamo alla maniera propria del *pour soi*, che è diversa da quella dell'*in-sè*, e comporta l'inoggettivabilità (da parte altrui, ma anche da parte propria). Ora si capisce meglio in che senso il mio corpo, come *Leib*, sia coestensivo al mondo: è che il mondo si dispone in relazione al mio *Leib*; le sue prospettive, distanze, relazioni sono tali “per me”. E questo è il mio “essere-nel-mondo” (*in-der-Welt-sein*).

Essere presenti nel campo percettivo, per potersi muovere in esso (spazio-temporalmente) vuol dire avere un corpo, ed essere percepibili a nostra volta (ancorché non obiettabili): questo vale già per Husserl, e di nuovo per Sartre.

Il corpo non è solo il “sito” del Senso – cioè condizione di possibilità del darsi sensibile del mondo -, ma è insieme il “sito” dell'azione. Del resto, non c'è mai un percepire che sia scevro da riferimenti e implicazioni con l'agire, cioè che non abbia come implicazione di senso una almeno potenziale utensilità delle cose percepite. Ad esempio: dire che il tabacco è sul camino, significa implicitamente dire che bisogna camminare per tre metri prima di poter caricare la pipa.

Vale per l'agire qualcosa di analogo a quel che vale per il sentire: non si può confondere il proprio con l'altrui. L'altrui è sempre oggettivo. Il corpo d'altri che agisce è per me uno strumento (che posso anche cercare di usare). Il mio corpo in azione non è invece mai uno strumento che io usi. Se così fosse – e quindi, se la mia

mano fosse una cosa da usare per scrivere -, occorrerebbe un mediatore tra me e la mano, che mi consentisse di prenderla per usarla (una sorta di meta-mano), e così all'infinito. In altre parole, il *per-sè* agisce immediatamente nel mondo, è nel mondo senza mediatori, "superando" il corpo proprio, e stando già presso le cose (come Heidegger opportunamente richiamava in *Essere e Tempo*, § 13).

La mia mano non la uso, per la semplice ragione che la sono. Per scrivere io uso la penna, non la mano (che tiene la penna). Solo nel caso in cui un trauma mi avesse provvisoriamente tolto la funzionalità della mano, rescindendola provvisoriamente come semplice *Körper* dal mio *Leib*, allora avrei occasione – nel corso della riabilitazione – di manipolare con la mano sana la mano malata, quasi-oggettualmente, massaggiandola, portandola a destra o a sinistra, come una cosa che ho e che (almeno provvisoriamente) non sono.

Analogamente, se i miei sensi fossero essenzialmente delle cose che vengono modificate da influssi esterni, dovrei poi disporre di sensi ulteriori, capaci di avvertire i primi con le loro modificazioni (dovrei vedere la mia vista modificata da forme e colori e udire il mio udito modificato da suoni). Ma se questi ultimi fossero come i primi, ne richiederebbero altri; e così all'infinito. Invece, sensi e azioni non sono cose (pezzi di mondo), bensì modalità del corpo-*per-sé* (= *Leib*).

Sartre insiste poi sul riassorbimento della dimensione sensitiva in quella pratica del *per-sè* in quanto corpo. La percezione è sempre superata verso l'azione, o almeno è allusiva a possibilità pratiche: "la tazza è da-prendere-per-il-manico", "il martello è da-usare-per-piantar-chiodi". L'oggetto, dunque, già appare come rinviante a una "chiave" interpretativa che il gerundivo si incarica di esprimere: l'oggetto è "da *y*-are da parte di *X*" – dove *X*, l'agente, è il centro di significazione prospettico e insieme pratico del mondo in cui l'oggetto si dà. Gli utensili, insomma, si rinviano tra loro sino ad un termine di rinvio, che utilizza potenzialmente tutto, eccetto se stesso: il *per-sè* come corpo. Il quale, da parte sua, potrebbe essere inteso in chiave utensile, da uno sguardo altro, mentre al proprio sguardo si rivela non-utilizzabile. Del resto, come non si può vedere senza essere almeno visibili, così non si può utilizzare, senza essere almeno utilizzabili.

Anche per il corpo in azione, come per il corpo senziente, vale che esso si estende al mondo intero. Chi cammina appoggiandosi al bastone sta sulla punta del

bastone con cui si sorregge; l'astronomo è sulla lente del telescopio con cui scruta la volta celeste; io sono nella casa (pavimento, pareti, soffitto) che accoglie me come corpo, e per questo il terremoto mi scuote nell'intimo, anche quando non mi ferisce fisicamente.

Il corpo-per-sé è qualcosa di vissuto, di costantemente superato in direzione del mondo. Sollevando la pietra, ciò che avverto non è "il mio sforzo di sollevare la pietra", bensì "la pesantezza della pietra"; e, d'altra parte, il "coefficiente di avversità delle cose" è apprezzabile solo in riferimento a una *Vorhandenheit* (= utensilità, maneggiabilità) delle cose stesse.

Dire che il corpo è ciò che nell'esperienza viene "superato" dal *pour soi* in direzione delle cose che esso vede o usa, significa che il corpo è il "passato" del *pour soi*. Quando io percepisco il luogo-che-è-laggiù, la mia percezione è laggiù e non qua: se non che, per essere laggiù, tale percezione richiede che sia avvenuto il superamento della distanza che c'è tra il luogo in cui io sono (= qua) e il luogo che è laggiù. Il (mio) corpo, è ciò rispetto a cui l'oggetto percepito è distante; ed è quindi ciò che viene superato nella percezione: il corpo non è il soggetto della percezione (almeno in quanto corpo), bensì è condizione di possibilità della percezione. La percezione, poi, è "senza distanza"; ma lo è avendo dovuto "superare" la distanza.

Ovvero: la percezione è una determinazione (un aspetto determinato) del Senso; quindi è l'apparizione di un pezzo di mondo che viene totalizzato (= costituito) dal *per-sé* percipiente. In tal senso, percependo ciò che sta laggiù, il *per-sé* è laggiù in quanto percipiente. Se non che il "laggiù" (lo stare laggiù dell'oggetto) si costituisce in relazione all'esser-qua del *pour soi* come corpo. Dunque, la conoscenza sensibile è aver presente una relazione in cui il corpo entra come oggetto non tematizzato ("superato", appunto, nella relazione, che è il contenuto diretto della percezione). Nella conoscenza sensibile, il corpo-per-sé è oggetto e soggetto insieme: è oggetto in quanto superato in direzione della realtà percepita (di cui è un termine non tematizzato, come può esserlo un mezzo rifrangente), ed è soggetto in quanto superante, cioè in quanto dimensione del *pour soi*. Il corpo come "superato" è "punto di vista" e "punto di partenza" verso nuovi punti di vista.

Come “oggetto” o come “superato”, il corpo rappresenta comunque «il recupero continuo del *per-sè* da parte dell’*in-sè*», cioè la presenza di un fattore opacizzante nello stesso *per-sè*: un fattore che fa da ostacolo alla coscienza, collocandola nel mondo e, con ciò, istituendola come “finita”. Il corpo dà corpo alla coscienza, e con ciò, da un lato, le consente di stare “nel” mondo; dall’altro gli fa avvertire il mondo come un ostacolo da superare costantemente. Dunque, se non fosse corporeo, il *per-sé* non sarebbe “nel mondo”, ma sarebbe piuttosto “fondamento del mondo”: sarebbe già da sempre presso i fini che si propone, ogni suo possibile sarebbe già in atto (un “*in-sé-per-sé*”). Ad una più attenta riflessione, però, se il *per-sè* non fosse corporeo, neppure potrebbe avere un mondo, ovvero non ci sarebbe per lui un mondo, intendendo il mondo nel senso di Sartre: come una struttura relazionale che si dispone intorno a un centro coscienziale. Anche per questa via, Sartre vuole evidenziare che la realizzazione dell’“ideale” (per come lui lo prospetta) ha condizioni impossibili.

Il corpo non è affatto «una addizione contingente alla mia anima [= *per-sè*], una struttura permanente del mio essere e della condizione permanente del mio essere e della condizione permanente del mio essere e della condizione permanente della possibilità della mia coscienza, come coscienza del mondo e come progetto trasceso verso il futuro». So di essere corporeo, in quanto so di costituire un mondo attorno a un punto di vista.

È invece «del tutto contingente ed assurdo che io sia» francese o inglese..., figlio di operaio o di funzionario..., gracile o robusto... (e così via); ed è anche “contingente” – aggiunge Sartre – «che sia necessario che io sia l’una o l’altra cosa». In sintesi, al di là di qualche oscillazione espressiva, Sartre vuol dire che: (a) è inevitabile (= necessario di fatto) che il *pour soi* sia corporeo; (b) non è inevitabile (e quindi è contingente) che lo sia nel modo in cui di fatto lo è; (c) non è inevitabile che le alternative all’interno delle quali può essere qualificata la sua corporeità, siano quelle che sono e non altre (inglese, francese, irlandese... ma non marziano o venusiano).

Un modo sintetico per qualificare la corporeità del *per-sè* è dire che essa è “nata” (come inglese, in una certa città, in una certa famiglia, e così via): nata, complessivamente, in una certa condizione o situazione. La mia condizione o situazione si rivela a me solo indirettamente. Infatti, se io “sono” la mia corporeità, allora non la posso sperimentare in presa diretta, ma solo come presa sul mondo, come rivelazione di

mondo: come l'esser guardato in un certo modo (con disprezzo o ammirazione), come l'avvertire facilità o difficoltà nel fare una certa cosa o nell'avvicinare un certo ambiente sociale. Ancora una volta il corpo, questa volta considerato nelle sue modalità native, si rivela solo indirettamente, nel coefficiente di avversità che il *pour soi* incontra per suo tramite.

Il *per-sè*, così collocato in situazione, deve necessariamente “prendere posizione” (ad esempio, con l'accettazione o il rifiuto) rispetto alla propria situazione, nelle sue varie sfaccettature (sono nato povero e malato, oppure ricco e sano): il corpo è anche necessità di “scegliere” (scegliere, naturalmente, a partire da un campo di possibilità in prima battuta pre-determinato). «In questo senso, la mia finitezza [= corporeità] è la condizione della mia libertà, perché non può esserci libertà senza scelta e, dal momento che il corpo condiziona la coscienza come pura coscienza del mondo, la rende possibile proprio nella sua libertà». Scegliere è non essere “tutto in una volta sola”, cioè affermare qualcosa rinunciando a qualcos'altro, sviluppare qualcosa di sé, mortificando qualcos'altro.

Considerato che il corpo è per il *per-sè* un “utensile” che non è tale se non per altri, e, prima ancora, un punto di vista dal quale non si possono prendere le distanze in quanto vi si è collocati (e a partire dal quale ci si vale di ogni eventuale punto di vista ausiliario: un belvedere, un telescopio, ecc.), il rapporto che il *pour soi* ha con esso non è di “trascendenza”; ovvero, il *pour soi* non può stare senza il proprio corpo, e quindi non lo può conoscere come si conosce un oggetto che non si è. Occorre dire, invece, che il *pour soi* “esiste” il suo corpo. E, mentre la relazione della coscienza con le cose che percepisce è una relazione “oggettiva”, la relazione della coscienza col proprio corpo è una relazione “esistenziale”. Il corpo è presentato da Sartre come un “esistenziale” heideggeriano: come l'“essere-nel-mondo” del *pour soi* (= *Dasein*).

Proprio perché su di esso non ci possono essere punti di vista, «sul piano della coscienza irriflessa, non c'è affatto una coscienza *del* corpo» (dove “del” è un genitivo oggettivo). Ciò vuol dire che il corpo non è presente alla coscienza come altro da essa, e che neppure partecipa a pieno titolo alla autotrasparenza che caratterizza la coscienza: ne è piuttosto una dimensione opaca. Prosegue Sartre: «il corpo appartiene alle strutture della coscienza non-tetica (di) sé», anche se «la coscienza [che si ha] del

corpo è laterale e retrospettiva». Infatti, la coscienza è essenzialmente “superamento” del corpo, in quanto essa è intenzionalità. Se la coscienza è intenzionalità, il corpo coscienziale (o “per sé”) è il carattere situato della intenzionalità.

. La specificità del corpo-per-sé può essere poi ulteriormente indagata attraverso l’analisi degli stati affettivi, che sempre rivelano un aspetto intenzionale (= rivelativo di mondo).

L’esempio sviluppato da Sartre è quello di un dolore agli occhi. Ho male agli occhi, ma devo finire di leggere il libro prima di domani. Il dolore è affezione per il *pour soi*, la coscienza cioè ne è affetta (lo subisce, lo prova); ma ne è affetta come coscienza, e cioè intenzionando: tematicamente il contenuto del libro, e lateralmente (solo implicitamente) il mal di occhi. Il mal di occhi è “superato” in direzione della pagina stampata; così, il mondo in cui il libro mi si dà questa sera può essere “individuato sinteticamente” come “male agli occhi”. Le parole stampate si staccano con difficoltà dalla pagina, e mi appaiono come “da capire”, “da rileggere”. Così, il dolore come tale non è conosciuto (mentre leggo): non è un determinato oggetto intenzionale, ma piuttosto una qualità che attraversa tutti gli oggetti del campo percettivo o Senso (più precisamente, del Senso come campo visivo), e che rimanda a una qualità (il male agli occhi) che segna la coscienza-visione. Scrive Sartre: «è la materia translucida della coscienza, il suo esser-là, il suo legame col mondo; insomma la contingenza propria dell’atto della lettura»; dove le modalità contingenti della coscienza sono intese come “materia” (in quanto tale, ricambiabile) della permanente forma coscienziale (e quindi intenzionale). “Materia” e non “oggetto”, in quanto quelle modalità (dolore, ma anche piacere) entrano a costituire l’atto intenzionale (la sua “immanenza”), e non i suoi contenuti “trascendenti”.

È anche possibile che io diriga sulla mia coscienza o visione dolorante uno sguardo riflessivo: riflessivo in senso affettivo, e non semplicemente noetico. In tal caso, io percepisco come mio il mio dolore agli occhi (e non solo so di averlo). Anche la riflessione affettiva è tale da oggettivare il conosciuto: il dolore-coscienziale diviene così un dolore-coscienziale-oggetto, trascendente la coscienza (cui pure appartiene) e passivo. Un tale fenomeno appartiene alla sfera degli “oggetti psichici”: è, nel nostro caso, il “male agli occhi”, che devo curare, e su cui il medico mi informa. È un oggetto che ha una propria forma: una sua indole, un suo ritmo, i suoi orari, una geografia

psichica secondo cui si lascia localizzare (che è disomogenea rispetto alla geografia anatomica: magari incompatibile con essa). Ovviamente il “male” è trascendente, ma senza che ciò implichi una distanza da me, in quanto io gli offro una base materiale per esserci (per incarnarsi in me).

Mentre il dolore (come gli altri stati affettivi) è materia del *per-sè*, il *per-sè* è materia del “male”: «il male aderisce al *per-sè* mediante la sua [del *per-sè*] materia», cioè mediante il dolore. Il male è la “sintesi” (la forma oggettiva) delle manifestazioni varie di dolore: è la ragione sintetica delle apparizioni non-tetiche del dolore. Ad esempio, questo offuscarsi delle parole scritte, l’apparire dei luccichii e il cerchio alla testa sono, sinteticamente, il “male” che domani il medico sarà chiamato a diagnosticare.

Ora, il mio corpo, inteso come materia del male (o viceversa di altre sintesi: ad esempio, quella del benessere), è passività affettiva; e, come tale, non ha una sua complessiva forma propria, e non può perciò essere colto di per sé. Il corpo così inteso – come correlato noematico di una coscienza riflessiva portata sul *Leib* – è detto da Sartre “corpo psichico”. Esso non è conosciuto noeticamente, ma è piuttosto percepito affettivamente, cioè “sofferto”. Soffrire il corpo psichico è fare esperienza affettiva degli stati affettivi: e quindi, del dolore come qualcosa che sta per arrivare o che sta per andarsene, che mi è sopportabile o familiare, o addirittura che mi lascia un vuoto andandosene; e così via.

Il corpo psichico è l’autorappresentazione della coscienza come corporeità originaria. Il corpo originario (= *Leib*) è “esistito” dalla coscienza; il corpo psichico è da essa “sofferto”. Il primo è la “contingenza” della coscienza, in quanto da essa sperimentata come riconquista dell’*in-sè* sul *per-sè*; il secondo è la “contingenza” delle modalità affettive della coscienza, in quanto da essa proiettate nell’*in-sè*.

Quando non avverte alcuna condizione affettiva particolare (dolore, piacere, o altro), la coscienza avverte comunque la propria “contingenza” corporea come tale; e quando la percepisce (la “gusta”) riflessivamente allo stato puro, la chiama “nausea”. Dolore e piacere sono spesso cercati o sfruttati per non avvertire tale nausea (che presso altri autori è la “noia”).

Sartre pretende di introdurre la nausea come un preteso “sentimento metafisico” (l’originaria avvertenza della insensatezza universale), quando essa è semplicemente il riflesso psicologico di una opzione metafisica arbitraria: quella anti-creazionistica.

Sartre, per evitare di essere tacciato di dualismo antropologico, afferma perentoriamente che il corpo è dimensione del *per-sé*; per cui, il *per-sé* non è se non corporeo. (Col che, Sartre non dice – anche se il suo dire non è sempre precisissimo al riguardo - che il *per-sé* si riduca a corpo). Egli ribadisce, in proposito, che il “corpo” e l’“anima” (= *per-sé*) non sono due addendi (tra loro disaggregabili); sottintendendo che il secondo termine comprende in sé il primo, come costitutivo di sé.

Simili annotazioni sono, a ben vedere, classiche. Secondo la visione tommasiana, ad esempio, il modo proprio dell’uomo di esser persona, è la struttura espressa dal sintagma “animale razionale”. Se la persona, in generale, è una realtà individuale capace di conoscere in maniera razionale – cioè, mettendo le cose in relazione con l’orizzonte che tutte quante le ricomprende e le supera (“risolvendole nell’essere”) -, allora ciò che specifica la persona umana nell’ambito del genere “persona”, è appunto il fatto che, nel suo caso, l’individualità è quella di un organismo fisiologico; che, come tale, è anche classificabile come una specie animale (*homo sapiens sapiens*). Che razionalità e animalità siano dimensioni nell’uomo, è un modo pertinente per dire che la persona umana è coniugazione di finitudine e infinitudine. La razionalità è infatti capacità di aver presente l’intrascendibile; mentre l’animalità è collocazione spazio-temporale, con i limiti che da questa conseguono. La capacità razionale si apre all’interno di questa collocazione, e la segna: non sono simultaneamente ovunque, con la mia intelligenza, proprio perché essa si apre - sul mondo e (almeno problematicamente) oltre il mondo -, dal di dentro di questi occhi e di queste mani (fuor di sineddoche: dal di dentro del mio sistema nervoso); il che mi costituisce entro un certo angolo di visuale.

Animalità e razionalità sono una coppia disomogenea rispetto a quella corpo-anima; di modo che quella non ricalca questa. Il corpo di un uomo è il realizzarsi sensibile e quantificabile della sua anima razionale: un realizzarsi che passa attraverso il ricambio del materiale organico. L’anima, che in quel corpo si realizza, presiede ad esso, e non si riduce ad esso: ad esempio, non si ricambia col ricambio di questo; è però



segnata da tale ricambio. Ne è, classicamente parlando, la “forma sostanziale”. Si pensi alla consapevolezza tommasiana che il corpo sia quel che si vede e si tocca (sia cioè l’esporsi mondano) dell’anima: consapevolezza espressa nel modo più chiaro là dove si afferma che, non l’anima è nel corpo, bensì il corpo nell’anima.

Corpo e anima sono, nell’uomo, materia e forma (in qualche modo). Animalità e razionalità, invece, sono caratteri che esprimono il sinolo di materia e forma, in qualità di dimensioni che lo attraversano per intero. Animalità non è il corpo, e razionalità non è l’anima. Piuttosto, “animale” è l’uomo in quanto la sua anima è forma di un corpo, e quindi presiede ad una fisiologia. “Razionale” è lo stesso uomo in quanto la sua fisiologia è presieduta da un’anima razionale (aperta, come tale, sull’orizzonte trascendentale).

Sartre afferma anche che il *per-sè* non può cogliere il corpo, se non indirettamente. Non lo coglie, cioè, preriflessivamente; esso non entra, insomma, nella sfera del cogito preriflessivo. Se non che, se davvero il corpo è una dimensione del *per-sè*, allora lo stare preriflessivamente in presenza di sé da parte del *per-sè* implicherebbe anche avvertenza (sia pure non tematica) del corpo stesso. Il *per-sè* non dovrebbe farsi restituire il proprio corpo in seconda battuta, senza averne precedente avvertenza. Altra cosa è la tesi – che Sartre giustamente esclude – che il corpo proprio sia un oggetto possibile per la coscienza cui quel corpo appartiene.

Nella convinzione per cui l’esser-cosciente non include l’essere-corpo, c’è un residuo in Sartre di dualismo cartesiano (dualismo estraneo invece alla tradizione scolastica cui prima facevamo riferimento).

Un errore opposto a quello precedentemente indicato, sarebbe sostenere che esser-cosciente equivalga a esser-corpo. In tal caso, il *per-sè* sarebbe integralmente corpo, e allora la coscienza sarebbe possibile solo nella sfera del Senso. Ora, che la coscienza, anche solo in quanto sensibile, sia trascendentale (avvertenza di un “questo” che è molti “questi”) e intenzionale, è vero; ma che la coscienza sia solo sensibile non è vero (e non lo è nemmeno per Sartre). Infatti, la decifrazione concettuale e la problematizzazione del Senso, non sono opera della coscienza in quanto sensibile, bensì in quanto intellettuale. Il Senso è solo una condizione necessaria, ma non sufficiente, della stessa (unità dell’) esperienza. I caratteri specifici del *per-sé* si annunciano già

nella capacità sensitiva, ma non si riducono certo ad essa: si rivelano attraverso il Senso, ma come superamento di esso in direzione dei possibili.

Sartre pone, nelle pagine commentate in precedenza, due equivalenze: l'equivalenza tra "essere liberi" e "scegliere"; e poi quella tra "scegliere" e "non essere tutti in una volta" (ovvero, escludere, e quindi precludersi certe possibilità, proprio per poter accedere ad altre possibilità).

La prima equivalenza – osserviamo – vale per qualunque libertà, almeno in quanto venga esercitata su di un oggetto finito, tale dunque da prospettarsi in relazione ad altro da sé: non ha senso dire che Dio scelga se stesso (l'originario non si pone in alternativa ad altro); ha invece senso dire che Dio sceglie di creare il mondo (e quale mondo creare). Ciò non significa, naturalmente, che la finitudine dei contenuti d'opzione sia condizione di libertà (si può dire che Dio è libero nel volere se stesso, anche se non ha contenuti alternativi a quel suo volere).

Quanto alla seconda equivalenza, è ovvio che essa si riferisce alla condizione in cui la scelta si trova di fronte a contenuti finiti, per cui la *electio* di A è inevitabilmente *selectio*, e quindi esclusione di non-A (e quindi, di B, C, ecc.). Occorre però rilevare che non è impossibile che la libertà (anche quella dell'uomo) si trovi ad aver a che fare con un contenuto che sia *totum simul* felicitante, e non selettivo (che sia, insomma, condizione per essere "tutti in una volta"): è l'ipotesi classica (e anche hegeliana) dell'oggetto felicitante, ovvero adeguato all'ampiezza del volere umano. Ora, nella affermazione di un tale contenuto (nel dire di "sì" ad esso), la scelta e il volere umani andrebbero finalmente in pari nella volizione: in quel caso, insomma, la libertà umana sarebbe in una condizione analoga a quella in cui si trova Dio di fronte a se stesso.

Sartre aveva parlato di un "gusto di sé" come contingenza corporea (e, di riflesso, come contingenza *tout court*), e lo aveva chiamato "nausea". Ora, egli chiama "carne" (*chair*) la nausea che siamo per noi, in quanto essa si offre ad altri: la nausea che sono per me, in quanto si offre "nuda e cruda" ad altri, è la mia "carne". «La carne è contingenza pura della presenza». Normalmente la vestiamo, la trucchiamo, la corrediamo (barba, baffi, foggia dei capelli); ma, ciò nonostante, non riusciamo – osserva Sartre – a vincerne il fondo nauseante. D'altra parte, la "carne" è sempre in

azione: il suo vestito trascendentale è il velarsi stando in azione. Una carne totalmente priva d'azione sarebbe cadavere (puro *Körper*, isolato dal *Leib*).

Il corpo-carne è il “significante” che dà luogo a un giro di “significazioni”; le quali, in realtà, sono astrazioni di un concreto movimento di trascendenza vitale, ovvero di costituzione di un mondo vitale (= *Umwelt* husserliano = *Lebenswelt* hegeliano). «La vita è il corpo-sfondo d'altri, in opposizione al corpo-forma»; quindi: il corpo d'altri appare all'interno del mio mondo che, per questa via, si rivela essere un mondo della vita. Il tutto accade a sua volta sullo sfondo del mondo-universo, al quale – come orizzonte più comprensivo – il mio mondo vitale fa riferimento.

Il corpo d'altri si dà come una totalità sintetica delle sue parti. Più precisamente: (a) esso si costituisce in una situazione totale e vitale (= mondo vitale); (b) si costituisce, non come una somma di organi e apparati, ma come un organismo, sullo sfondo del quale si dà una sintesi di organi in azione. Dire che il corpo umano è vita in azione, vuol dire che: (a) Pierre è quello che afferra il bicchiere al bar (non c'è un Pierre astratto da situazioni vitali); (b) non è anzitutto esperibile un braccio che si alza (portando con sé il bicchiere), e non è di seconda battuta esperibile Pierre come colui che alza il braccio: è piuttosto esperibile “Pierre-che-alza-il-braccio-per-portare-il-bicchiere-alla-bocca”. Ha ragione la *Gestaltpsychologie*: ciò che si dà immediatamente è la globalità di una forma, all'interno della quale si potranno poi riconoscerne le distinte componenti. Stando all'esempio, Pierre si dà come «totalità sintetica della vita e dell'azione».

Il corpo d'altri non rinvia ad uno psichismo misterioso: non è – per parafrasare Gilbert Ryle – una “macchina” (= corpo) che celi al suo interno uno “spettro” (= coscienza). In particolare, i “fenomeni d'espressione” sono ciò che esprimono. Ad esempio: il “tenere i pugni stretti” e il “guardare di sotto in su” – in un opportuno contesto - non sono semplicemente “espressioni della collera”: sono piuttosto la “collera” stessa.

Fuori dall'opportuno contesto, ognuno di questi segni d'espressione – isolatamente preso -, ma anche l'insieme di essi, non è la collera (contestualmente si può capire, per esempio, che il soggetto che li assume sta scherzando). D'altra parte, ciò che noi percepiamo d'altri non è mai un pugno serrato, o un modo di guardare; bensì un

certo uomo che serra un pugno in un certo modo, o che atteggia il viso in un certo modo, all'interno di una certa situazione: insomma, ciò che noi percepiamo è un contenuto gestaltico.

Questo è il lato di verità del behaviorismo (= comportamentismo). Se questa dottrina psicologica, che studia il soggetto attraverso il suo comportamento (movimento, posture), viene tanto contestata – osserva Sartre -, è perché non ci si rende conto che le percezioni non sono tutte dello stesso tipo: la percezione che si ha di un corpo (cioè di un oggetto psichico) in situazione non è quella che si ha di una penna nel suo contesto statico. Se si capisce che osservare (e descrivere) un uomo in azione ha le sue specificità, e quindi non è lo stesso che osservare (e descrivere) una penna che giace sul tavolo, si può anche capire che non è necessariamente riduttivo considerare i comportamenti come chiave di accesso al *per-sè* che li pone nel mondo. Un approccio comportamentistico, secondo Sartre, non è inevitabilmente destinato a considerare gli uomini come se fossero cose.

L'azione è il presente del corpo d'altri. Un corpo considerato astraendo dal suo agire, un corpo puro e semplice, è appunto un'astrazione: è l'aspetto passato, "superato", di tale corpo. Portare idealmente a concretezza (= autonomia) un corpo privo d'azione, significa, a ben vedere, pensarlo come cadavere, cioè come organismo "superato" in senso definitivo. L'anatomia, appunto, considera il corpo come qualcosa di inerte (idealmente come un cadavere); e la fisiologia studia il dinamismo intrinseco del corpo anatomico (come se fosse un cadavere animato: una somma di fattori inerti). La fisiologia – sostiene Sartre – non capisce la vita, in quanto, nel descriverla, parte dal particolare anziché dal tutto, dal "discreto" anziché dal "continuo", cioè ricostruisce i dinamismi vitali riconducendoli tendenzialmente alle leggi della chimica e della fisica, valide anche per il mondo inorganico. In sintesi, il *pour soi* è comprensivo del *Leib*, e questo lo è del *Körper*. Un *Leib* considerato come del tutto inerte (oggetto e non soggetto) sarebbe ridotto al suo *Körper*.

Altri si dà, anche corporalmente, come libero, cioè come individuo dotato di un potere incondizionato di modificare le situazioni. Non sembri, questo, un ossimoro: la libertà umana è in effetti incondizionatezza in situazione (= indeterminazione rispetto a condizioni). In tal senso, le configurazioni date del comportamento (ad esempio, la collera di cui sopra) sono sempre date come superate

(così come ciò che precede e prepara il movimento fisico, è superato dal movimento stesso). Il circuito dell'ipseità d'altri, supera sempre il proprio carattere, trattandolo come il proprio passato. La trascendenza attuale d'altri è data sempre come in attesa di autosuperamento.

Fin qui Sartre ci ha fatto vedere che la coscienza "esiste" il proprio corpo; ma anche che tale corpo è visto e tendenzialmente utilizzato da altri. Ora vuole rapidamente mostrarci un terzo aspetto della esperienza che abbiamo del corpo: quello per cui la coscienza sa di essere corpo conosciuto da altri. Ciò significa che la coscienza si vede restituire una certa immagine del suo corpo dallo sguardo e dall'atteggiamento altrui, secondo punti di vista che essa, da sola, non potrebbe mai prendere su di sé. In tal senso, questo terzo aspetto del corpo ci sollecita a relativizzare il nostro punto di vista sulla situazione: altri, infatti, vede e perciò mette in questione la nostra collocazione nel mondo.

Il corpo che io vivo (= esisto) è fuori portata per me nell'effetto che fa ad altri; e per questo mi imbarazza. Nel suo essere per altri, esso è fuori del mio controllo: non posso formalmente raggiungerlo per dominarlo, addestrarlo, usarlo come uno strumento. O meglio, posso cercare di farlo, ma solo ottenendo risultati che sono tali ai miei occhi, e non a quelli altrui. Mi potrò addestrare ad atteggiarmi per "fare colpo su X": ma l'esito dello sforzo mi potrà esser presente solo indirettamente, dalle reazioni che otterrò da X.

La ragazza che (immancabilmente, a una certa età) dice: "vorrei non avere un corpo", non allude con ciò al corpo-per-lei, ma al corpo-restituito-le-da-altri: al corpo nella sua inafferrabilità alienante: quella che mi consegna ad essere, di caso in caso, "lo spilungone", "il nanetto", "la racchia", "la cicciona", e così via.

Il "corpo psichico", di cui si diceva come del luogo del malessere o del benessere, ma soprattutto della malattia, è proprio il corpo secondo questa terza considerazione: io ce l'ho, infatti, grazie ad altri; lo ricostruisco grazie alle informazioni che, su di me, mi provengono (noeticamente o emotivamente) da altri.

Tornando al caso del malessere, la "malattia" – come fenomeno riguardante il "corpo psichico", io imparo di averla, in quanto altri me l'hanno rivelata e diagnosticata, sulla base del racconto dei miei dolori (magari del tutto incongrui rispetto

alla malattia che imparo di avere). La malattia è dunque una interpretazione sintetica dei miei dolori, che proviene dal punto di vista di altri su di me. È di questo terzo livello del mio corpo (il corpo in quanto restituitomi da altri) che Sartre dice che esso è la “sostanza” (= il portatore) delle malattie.

Io percepisco il corpo d'altri in azione, ma rimane comunque per me una trascendenza-trascesa e quindi un oggetto, ma pur sempre fatticità e quindi in situazione. Se lo vedessi del tutto inerte, come puro passato, mai in azione, non sarebbe altro che un cadavere studiato dalla fisiologia. Noi percepiamo, del corpo dell'altro, la vita, il suo temperamento e anche la sua libertà, ma per noi non è che libertà-oggetto<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> “Questo non significa affatto che noi siamo rimandati con ciò a una soggettività, ma solamente che ciò che noi trascendiamo qui è non solamente la fatticità d'altri, ma la sua trascendenza, non solamente il suo essere, cioè il suo passato, ma il suo presente e il suo avvenire” (cfr. Sartre, J., P., 1943, *L'être et le néant*, Gallimard; tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 411).

## Capitolo secondo

# L'EVIDENZA DI ALTRI IN SARTRE

## 2.1 Il turbamento dell'essere-per-altri

Dal momento che si è detto che il mio rapporto con il corpo d'altri è una negazione interna, si presuppone che tra il *per-sé* ed altri ci sia reciprocità, che si implicino e si influenzino a vicenda. Ma, finché si parla puramente di *corpo* d'altri, è facile considerarlo un mero oggetto, sprovvisto di coscienza, privo di libertà. Sostenere l'esistenza di altri come soggetto è quindi problematico: Sartre ammette che non si ha esperienza immediata di altri.

Ciononostante, egli arriva ad affermare l'esistenza di altri come qualcosa di evidente per noi, precisamente la definisce una "comprensione preontologica"; noi abbiamo originariamente un sapere dell'altro che è, appunto, l'apprensione di un soggetto. Se dubitassimo dell'esistenza di altri dovremmo dubitare anche di noi stessi, quindi del *cogito*, del *per-sé*: è infatti da questo che deve partire la nostra ricerca, è al *per-sé* che bisogna rendere conto di altri<sup>87</sup>.

Qui Sartre ritorna a mettere come punto di partenza il *cogito* cartesiano, perché ritiene, nella fattispecie, che il procedimento di Hegel abbia fallito: quest'ultimo parte dal riconoscimento dell'altro (qui il genitivo è da intendersi sia in senso soggettivo sia in senso oggettivo), per poi arrivare alla nascita dell'autocoscienza. Infatti, si tratta di un "cogito intersoggettivo": non vi è coscienza senza un incontro tra due alterità coscienziali (inizialmente non ancora formate). Una vera autocoscienza formata nasce in seguito al reciproco riconoscimento delle due coscienze ancora in potenza, ancora punti di vista unilaterali, che si accorgono di dipendere l'una dall'altra nel loro essere (vedi l'incontro tra il Servo e il Signore<sup>88</sup>). Non vi è opposizione tra le due, bensì

---

<sup>87</sup> «Così è al *per-sé* che bisogna chiedere di darci il *per-altri*, all'immanenza assoluta che bisogna chiedere di proiettarci nella trascendenza assoluta: nel più intimo di me stesso devo trovare *non delle ragioni di credere* ad altri, ma proprio altri, come colui che non è me stesso» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 304).

<sup>88</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*.

negazione interna e costitutiva: ciascuna coscienza si fa da mediatrice per la formazione dell'altra.

Sartre appoggia la tesi di Hegel, anch'egli ritiene che per il *per-sé*, *l'essere-per-altri*, sia una necessità di fatto e che prima di tutto vi sia una pluralità di coscienze, intesa come totalità detotalizzata: la molteplicità degli "altri" non è che la pluralità dei "per-sé", essendo fatti della stessa natura<sup>89</sup>. Tuttavia, Sartre dissente da Hegel perché secondo lui rimane fermo alla conoscenza oggettuale, dal momento che altri appare al *per-sé* sotto forma di oggetto (il Servo si oggettiva di fronte al Signore per paura di mettere a rischio la propria esistenza fattuale) e che il *per-sé* si coglie come oggetto nell'altro (il Signore si sente anch'egli oggetto in quanto dipende dal Servo e dal suo lavoro).

Quello che dimentica Sartre, a nostro parere, è che questo è un processo dialettico in Hegel: l'oggettivazione è qui intesa come alienazione (*Entäußerung*) ed è un passaggio necessario e positivo perché transitorio. Lo spirito passa attraverso la determinatezza, il suo divenir altro, si fa oggetto per poi ritornare presso di sé: ponendo se stesso come oggetto sa che, quello che sembra distinto da lui, in realtà è un suo prodotto, e alla fine questa alienazione sarà necessariamente superata.

Dunque lo stesso accade tra le coscienze, il momento oggettuale è solo un passaggio: anche il momento dell'alienazione sarà alienato e sarà possibile il ritorno a sé. Sartre sembra confondere l'alienazione con l'estraneazione (*Entfremdung*), ovvero il fondamento con il risultato: non c'è farsi oggetto senza ritorno presso di sé, l'alienazione passa sempre attraverso l'estraneazione che porta all'unità sintetica ed originaria dell'autocoscienza.

In questo caso dunque si può considerare erronea l'interpretazione del fallimento di Hegel da parte di Sartre, mentre egli, giustamente, supera le due posizioni errate rappresentate dal realismo e dall'idealismo, in merito alla questione d'altri. La posizione realista (al cui interno si possono annoverare il comportamentismo e il kantismo) rimane ferma ai corpi separati dalle coscienze e parte dal presupposto che sono io a vedere altri e non viceversa. Anche la posizione idealista parte esclusivamente dalla mia

---

<sup>89</sup> «Altri è questo io da cui niente mi separa, assolutamente niente se non la sua pura e totale libertà cioè quell'indeterminazione di sé che sola egli deve essere per sé e per mezzo di sé» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 325).



coscienza, sfociando nel solipsismo, il quale non va oltre ciò che si dà nel campo della coscienza, dunque mette seriamente in discussione l'esistenza di altri.

Ciò che Sartre contesta ad entrambe le posizioni è l'aver sempre considerato altri puramente come corpo, collocato in una distanza spaziale rispetto al mio. Sartre ritiene impossibile la conoscenza oggettuale dell'altro: se entrambi fossimo oggetti, io non potrei cogliermi come oggetto nell'altro, perché ciò presupporrebbe che l'altro mi apparisse come soggetto. D'altra parte, se l'altro fosse considerato da me un oggetto, significherebbe che io mi relaziono a lui con atti ed intenzioni, dunque dal punto di vista di un soggetto.

La conoscenza tra oggetti si esaurisce negli elementi puramente fisici, nei corpi, dunque la conoscenza dell'altro come oggetto non può essere data, perché altri ha un proprio punto di vista che io non posso assumere, io mi relaziono all'altro ma non lo conosco come oggetto, non lo esaurisco: il vedere di altri fa parte di ciò che non posso cogliere. Come del resto, io non posso essere oggetto a me stesso: se perdessi la caratteristica dell'intenzionalità e dell'autoconsapevolezza non sarei più coscienza<sup>90</sup>.

Ma anche quando percepisco altri come un oggetto, l'oggetto-uomo, quest'ultimo inizia a destabilizzarmi perché rappresenta un decentrarsi del mio mondo: io colgo le relazioni tra altri e gli oggetti del mio spazio, che si raccolgono attorno all'altro creando distanze, ed io mi sento derubato del mio universo.

Ciò che in particolar modo mi turba, infine, è la mia continua possibilità di essere visto da altri: è qui che si attesta l'evidenza di altri come soggetto, nel suo sguardo su di me. Scopro quindi, con disappunto, che non sono solo io a vedere l'altro, ma che lui può, ad ogni momento, guardarmi e a quel punto sarei io a sentirmi oggettivato. Solo un soggetto è in grado di farmi avvertire come oggettivabile.

Il *per-sé* scopre di *essere-per-altri* attraverso la vergogna: questo accade quando si sente colto in fallo, per un gesto impacciato o rozzo o sconveniente; egli non si vergogna di fronte a se stesso, ma solo di fronte ad uno sguardo altrui che gli rilancia

---

<sup>90</sup> «Il suo essere è quindi esclusione radicale di ogni oggettività: io sono colui che non può essere oggetto per me, colui che non può neanche concepire per sé l'esistenza sotto forma di oggetto [...] E ciò non a causa di un'incapacità di ripiegamento o di una prevenzione intellettuale o di un limite imposto alla mia conoscenza, ma perché l'oggettività richiede una negazione esplicita: l'oggetto è ciò che mi faccio non essere, mentre invece io sono quello che mi faccio essere» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 293).

un'immagine di sé che egli non riconosce. La vergogna è un vissuto esperienziale pre-  
riflessivo, il che significa che l'*essere-per-altri* è una dimensione originaria del *per-sé*.

A causa di altri io metto in crisi la mia trascendenza, diventa "trascendenza  
trascesa" perché scopro di avere un "di fuori" e mi sento alienato. L'altro può  
ostacolarli, rappresenta il limite delle mie possibilità: io posso sempre provare a  
nascondermi dal suo sguardo, ma nulla gli impedisce di stanarmi, le sue possibilità  
attentano continuamente alle mie<sup>91</sup>.

Attraverso lo sguardo d'altri, sento minacciata la mia libertà e mi si mostra una  
nuova dimensione: quella del *non-rivelato*, ovvero quella parte di me che io vivo come  
estranea, come pezzo di mondo. Io posso essere oggettivato solo da un'altra libertà, la  
quale ostacola le mie possibilità ed è da me inafferrabile: altri come soggetto è fuori  
portata per me, ma lo è anche la mia parte *non-rivelata*, che è, appunto, in balia di  
altri<sup>92</sup>.

Io scopro di essere oggettivabile, ovvero coscienza degradata, solo *per-altri* e non  
*per-me*, è altri a qualificarmi come *in-sé*. Io per me stesso sono sempre coscienza, sono  
sempre *per-sé* e mi proietto continuamente fuori di me: non posso essere obiettivato,  
schematizzato, ridotto. Non posso essere definito cattivo nè più né meno di quanto  
possa esercitare il ruolo di medico o di operaio. Tutto ciò che mi qualifica lo sono in  
modo da *doverlo essere*, non c'è niente che mi caratterizzi in maniera essenziale, perché  
sono fondamento del mio nulla: tutto ciò che sono lo sono al modo di non esserlo e tutto  
ciò che non sono lo sono al modo d'esserlo.<sup>93</sup>

Proprio perché il *per-sé* è negazione interna di altri, e non riconosce assolutamente  
la sua parte alienata, decide di rifiutarla: con questo rinforza la sua ipseità. A questo  
punto è l'altro ad essere oggettivato dal *per-sé*, io rifiuto le sue possibilità e altri diventa

---

<sup>91</sup> «Il mio peccato originale è l'esistenza dell'altro; e la vergogna è – come la fierezza – l'apprensione di me stesso  
come natura, anche se questa natura mi sfugge ed è inconoscibile come tale. Non è, a dire il vero, che io senta di  
perdere la mia libertà per diventare una *cosa*, ma essa è laggiù, fuori della mia libertà vissuta, come un attributo dato  
dell'essere che io sono per l'altro. Io colgo lo sguardo dell'altro in seno al mio *atto*, come solidificazione e  
alienazione delle mie possibilità» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 316).

<sup>30</sup> «Così, con lo sguardo, io esperimento altri concretamente come soggetto libero e cosciente che fa in modo che vi  
sia un mondo, temporalizzandosi verso le proprie possibilità. E la presenza senza intermediari di tale soggetto è la  
condizione necessaria di ogni pensiero che io tento di formulare su me stesso» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p.  
325).

<sup>93</sup> «Perché io *sono* il mio sdoppiamento, *sono* il mio nulla; basta che io sia mediatore tra me e me stesso, perché ogni  
oggettività scompaia. Quel nulla che mi separa dall'oggetto-me io non devo *esserlo*; perché bisogna che ci sia una  
*presentazione* a me stesso dell'oggetto che sono» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 328).

dunque «ciò che io mi faccio non essere»; ma negando l'altro automaticamente lo riconosco, se non lo riconoscessi non potrei nemmeno oggettivarlo e qui sta la contraddizione nell'atteggiamento di rivalsa del *per-sé*. Questo atteggiamento contraddittorio è reciproco e caratterizza anche altri: nel momento in cui subivo il suo sguardo e diventavo oggetto, egli si aspettava che tale oggettivazione fosse degna di essere riconosciuta e questo riconoscimento potevo concederlo solo io. Implicitamente dunque altri mi riconosceva come soggetto libero, altrimenti il tentativo di obiettivarmi avrebbe perso di senso.

Questa reciprocità è indispensabile all'essere-per-altri, ne costituisce la fatticità; come io nego di me stesso di essere l'altro e di essere ciò che l'altro vuole che io sia, lo stesso fa altri: anch'egli deve negare di sé di essere me e rifiuta la parte di sé che io oggettivo. Le due negazioni interne sono simultanee<sup>94</sup>: gli esistenti non sono semplicemente compresenti, questo avrebbe significato che a legare gli esseri fosse solo un *per-sé*.; invece il *per-sé* deve fare i conti con un'altra *presenza-a*, alla quale è simultaneo.

Il riconoscere-negando, infine, è un atteggiamento che applico anche alla mia stessa parte alienata: è proprio perché mi ostino a rifiutare il me-oggetto, che implicitamente lo riconosco, lo affermo in quanto me esistente per l'altro, riconosco che è qualcosa di reale e non distinto da me. È ciò che scatena il mio relazionarmi all'altro, lo sguardo d'altri mi turba ma grazie ad esso scopro il mio *essere-al-di-fuori*: ciò che fonda la mia exteriorità, ovvero il mio corpo. L'oggettivazione reciproca, tra me e altri, si manifesta come corpo, io accetto infine questa parte di me non come qualcosa di estraneo: seppure lo definisco un "di fuori", si tratta del *mio* "di fuori". Devo compiere il passaggio dalla fase preriflessiva della mia coscienza a quella riflessiva: riflettendo su di me, piegandomi su me stesso, riesco ad accettare e a riconoscere anche il me-oggetto, come parte necessaria per conferirmi un aspetto, una dimensione sensibile<sup>95</sup>. Se l'"essere-per-altri" è una struttura del *pour soi* (anche se non deducibile a priori), l'"essere-visto-da-

---

<sup>32</sup>«Non basta che io neghi di me l'altro, perché l'altro esista, ma bisogna anche che l'altro mi neghi di sé, simultaneamente alla mia negazione» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 357).

<sup>33</sup>«La semplice esistenza dell'altro mi conferisce una *natura*, un *dehors*: basta che l'altro ci sia, quale che sia il suo rapporto attuale con me, perché io sia costituito come oggetto» (cfr. A. Bausola, [1973], *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura dell'"Essere e il nulla"*, Vita e pensiero, Milano, p. 71).

altri” non è neppure una struttura del *pour soi*: è piuttosto un evento. Un evento che però ci rivela qualcosa di essenziale: appunto, il “per altri”.

«L’‘esser-visto-da-altri’ è la verità del ‘vedere-altri’», spiega Sartre; che qui riprende la dissimmetria originaria tra le autocoscienze presentata da Hegel: altri mi si rivela come colui che mi guarda. Avvertire con evidenza altri implica il subirne lo sguardo, e quindi non conoscerlo oggettivamente; viceversa, oggettivarlo implica non avvertirlo con evidenza. Queste due forme noetiche realizzano tra loro una dialettica per la quale – secondo Sartre - nessuna sintesi è possibile: una sintesi, qui, sarebbe una diretta presa oggettiva sulla soggettività (per dir così: una quadratura della circolarità).

È talmente poco oggettivo lo sguardo, che in esso gli occhi non sono più visibili: se sono guardato, gli occhi di chi mi guarda non sono né castani né verdi. Lo sguardo è negazione anche del pezzo di mondo che lo occasiona (gli occhi). Gli occhi di chi guarda restano come sospesi in una *epoché* husserliana, in quanto sono nel mondo; invece lo sguardo come tale non è sottoponibile a *epoché*. Non a caso, la distanza tra me e gli occhi d’altri la posso decidere io; invece, la distanza tra me e lo sguardo altrui non dipende da me.

È talmente poco una faccenda d’occhi, lo sguardo, che il mio essere guardato può realizzarsi anche in assenza di occhi veri e propri che guardino. Ad esempio: una finestra si chiude all’improvviso, un cespuglio trema: io sono guardato (avverto di essere esposto e vulnerabile, anche qualora una più avveduta ispezione rivelasse che non c’era nessuno dietro la finestra o dietro il cespuglio; o, per lo meno, nessuno che fosse lì a guardare me).

Quando sono guardato, vengo alienato delle mie possibilità. La mia libertà - che è condizione del mio vergognarmi, ma anche del mio dispormi rispetto allo sguardo altrui in senso riflessivo (“lui mi guarda, ma adesso mi metto a fissarlo io”) – viene in un certo modo cosificata, bloccata dalla interpretazione altrui. Altri diventa, a quel punto, “padrone” del significato dei miei gesti che, specie se irriflessi (esempio sartriano: sto spiando dalla serratura per vedere che cosa fa la donna di cui sono geloso), espongono me come un “di fuori” (*dehors*), e quindi come una natura oggettivabile. Quando Sartre scrive che «il mio peccato originale è l’esistenza dell’altro», intende dire che altri è l’occasione per la mia “perdita di innocenza”, nel preciso senso che è l’occasione del

mio piegarmi riflessivo su di me, attraverso lo sguardo altrui (che mi restituisce di me, aspetti prima a me ignoti, e nei quali normalmente stento a riconoscermi).

Neppure la libertà d'altri è allora oggetto di dimostrazione: essa si dà a me immediatamente. Infatti, solo un'altra libertà può bloccare le mie possibilità; un ostacolo-cosa non potrebbe limitare i miei possibili: potrebbe solo ridisporli (di fronte a un masso che interrompesse il sentiero, invece che camminare, arrampicherei). La differenza sta in questo: altri impone a me, non una nuova circostanza, bensì una nuova interpretazione (diversa dalla mia) del senso delle mie azioni attuali e possibili; interpretazione di fronte alla quale io avverto la possibilità di una accettazione (amorosa o servile), ma anche di un rifiuto. E – osserva in proposito Sartre - non si dice sì o no a una cosa, ma solo a un'altra libertà.

Accettare di essere oggettivati significa accettare di essere fissati come se si fosse degli *in-sè*: significa, dunque, accettare una degradazione. Accettare tale degradazione sarebbe, più precisamente, accettare di contraddire il proprio *pour soi*, identificandolo con quell'*in-sè* (= realtà priva di possibilità dipendenti da sé) in cui altri mi fissa. È vero, comunque, che altri mi oggettivizza chiedendomi (implicitamente) di riconoscere come appropriata tale oggettivazione: e, con ciò, mi riconosce implicitamente come coscienza libera.

È notevole che per Sartre uno sguardo che sia riconoscente nei confronti della libertà altrui (della altrui signoria), sembra non essere possibile; lo sguardo è infatti – per lui - oggettivante in quanto tale.

La coscienza acquista individualità – secondo il nostro autore – reagendo alla oggettivazione portata dallo sguardo altrui: «così l'altro che io riconosco per rifiutarmi d'esserlo è prima di tutto quello per cui il mio *per-sè* è». E ancora: «ciò che io rifiuto d'essere può essere solo quel rifiuto d'essere me, per cui l'altro mi rende oggetto; o, se si preferisce, io rifiuto il mio me rifiutato; mi determino come me-stesso per mezzo del rifiuto del me-rifiutato; pongo questo me rifiutato come me-alienato nell'atto nel quale mi stacco dall'Altro». Si può dire che – per Sartre – ciascuno di noi sia una rivendicazione di ipseità nei confronti della ipseità altrui (che viene, così, implicitamente riconosciuta come tale).

Di fronte allo sguardo altrui, io sono come circondato da una totalità: risulterebbe come una “totalità detotalizzata”. Infatti, in generale, la totalità “limitante” (= totalizzante, cioè assumendo l’altro nel proprio orizzonte di senso) mette fuori gioco come totalità, ovvero come centro di totalizzazione, il “limitato”. Il limitato si trova a far parte di un mondo non suo, nel ruolo di “sé-oggetto”; senza mai potersi conoscere pienamente in questa veste oggettivata e senza mai potersi con essa pienamente identificare.

In seconda battuta, si può dare una “inversione delle prospettive”. Se “assumo il mio limite”, riconosco di essere me stesso in rapporto negativo ad altri; ma, così facendo, metto fuori gioco altri, oggettivandoli a mia volta. «L’altro diventa allora ciò che io mi faccio non essere». A questo punto, le sue possibilità le contemplo e, al limite, le rifiuto. L’altro, se oggettivato, diventa come una macchina fotografica puntata su di me: non ha più uno sguardo suo proprio, che non rientri nel campo disposto dal mio guardare.

Se non che, l’atteggiamento rivendicativo ora descritto è contraddittorio: infatti, esso determina che io mi definisca in relazione a quell’altro che rifiuto (come il satanista fa, a ben vedere, nei confronti di Dio, cercando in tutti i modi di offenderlo e di contraddirlo). Nella rivendicazione di ipseità, dunque, riconosco l’essenzialità a me dell’altro, proprio come presupposto inevitabile per tentarne l’oggettivazione.

La variante estrema di questa contraddizione (del negare riconoscendo) si ha quando altri viene costretto a oggettivarmi come voglio io, o comunque a riconoscermi come suo “signore”. Si tratta di una operazione impossibile a realizzarsi secondo l’intenzione che le è propria.

Quanto alla questione (“metafisica”) del “perché” ci siano altre coscienze, essa non trova risposta – secondo Sartre. Si può solo rilevare che altri è la condizione, non della autocoscienza pre-riflessiva, bensì della sua riflessività, cioè del suo disporsi verso di sé come verso qualcosa da indagare. L’indeducibilità d’altri – il suo (d’altri) dover apparire di fatto - è illustrata in questo modo: «il fatto che non basta che io neghi di me l’altro, perché l’altro esista, ma bisogna anche che l’altro mi neghi di sé, simultaneamente alla mia negazione: [questa] è la fattività dell’essere-per-altri».

Ma è questo mio essere-per-altri che fonda la mia esteriorità, cioè che mi conferisce un aspetto per cui sono bello o brutto, piacevole o sgradevole, ridicolo o

meno (e così via): tutte cose estranee al mio *pour soi*, quando ancora non si sia dovuto realmente misurare con lo sguardo altrui, che gli ridà – di rimbalzo - il suo *dehors*<sup>96</sup>. L'oggetto che io sono per altri, e che altri è per me, si manifesta come “corpo”.

---

<sup>96</sup> “Di fuori”.

## 2.2 Relazioni inter(s)oggettive?

Il desiderio del *per-sé* di completarsi attraverso l'*in-sé*, di costituire una totalità, una fusione, viene rimarcato dalla relazione con altri. Il *per-sé* aspira ad essere il fondamento del proprio esserci: una volta resosi conto che altri è il fondamento del suo essere-oggetto, della dimensione di *in-sé* presente in lui, punta ad impadronirsi dell'altro, oggettivandolo a sua volta, ma mantenendone intatta la libertà. Di modo che, attraverso altri, possa lui stesso diventare fondamento del suo "di fuori", di quella sua parte che eternamente gli sfugge, e realizzare l'*in-sé-per-sé*.

Questo progetto del *per-sé* si sviluppa in due atteggiamenti fondamentali nei confronti di altri: l'"assimilazione" e l'"oggettivazione". Questi due tentativi sono opposti: dalla morte dell'uno nasce l'adozione dell'altro, non vi è nessun rapporto dialettico, bensì circolarità tra i due, ed entrambi sono votati al fallimento. Nel nucleo dell'uno vi rimane sempre una presenza dell'altro, il secondo poi sconfigge il primo emergendo lui stesso, in un ciclo continuo da cui non si può uscire. Ciò che si evince dalla mia relazione con altri è la perenne conflittualità e, tutto ciò che io realizzo nei confronti dell'altro, fa parte anche dei suoi progetti nei miei confronti: i tentativi di assimilazione ed oggettivazione sono reciproci, ma non simultanei.

L'atteggiamento di assimilazione di altri si può definire come un modo per sublimare la mia volontà di assimilazione di me stesso: io punto ad avere prima di tutto pieno possesso di me, perché voglio poter essere il mio fondamento, voglio poter appropriarmi di quella parte di me stesso, a me non direttamente accessibile, che è l'*essere-per-altri*. Non riuscendo a riprendere da solo questa parte del mio essere, cerco di arrivare a me attraverso l'altro, ma non posso farlo assimilando l'altro in quanto oggetto, così facendo perderei proprio la dimensione che mi interessa: il mio "di fuori". Quest'ultimo lo posso assumere, in presa diretta, solo assumendo il punto di vista dell'altro e per farlo devo mantenere il me-oggetto attraverso lo sguardo dell'altro. Quindi io voglio unirmi ad altri, ma sapendolo libero, voglio assimilare la sua alterità per potermi identificare con il suo sguardo ed impossessarmi, attraverso i suoi occhi, del mio *essere-per-altri*.



Questo progetto si declina attraverso l'amore, attraverso la seduzione dell'amante/*per-sè* nei confronti dell'altro/amato: l'ideale dell'amore è l'unità del *per-sé* con altri e questo progetto di unificazione presuppone che l'altro mantenga intatta la sua alterità e quindi la sua libertà. Infatti ciò che il *per-sé* desidera non è sopraffare l'altro, non vuole oggettivarlo, non desidera possedere unicamente il suo corpo, ma desidera il «desiderio dell'altro»<sup>97</sup>.

Qui si potrebbe cogliere un'analogia con la descrizione di Hegel del rapporto tra il signore il servo, come Sartre stesso fa notare<sup>98</sup>: l'amante si può paragonare al signore, in quanto desideroso di essere scelto, di essere riconosciuto nel suo valore, con l'intento di rappresentare il fine, il punto di riferimento assoluto, dell'amato (in questo caso associabile al servo). Sartre sostiene che la similitudine si arresti qui, dato che, per lui, la condizione primaria del desiderio di assimilazione dell'amante è la libertà di scelta dell'amato, mentre per Hegel la libertà del servo non è condizione necessaria alla volontà di riconoscimento del signore. Ma, secondo noi, in entrambi gli autori ci sono delle ambiguità e in questo senso l'analogia continua a sussistere.

È vero che, in Hegel, il signore vuole semplicemente autoaffermarsi, vuole dominare l'altro, e questo a discapito della stessa libertà del servo. Il signore è talmente concentrato su se stesso, e sul proprio valore, da non riconoscere il servo: senza rendersi conto che così facendo impedisce anche a se stesso di essere riconosciuto, non essendo il servo, per lui, degno di tale gesto, e quindi non considerato davvero un soggetto autonomo. Infatti, questo tipo di rapporto è un riconoscimento mancato, proprio perché il processo è solo unilaterale; parte solo dal servo che, negando se stesso e la propria indipendenza, riconosce il signore e avvia quindi l'intero processo di riconoscimento: essenziale per la formazione di entrambe le autocoscienze. Ma nessuna delle due alla fine potrà formarsi, a causa della non risposta del signore che non mette in discussione se stesso e la sua indipendenza, e lascia la richiesta di riconoscimento del servo inevasa.

---

<sup>97</sup> «Il desiderio umano differisce dunque dal Desiderio animale [...] per il fatto che si dirige non verso un oggetto reale, "positivo", dato, ma verso un altro Desiderio. Così, per esempio, nel rapporto tra l'uomo e la donna, il Desiderio è umano unicamente se l'uno non desidera il corpo bensì il desiderio dell'altro, se vuole "possedere" o "assimilare" il Desiderio assunto come tale, se cioè vuole essere "desiderato", "amato" o, meglio ancora, "riconosciuto" nel suo valore umano, nella sua realtà di individuo umano» (cfr. A. Kojève, [1947], *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris; tr. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 20).

<sup>98</sup> Cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 431.

Tuttavia, il signore non potrebbe mai voler sopraffare il servo, e desiderare il suo desiderio, se non gli riconoscesse la libertà. Egli non può desiderare qualcosa di completamente inerte o dipendente, un mero oggetto. Avrebbe il vantaggio di annientarlo più facilmente, ma poi non ne trarrebbe più soddisfazione: egli dunque vuole qualcosa che sia simultaneamente dipendente e indipendente, qualcuno che lo scelga e che decida di autoannientarsi al suo cospetto; dunque un soggetto, che, per definizione, è libero. Solo un'altra coscienza può permettergli di sentirsi apprezzato nel suo valore. Quindi, in Hegel, la parte libera del servo rimane una parte fondamentale dell'avviarsi della dialettica servo-signore, ma, in ogni caso, la nozione di libertà mantiene l'ambiguità appena descritta.

Come, del resto, in Sartre c'è un rapporto ambivalente tra l'amante e la libertà dell'amato: il primo esige dal secondo la totale devozione e fedeltà, vuole essere la condizione primaria del costituirsi del suo mondo. Quindi è come se l'amante volesse incatenare e imprigionare l'amato, negandogli quella libertà tanto desiderata inizialmente<sup>99</sup>. Sedurre vuol dire affascinare, e quindi agire positivamente su qualcuno, "assumendosi però come oggetto", ponendosi cioè al centro del suo sguardo. Nella movenza seduttiva si risponde allo sguardo d'altri disponendosi come oggetto per rendersi affascinanti ai suoi occhi. Ci si fa essere quel "pieno d'essere" (quell'*en soi*) in relazione a cui la coscienza altrui esiste (ovvero, di cui la coscienza altrui è il *néant*). Si tratta certo di un *en soi* che, non essendo veramente tale, ha il potere di rinviare a sé come a un "infinito di profondità" e come a un "infinito di estensione". Nel primo senso, il seduttore allude a sé come al luogo di una inesauribile scoperta; nel secondo senso, egli allude a sé come al punto autentico di penetrazione nei luoghi segreti che muovono il mondo. Il seduttore indica il proprio denaro, le proprie relazioni, il proprio potere, il proprio sapere come i veri punti di penetrazione nel mondo "che conta", cioè nel mondo che egli è in grado di dispiegare intorno al sedotto.

Per Sartre, il linguaggio (verbale o non-verbale che sia) è inestricabilmente legato con il *dehors* e con la sua potenzialità seduttiva. «Il linguaggio non è un fenomeno

---

<sup>99</sup> «Vuole essere amato da una libertà e pretende che questa libertà come libertà non sia più libera. Vuole insieme che la libertà dell'altro si determini da sé a essere amore – e questo, non solo all'inizio dell'avventura, ma a ogni istante – e, insieme, che questa libertà si imprigioni da sé, che ritorni su se stessa, come nella follia, come nel sogno, per volere la sua prigionia. E questa prigionia deve essere insieme rinuncia libera e incatenata nelle nostre mani» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, pp. 427-428).

aggiunto all'essere-per-altri: è originariamente l'essere-per-altri, cioè il fatto che una oggettività si sente come oggetto per l'altra. In un universo di puri oggetti, il linguaggio non potrebbe in nessun caso essere 'inventato' perché presuppone originariamente un rapporto con un altro soggetto; e nella intersoggettività del per-altri, non è necessario inventarlo, perché è già dato nel riconoscimento dell'altro. Per il solo fatto che, qualunque cosa io faccia, i miei atti concepiti e compiuti liberamente, i miei progetti verso le mie possibilità hanno al di fuori un senso che mi sfugge e che colgo, io sono linguaggio». Il linguaggio come modalità della fascinazione resta però interamente esposto alla libertà interpretativa d'altri. Così, il gesto sapientemente studiato da me in funzione seduttiva, può diventare per l'altro qualcosa di ridicolo.

Di queste note sartriane conviene trattenere l'indicazione della inerenza strutturale del linguaggio alla dimensione relazionale (= essere-per-altri) del *pour soi*. Che il linguaggio non possa essere inventato - e instaurato tramite associazione convenzionale tra nomi e cose - se non a patto di essere con ciò già esercitato, è un classico "luogo" (elenctico) della tradizione preromantica (Herder) e romantica (Von Humboldt, Manzoni); ma anche "tradizionalistica" (De Bonald).

Sartre però riprende, con ogni evidenza, la tesi della strutturale linguisticità della coscienza dalla linea Cassirer-Heidegger. La linguisticità, che è (heideggerianamente) una dimensione del *Dasein*, diviene sartrianamente una dimensione del *pour soi*, e più precisamente della sua corporeità per altri. Il linguaggio è per Sartre il nostro *dehors* in quanto può essere intercettato come espressione di progetti.

Sartre osserva che si può essere affascinati, ma non per questo amare. La fascinazione (ovvero ciò che il seduttore è in grado di produrre) è condizione necessaria ma non sufficiente per l'amore vero e proprio. «Si può essere affascinati da un oratore, da un attore, da un equilibrista: ciò non significa che io lo ami»: il mondo continua a circondarlo, non è lui la condizione di possibilità del mondo per me (finito lo spettacolo, vado a casa e non ci penso più).

Ma, più a fondo, anche qualora la fascinazione portasse all'amore, il sedotto che cosa vedrebbe nel seduttore se non un oggetto prezioso, tale magari da far perdere la testa, ma identificabile comunque con questa preziosità: non trascendente i fattori seduttivi. Esaurito il conto in banca, venuto meno il successo, sfiorita la bellezza, si

verifica che ciò che il sedotto voleva non era il seduttore, bensì qualcosa di cui questi era il portatore. C'è sempre un aspetto feticistico, in senso lato, in ogni seduzione.

Perché sia proprio il seduttore a essere amato, e non i caratteri di cui egli è (più o meno occasionalmente) portatore, occorre che l'altro (il sedotto) compia verso di lui lo stesso movimento: occorre la reciprocità, ovvero che anche l'altro voglia che il seduttore liberamente gli restituisca il suo *dehors*, come lui vorrebbe. Occorre, insomma, che anche il sedotto voglia essere amato senza condizioni dal seduttore. Perciò, anche il sedotto deve offrirsi a sua volta come guardato, riavviando così in senso reciproco il gioco della seduzione.

Una tale reciprocità è però dichiarata da Sartre impossibile. Infatti – così argomenta il nostro autore –, la condizione per cui il seduttore (= l'amante) divenga anche amato, è che il sedotto si faccia a sua volta amante (= seduttore) nei suoi confronti, e così cerchi di alienarlo, catturandolo nel proprio mondo. Nel linguaggio sartiano: l'altro può rapportarsi a me senza alienarmi (cioè volendomi come soggettività-valore), solo a patto di cercare di alienarmi (cioè di imporsi come la soggettività-valore per me). Dove, per “soggettività-valore” si dovrà intendere la soggettività che totalizza il mondo in cui i due devono vivere. «Così nella coppia di amanti, ciascuno vuole essere l'oggetto per il quale la libertà dell'altro si aliena in una intuizione originaria; ma questa intuizione che sarebbe l'amore vero e proprio, non è che un ideale contraddittorio del per sé».

Al riguardo osserviamo due cose. Da un lato è chiaro che, se l' “amore” è il progetto di asservimento indiretto di cui Sartre ci ha parlato, allora la reciprocità amorosa non può che essere una reciprocità di tentate alienazioni, e, in tal senso, un progetto irrealizzabile (se ben capiamo: irrealizzabile perché l'alienazione non prevede reciprocità, il signore è uno solo). D'altra parte, però, non è chiaro per quale ragione il nostro autore pretenda che l'amore, e quindi la reciprocità amorosa, possa prospettarsi solo nei termini (irrealizzabili) da lui previsti.

Il fallimento della “assimilazione” nella versione dell' “amore” può dar luogo alla assunzione della versione del “masochismo”. Nel masochismo la soggettività dell'ex-seduttore tacerà, e si ridurrà al progetto che l'altro faccia di lui ciò che vuole. Il masochista vuole diventare un puro oggetto (un puro *en soi*), cui sia l'altro a dare senso; ovvero, cerca di diventare un *en soi* per il *pour soi* altrui. Non vuole quello che vuole

l'altro (cioè il signore del rapporto); ma vuole piuttosto non volere, ed essere solo un oggetto.

Se non che, in tal modo il masochista (che non cessa di volere) progetta di fondare il proprio *in-sè* per il tramite del *per-sè* altrui: vorrebbe realizzare il “valore” assimilando a sé l'altro, irretendolo con l'esca del proprio corpo ricondotto intenzionalmente a oggetto.

L'irrealizzabilità del progetto masochistico è data dalla considerazione per cui il *per-sè* non può ridursi a oggetto, ma solo cercare di farlo: e, anche ammettendo senza concederlo che la autoriduzione dovesse riuscire, in quel momento a un *per-sè* così ridotto non si potrebbe più attribuire capacità coscienziale.

È proprio dalla, più o meno esplicita, consapevolezza della impossibilità a realizzarsi di un tale progetto, che – secondo Sartre – nascerebbe il lato “osceno” del masochismo. Il masochista, che conserva la consapevolezza di sé e della impossibilità del proprio obiettivo, vede sé assumere pose da oggetto o movenze da animale, pur sapendo di non essere né oggetto né animale; e appare con ciò ridicolo e spregevole ai propri occhi (oltre che a quelli altrui).

Ora, il masochista che non arriva mai a trovare la propria oggettivazione, cercherà di ottenere quella dell'altro, rovesciando il proprio atteggiamento nel suo contrario: il sadismo.

Il sadismo, però, è solo una delle versioni del secondo atteggiamento fondamentale che Sartre prevede per i rapporti interpersonali: quello della “oggettivazione”. È questo l'atteggiamento di chi – guardato – restituisce lo sguardo. È lui, ora, a oggettivare l'altro (il guardante originario), e a dare all'altro un *dehors* che questi non può controllare. Ciò non ostante, l'interiorità dell'altro resta sfuggente e imprevedibile, ed è per questo fonte di inquietudine anche per lo sguardo oggettivante.

La prima versione dell'atteggiamento oggettivante a essere descritta da Sartre è l'“indifferenza”. L'indifferente tratta l'altro identificandolo con la funzione che questi svolge all'interno del (suo) mondo: «le persone sono delle funzioni; il controllore dei biglietti è solo la funzione di controllare, il cameriere è la funzione di servire i clienti». L'indifferente, poi, accede alle funzioni altrui attraverso parole-chiave che possono mettere in moto il loro meccanismo.

Esercitare l'indifferenza implica l'"avere faccia tosta" e ignorare volutamente di avere un *dehors* di fronte all'altro. Si tratta però di un atteggiamento di malafede. Tant'è vero che l'indifferente – se fa mente locale – può riconoscere che il suo autoaccecamento verso altri lo mette nella condizione di essere oggettivato da altri, senza neppure poterne ricercare (e ottenere) riscontro: il controllore e il cameriere penseranno pure qualcosa di me; ma io, se resterò nel mio atteggiamento di indifferenza, non saprò mai che cosa.

Secondo Sartre, l'atteggiamento dell'indifferenza è quello che sta all'origine della "antropologia pragmatica" coltivata dai "moralisti" francesi tra Seicento e Settecento (si pensi per tutti a La Rochefoucauld), in quei loro trattati dedicati a come agire efficacemente sugli altri.

Con questa espressione Sartre intende, non una tensione permanente e strutturale nell'essere umano, bensì una certa versione dell'atteggiamento oggettivante, diversa dall'indifferenza; e, più precisamente, il tentativo di impossessarsi della soggettività libera dell'altro, attraverso l'oggettività che questi è per noi.

Sartre non fa agevolmente i conti con la sessualità umana, stante il suo cripto-dualismo antropologico. Egli si chiede come un fenomeno che si compone anche di reazioni psico-fisiologiche "contingenti" (= qui a "dipendenti da accidentalità ghiandolari e ormonali") possa inscrivere nella "ontologia della coscienza", in modo da offrirle una delle versioni originariamente possibili dell'atteggiamento del *pour soi* verso altri. Più in particolare: come la sessualità ha aspetti accidentali (legati a variabili fisiologiche e psicologiche), così sembrerebbe essere alcunché di accidentale anche quella modalità relazionale che è per Sartre il "desiderio sessuale", nel preciso senso che il *per-sè* potrebbe esistere senza viverlo (o, meglio ancora, senza neppure essere nelle condizioni di poterlo vivere). Non a caso, il *cogito* di Cartesio non ha la sessualità come qualcosa che gli sia strutturale. E anche i filosofi dell'esistenza (qui l'allusione è a Heidegger) non ne hanno fatto oggetto di una adeguata tematizzazione: il *Dasein* heideggeriano non ha connotazioni sessuate, e la sua "esistenza" è considerata come non avente a che fare con la differenza sessuale: come qualcosa che non è né maschile né femminile.

Sartre, da parte sua, ritiene che la "sessualità" sia una struttura del *pour soi*; ma – attenzione - non del *per-sè* nella sua dimensione corporea. Egli non sostiene che

“l’uomo sia un essere sessuale perché ha un sesso”; ritiene piuttosto che l’uomo “ha un sesso perché è un essere sessuale”. E ciò, nel senso che il sesso (= il carattere sessuato del corpo) è «lo strumento e quasi l’immagine di una sessualità fondamentale» (si noti il vocabolario dualistico-platonico: “strumento” e “immagine”). Dunque, per Sartre: (1) il *pour soi* è sessuato, ovvero la sessualità è un modo originario del nostro essere-per-altri; (2) d’altra parte, il sesso come dotazione anatomico-fisiologica è una appendice della sessualità, che simbolizza quest’ultima nel mondo delle relazioni; (3) tale appendice non è essenziale alla sessualità fondamentale del *pour soi*, la quale, nel suo aspetto desiderante, può prescindere (come talvolta è costretta a fare)<sup>100</sup>; (4) la sessualità in quanto tale (come la *libido* psicanalitica, del resto) non è né maschile né femminile: è una sessualità che – paradossalmente - prescinde dalla “differenza sessuale”.

In sintesi, la sessualità – secondo Sartre – è una struttura del *pour soi*, su cui si innesta il “desiderio sessuale” come progetto di relazione con altri. Quanto al sesso corporeo, esso è una attuazione contingente (= transeunte) della sessualità propriamente detta. Per sostenere quest’ultima tesi, Sartre si basa sulla constatazione che una buona parte della vita sessuale di un essere umano si svolge senza implicazioni genitali determinate o pienamente attive: si pensi, tipicamente, alla sessualità infantile (fatta per lo più di fantasie e di esplorazioni) o a quella senile (desiderante ma, almeno a tratti, non potente).

In tal senso, Sartre sostiene che il “desiderio sessuale” stia alla fisiologia sessuale (ad esempio, alla turgescenza del pene), come la paura sta alla vaso-costrizione capillare dovuta alla noradrenalina. Con ciò, egli non nega che il mondo emotivo di un essere umano abbia una base pulsionale (e quindi fisiologica); ma sta - a suo modo - indicando due verità già ampiamente sostenute dalla tradizione scolastica e da quella fenomenologica: (a) il mondo emotivo non è riducibile a pura pulsionalità, in quanto è passionalità (cioè apertura delle pulsioni al mondo simbolico); (b) le passioni (che popolano il mondo emotivo) hanno una loro, sia pure oscura, intenzionalità: sono forme di apertura al mondo, e ad altri in particolare.

Osserva in proposito il nostro autore: «io desidero un essere umano, non un insetto o un mollusco, e lo desidero in quanto è, ed io stesso sono, situato nel mondo, ed

---

<sup>100</sup> Si pensi a mutilazioni o a castrazioni chimiche, ad esempio.

in quanto è un altro per me». Il desiderio sessuale ha come termine intenzionale l'altro-in-quanto-corpo-sessuato, e rivela me a me stesso come corpo sessuato (dove "sessuato" è più ampio di "genitale", e vuol dire: simbolico della sessualità coscienziale). Tale desiderio originariamente non desidera "fare" qualcosa con l'altro (il fare, anche sessuale, si impara, non è un'abilità originaria); desidera piuttosto "avere" l'altro. E, più precisamente, non avere "qualcosa del corpo" altrui, bensì avere l'altro come alterità coscienziale. In altre parole, il desiderio sessuale, che è una modalità pre-riflessiva del *pour soi*, è – come il desiderio in genere - intenzionale, è "desiderio di"; ma di che cosa precisamente? Sartre risponde: di un'altra coscienza (= *pour soi*).

La spalla o il seno fanno parte di una totalità organica in situazione (un corpo che dorme, o che cammina), senza la quale o al di fuori della quale sarebbero "cose". La loro attrattiva sta nel loro rinviare alla totalità organica di cui partecipano. D'altra parte, il corpo in situazione a sua volta rinvia alla coscienza cui appartiene e che lo attraversa. Nel desiderio sessuale si tende all'altro dal di dentro di una certa condizione fisiologica (il battito cardiaco accelerato, certe turgescenze, e così via); ma qui, a differenza che in altre forme di desiderio legate alla fisiologia (ad esempio la fame, che accade dal di dentro di una condizione biochimica ben nota), la coscienza si lascia invischiare nella condizione corporea in cui si viene a trovare: il desiderio, qui, non tende a superare lo stato fisiologico cui si lega, ma piuttosto a starci dentro.

Scrivendo Sartre: «sembra che ci si lasci invadere dalla fatticità, che si smetta di fuggirla, e si scivoli verso un consenso passivo» ad essa: ci si lascia prendere. E ancora: nel desiderio sessuale «la coscienza non tetrica si abbandona al corpo, vuole essere il corpo e solo il corpo. Nel desiderio, il corpo, invece di essere solamente la contingenza che il per sé fugge verso dei possibili che gli sono propri, diventa, nello stesso tempo, il possibile più immediato del per sé. [ ] Nel desiderio io mi faccio carne per appropriarmi della carne dell'altro», ovvero di altri-come-carne. Si può dire che, nel "desiderio sessuale", il desiderante accetti di regredire (cioè di attenuare il proprio autocontrollo), per evocare analogo regressione nel desiderato.

Il modo in cui il desiderante attua il proprio progetto è sintetizzato da Sartre nella parola "carezza". L'accarezzare non è qui inteso come un semplice sfiorare, bensì come un "foggiare". Accarezzando, io "incarno" l'altro, cioè chiamo la sua coscienza a farsi innanzi nel corpo che tocco: la chiamo, appunto, a "farsi carne", a non trascendere più il



corpo verso altre possibilità. Si carezza con tutto noi stessi (anche con gli occhi): «il desiderio si esprime con la carezza come il pensiero col linguaggio». Con la carezza il desiderante “si incarna” (è tutto nella propria mano e nel proprio sguardo), per realizzare l’“incarnazione” dell’altro.

“Carezza” – osserviamo noi – deriva dal latino *caritia*, a sua volta derivante dall’aggettivo *carus* (-a, -um) (= caro), e non dal sostantivo *caro*, *carnis* (= carne). Essa è infatti un muoversi – tipicamente della mano -, che avverte e manifesta qualcosa di prezioso e di caro. Accarezzare è toccare l’altro, ma non come cosa. Scrive Lévinas in *Totalità e Infinito*: «nel carnale della tenerezza il corpo abbandona lo statuto dell’ente»<sup>101</sup>, e la carezza è l’invito all’altro a manifestarsi non come ente, e a non avvertire il contatto della mano (o degli occhi) come reificante. È un invito a che l’altro sia tutto nella sua corporeità; ma non contro, bensì secondo, il senso autentico del pudore. Si tratta di una seduzione, intesa come un invito all’altro a seguirmi nella direzione che io posso rappresentare.

Se non si realizzasse l’“incarnazione” evocata dalla carezza, io potrei possedere solo un simulacro, ovvero una spoglia dell’altro. Metaforicamente, del suo corpo mi rimarrebbe in mano solo il mantello: fuor di metafora, mi rimarrebbe il suo “corpo psichico”, che è poi una fatticità che è anche interpretabile come libertà: ma una libertà la cui chiave sfugge completamente alla coscienza di chi la considera.

L’ideale del “desiderio sessuale” – il suo modo di prospettare il valore - è invece quello di possedere altri-come-coscienza-incarnata, e così trascendere altri-come-trascendenza-trascendente-in-atto, eppure lì-disponibile-come-corpo. Se non che – osserva Sartre – un tale ideale è come un cerchio quadrato: se la coscienza d’altri è trascendenza, non può essere senza residui lì per me, totalmente disponibile a me (senza riservare sorprese, ovvero possibili totalizzazioni di cui io possa diventare oggetto). Annota Sartre: «il desiderio è l’origine della propria sconfitta in quanto è desiderio di prendere e di impadronirsi».

Ma, in che senso tale ideale è flessione del più generale ideale dell’*in-sé-per-sè*?. Nel senso – crediamo – che, qui, il *per.sè* vuole incarnarsi nell’*in-sé* d’altri, facendolo

---

<sup>101</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito*, tr. it. di A. Dell’Asta, Jaca Book, Milano 1980, p. 265.

insieme restare *per-sè*. E cerca di far questo, facendosi a sua volta carne, ma in modo da restare *per-sè*. È una sintesi duplicemente impossibile.

Che il desiderio sessuale sia progetto di coscientizzare il corpo proprio e l'altrui (il proprio attraverso l'altrui, e l'altrui attraverso il proprio), lo si può anche evincere dal fatto che esso si dirige preferibilmente sulle parti più "opache" del corpo (nel caso del corpo femminile: seni, glutei, cosce, ventre; nel caso del corpo maschile, il pene, che è costituito di tessuto spugnoso-cavernoso, privo di muscoli). Queste sono infatti le parti del corpo che meglio delle altre rappresentano l'*en soi* nella sua totale "gratuità", e quindi sono l'emblematico approdo del desiderio sessuale, e del suo progetto di esistere coscientemente nella cosalità dell'*in-sè*.

Il raggiungimento del piacere rappresenta la fine del desiderio sessuale, perché il piacere "allontana" l'altro, e concentra il desiderante su di sé: porta alla "riflessione" su di sé. L'apparire di una coscienza riflessiva avente ad oggetto sé come provante piacere ha come conseguenza «l'oblio della incarnazione dell'altro». Quello che dovrebbe essere il culmine – e quindi la "consumazione" (nel senso del latino *consummare*) della assimilazione dell'altro -, diventa il momento in cui tale assimilazione "si consuma" (nel senso del latino *consumere*) e fallisce: nel senso che il desiderante diventa strumento a se stesso, e il desiderato diventa strumento per il desiderante (sempre in funzione del piacere). Secondo Sartre, quando è in vista il piacere, prevale l'atteggiamento tecnico (*ars amatoria*), rispetto a cui altri diviene inafferrabile nella sua alterità coscientiale. Riemerge l'ontico: i due (desiderante e desiderato), come due corpi-enti, si rivelano reciprocamente estranei.

Il sadismo è un'altra versione dell'atteggiamento oggettivante. Esso nasce dalla consapevolezza della impossibilità di assimilare l'altro nell'atto sessuale. Il sadico è disincantato, "arido", centrato su di sé: non ha di mira la propria "incarnazione", perciò non ammette per sé alcuna sperdutezza. Egli è anche "accanito", perché sta perpetrando un tentativo sapendo già in partenza che esso è fallimentare; eppure è "appassionato", come può esserlo un esteta (un dongiovanni) che voglia distendere la propria disperazione attraverso una sterminata messe di possibilità, tutte fallimentari ma tutte diverse tra loro.

Il sadismo – per Sartre - consiste nel tentativo di ridurre l’altro a “carne”, ma in modo unilaterale: senza passare attraverso l’incarnazione di sé. Si tratta dunque di un progetto esplicitamente violento, che non prevede reciprocità nel rapporto.

La riconduzione a carne dell’altro, unilateralmente perseguita, si traduce nella realizzazione dell’“osceno”: il sadico realizza situazioni oscene. L’osceno è il contrario del “grazioso”.

Sartre indugia in una fenomenologia speculare del grazioso e dell’osceno, da cui emerge che grazioso è il corpo che si dà come trasceso in direzione del proprio futuro, come proiettato verso i propri possibili (la ragazza che appoggia la guancia nel cavo della mano, e di cui ci chiediamo: “chissà a che cosa pensa?”). Il passo riuscito della ballerina – per fare un altro esempio – è preciso, infallibile: tale da assorbire in sé tutto il corpo, togliendogli peso (inerzia), in funzione del movimento. Si può dire che nella grazia si realizzi qualcosa della condizione che Sartre ritiene “ideale”: che il corpo sia “fondato” (penetrato, fatto lievitare, e quasi levitare) dal *pour soi*. Se non che, ciò è vero solo per lo sguardo altrui, e non per la coscienza di chi vive lo stato di “grazia”. Fa anzi parte della graziosità, una certa inconsapevolezza: è veramente grazioso chi sa solo lateralmente di esserlo: ad esempio il bambino, o la ragazza non ancora consapevole del proprio potenziale seduttivo.

L’osceno è invece la qualità del corpo che si dà come interpretabile a partire dal proprio passato, e di fronte al quale è spontaneo chiedersi: “che cosa gli è successo?”. Nell’osceno la fatticità vela la libertà, e l’inerzia impaccia il movimento.

Ecco: il sadico vuol fare apparire nell’altro l’osceno, umiliando il suo corpo, costringendolo in pose sgraziate o beanti. Pose accompagnate, magari, da dichiarazioni, implorazioni, richieste di venia, che hanno il preciso compito di attestare che nel corpo, ridotto all’osceno, è pur sempre presente un *per-sè* che liberamente accetta di riconoscersi in quella oscenità. La prova di sottomissione, naturalmente, deve essere ultimamente libera (ancorché sollecitata o estorta). Il sadico, così, può dire a se stesso della vittima: “poteva non cedere, e invece l’ha fatto”; “poteva cedere un istante dopo, invece ha ceduto un istante prima”; “dunque, è in mio potere”.

Il sadico si concepisce come colui che ha tutto il tempo a sua disposizione per perseguire il proprio progetto. Egli vuole trovare la “chiave giusta” per ottenere –

automaticamente, infallibilmente – un certo esito dalla libertà altrui. Non dubita che tale chiave esista: aspetta solo di capire quale sia.

Ma anche il sadismo è sconfitto in partenza. E lo è in quanto – già lo sappiamo – è una flessione dell'impossibile ideale dell'in-sé-per-sé. In particolare, esso vorrebbe che l'altro fosse “carne” docile per il mio *per-sè*, ovvero un luogo dell'*en soi* perfettamente disponibile – penetrabile – per la mia coscienza. In realtà, però, ciò è impossibile: in quanto si mantiene luogo coscienziale, il corpo altrui non può essere radicalmente disponibile al potere altrui.

Così, ciò che il sadismo ottiene è uno dei seguenti esiti. (a) O la vittima si riduce a semplice “carne”, ma senza “incarnazione” coscienziale; nel qual caso ciò che il sadico si troverà tra mano sarà il semplice *Körper* altrui (in casi estremi, il suo cadavere), cioè qualcosa di inutilizzabile per il suo progetto di assimilazione. (b) O la vittima accetta il progetto del sadico su di sé, e allora la sua carne risulta desiderabile agli occhi del sadico stesso, ridando vita alla dinamica già nota del “desiderio sessuale”. (c) Oppure la vittima si sottrae alla propria “incarnazione”, e restituisce lo sguardo al sadico, sconfiggendolo.

Nella violenza, e in particolare nello stupro, è proprio la consapevolezza di questa sconfitta che talvolta porta a uccidere la vittima. Il sadico, guardato, si rende conto di essere una possibilità morta, sorpassata: di essere, appunto, solo un sadico. Sartre in proposito riporta una pagina del romanzo di Faulkner *Luce d'agosto*, in cui, nella profonda America degli anni '30, viene evirato il negro Christmas: la vittima guarda i suoi carnefici con uno sguardo che non ha niente di minaccioso, e anzi è sereno e trionfante. Indimenticabile per chi ne è toccato, perché esercitante un giudizio tale da vincere la violenza e da – per esprimersi con Sartre – “totalizzare” i carnefici nel mondo della vittima; o, per essere più precisi, tale da restituire i carnefici alla loro consapevolezza.

Dalla consapevolezza della vanità dei precedenti progetti può nascere l'“odio”. Diciamo “può”, in quanto la dialettica sartriana degli atteggiamenti verso altri, è una dialettica di tipo kierkegaardiano e non hegeliano: nel segno dunque della possibilità, e non della necessità.

Chi odia vuole uccidere altri, per fare come se altri non fosse mai esistito. Egli, con ciò, «vuole semplicemente ritrovare una libertà senza limiti di fatto; cioè

sbarazzarsi del suo impercettibile essere oggetto per l'altro ed abolire la sua dimensione di alienazione». In tal senso, odiare non è detestare: detesta chi ha subito un torto; odia chi identifica il torto subito con la stessa presenza di altri (foss'anche altri un benefattore). Si odia, dunque, perché non si accetta di subire la libertà altrui.

Ma anche l'odio è il progetto di un impossibile; perché chi odia non può comunque impedire che altri – l'odiato – sia almeno esistito. E se anche l'odiato morisse (fosse ucciso), porterebbe con sé definitivamente – osserva Sartre – la chiave della alienazione che egli ha fatto subire a chi lo odia. Dunque, quest'ultimo non potrà mai – neppure per la via della eliminazione fisica – raggiungere lo scopo di sbarazzarsi della coscienza altrui. Anche nell'odio si può intravedere una variante del progetto dell'in-sé-per-sé: in questo caso – presumibilmente -, chi odia vorrebbe trovare in se stesso il fondamento del proprio *dehors*, senza dipendere in ciò da altri (per non esserne alienato).

Secondo Sartre, gli atteggiamenti verso altri si collocano inevitabilmente in qualcuna delle precedenti figure (o “progetti fondamentali”): tutte segnate da una struttura comune, che è il tentativo di avere presa su altri come oggetto-che-è-soggetto (= libertà oggettivata).

Leggiamo al riguardo: «non possiamo mai porci concretamente su un piano di uguaglianza, cioè sul piano in cui il riconoscimento della libertà dell'altro comporterebbe il riconoscimento da parte dell'altro della nostra libertà [...]. Anche se volessi agire, secondo i principi della morale kantiana, assumendo come fine incondizionato la libertà dell'altro, questa libertà diventerebbe trascendenza-trascesa per il solo fatto che ne faccio il mio fine». E anche assumere un atteggiamento astensionista, di mera tolleranza, significherebbe condizionare l'altro, spingendolo a entrare in un mondo tollerante.

Secondo Sartre, l'inevitabilità del fare violenza ad altri vige anche in ambito educativo (come meglio diremo a proposito dei *Quaderni*). Infatti, chi educa direttivamente e severamente coarta la libertà dell'educando; mentre chi pratica un'educazione “liberale”, lo condiziona con le buone maniere.

In generale – scrive Sartre - «io sono di troppo in rapporto all'altro», sono colpevole di fronte a lui. Entrambi, in certo senso, siamo “nudi” l'uno agli occhi

dell'altro. «Il peccato originale» - tema che diverrà centrale nei *Quaderni* - «è il mio nascere nel mondo in cui l'altro c'è già e, qualunque siano le mie relazioni ulteriori con l'altro, non saranno che delle variazioni sul tema originario della mia colpevolezza»: ovvero, non saranno altro che relazioni conflittuali. «Invano la realtà umana cercherebbe di uscire da questo dilemma: trascendere l'altro o lasciarsi trascendere da lui. L'essenza dei rapporti tra le coscienze non è il 'Mitsein', ma il conflitto». Il significato riposto del mito di Medusa, è che lo sguardo d'altri mi "pietrifica".

Questa la posizione di Sartre. Se non che, l'impossibilità di un relazionarsi non conflittuale sembra, da parte sua, più l'oggetto di una petizione di principio che di una fondazione adeguata. Se il nostro autore dà quasi per scontato che il relazionarsi tra esseri umani possa essere solo – sia pur variamente – conflittuale, è perché dà a sua volta per scontato che il desiderio di compimento del *pour soi* sia essenzialmente desiderio di assimilazione (classicamente: di *usus*), e non di fruizione (*fruitio*). Ciò implica che – dal suo punto di vista - il desiderio possa solo usare e tendenzialmente consumare/assimilare gli oggetti che incontra, trovando inevitabile resistenza da parte loro.

. Il carattere fallimentare delle varie modalità relazionali viene introdotto da Sartre per due vie. Da un lato egli cerca di far vedere come "amore", "sadismo", ecc. siano versioni particolari del progetto dell'in-sé-per-sé, di cui ha già stabilito l'autocontraddittorietà. Dall'altro, egli cerca di evidenziare anche in che modo l'autocontraddittorietà generica di quel progetto si declini in ciascuna modalità relazionale, indicando i vari "come" di un medesimo "che".

Se la contraddittorietà intrinseca all'ideale dell'in-sé-per-sé è dovuta alla pretesa che due forme ontologiche da Sartre prospettate come incompatibili facciano "uno", la contraddittorietà specificamente intrinseca ai singoli progetti relazionali varierà a seconda del modo in cui l'unità in questione viene proposta. Stando ai due atteggiamenti fondamentali – "assimilazione" e "oggettivazione" -, si può dire che, nel primo caso si tende a lasciarsi assimilare dalla coscienza altrui, restando però coscienza indipendente; nell'altro caso, si tende ad assimilare a sé la coscienza altrui, nella pretesa che resti coscienza indipendente. In entrambi i casi il medio della assimilazione (rispettivamente, passiva e attiva) è la dimensione corporea della coscienza: nel primo caso, si pretende, di identificarsi col proprio corpo per essere assorbiti dall'altro, ma

anche di mantenere la propria autonomia coscienziale, in modo da poter progettare ed essere consapevoli dell'esito ottenuto; nel secondo caso, si pretende che l'altro si identifichi col proprio corpo per essere assorbito da noi, ma anche che mantenga la propria autonomia coscienziale per poter essere lui a volerlo.

Il quadro cupo, e alquanto artificioso, che Sartre ci ridà delle relazioni umane, sembra aprirsi a uno spiraglio di luce quando, in una breve nota, l'autore scrive: «Queste considerazioni non escludono la possibilità di una morale di liberazione e di salvezza. Ma essa può essere raggiunta solo alla fine di una conversione radicale di cui non possiamo parlare qui». Rimarrà non chiarito nel prosieguo dell'opera di quale conversione si tratti; ma forse qualcosa di quella "conversione" può considerarsi anticipato dalla trattazione relativa all'"essere-con".

Sartre ammette anche la possibilità che si dia una coscienza non-tetica (o laterale) del *per-sè* come "noi". Ciò può accadere, ad esempio, a teatro, quando la platea è gremita, e si scoglie in un applauso a scena aperta verso una compagnia di attori che abbia saputo creare una certa atmosfera. Oppure sulla terrazza di un caffè, quando l'indifferenza distratta degli avventori è bruscamente interrotta da un incidente avvenuto nella strada sottostante: a quel punto, gli astanti diventano immediatamente un "noi", che partecipa all'evento, si distribuisce i compiti di intervento, senza bisogno di astratte pianificazioni.

Ma – avverte Sartre – queste sono esperienze occasionali, che non indicano una dimensione strutturale del *per-sè*. Non è dunque strutturale, bensì occasionale, che l'"essere-per-altri" dia luogo all'"essere-con-altri".

Il "noi" che occasionalmente viene a costituirsi tra esseri umani è anzitutto un "noi-oggetto". E non a caso: infatti, sartrianamente la prima battuta della relazione con altri sta nell'esperienza dell'essere guardati, che precede strutturalmente quella del guardare. Guardare è sempre un rispondere allo sguardo (si ripensi alla relazione hegeliana tra le autocoscienze).

Dunque, ci si scopre come "noi", in quanto ci si avverte oggettivati insieme da un certo sguardo. Ad esempio, un gruppo di galeotti riceve la visita di una signora ricca, bella ed elegante che presiede un comitato di beneficenza: prima della visita i galeotti battibeccavano tra loro; ora si danno di gomito, sghignazzano, si avvertono solidali e

complici, perché ricondotti dallo sguardo della visitatrice a una comune condizione degradata. Altro esempio: due litiganti sorpresi da uno sguardo terzo, possono scoprirsi solidali, da litiganti che erano, ergendosi contro chi li vorrebbe totalizzare in un suo mondo.

In genere – spiega il nostro autore -, è il lavoro in comune che crea un noi-oggetto. Un gruppo di operai cui sia stato commissionato un manufatto si sente appunto un tale “noi”, in quanto il gesto di ogni componente del gruppo ha senso in funzione di quello di chi lo precede e di chi lo segue: tale gruppo, insomma, una volta al lavoro diventa una “squadra”.

In via principale – avverte Sartre -, si diventa noi-oggetto quando, all’interno di un certo assetto sociale, si fa parte della classe dominata. E si è classe dominata quando si è al cospetto di un dominante, e si prova “vergogna” di fronte a lui. Si badi che per Sartre non c’è, propriamente, una “classe dominante”: Infatti, chi realmente domina, in un rapporto, non è mai riconducibile a una classe, perché non si concepisce come partner di un rapporto sociale: si concepisce, piuttosto, prescindendo dal rapporto, nel senso che non si sente a sua volta collocato “di fronte” al dominato. In tal senso, il dominante, più che un “secondo” nella relazione, è un “terzo”, in quanto col suo sguardo determina il campo relazionale, ma sfugge a sua volta allo sguardo di altri, e quindi alla possibilità di essere determinato all’interno della relazione stessa.

La classe dominata può trasformarsi in un “noi-soggetto” soltanto ponendosi contro la classe dominante (*pour se poser, ils s’opposent*: si dirà nel ’68 francese), cioè intraprendendo la lotta di classe. L’“odio” dei singoli dominati verso i dominatori deve essere in tal senso organizzata, in modo che i dominati divengano capaci di uno “sguardo collettivo” da restituire ai dominatori (ovvero, divengano capaci di una “coscienza di classe”). Il più delle volte, però, quella che si realizza (in una manifestazione pubblica, in un corteo sindacale) è la situazione della semplice “folla”, dove si resta al livello di un “noi-oggetto”: costituito come tale dallo sguardo di un capo, che ciascuno vorrà intercettare per se stesso. È un tale sguardo, del resto, che “foggia la folla” in unità.

Sartre ipotizza anche che si possa realizzare un “noi-oggetto” universale: l’“umanità”. Un tale “noi”, però, potrebbe realizzarsi solo in relazione a un “terzo” assoluto: lo sguardo di Dio, che tutto guarda e non può essere direttamente guardato da



alcuno. Ma Sartre ha escluso in partenza un simile sguardo – come sappiamo –; e, di conseguenza, esclude il costituirsi possibile di un noi-umanità.

Si è un “noi-soggetto” quando ci si avverte come un “si” (in francese: *on*; in tedesco: *man*), cioè come parte di una medesima “trascendenza indifferenziata”. Ciò accade quando ci si scopre utenti di oggetti fatti in serie (la sedia che ho accanto, e che quasi mi indica che fare di lei); oppure quando si è utenti di mezzi pubblici (per raggiungere la stazione *x* “si” cambia treno alla stazione *y*). In tali situazioni si è impegnati con gli altri in movenze comuni e in un ritmo comune (anche se non in comuni intraprese), e ci si costituisce appunto come “trascendenza indifferenziata”.

Si tratta comunque anche qui di avvenimenti puramente psicologici: privi di base ontologica. In altre parole, anche il “noi-soggetto” non è una modalità originaria del nostro “essere-per-altri”: è solo un evento privato e contingente che riguarda me, e di cui gli altri non sanno niente.

Se il manufatto o l’indicazione agli utenti, di cui parlavamo, ci possono rimandare alla “trascendenza indifferenziata” (= noi-soggetto) che costituiamo con gli altri, è perché “già conosciamo altri”. Con tale osservazione, Sartre critica la intermonadicità husserliana come originario luogo di accesso alla relazione con altri: in realtà, per avvertire il mondo come intermonadico (cioè come costituito da e per una pluralità di soggetti), occorre già aver avuto per altra via accesso ad altri. «L’esperienza del noi non può portarmi originariamente a conoscere come altri gli altri che fanno parte del noi. Al contrario, bisogna che vi sia prima qualche nozione di ciò che è l’altro, perché un’esperienza delle mie relazioni con altri possa essere realizzata sotto forma di *Mitsein*».

## **Capitolo terzo**

### **Lévinas e la relazione etica**

#### **3.1 Il solipsismo dell’io**

Anche Lévinas, come Sartre, non può non confrontarsi con Husserl e Heidegger per quanto riguarda la sua visione filosofica. Egli ritiene che Husserl abbia influenzato il concetto di esistenza, sia di Heidegger sia di Sartre, e può per questo essere considerato colui che ha reso possibile la nascita dell'esistenzialismo. Lévinas critica il concetto di intenzionalità di Husserl, in quanto lo fa giungere ad identificare il pensiero con l'essere, creando una nuova ontologia coincidente con il pensiero. Questo comporta, per forza di cose, il rifiuto della trascendenza intesa in senso ontologico: il pensiero non ha più bisogno di rinviare ad un fondamento, non vi è alcun legame con l'idea di infinito.

Lévinas, invece, attribuisce ad Heidegger il pregio di aver tratto delle conseguenze positive dall'operazione ontologica di Husserl: se quest'ultimo ha attribuito all'essere il carattere intenzionale del pensiero, Heidegger ha valorizzato le peculiarità dell'uomo, arrivando ad elevarle, da semplici qualità contingenti, a modi di esistere, ovvero a categorie dell'essere. Quindi, non solo il pensiero, ma anche la vita affettiva, la corporeità sono opere d'essere dell'uomo assolutamente degne e, anzi, nella visione di Heidegger, esse hanno il predominio sul pensiero teoretico, in quanto anch'esse intenzionali a livello ontologico.

Ciò che fa di Heidegger, a parere di Lévinas, l'artefice del passaggio dalla fenomenologia all'esistenzialismo vero e proprio è l'aver posto l'esistenza, non più in riferimento all'infinito, ma al contrario, alla sua stessa finitezza<sup>102</sup>.

A questo punto, Lévinas si discosta pure dalla filosofia di Heidegger, in quanto ritiene che sfoci in una concezione nichilista dell'esistenza: Heidegger avrebbe inteso l'esistenza come "potere di morire"<sup>103</sup>, che si trascende verso il nulla, proprio perché ha negato qualsiasi tipo di fondamento assoluto. Inoltre Lévinas contesta il pretendere di avere "potere" sull'essere e, a suo parere, cade anche Heidegger vittima di questa

---

<sup>102</sup> «Il proprio della filosofia dell'esistenza non è di *pensare* il finito senza riferirsi all'infinito – ciò che sarebbe stato impossibile; ma di porre per l'essere umano una relazione con il finito che precisamente non è un pensiero. Una relazione che non è un rapporto tra il finito e l'infinito, ma l'evento stesso del finire – del morire. Questa relazione con il finito che non è un pensiero – è l'esistenza» (cfr. E. Lévinas, [1967], *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris; tr. it., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, di R. Cortina, Milano 1998, pp. 101-102).

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 103.

logica; pur contrapponendosi all'egemonia del pensiero, precipita nella sua dinamica: la volontà di "comprensione" dell'essere<sup>104</sup>.

Lévinas vuole smarcarsi dai filosofi esistenzialisti e dall'ontologia, la quale concepisce l'esistenza avendo come base fondamentale il potere del pensiero. Nonostante gli indiscutibili progressi teoretici compiuti da Husserl e Heidegger, Lévinas li ritiene ancora troppo legati alla tradizione idealistica ed egli vuole trovare una strada completamente nuova che vada oltre il potere solipsistico dell'io. Dunque, il nostro autore, invece di concentrarsi sull'esistenza, cioè sull'essere, si focalizza sull'esistente, sul soggetto umano tangibile e non sul suo solo pensiero. Lévinas ritiene sia imprescindibile la relazione con l'essere, ma oltre vi è un legame ancora più fondamentale su cui riflettere: quello con Altri che è ciò che costituisce l'esistente.

Lévinas sostiene che l'io debba uscire dalla sua profonda solitudine, la quale nasce a causa della natura ambigua dell'esistente: da un lato si emancipa dall'essere, ma dall'altro ne rimane vincolato. Il suo proprio essere è ciò che gli impedisce di "intenzionare" davvero il mondo e gli altri esseri umani, dal momento che mantiene una dimensione di opacità non condivisibile (accomunabile all'*in-sé* di Sartre)<sup>105</sup>.

Il solipsismo dell'io è ciò che gli permette di costruirsi un'identità, ma questo, secondo Lévinas, implica il vivere in un eterno presente. Nello staccarsi dall'essere, l'io si impone una costruzione solida di se stesso che non è altro che un'"ipostasi", un io che emerge dall'esistenza impersonale che Lévinas definisce "il y a" : l'essere anonimo e privo di tempo che ospita l'assoluto presente dell'ipostasi.

Anche in Lévinas, come in Sartre, il soggetto è una mancanza, ma nel senso che comincia ad avvertire il proprio io come una prigionia, sente che ha bisogno della dimensione del tempo, di un passato e di un futuro che solo un altrove gli può offrire. Secondo il nostro autore, l'io può sperare in un appagamento e in una "redenzione" solo grazie all'incontro con l'alterità.

---

<sup>104</sup> «Una comprensione-potere che, non avendo più una base ontologica nell'idea dell'infinito, si radica nel finito stesso, compreso ora come tale tramite quel "potere di morire" che costituisce l'esistenza finita» (cfr. G. Ferretti, [1993], *Soggettività, Intersoggettività, alterità. In dialogo con Husserl e Lévinas*, Università di Macerata, p. 44).

<sup>40</sup> «E' quindi l'essere in me, il fatto che io esisto, il mio esistere ciò che costituisce l'elemento assolutamente intransitivo, un qualcosa senza intenzionalità, senza rapporto. Tra esseri ci si può scambiare tutto, tranne l'esistere. In questo senso, essere è isolarsi per esistere. In quanto sono, io sono monade» (cfr. E. Lévinas, *Le temps et l'autre* [1948], Fata Morgana, Montpellier 1979; *Il Tempo e l'Altro*, tr. it. di F. P. Ciglia, Il Melangolo, Genova 1987, p. 21).

Tuttavia, tra Sartre e Lévinas sussistono profonde differenze, a cominciare dal fatto che per il primo l'uomo è coincidente con la dimensione della libertà, rappresentano un tutt'uno, mentre per Lévinas l'uomo è incatenato all'io e avverte a stento un'idea di libertà. Inoltre, secondo Lévinas il soggetto è privo della dimensione del nulla: da solo non può negarsi e non può darsi il tempo perché, nel suo costruirsi un'identità, diventa totalmente coincidente con se stesso. Per Sartre invece questa è la caratteristica dell'*in-sé*, al contrario, secondo lui, è proprio l'uomo (il *per-sé*) a far entrare il nulla e il tempo nell'essere.

Lévinas sostiene che il solipsismo sia la struttura della ragione, l'io non può uscire, dalla sua condizione di incatenamento a sé e al proprio presente, grazie al conoscere: apparentemente la conoscenza sembra rivolgersi ad altro, ma in realtà non fa che ricondurre l'altro a sé, al proprio orizzonte che tutto ingloba.

È interessante notare come l'atteggiamento di oggettivazione sia ambivalente: il *per-sé* freme dalla voglia di asservire l'altro, proprio perché lo sa libero e quindi vuole arrivare a toccare quella libertà che sta sotto la carne, per impadronirsene. Ad esempio, il sadico riserva il suo pathos e le sue torture rigorosamente ad una coscienza consapevole, ad un soggetto: non rivolgerebbe mai le sue angherie ad un puro corpo spento. Ma nel momento in cui il *per-sé* (in questo caso rappresentato dal sadico) avverte davvero in maniera tangibile la libertà altrui (che cercava), sentendosi però ricambiato nello sguardo, perde totalmente la passione, si sente svuotare di senso e così si compie il suo fallimento. E questo, non perché sia deluso dall'altro: anzi, altri mostra esattamente ciò che il sadico vuole. Tuttavia, quest'ultimo risulta sconfitto perché sente diventare l'altro sempre più forte e tutti i suoi sforzi per schiacciarlo risultano quindi vani.

La violenza nasce proprio da questo sforzo in sé contraddittorio di trattare l'altro come oggetto sapendolo libero<sup>106</sup>. Ma, considerato il fatto che tutti gli atteggiamenti di assimilazione e oggettivazione dell'altro si rivelano votati alla sconfitta, si capisce come

sia molto più rassicurante per il *per-sé* non provarci nemmeno, ed evitare in partenza contatti troppo coinvolgenti con altri, rimanendo quindi al livello della negazione esteriore, per quanto possibile.

Infatti, la libertà altrui ci attira, ma anche soprattutto costituisce per noi una minaccia; e chi decide di provare ad “ignorare” l’*essere-per-altri* riserva gran parte del suo coinvolgimento affettivo magari ad un animale. Questo, non a caso: un animale domestico, come un cane o un gatto, rappresenta quel giusto connubio di libertà-cosalità che non è affatto minaccioso e risulta decisamente più appagante di una mera cosa. Il corpo dell’animale in questo caso ha quel tanto di *Leib* da poter essere considerato ben più che oggetto, ma non ha sufficiente libertà da essere considerato soggetto.

Infatti, un’altra ragione che conduce Sartre a descrivere le relazioni umane in termini di perenne conflitto, di reificazione, malfidenza, è il ritenere la salvaguardia della propria libertà e la strategia di attacco/difesa nei confronti di altri dei valori imprescindibili, tali da condizionare tutti gli altri comportamenti<sup>107</sup>. E questo, a nostro parere, rappresenta un limite nella filosofia di Sartre, perché non gli permette di considerare molte altre sfaccettature altrettanto importanti ed evidenti all’interno delle interazioni tra gli uomini. Egli assume come valore supremo, e universalmente valido per tutti, qualcosa che rappresenta invece una sua visione arbitraria e parziale.

Con la sua opera principale, *L’essere e il nulla*, Sartre parrebbe rimanere imprigionato in una concezione assai cupa dei rapporti intersoggettivi: gli uomini si ritrovano chiusi in un circolo vizioso di mancati riconoscimenti, violenza e sottomissione. E tutto questo avendo la profonda consapevolezza di essere tutt’altro da

---

<sup>107</sup> «È probabilmente lo stato d’animo sartriano verso la libertà maturato negli anni giovanili, quello che poi rifluisce anche nell’Essere e il nulla; in quest’opera esso viene elaborato filosoficamente, e si ha lo sviluppo del sistema che consegue alla assunzione originaria [...] della libertà e della sicurezza come valore assoluto» (cfr. A. Bausola, *Libertà e relazioni interpersonali*, p. 138).

<sup>4</sup> «Con la negazione originaria, è il per-sé che si costituisce come *ciò che non è la cosa*» (cfr. J. P. Sartre, *L’essere e il nulla*, p. 220).

ciò che emerge dall'incontro con altri<sup>108</sup>, vivendo quindi perennemente in uno stato di alienazione da sé, se cosalizzati, o di perpetuo fallimento, se bramosi di oggettivare l'altro.

Tuttavia, nella sua opera successiva, i *Quaderni per una morale*, Sartre si era ripromesso di compiere una svolta più positiva e di mostrare quali altre modalità di esistenza fossero possibili. L'obiettivo era quindi operare una vera e propria "conversione", redigendo una sorta di "morale" improntata su una possibile cooperazione tra soggetti; ma così non fu. Questo, a causa della conferma, da parte di Sartre, dell'impossibilità di contrastare l'oppressione originaria data dall'ingiustificabilità dell'essere, che fa sentire l'uomo schiacciato e privo di fondamento. Dunque, in uno scenario del genere, la morale risulta inattuabile e i *Quaderni* ripropongono le relazioni reificanti de *L'essere e il Nulla*, concentrandosi, in particolare, sulle varie declinazioni della violenza, considerata come «un certo tipo di affermazione dell'uomo»<sup>109</sup>.

A questo punto, parrebbe molto più condivisibile la visione di Lévinas che, non solo riesce a concepire uno scambio di sguardi simultaneo che coinvolga entrambi gli uomini come soggetti, ma anche immerge gli esseri umani in una relazione etica. L'attenzione e la cura reciproca tra gli uomini è talmente fondamentale per Lévinas che egli ritiene l'accoglienza dell'altro il punto di partenza assoluto: non un qualcosa di derivato, bensì l'apertura primaria. Lévinas compie un capovolgimento: si parte dalla risposta, e solo successivamente si può percepire l'appello; l'accoglienza non è altro che la stessa relazione etica che tutto permea, in quanto accoglienza dell'altro, dell'infinito<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> «Con la negazione originaria, è il per-sé che si costituisce come ciò che non è la cosa» (cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 220).

<sup>5</sup> Cfr. J. P. Sartre, (1947-48), *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, p. 170.

<sup>6</sup> «Ma l'accoglienza è un gesto? Essa è piuttosto il primo movimento, un movimento apparentemente passivo, ma buono. L'accoglienza, così come il volto, non è qualcosa di derivato, e non c'è volto senza accoglienza. È come se l'accoglienza, come il volto, come il lessico che ne è co-estensivo e quindi profondamente sinonimico, fosse un linguaggio primo, un insieme formato da parole quasi-primitive e quasi-trascentrali» (Cfr. J. Derrida, [1997], *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée; tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998).

In realtà tutto ciò sembra più una descrizione di un *dover essere* che di un'esperienza reale. Egli pone come valore supremo il bene, ma il rischio è quindi di soffermarsi soprattutto su una visione ideale, da auspicare e tenere sempre presente, più che sulla descrizione di "come stanno le cose". Anche in Lévinas, come in Sartre, la relazione tra l'io e altri è asimmetrica, ma per motivi diversi. In Sartre le due coscienze sono in partenza paritarie, ma nel loro relazionarsi non riescono a mostrarsi per quello che sono autenticamente e finiscono così per riproporre ciclicamente ruoli sbilanciati. In Lévinas, l'io è dipendente da altri: è altri a interpellare l'io, e non viceversa, e il soggetto riceve da altri anche al di sopra della sua stessa capacità. Questo, perché altri rappresenta, in se stesso, tutti i soggetti altri: è la sintesi di una moltitudine di volti, è sempre una pluralità; ma in ultima analisi altri non è se non l'epifania del volto di Dio, dell'Assoluto, ed è per questo che la relazione non sarà mai simmetrica e paritaria.

Il volto di Altri ha in sé degli aspetti ambigui: da un lato nella sua assoluta nudità ed indigenza è l'incarnazione del bisognoso, dell'inerte e della non violenza. Dall'altro lato sento che su di me esercita una forza: in qualche modo mi costringe a rispondere al suo appello, mi pone in uno stato di dipendenza, mi dà un *aut-aut* e su di me esercita un potere forte<sup>111</sup>.

In entrambi gli autori si trovano spunti notevoli di riflessione riguardo concetti fondamentali, come la coscienza, le relazioni umane, la trascendenza, l'essere e il nulla. I due filosofi partono da prospettive diverse ed arrivano a conclusioni per certi versi opposte, ma non mancano tra loro i punti di contatto. Rimane un punto fermo in entrambi la totale irriducibilità dell'altro: che sia il totalmente altro in senso trascendente (Lévinas) o che sia, almeno apparentemente, qualcosa di livellabile ad oggetto (Sartre), ciò che rimane invariato è la consapevolezza di non poter mai comprendere fino in fondo la realtà, la verità altrui. Ci si può avvicinare ad altri, lo si

---

<sup>111</sup>«La presenza del volto è quell'irriducibile nei confronti del quale, caduta ogni potenza interpretativa, è possibile stare solo di fronte (di faccia), nei confronti del quale non c'è una terza via oltre l'arrendevolezza o la distruzione» (cfr. S. Petrosino, [1979], *La verità nomade*, Jaca Book, Milano 1980).

può sfiorare e si può intravedere ciò che custodisce, ma non lo si cattura mai davvero, nemmeno nell'amore. E questo concetto è benissimo reso da questi versi della poesia "1949" di Nazim Hikmet:

«Sei la mia schiavitù sei la mia libertà [...] sei la mia nostalgia di saperti inaccessibile nel momento stesso in cui ti afferro»<sup>112</sup>.

## Bibliografia primaria

### Opere di Emmanuel Lévinas

E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, The Hague, 1961; trad. it. a cura di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1990<sup>2</sup>.

\_\_\_\_\_, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967; trad. it. a cura di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998.

\_\_\_\_\_, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, The Hague 1974; trad. it. a cura di S. Petrosino - M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.

\_\_\_\_\_ - A. Paperzak, *L'ethique comme philosophie première*, Rivages poche/Petite Bibliothèque, Paris 1989; trad. it. a cura di F. Ciaramelli, *Etica come filosofia prima*, Guerini e Associati, Milano, 1989.

### Opere di Jean-Paul Sartre

---

<sup>112</sup> N. Hikmet, (1949) *Poema dal carcere*, a cura di Joyce Lussu, Edizioni Accademia, 1971.



J. P. Sartre, *La Transcendance de l'ego*, Vrin, Paris 1936; trad. it. a cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'ego*, Marinotti, Milano, 1992.

\_\_\_\_\_, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1965.

\_\_\_\_\_, *L'Existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris 1945; trad. it. a cura di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1986.

\_\_\_\_\_, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983.

\_\_\_\_\_, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. a cura di F. Cambria, *Critica della ragione dialettica*, Marinotti, Milano 2006.

## **Bibliografia secondaria**

### **Studi critici su Lévinas**

J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997; trad. it. a cura di S. Petrosino, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998.

G. Ferretti, *Soggettività, intersoggettività, alterità. In dialogo con Husserl e Levinas*, vol. II (*Totalità e infinito di Emmanuel Levinas*), Quaderni di ricerca e didattica, VIII, Università di Macerata, Macerata 1993.

\_\_\_\_\_, 1996, *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010.

S. Malka, *Lire Lévinas*, Editions du Cerf, Paris 1986; trad. it. a cura di E. Baccharini, *Leggere Lévinas*, Queriniana, Brescia 1986.

F. Nodari, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2011.

I. Poma, *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Lévinas*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1996.

A. Ponzio, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1995.

P. Ricoeur, *Autrement. Lecture d'“Autrement qu'être ou au-delà de l'essence” d'Emmanuel Lévinas*, Presses Universitaires de France, Paris 1997; trad. it. a cura di I. Bertoletti, *Altrimenti. Lettura di “Altrimenti che essere o al di là dell'essenza” di Emmanuel Lévinas*, Editrice Morcelliana, Brescia 2007.

### **Studi critici su Sartre**

A. Bausola, *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura dell'“Essere e il nulla”*, Vita e pensiero, Milano 1973.

M. D'Abbiere (a cura di), *Desiderio e filosofia*, Guerini, Milano 2003.

G. Farina, *L'alterità: lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Bulzoni, Roma 1998.

F. Fergnani, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Feltrinelli, Milano 1978.

M. Meletti Bertolini, *La conversione all'autenticità: saggio sulla morale di J.P. Sartre*, F. Angeli, Milano 2000.

S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Bari 2010.

F. Scanzio, *L'universo della violenza*, Edizioni Associate, Roma 1997.

A. Papone, *Esistenza e corporeità in Sartre. Dalle prime opere all'Essere e il nulla*, F. Le Monnier, Firenze 1969.

### **Altre opere**

A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dunnhaupt, Berlin 1940; trad. it. a cura di , *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1806-1807; trad. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000.

\_\_\_\_\_, *Wissenschaft der Logik*, 1812-1816; trad. it. a cura di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1984.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag 1927; trad. it. a cura di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2011.

A. Honneth, *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; trad. it. a cura di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.

E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913; trad. it. a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965.

\_\_\_\_\_, *Méditations cartésiennes, Vrin, Paris 1947*; trad. it. a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2002.

\_\_\_\_\_, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1934-1937; trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1972.

A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947; trad. it. a cura di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.

P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris 1990; trad. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

## *Indice*

### **Introduzione**

### **I Sartre e la coscienza come per-sé**

1.1 L'uomo e il nulla. ....

1.2 Libertà e fatticità del per-sé. ....

### **II L'evidenza di Altri in Sartre**

2.1 Il turbamento dell'essere-per-altri. ....

2.2 Relazioni inter(s)oggettive?. ....

### **III Lévinas e la relazione etica**

3.1 Il solipsismo dell'io. ....

3.2 L'appello dell'Altro . . . . .

#### **IV Il volto e lo sguardo dell'alterità**

4.1 Il giogo degli sguardi in Sartre . . . . .

4.2 La parola del volto in Lévinas

#### **Conclusioni**

