

Jean-Paul Sartre
**L'essere
e il nulla**

La condizione umana
secondo l'esistenzialismo

Maggiore



Tascabili



Jean-Paul Sartre
L'essere e il nulla
L'être et le néant

INDICE

Introduzione

ALLA RICERCA DELL'ESSERE

- 1. L'idea di fenomeno**
- 2. Il fenomeno dell'essere e l'essere del fenomeno**
- 3. Il *cogito* preriflessivo e l'essere del *percipere***
- 4. L'essere del *percipi***
- 5. La prova ontologica**
- 6. L'essere in-sé**

PARTE PRIMA

IL PROBLEMA DEL NULLA

I. L'origine della negazione

- 1. L'interrogazione**
- 2. Le negazioni**
- 3. La concezione dialettica del nulla**
- 4. La concezione fenomenologica del nulla**
- 5. L'origine del nulla**

II. La malafede

- 1. Malafede e menzogna**
- 2. I comportamenti di malafede**
- 3. La “fede” della malafede**

PARTE SECONDA:

L'ESSERE-PER-SÉ

I. Le strutture immediate del per-sé

- 1. La presenza a sé**
- 2. La “fatticità” del per-sé**
- 3. Il per-sé e l'essere del valore**
- 4. Il per-sé e l'essere dei possibili**
- 5. Il me e il circuito dell'ipseità**

II. La temporalità

- 1. Fenomenologia delle tre dimensioni temporali**
- 2. Ontologia della temporalità**
- 3. Temporalità originaria e temporalità psichica la riflessione**

III. La trascendenza

- 1. La conoscenza come tipo di relazione tra il per-sé e l'in-sé**
- 2. Della determinazione come negazione**
- 3. Qualità e quantità, potenzialità, uso**
- 4. Il tempo del mondo**
- 5. La conoscenza**

PARTE TERZA: IL PER ALTRI

I. L'esistenza d'altri

- 1. Il problema**
- 2. Lo scoglio del solipsismo**
- 3. Husserl, Hegel, Heidegger**
- 4. Lo sguardo**

II. Il corpo

- 1. Il corpo come essere-per-sé la fatticità**
- 2. Il corpo-per-altri**
- 3. La terza dimensione ontologica del corpo**

III. Le relazioni concrete con gli altri

- 1. Il primo atteggiamento verso gli altri: l'amore, il linguaggio, il masochismo**
- 2. Secondo atteggiamento nei confronti dell'altro: indifferenza, desiderio, odio**

3. L'“essere-con” (*Mitsein*) e il “noi”

PARTE QUARTA: AVERE, FARE E ESSERE

Premessa

I. Essere e fare: la libertà

- 1. La condizione prima dell'azione è la libertà**
- 2. Libertà e fatticità: la situazione**
- 3. Libertà e responsabilità**

II. Fare ed avere

- 1. La psicanalisi esistenzialista**
- 2. Fare ed avere: il possesso**
- 3. la qualità come rivelatrice dell'essere**

CONCLUSIONE

- 1. In-sé e per-sé: motivi metafisici**
- 2. Prospettive morali**

Introduzione
ALLA RICERCA DELL'ESSERE

1. L'idea di fenomeno

Il pensiero moderno ha realizzato un notevole progresso col ridurre l'esistente alla serie di apparizioni che lo manifestano. Si tendeva con ciò a sopprimere un certo numero di dualismi che impacciavano la filosofia, rimpiazzandoli con il monismo del fenomeno. Ci si è riusciti?

Certo ci si è sbarazzati, in primo luogo, del dualismo che oppone, nell'esistente, l'interiore all'esteriore. Non vi è nulla di più esteriore dell'esistente, se si intende per esteriore una buccia superficiale che dissimula all'indagine la vera natura dell'oggetto. E questa vera natura, a sua volta, intesa come la realtà nascosta della cosa, che si può intuire o supporre, ma non cogliere, perché è “interiore” all'oggetto considerato, non esiste affatto. Le apparizioni che manifestano l'esistente non sono né interiori né esteriori: esse hanno tutte uno stesso valore, rinviano ad altre apparizioni e nessuna di esse è privilegiata. La forza, per esempio, non è un *conatus* metafisico, di specie sconosciuta, che si maschera dietro i suoi effetti “accelerazioni, deviazioni ecc.”: essa è l'insieme di questi effetti. La corrente elettrica non ha segreti recessi: non è altro che l'insieme delle azioni fisico-chimiche “elettrolisi, incandescenza del filamento di carbone, spostamento dell'ago-indice del galvanometro, ecc.” che la manifestano. Nessuna di queste azioni basta a rivelarla; neppure indica alcunché che sia *dietro di essa*; indica se stessa e la serie completa. Ne segue, evidentemente, che il dualismo essere-apparire non deve più trovare diritto di cittadinanza in filosofia. L'apparenza rinvia alla serie completa delle apparenze e non ad un reale nascosto che verrebbe ad assorbire per-sé tutto l'essere dell'esistente. E l'apparenza, da parte sua, non è una manifestazione inconsistente di questo essere. Fino a che si è potuto credere alle realtà noumeniche, si è presentata l'apparenza come pure negatività. Era “ciò che non è l'essere”; non aveva altro essere che quello dell'illusione e dell'errore. E anche questo essere era di seconda mano, un falso sembiante; e la difficoltà maggiore consisteva nel mantenere sufficiente coesione ed

esistenza all'apparenza, perché non si riassorbisse nel seno dell'essere non fenomenico. Ma una volta che ci siamo staccati da ciò che Nietzsche chiamava "l'illusione dei mondi occulti" e non crediamo più all'essere-che-sta-dietro-all'apparenza, questa diviene piena positività, la sua essenza è un "sembrare" che non si oppone più all'essere, ma che, al contrario, ne è la misura. Perché l'essere di un esistente è precisamente ciò che esso *appare*. Giungiamo all'idea di *fenomeno* quale si può trovare, per esempio, nella *Fenomenologia* di Husserl o di Heidegger, il fenomeno o il relativo-assoluto. Relativo, il fenomeno resta, perché il "sembrare" esige, per essenza, qualcuno a cui sembrare. Ma non ha più l'equivoca relatività della *Erscheinung* Kantiana. Al di là di sé, non indica più un essere vero, che sarebbe, esso, l'assoluto. Ciò che è, lo è in modo assoluto, perché si rivela *com'è*. Il fenomeno può essere studiato e descritto in quanto tale, essendo: *assolutamente indicativo di se stesso*.

Correlativamente viene a cadere il dualismo della potenza e dell'atto. Tutto è in atto. Dietro l'atto non c'è potenza, non c'è *exis*, né virtualità. Rifiuteremo, per esempio, di intendere per "genio" - nel senso in cui si è detto che Proust "aveva del genio" o che "era" un genio - una singolare potenza di creare certe opere, che non si esaurisca completamente nella produzione di queste. Il genio di Proust non è né l'opera considerata isolatamente, né il potere soggettivo di crearla: è l'opera considerata come l'insieme delle manifestazioni della persona.

Per questo, infine, noi possiamo ugualmente rifiutare il dualismo dell'apparenza e dell'essenza. L'apparenza non nasconde l'essenza, la rivela: è l'essenza. L'essenza d'un esistente non è più una virtualità infusa nel vuoto di questo esistente, è la legge manifesta che presiede la successione delle sue apparizioni, è la ragione della serie. Al nominalismo di Poincaré, che definiva una realtà fisica "la corrente elettrica, per esempio", come la *somma* delle sue diverse manifestazioni, Duhem aveva ragione di opporre la teoria che fa del concetto l'*unità sintetica* di queste manifestazioni. Certamente, la fenomenologia non è per nulla nominalismo. Ma, in fondo, l'essenza, come ragione della serie non è che il legame delle apparizioni, cioè essa stessa un'apparizione; ciò spiega come si possa avere un'intuizione di essenze "la *Wesensschau* di Husserl, per esempio". Così l'essere fenomenico si manifesta, manifesta tanto la sua essenza che la sua esistenza, e non è altro che la serie ben collegata delle sue manifestazioni.

Siamo forse riusciti a sopprimere *tutti* i dualismi, col ridurre l'esistente alle sue manifestazioni? Sembra piuttosto che li abbiamo convertiti tutti in un nuovo dualismo: quello del finito e dell'infinito. L'esistente, in effetti, non può ridursi ad una serie *finita* di manifestazioni, poiché ciascuna di esse è un rapporto con un soggetto in perpetuo cambiamento. Quando anche un *oggetto* si offrisse attraverso una sola *Abschattung*, il solo fatto di essere *soggetto* implica pur sempre la possibilità di moltiplicare i punti di vista su questa *Abschattung*. Ciò basta per moltiplicare all'infinito l'*Abschattung* considerata. Inoltre se la serie delle apparizioni fosse finita, significherebbe che le prime apparse non hanno più la possibilità di *riapparire*, il che è assurdo, o che potevano essere date tutte in una volta, il che è più assurdo ancora. Teniamo ben presente che la nostra teoria del fenomeno ha sostituito la *realtà* della cosa con l'*oggettività* del fenomeno e ha fondato questa su un ricorso all'infinito. La realtà di questa tazza, è che essa è là, e che *non* è “me”. Tradurremo ciò nel “nostro linguaggio” col dire che la serie delle sue apparizioni è legata da una *ragione* che non dipende dal mio beneplacito. Ma l'apparizione singola ridotta a se stessa e isolata dalla serie di cui fa parte, non può essere che una pienezza intuitiva e soggettiva; la maniera in cui il soggetto è affetto. Perché il fenomeno abbia a rivelarsi *trascendente*, bisogna che il soggetto trascenda l'apparizione verso la serie totale di cui essa è un membro. Bisogna che colga *il* rosso, attraverso le impressioni di rosso “*il* rosso, cioè la ragione della serie”; *la* corrente elettrica, attraverso l'elettrolisi, ecc. Ma, se la trascendenza dell'oggetto si fonda sulla necessità per l'apparizione di farsi sempre trascendere, ne risulta che un oggetto pone, per principio, la serie delle sue apparizioni come infinite. Così l'apparizione che è *finita* indica se stessa nella sua finitezza, ma esige, nel medesimo tempo, per essere colta come apparizione-di-ciò-che-appare, d'essere superata verso l'infinito. Questa nuova polarità, il “finito e l'infinito”, o meglio “l'infinito nel finito”, si sostituisce al dualismo dell'essere e dell'apparire: 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. Così il *fuori* si oppone di nuovo al *dentro*, e l'essere-che-non-appare all'apparizione.

Parimenti una certa “potenza” ritorna ad abitare il fenomeno ed a conferirgli appunto la sua trascendenza: la potenza di essere svolto in una

serie di apparizioni reali o possibili. Il genio di Proust, pur ridotto alle opere prodotte, non equivale meno all'infinità dei punti di vista possibili che si potranno assumere intorno a quest'opera e che saranno chiamati "l'inesauribilità" dell'opera Proustiana. Ma questa inesauribilità, che implica una trascendenza ed un ricorso all'infinito, non è una *exis* nel momento stesso in cui la si coglie sull'oggetto? L'essenza, infine, è radicalmente tagliata fuori dall'apparenza individuale che la manifesta, poiché è per principio ciò che deve poter essere manifestato in una serie infinita di manifestazioni individuali.

Nel sostituire così una diversità d'opposizioni con un dualismo unico che le fonda tutte, abbiamo guadagnato o perduto? È ciò che vedremo fra poco. Per il momento, la prima conseguenza della "teoria del fenomeno" è che l'apparizione non rinvia all'essere come il fenomeno Kantiano al noumeno. Poiché non vi è nulla dietro di essa ed essa non indica altro che se stessa "e la serie totale delle apparizioni", non può essere *sostenuta* da altro essere che il proprio, non può essere la sottile pellicola di nulla che separa l'essere-soggetto dall'essere-assoluto. Se l'essenza dell'apparizione è un *apparire* che non si oppone ad alcun *essere*, sorge il problema legittimo *dell'essere di questo apparire*. È questo il problema che ci occuperà ora e che sarà il punto di partenza delle nostre ricerche sull'essere ed il nulla.

2. Il fenomeno dell'essere e l'essere del fenomeno

L'apparizione non è sostenuta da alcun esistente diverso da essa; ha il suo proprio *essere*. Il primo essere che si incontra nelle ricerche ontologiche è dunque l'essere dell'apparizione. È anch'esso un'apparizione? Sembra, a prima vista. Fenomeno è ciò che si manifesta, e l'essere si manifesta a tutti in qualche modo, giacché possiamo parlarne e ne abbiamo una certa nozione. Deve quindi esservi un *fenomeno dell'essere*, un'apparizione di essere, descrivibile come tale. L'essere sarà scoperto attraverso qualche via d'accesso immediato, la noia, la nausea, ecc., e l'ontologia sarà la descrizione del fenomeno d'essere quale si manifesta in se stesso, cioè senza intermediari. Tuttavia conviene porre ad ogni ontologia una domanda pregiudiziale: il fenomeno d'essere colto in tal modo è identico all'essere dei fenomeni? Cioè, l'essere che mi si svela, che mi *appare*, è della medesima natura dell'essere degli esistenti che mi appaiono? Parrebbe facile la risposta: Husserl ha dimostrato come una riduzione eidetica è sempre possibile, che si può sempre oltrepassare il fenomeno concreto verso la sua essenza, e, per Heidegger, la "realtà umana" è ontico-ontologica, cioè può sempre andare oltre il fenomeno verso il suo essere. Ma il passaggio dall'oggetto singolo all'essenza è passaggio dall'omogeneo all'omogeneo. È dello stesso tipo il passaggio dall'esistente al fenomeno d'essere? Oltrepassare l'esistente verso il fenomeno d'essere, vuol dire superarlo in direzione del *suo* essere, come si supera il rosso particolare verso la *sua* essenza? Esaminiamo meglio.

In un oggetto particolare si possono distinguere sempre qualità come il colore, l'odore, ecc. E, partendo da queste, si può sempre individuare un'essenza che esse implicano, come il segno implica il significato. L'insieme "oggetto-essenza" costituisce un tutto organico: l'essenza non è nell'oggetto, è il senso dell'oggetto, la ragione della serie di apparizioni che lo manifestano. Ma l'essere non è né una qualità dell'oggetto afferrabile fra le altre, né un senso dell'oggetto. L'oggetto non fa richiamo all'essere come

ad un significato: sarebbe impossibile, per esempio, definire l'essere come una *presenza* - anche l'*assenza* rivela l'essere perché non essere *là*, è pur sempre essere. L'oggetto non *possiede* l'essere, la sua esistenza non è una partecipazione all'essere né qualche altro tipo di relazione. L'oggetto è, ecco l'unica maniera di definire il suo modo di essere; infatti l'oggetto non occulta l'essere, ma neppure lo svela. Non lo occulta, perché sarebbe vano il tentativo di rimuovere certe qualità dell'esistente per scoprire dietro di esse l'essere; l'essere è l'essere egualmente di tutte. Non lo svela, perché sarebbe vano interrogare l'oggetto per apprenderne l'essere. L'esistente è fenomeno, cioè indica se stesso come un insieme organico di qualità: se stesso e non il suo essere. L'essere è solo la condizione di ogni rivelazione; essere-per-svelare e non essere svelato. Che cosa significa dunque il superamento verso l'ontologico di Heidegger? Certamente posso oltrepassare questo tavolo o questa sedia verso il loro essere e porre la questione dell'essere-tavolo o dell'essere-sedia. Ma, nello stesso momento, stacco lo sguardo dal tavolo-fenomeno, per fissare l'essere-fenomeno, che non è più la condizione di ogni rivelazione, ma che è esso stesso un rivelato, un'apparizione e, come tale, ha bisogno a sua volta di un essere, sulla base del quale rivelarsi.

Se l'essere dei fenomeni non si risolve in un fenomeno d'essere e tuttavia non possiamo *dire* nulla sull'essere senza consultare il fenomeno d'essere, bisogna innanzi tutto stabilire il rapporto che unisce il fenomeno d'essere all'essere del fenomeno. Lo potremo fare più agevolmente considerando che i rilievi precedenti sono stati ispirati direttamente dall'intuizione rivelatrice del fenomeno d'essere. Considerando l'essere *non* come condizione della rivelazione, ma come apparizione che può essere fissata in concetti, abbiamo anzitutto compreso che la conoscenza non può da sola rendere ragione dell'essere, cioè l'essere del fenomeno non può ridursi al fenomeno d'essere. In una parola il fenomeno d'essere è "ontologico", nel senso in cui si chiama ontologica la prova di S. Anselmo e di Cartesio. È un appello d'essere; proprio come fenomeno, esige un fondamento transfenomenico. Il fenomeno d'essere esige la transfenomenicità dell'essere. Il che non vuol dire che l'essere sia nascosto *dietro* i fenomeni "abbiamo già visto che il fenomeno non può mascherare l'essere" né che il fenomeno sia un'apparenza che rinvia ad un essere distinto proprio *in quanto apparenza* il fenomeno è, cioè si rivela sul fondamento dell'essere. Le considerazioni precedenti implicano soltanto che l'essere del fenomeno, quantunque coestensivo al fenomeno stesso, deve

sfuggire alla condizione fenomenica - il fenomeno esiste solo in quanto si rivela - e che, per conseguenza, eccede e fonda la conoscenza che se ne ha.

3. Il *cogito* preriflessivo e l'essere del *percipere*

Si sarebbe forse tentati di rispondere che le difficoltà ricordate dipendono tutte da una determinata concezione dell'essere, da un tipo di realismo ontologico affatto incompatibile con la nozione stessa di *apparizione*. Infatti ciò che misura l'essere dell'apparizione è che essa *appare*. E siccome abbiamo limitato la realtà al fenomeno, possiamo dire del fenomeno che è come *appare*. Perché non spingere l'idea fino al limite e dichiarare che l'essere dell'apparizione è il suo apparire? Il che è un modo di rivestire di parole nuove il vecchio *esse est percipi* di Berkeley. È ciò che farà Husserl, quando, effettuata la riduzione fenomenologica, tratterà il noema da *irreale* e dichiarerà che il suo *esse* è un *percipi*.

Non pare che la celebre formula di Berkeley possa soddisfare, per due ragioni principali, relativa l'una alla natura del *percipi*, l'altra a quella del *percipere*.

Natura del "percipere". Se ogni metafisica suppone una teoria della conoscenza, ogni teoria della conoscenza suppone una metafisica. Ciò significa, tra l'altro, che un idealismo preoccupato di ridurre l'essere alla conoscenza che se ne ha, dovrebbe anzitutto garantire in qualche modo l'essere della conoscenza. Se si comincia, invece, a porre questa come dato, senza curarsi di fondarne l'essere, e si afferma subito dopo *esse est percipi*, l'insieme "percezione-percepito", privo del sostegno di un essere solido, s'inabissa nel nulla. Così l'essere della conoscenza non può essere misurato dalla conoscenza; sfugge al *percipi*¹. L'essere-fondamento del *percipere* e del *percipi* deve sfuggire al *percipi*; deve essere transfenomenico. Siamo così tornati al punto di partenza. Tuttavia ci si può mettere d'accordo, su questo, che il *percipi* rinvia ad un essere che sfugge alle leggi dell'apparizione, ma che, nel contempo, questo essere transfenomenico è l'essere del soggetto. Così il *percipi* si ridurrebbe al *percipiens*, il conosciuto alla conoscenza, la conoscenza all'essere conoscente, in quanto è, non in quanto è conosciuto, cioè alla coscienza. È ciò che ha compreso Husserl:

poiché se il noema è per lui un correlativo irreal della noesi, la cui legge ontologica è il *percipi*, la noesi gli appare invece come la *realtà*, la cui caratteristica principale è di offrirsi alla riflessione che la *conosce*, come “ciò che è già stato lì prima”. Perché la legge d'essere del soggetto conoscente è di *essere-cosciente*. La coscienza non è un modo di conoscenza particolare, chiamato senso interno o conoscenza di sé, è la dimensione d'essere transfenomenica del soggetto.

Cerchiamo di comprendere meglio questa dimensione d'essere. Abbiamo detto che la coscienza è l'essere conoscente in quanto è, e non in quanto è conosciuto. Ciò significa che bisogna abbandonare il primato della conoscenza, se si vuol dare un fondamento alla conoscenza stessa. Certo la coscienza può conoscere e conoscersi; ma, essenzialmente, essa è qualcosa di diverso da una conoscenza ripiegata su se stessa.

Ogni coscienza - Husserl l'ha dimostrato - è coscienza *di* qualche cosa. Ciò significa che non c'è coscienza che non sia *posizione* di un oggetto trascendente, o, se si vuole, che la coscienza non ha “contenuto”. Bisogna rinunciare a quei “dati” neutri, che possono - a seconda del sistema di riferimenti scelto - raggrupparsi in “mondo” o in “psichico”. Un tavolo non è *nella* coscienza, neppure a titolo di rappresentazione. Un tavolo è *nello* spazio, accanto alla finestra, ecc.. L'esistenza del tavolo, infatti, costituisce un centro di opacità per la coscienza; è necessario un procedimento infinito per inventariare il contenuto completo di una cosa. Introdurre tale opacità nella coscienza, significherebbe prolungare all'infinito l'inventario che questa può erigere intorno a se stessa, fare della coscienza una cosa, e rifiutare il *cogito*. Il primo passo di una filosofia deve dunque essere quello di espellere le cose dalla coscienza e ristabilire il vero rapporto di questa col mondo, cioè che la coscienza è coscienza posizionale del mondo. Ogni coscienza è posizionale in quanto si trascende per attingere un oggetto e si esaurisce in questa posizione; tutto ciò che vi è di *intenzione* nella mia coscienza attuale è rivolto al di fuori, verso il tavolo; tutte le mie attività giudicative o pratiche, tutta la mia affettività del momento si trascendono, mirano al tavolo e vi restano assorbite. Non ogni coscienza è conoscenza “vi sono coscienze affettive, per esempio”, ma ogni coscienza conoscente può essere conoscenza soltanto del suo oggetto.

Peraltro la condizione necessaria e sufficiente perché una coscienza conoscente sia conoscenza *del* suo oggetto, è che sia coscienza di sé in quanto è questa conoscenza. Condizione necessaria: se la mia coscienza non

fosse coscienza di essere coscienza del tavolo, sarebbe coscienza di questo tavolo senza aver coscienza di esserlo o, in altre parole, una coscienza che ignora se stessa, una coscienza incosciente; il che è assurdo. Condizione sufficiente: basta che io abbia coscienza di aver coscienza di questo tavolo, perché ne abbia di fatto coscienza. Il che mi permette di affermare non certo che questo tavolo esiste *in-sé* ma che esso esiste *per me*. Che sarà questa coscienza di coscienza? Noi subiamo l'illusione del primato della conoscenza a un punto tale, che siamo portati subito a fare della coscienza di coscienza una *idea ideae* al modo di Spinoza, cioè una conoscenza di conoscenza. Alain dovendo esprimere questa evidenza: "Sapere e avere coscienza di sapere", la traduce nei seguenti termini: "Sapere è sapere che si sa". Ma così otterremo la definizione della *riflessione* o coscienza posizionale della coscienza, o meglio ancora *conoscenza della coscienza*. Sarebbe una coscienza completa e diretta verso qualche cosa che non è se stessa, cioè verso la coscienza riflessa. Essa si trascenderebbe dunque e, come la coscienza posizionale *del* mondo, si esaurirebbe nella tensione verso il proprio oggetto. Soltanto, questo oggetto sarebbe anch'esso una coscienza.

Questa interpretazione della coscienza di coscienza non sembra accettabile. Infatti la riduzione della coscienza alla conoscenza implica l'introduzione nella coscienza del dualismo soggetto-oggetto, che è tipico della conoscenza. Ma se si accetta la legge della coppia conoscente-conosciuto, si rende necessario un terzo termine, affinché il conoscente divenga a sua volta conosciuto; e si presenta il dilemma:-o arrestarsi a un termine qualunque della serie: conosciuto - conoscente conosciuto - conoscente conosciuto del conoscente ecc.; ed in questo caso l'intero fenomeno nella sua totalità precipita nell'ignoto, e, da ultimo, urta contro una riflessione non-cosciente di sé; oppure afferma la necessità di una regressione all'infinito "*idea ideae ideae* ecc.", il che è assurdo. La necessità di dare alla conoscenza un fondamento ontologico verrebbe così a duplicarsi, facendo posto accanto a sé ad una necessità nuova: la necessità di dare alla conoscenza un fondamento epistemologico. È chiaro dunque che non bisogna introdurre nella coscienza la legge della coppia. La coscienza di sé non è coppia. Se si vuole evitare la regressione all'infinito, essa deve essere rapporto immediato e non-cogitativo di sé a sé.

D'altra parte la coscienza riflessiva pone la coscienza riflessa come suo oggetto: io formo, nell'atto di riflessione, dei giudizi sulla coscienza

riflessa: ne ho vergogna, ne sono fiero, la voglio, la rifiuto, ecc.. Invece la coscienza immediata che si ha della percezione, non permette né di giudicare né di volere né di provare vergogna. Essa non *conosce* la percezione, non la *pone*; tutto ciò che vi è di intenzionale nella mia coscienza attuale è diretto verso l'esterno, verso il mondo. In cambio, questa coscienza spontanea della mia percezione è *costitutiva* della mia coscienza percettiva. In altri termini, ogni coscienza posizionale dell'oggetto, è nel medesimo tempo coscienza non posizionale di se stessa. Se conto le sigarette che sono in questo astuccio, ho l'impressione di scoprire una proprietà oggettiva del gruppo di sigarette: *sono dodici*. Tale proprietà appare alla mia coscienza come una proprietà esistente nel mondo. Posso benissimo non avere alcuna coscienza posizionale di contarle. Non mi “conosco contante”. La prova è che i bambini, che sono capaci di fare un'addizione spontanea, non possono poi *spiegare* come vi sono riusciti: i testi di Piaget che lo rilevano, costituiscono un'efficace confutazione della formula di Alain “Sapere è sapere che si sa”. E purtuttavia, nel momento in cui le sigarette mi si rivelano dodici, ho una coscienza non-tetica della mia attività additiva. Se mi si interroga, e mi si domanda “Che stai facendo?”, risponderò subito “Conto”, e questa risposta non ha di mira soltanto la coscienza istantanea che posso attingere mediante la riflessione, ma anche quelle che sono passate senza essere state riflesse, quelle che sono per sempre *irriflesse* nel mio passato immediato. La riflessione non ha quindi alcun privilegio nei riguardi della coscienza riflessa: non è la prima che rivela la seconda a se stessa. Al contrario, è la coscienza non riflessiva che rende possibile la riflessione; c'è un *cogito* preriflessivo che è la condizione del *cogito* cartesiano. Così pure, la coscienza non-tetica di contare è la condizione dell'attività additiva. Se fosse altrimenti, come potrebbe l'addizione essere il tema unificatore delle mie coscienze? Perché questo tema regga un'intera serie di sintesi, di unificazioni e di ricognizioni, occorre che sia presente a se stesso, non come cosa, ma come un intento operativo che può esistere solo come “rivelante-rivelato”, per usare l'espressione di Heidegger. Così, per contare, bisogna avere coscienza di contare.

Senza dubbio - si dirà - ma è un circolo vizioso. Non è forse necessario contare *effettivamente*, per poter avere coscienza di contare? Certo. Ciononostante non v'è circolo “vizioso” o, se si vuole, è la natura stessa della coscienza di esistere “in circolo”. Il che si può esprimere nei termini

seguenti: ogni esistenza cosciente esiste come coscienza di esistere. Ora si comprende perché la prima coscienza di coscienza non è posizionale: essa fa tutt'uno con la coscienza di cui è coscienza. Si determina contemporaneamente come coscienza di percezione e come percezione. Le esigenze della sintassi ci hanno costretto finora a parlare della “coscienza non posizionale *di sé*”. Ma non possiamo adoperare più a lungo questa espressione, in cui il *di sé* risveglia ancora l'idea di conoscenza “metteremo d'ora in avanti il “di” fra parentesi per indicare che risponde solo ad un'esigenza grammaticale”.

Questa coscienza “di” sé, non va considerata come una nuova coscienza, ma come: *il suo modo possibile di esistere per una coscienza di qualche cosa*. Come un oggetto esteso è necessitato ad esistere secondo le tre dimensioni, così un'intenzione, un piacere, un dolore, non potrebbero esistere che come coscienza immediata “di” se stessi. L'essere dell'intenzione non può essere che coscienza, altrimenti l'intenzione sarebbe alcunché nella coscienza. Non bisogna pensare che qualche causa esterna “un'emozione organica, un impulso incosciente, qualche altra *Erlebnis*” possa determinare un fatto psichico - per esempio un piacere - a prodursi, e che questo fatto psichico così determinato nella sua struttura materiale sia costretto a sua volta a prodursi come coscienza “di” sé. Ciò significherebbe fare della coscienza non-tetica una *qualità* della coscienza posizionale “nel senso che la percezione, coscienza posizionale di questa tavola, avrebbe per soprappiù la qualità di coscienza di sé” e ricadere quindi nell'illusione del primato teorico della conoscenza. Significherebbe, inoltre, fare dell'evento psichico una cosa, e *qualificarlo* come cosciente, allo stesso modo che io posso qualificare, per esempio, questo quaderno come di colore rosa. Il piacere non può distinguersi - neppure logicamente - dalla coscienza del piacere. La coscienza “di” piacere è costitutiva del piacere, come il suo modo di esistere, la materia di cui è fatto, e non come una forma imposta successivamente ad una materia edonistica. Il piacere non può esistere “prima” della coscienza di piacere neppure come virtualità, come potenza. Un piacere in potenza potrebbe esistere soltanto come coscienza “di” essere in potenza, non c'è virtualità di coscienza che come coscienza di virtualità.

Reciprocamente, bisogna evitare di definire il piacere mediante la coscienza che se ne ha. Sarebbe ricadere in un idealismo della coscienza che ci ricondurrebbe per vie traverse al primato della conoscenza. Il piacere non deve svanire dietro la coscienza che esso ha “di” se stesso; non è una

rappresentazione, è un fatto concreto, pieno ed assoluto. Esso *non* è neppure una qualità della coscienza “di” sé allo stesso modo che la coscienza “di” sé non è una qualità del piacere. *Non c'è prima* una coscienza che riceva *poi* l'emozione “piacere”, come un'acqua che si colora, come non c'è prima un piacere “incosciente o psicologico” che riceva poi la qualità di cosciente, come un fascio di luce. C'è un essere unico, indivisibile ed indissolubile non una sostanza che sostenga le sue qualità come degli esseri minori, ma un essere che è esistenza da parte a parte. Il piacere è l'essere della coscienza “di” sé e la coscienza “di” sé è la legge d'essere del piacere. Ciò esprime benissimo Heidegger, quando scrive “parlando, veramente, del *Dasein* e non della coscienza”: “il “come” “*essentia*” di questo essere, per quanto è possibile parlarne in via generale, deve essere concepito partendo dal suo essere “*existentia*”“. Il che significa che la coscienza non viene prodotta come esemplare particolare di una possibilità astratta, ma che, invece, scaturendo dal seno dell'essere, crea e sostiene la sua essenza, cioè l'ordinamento sintetico delle sue possibilità.

Ciò vuol dire anche che il tipo di essere della coscienza è l'opposto di quello che ci rivela la prova ontologica: poiché la coscienza non è un *possibile* prima dell'essere, ma invece il suo essere è la sorgente e la condizione di ogni possibilità, è la sua esistenza che ne implica l'essenza. È ciò che Husserl esprime felicemente parlando di “necessità di fatto”. Perché ci sia l'essenza del piacere, deve esserci prima il *fatto* di una coscienza “di” questo piacere. Invano si invocherebbero pretese *leggi* della coscienza, il cui insieme articolato ne costituirebbe l'essenza: la legge è un oggetto trascendente di conoscenza; può esservi coscienza di legge, non legge della coscienza. Per la medesima ragione è impossibile assegnare alla coscienza altra giustificazione che se stessa; altrimenti bisognerebbe pensare che la coscienza, nella misura in cui è effetto, non è cosciente “di” sé. Sotto qualche aspetto, essa dovrebbe esistere, senza essere cosciente “di” essere. Ricadremmo nell'illusione troppo frequente che fa della coscienza qualcosa di semi-incosciente, una passività. Ma la coscienza è coscienza da parte a parte. Non può dunque essere limitata che da se stessa.

Questa autodeterminazione della coscienza non deve essere concepita come una genesi, un divenire; altrimenti bisognerebbe supporre che la coscienza è anteriore alla propria esistenza.

Neppure bisogna concepire l'autocreazione come un atto; altrimenti la coscienza sarebbe coscienza “di” sé come atto, ciò che non è. La coscienza

è pienezza di esistenza e l'*autodeterminazione* ne è una caratteristica essenziale. Inoltre sarà prudente non abusare dell'espressione "causa di sé" che lascia supporre una progressione, un rapporto da sé-causa a sé-effetto. Sarebbe più giusto dire semplicemente: la coscienza esiste da sé. E con ciò non si intende dire che essa "si trae dal nulla". Non potrebbe esservi un "niente della coscienza" *prima* della coscienza. "Prima" della coscienza, non è concepibile che una pienezza di essere, di cui nessun elemento può rinviare a una coscienza assente. Perché vi sia un nulla di coscienza, occorre una coscienza che sia stata ed ora non sia più ed una coscienza testimone che ponga il nulla della prima coscienza per una sintesi ricognitiva.

La coscienza è anteriore al nulla e "sgorga" dall'essere².

Qualcuno avrà difficoltà ad accettare queste conclusioni. Ma se si osservano meglio, esse appaiono chiarissime: il paradosso non è che vi siano delle esistenze *a sé*, ma che non vi siano che esse. Ciò che è veramente impensabile è l'esistenza passiva, cioè un'esistenza che permane senza avere la forza di prodursi e di conservarsi. Da questo punto di vista nulla è così inintelligibile quanto il principio d'inerzia. Infatti, donde "verrebbe" la coscienza, se potesse "venire" da qualche cosa? Dal limbo dell'incosciente o del fisiologico. Ma se ci si domanda come possano esistere a loro volta questi limbi e donde traggano l'esistenza, ci troviamo ancora di fronte al concetto di esistenza passiva, e non possiamo più comprendere assolutamente come dei fenomeni non-coscienti che non derivano la propria esistenza da se stessi, possano tuttavia perpetuarla e trovare ancora la forza di produrre una coscienza. E ciò dimostra a sufficienza il grande favore incontrato dalla prova a *contingentia mundi*.

Così, rinunciando al primato della conoscenza, abbiamo scoperto l'*essere* del conoscente e ritrovato l'assoluto, proprio quell'assoluto che i razionalisti del XVII secolo avevano definito e fissato come oggetto di conoscenza. Ma appunto perché si tratta di un assoluto di esistenza e non di conoscenza, sfugge alla famosa obiezione che un assoluto conosciuto non è più assoluto, perché diventa relativo alla conoscenza che se ne ha. Infatti, qui, l'assoluto non è il risultato di una costruzione logica sul terreno della conoscenza, ma il soggetto dell'esperienza più concreta; e non è *relativo* a questa esperienza, perché è esso stesso questa esperienza. Inoltre è un assoluto non sostanziale. L'errore ontologico del razionalismo cartesiano è di non aver visto che, se l'assoluto si definisce mediante la priorità

dell'esistenza sull'essenza, non deve essere concepito come una sostanza. La coscienza non ha nulla di sostanziale, è pura “apparenza”, esiste in quanto appare. Ma, precisamente perché è pura apparenza, vuoto totale “giacché il mondo intero è al di fuori di essa”, per questa identità in essa dell'apparenza e dell'esistenza, può essere considerata come l'assoluto.

4. L'essere del *percipi*

Può sembrare che il termine della nostra ricerca sia stato raggiunto. Abbiamo anzitutto ridotto le cose all'insieme collegato delle loro apparenze; abbiamo poi constatato che le apparenze reclamano un essere che non sia, anch'esso, apparenza. Il *percipi* ci ha ricondotto ad un *percipiens*, il cui essere si è rivelato come coscienza. Avremmo così attinto al fondamento ontologico della conoscenza, l'essere primo a cui tutte le altre apparizioni appaiono, l'assoluto in rapporto al quale ogni fenomeno è relativo. Che non è il soggetto in senso Kantiano, ma la soggettività stessa, l'immanenza di sé a sé. Basta questo per sfuggire all'idealismo, per cui l'essere è misurato dalla conoscenza e quindi sottoposto alla legge della dualità; non vi è essere se non *conosciuto*, anche se si tratta del pensiero stesso: il pensiero non si rivela che attraverso i suoi prodotti, lo si coglie soltanto come significato dei pensieri formati; ed il filosofo, nella sua ricerca, deve interrogare le varie scienze costituite per estrarne il pensiero, quale condizione della loro possibilità. Invece noi siamo pervenuti ad un essere che sfugge alla conoscenza e la fonda, un pensiero che non si offre sotto forma di rappresentazione o di significato dei concetti espressi, ma è colto direttamente in se stesso e il modo di coglierlo non è un modo di conoscenza, ma la struttura stessa dell'essere. Eccoci sul terreno della fenomenologia husserliana "quantunque Husserl non sia sempre stato fedele alla sua prima intuizione". Possiamo essere soddisfatti? Abbiamo trovato un essere transfenomenico; ma è proprio questo l'essere cui rimandava il fenomeno dell'essere, è proprio l'essere del fenomeno? In altre parole, l'essere della coscienza basta a fondare l'essere dell'apparenza in quanto apparenza? Abbiamo tolto l'essere al fenomeno per darlo alla coscienza, e calcolavamo che questa glielo avrebbe restituito. Lo potrà? Ce lo dirà un esame delle esigenze ontologiche del *percipi*.

Notiamo innanzi tutto che c'è un essere della cosa percepita in quanto è percepita. Pur volendo ridurre questo tavolo ad una sintesi di impressioni

soggettive, bisogna almeno riconoscere che esso si rivela *in quanto tavolo*, attraverso la sintesi, che esso è il limite trascendente, la ragione, lo scopo di questa. Il tavolo è dinanzi alla conoscenza e non può essere identificato con la conoscenza che se ne ha, altrimenti sarebbe coscienza, cioè pura immanenza e svanirebbe *come* tavolo. Per lo stesso motivo, una distinzione, sia pure soltanto di ragione, deve separarlo dalla sintesi di impressioni soggettive attraverso la quale lo si coglie; non può *essere* questa sintesi; significherebbe ridurlo ad un'attività sintetica di collegamento. Dunque, in quanto il conosciuto non può essere assorbito dalla conoscenza, bisogna riconoscergli un *essere*. Questo essere - si dice - è il *percipi*. Riconosciamo subito che l'essere del *percipi* non può ridursi all'essere del *percipiens* - cioè alla coscienza - allo stesso modo che il tavolo non può ridursi al collegamento delle rappresentazioni. Tutt'al più, si potrà dire che è *relativo* a quest'ultimo essere. Ma tale *relatività* non dispensa da un esame intorno all'essere del *percipi*.

Ora il modo del “verbo” *percipi*, è il *passivo*. Se dunque l'essere del fenomeno risiedesse nel suo *percipi*, questo essere sarebbe passività. Relatività e passività, tali sarebbero le strutture caratteristiche dell'esse, in quando questo si riducesse al *percipi*. Cos'è la passività? Io sono passivo quando ricevo una modificazione di cui non sono l'origine non ne sono cioè né il fondamento né il creatore. Il mio essere viene così a sopportare una maniera d'essere, di cui non è la fonte. Ma, per sopportare, occorre pure che io esista, e così la mia esistenza si pone sempre al di là della passività. “Sopportare passivamente”, per esempio, è una condotta che io *seguo*, e che impegna la mia libertà quanto il “respingere risolutamente”. Se devo essere per sempre “colui-che-è-stato-offeso”, bisogna che perseveri nel mio essere, cioè che mi attribuisca l'esistenza. Ma, in tal modo, io prendo a mio carico, per così dire, e mi assumo l'offesa, cesso di essere passivo nei suoi confronti. Donde l'alternativa: o io non sono passivo nel mio essere, ed allora divento il fondamento delle mie affezioni, anche se all'inizio non ne sono stato l'origine,-oppure sono affetto di passività, fin dalla radice della mia esistenza, il mio essere è un essere ricevuto, ed allora tutto cade nel nulla. Così la passività è un fenomeno doppiamente relativo: relativo all'attività di colui che agisce, ed all'esistenza di colui che patisce. Il che implica che la passività non può riguardare anche l'essere dell'esistente passivo: essa è relazione di un essere con un altro essere e non di un essere col nulla. È impossibile che il *percipere* dia al *perceptum* l'essere, perché

questo, per riceverlo, dovrebbe essere in qualche modo già dato, cioè esistere, in qualche modo, già prima di aver ricevuto l'essere. Si può concepire una *creazione*, a condizione che l'essere creato si riconquisti, si svincoli dal creatore, per raccogliersi in se stesso ed assumere il proprio essere; in questo senso un libro esiste *contro* il suo autore. Ma se l'atto di creazione deve continuare indefinitamente, se l'essere creato è sorretto fin nelle più infime parti, se non ha alcuna indipendenza propria, *se in se stesso* non è che un nulla, allora la creatura non si distingue più dal creatore, svanisce in esso; abbiamo a che fare con una falsa trascendenza, ed il creatore non può neppure avere l'illusione di uscire dalla sua *soggettività*³.

D'altra parte la passività del paziente reclama un'uguale passività dell'agente - è ciò che esprime il principio di azione e reazione - la mano può stritolare, stringere e tagliare, in quanto può essere stritolata, tagliata, stretta. Quale parte di passività si può assegnare alla percezione, alla conoscenza? Queste sono tutte attività, spontaneità. Appunto perché è pura spontaneità, e niente può far presa su di essa, la coscienza non può agire sul nulla. E così *l'esse est percipi* esigerebbe che questa coscienza, pura spontaneità, che non può agire su niente, dia l'essere a un nulla trascendente conservandogli il suo nulla di essere: tutte assurdità. Husserl ha tentato di parare l'obiezione introducendo la passività nella *noesi*; è la *hyle* o flusso puro del vissuto, materia di sintesi passive. Ma non fa che aggiungere una nuova difficoltà alle precedenti. Ecco infatti ricomparire quei dati neutri, di cui poco fa abbiamo dimostrato l'impossibilità. Certamente essi non sono dei "contenuti" di coscienza, ma rimangono ancora più inintelligibili. La *hyle*, infatti, non potrebbe essere coscienza, altrimenti svanirebbe in trasparenza e non potrebbe offrire la base deformabile e resistente per il trapasso verso l'oggetto. Ma, se non appartiene alla coscienza, donde trae l'essere e la sua opacità? Come può unire insieme la resistenza opaca delle cose e la soggettività del pensiero? Il suo *esse* non può venirle da un *percipi*, giacché essa non viene percepita in quanto la coscienza la trascende in direzione degli oggetti. Se l'essere lo trae da sé sola, ritorna il problema insolubile del rapporto della coscienza con degli esistenti indipendenti da essa. E se anche si volesse accordare a Husserl che c'è un parto iletico della *noesi*, non si saprebbe concepire come la coscienza possa trascendere questo fatto soggettivo verso l'oggettività. Dando alla *hyle* insieme i caratteri della cosa e della coscienza, Husserl ha creduto di facilitare il

passaggio dall'una all'altra, ma, in sostanza, non fa altro che creare un essere ibrido che la coscienza rifiuta e che non può far parte del mondo.

Ma, inoltre, e l'abbiamo visto, il *percipi* implica che la legge di essere del *perceptum* sia la relatività. Si può concepire che l'essere del conosciuto sia relativo alla conoscenza? Che cosa può significare la relatività di essere, per un esistente, se non che esso ha il suo essere in qualche cosa di diverso da se stesso, cioè: *in un esistente che non è lui*? Certo non sarebbe inconcepibile che un essere fosse esteriore a sé, se con ciò si intendesse che questo essere è la *sua* esteriorità. Ma non è il nostro caso. Qui, l'essere percepito sta innanzi alla coscienza: la coscienza non può attingerlo, né l'essere può penetrarvi, e, essendo tagliato fuori da essa, esiste come tagliato fuori dalla propria esistenza. Non servirebbe a nulla farne un irreale, alla maniera di Husserl; anche come irreale dovrebbe bene esistere.

Così le due determinazioni, *relatività e passività*, che potrebbero riferirsi alle maniere d'essere, non possono in alcun caso applicarsi all'essere. L'esse del fenomeno non può essere il suo *percipi*. L'essere transfenomenico della coscienza non può fondare l'essere transfenomenico del fenomeno. Si vede qui l'errore dei fenomenisti: avendo ridotto, giustamente, l'oggetto alla serie collegata delle apparizioni hanno creduto di averne ridotto l'essere alla successione delle sue maniere di essere, e perciò l'hanno spiegato con concetti applicabili solo alle maniere di essere, concetti che esprimono delle relazioni tra una pluralità di esseri già esistenti.

5. La prova ontologica

Non abbiamo ancora dato all'essere ciò che gli spetta. Credevamo di essere dispensati dal riconoscere la transfenomenicità dell'essere del fenomeno, per il fatto di avere scoperto la transfenomenicità dell'essere della coscienza. Vedremo, invece, che quest'ultima transfenomenicità esige quella dell'essere del fenomeno. C'è una “prova ontologica”, deducibile non dal *cogito* riflessivo, ma dall'essere *preriflessivo* del *percipiens*. Tenteremo di svolgerla.

Ogni coscienza è coscienza *di* qualche cosa. Questa definizione della coscienza può essere intesa in due sensi ben distinti: che la coscienza è costitutiva dell'essere del suo soggetto, oppure che la coscienza, nella sua natura più profonda, è rapporto ad un essere trascendente. La prima accezione della formula si distrugge da se stessa: essere coscienza *di* qualche cosa, vuol dire essere dinnanzi ad una presenza concreta e piena che *non* è la coscienza. Certamente si può avere coscienza anche di una assenza. Ma quest'assenza mostra necessariamente un fondo di presenza. Ora - lo vedemmo - la coscienza è una soggettività reale e l'impressione è una pienezza soggettiva. Ma questa soggettività non può uscire da sé per porre un oggetto trascendente conferendogli la pienezza impressionale. Se dunque si volesse ad ogni costo far dipendere l'essere del fenomeno dalla coscienza, bisognerebbe ammettere che l'oggetto si distingua dalla coscienza, non per la sua *presenza*, ma per la sua *assenza*, non per la sua pienezza, ma per il suo nulla. Se l'essere spetta esclusivamente alla coscienza, l'oggetto si distingue dalla coscienza, non nella misura in cui è un altro essere, ma nella misura in cui è un non-essere. È il ricorso all'infinito, di cui parlammo nella prima sezione di questo capitolo. Per Husserl, per esempio, l'animazione del nucleo hyletico da parte delle sole aspirazioni che possono trovare soddisfazione “*Erfüllung*” in questa *hyle*, non potrebbe bastare a farci uscire dalla soggettività. Gli impulsi veramente oggettivanti sono quelli vuoti, quelli che tendono, oltre all'apparizione

presente e soggettiva, alla totalità infinita della serie di apparizioni. E inoltre vi tendono in quanto queste non possono mai essere date tutte insieme. È proprio l'impossibilità assoluta per i termini della serie, infiniti di numero, di esistere contemporaneamente davanti alla coscienza, insieme all'assenza reale di tutti i termini, meno uno, il fondamento dell'oggettività. Presenti, queste impressioni – fossero anche in numero infinito - si fonderebbero nel soggettivo, è l'assenza che dà loro l'essere oggettivo. Così l'essere dell'oggetto è un puro non-essere: si definisce come una *carenza*. È ciò che si sottrae, ciò che per principio non sarà mai dato, ciò che si presenta in profili sfuggenti e successivi “Fin qui Husserl”. Ma come può il non-essere essere fondamento dell'essere? Come il soggettivo assente e *atteso* diventa per questo oggettivo? Una grande gioia che si spera, un dolore che si teme acquistano per questo fatto una certa trascendenza, l'ammetto. Ma questa trascendenza nell'immanenza non ci fa uscire dal soggettivo. È vero che le cose si presentano di profilo e cioè, in parole povere, mediante apparizioni. Ed è anche vero che ogni apparizione rimanda ad altre apparizioni. Ma ciascuna di esse è già di per se stessa un *essere trascendente*, non una materia impressionabile soggettiva una *pienezza d'essere*, non una carenza una *presenza*, non un'assenza. Invano si tenterà un gioco di bussolotti, fondando la *realtà* dell'oggetto sulla pienezza soggettiva impressionale e la sua *oggettività* sul non essere; mai l'oggettivo uscirà dal soggettivo, né il trascendente dall'immanente, né l'essere dal non-essere. Ma - si dirà - Husserl definisce precisamente la coscienza come una trascendenza. Effettivamente, proprio questo egli afferma; ed è la sua scoperta essenziale. Ma dal momento in cui fa del *noema* un irreale, correlativo alla noesi, ed il cui esse è un *percipi*, egli vien meno alle premesse.

La coscienza è coscienza *di* qualche cosa; ciò significa che la trascendenza è struttura costitutiva della coscienza, cioè la coscienza nasce rivolta a un essere che non è essa. È ciò che chiamiamo prova ontologica.

Si risponderà senza dubbio che l'esigenza della coscienza non prova che questa esigenza debba essere soddisfatta. Ma l'obiezione non vale contro un'analisi di ciò che Husserl chiama intenzionalità e di cui egli ha misconosciuto il carattere essenziale. Dire che la coscienza è coscienza di qualche cosa, significa che non c'è possibilità di essere per la coscienza al di fuori di questa esigenza precisa, di essere intuizione rivelatrice di qualche cosa, cioè di un essere trascendente. Non solo la soggettività pure - se è data

come *primum* - non riesce a trascendersi per porre l'oggettivo, ma addirittura una soggettività "pura" verrebbe a dissolversi. Ciò che si può chiamare propriamente soggettività, è la coscienza "di" coscienza. Ma bisogna che questa coscienza "di essere" coscienza si qualifichi in qualche modo, e non può qualificarsi che come intuizione rivelatrice, altrimenti essa è nulla. Ora, un'intuizione rivelatrice presuppone un rivelato. La soggettività assoluta non può costituirsi che di fronte a un rivelato, l'immanenza non può definirsi che nello sforzo di impadronirsi di un trascendente. Si potrà credere di trovare qui come un'eco della confutazione Kantiana dell'idealismo problematico. Ma bisogna pensare piuttosto a Cartesio. Siamo qui nel piano dell'essere, non della conoscenza; non si tratta di dimostrare che i fenomeni del senso interno implicano l'esistenza di fenomeni oggettivi e spaziali, ma che la coscienza nel suo essere implica un essere non cosciente e transfenomenico. In particolare non servirebbe a nulla rispondere che in effetti la soggettività implica l'oggettività e che essa si costituisce in se stessa costituendo l'oggettivo; abbiamo visto che la soggettività è impotente a costituire l'oggettivo. Dire che la coscienza è coscienza *di* qualche cosa, vuol dire che essa deve prodursi come rivelazione-rivelata di un essere che non è essa e che si presenta come già esistente al momento in cui essa lo rivela.

Così siamo partiti dalla pura apparenza e siamo arrivati in pieno essere. La coscienza è un essere la cui esistenza pone l'essenza, ed inversamente, essa è coscienza di un essere la cui essenza implica l'esistenza, cioè la cui apparenza reclama di *essere*. L'essere è dappertutto. Certo, potremmo applicare alla coscienza la definizione che Heidegger riserva al *Dasein*, e dire che è un essere per il quale nel suo essere si fa questione del suo essere, ma bisognerebbe completarla e formularla pressappoco così: *la coscienza è un essere per cui nel suo essere si fa questione del suo essere in quanto questo essere ne implica un altro distinto da sé*.

Resta inteso che questo essere non è che l'essere transfenomenico dei fenomeni e non un essere noumenico che si nasconderebbe dietro di essi. È l'essere di questo tavolo, di questo pacchetto di tabacco, della lampada, in generale è l'essere del mondo che è implicato dalla coscienza. Questa esige che l'essere di ciò che *appare* non esista *solo* in quanto appare. L'essere transfenomenico di ciò che è *per la coscienza* è esso stesso *in-sé*.

6. L'essere in-sé

Possiamo ora dare qualche precisazione sul *fenomeno dell'essere* che abbiamo interrogato per stabilire i rilievi precedenti. La coscienza è rivelazione-rivelata degli esistenti e gli esistenti compaiono davanti alla coscienza sulla base del loro essere. Tuttavia, la caratteristica dell'essere di un esistente è di non svelare *se stesso* in persona, alla coscienza; non si può spogliare un esistente del suo essere, l'essere è il fondamento sempre presente dell'esistente, lo si trova dappertutto e in nessuna parte, non c'è essere che non sia essere di una maniera d'essere e che non sia colto attraverso la maniera d'essere che ad un tempo lo manifesta e lo nasconde. Tuttavia la coscienza può sempre superare l'esistente, non già in direzione del suo essere, ma verso il *senso* di questo essere. Per il che la si può chiamare ontico-ontologica, perché un carattere fondamentale della sua trascendenza è di trascendere l'ontico verso l'ontologico. Il senso dell'essere dell'esistente, in quanto si svela alla coscienza, costituisce il fenomeno d'essere. Questo senso ha anche esso un essere, in base al quale si manifesta. Da questo punto di vista si può capire l'argomento famoso della scolastica, che ogni proposizione concernente l'essere contiene un circolo vizioso, perché ogni giudizio sull'essere implica già l'essere. Ma in realtà non è un circolo vizioso; perché non è necessario superare ancora l'essere di questo senso verso il suo proprio senso: il senso dell'essere vale per l'essere di ogni fenomeno, compreso il suo essere proprio. Il fenomeno d'essere non è l'essere, l'abbiamo già sottolineato. Ma indica l'essere e l'esige quantunque, a dire il vero, la prova ontologica che abbiamo ricordato poco fa non vale *specialmente* né *unicamente* per lui; c'è una “sola” prova ontologica valevole per tutta la sfera della coscienza. Peraltro tale prova basta a giustificare gli insegnamenti che potremo dedurre dal fenomeno d'essere? Il fenomeno d'essere, come ogni fenomeno primario, si rivela immediatamente alla coscienza. Ne abbiamo, ad ogni momento, ciò che Heidegger chiama una comprensione preontologica, che cioè non si fissa in

concetti e spiegazioni. Dobbiamo ora esaminare questo fenomeno e tentare di individuare così il senso dell'essere. Bisogna però osservare:

1” che questa chiarificazione del senso dell'essere non vale che per l'essere del fenomeno. L'essere della coscienza è radicalmente diverso, il senso di esso richiede una spiegazione particolare partendo dalla rivelazione-rivelata di un altro tipo di essere, l'essere-per-sé, che definiremo più avanti e che si oppone all'essere-in-sé del fenomeno;

2” che la spiegazione del senso dell'essere-in-sé che vogliamo tentare non può essere che provvisoria. Gli aspetti che ci saranno manifestati implicano altri significati che bisognerà acquisire e fissare ulteriormente. In particolare le riflessioni precedenti ci hanno permesso di distinguere due zone di essere assolutamente divise: l'essere del *cogito preriflessivo* e l'essere del fenomeno. Ma, quantunque il concetto di essere abbia questa particolarità di essere scisso in due zone incomunicabili, bisognerà spiegare come le due zone possano essere poste sotto la stessa rubrica. Questo richiederà l'approfondimento dei due tipi di essere, ed è chiaro che non potremo veramente comprendere il senso dell'uno o dell'altro se non quando saremo in grado di stabilire i loro veri rapporti con la nozione dell'essere in generale e le relazioni reciproche che li uniscono. Abbiamo stabilito infatti, con l'esame della coscienza non posizionale “di” sé, che l'essere del fenomeno non può in alcun modo *agire* sulla coscienza. Con ciò abbiamo escluso una concezione *realistica* dei rapporti del fenomeno con la coscienza. Ma abbiamo anche dimostrato, mediante l'esame della spontaneità del cogito non riflessivo, che la coscienza non può uscire dalla sua soggettività, se questa le è stata attribuita all'inizio, e che non può agire sull'essere trascendente né comportare senza contraddizioni gli elementi di passività necessari per costituire un essere trascendente; abbiamo così scartato la soluzione *idealistica* del problema. Sembra che ci siano sbarrate tutte le porte e che siamo condannati a considerare l'essere trascendente e la coscienza come due totalità chiuse e senza possibile comunicazione. Bisognerà invece dimostrare che il problema ammette un'altra soluzione, al di là del realismo e dell'idealismo.

Tuttavia, un certo numero di caratteristiche possono essere fissate subito, giacché scaturiscono spontaneamente, per la maggior parte, da ciò che or ora dicemmo.

La chiara visione del fenomeno d'essere è stata spesso oscurata da un pregiudizio molto diffuso, che potremmo chiamare il creazionismo. Si

supponeva che dio avesse dato l'essere al mondo, e quindi l'essere appariva sempre contaminato da una certa passività. Ma una creazione *ex nihilo* non può spiegare la nascita dell'essere, perché se l'essere è concepito in una soggettività, sia pur divina, resta un modo d'essere intrasoggettivo. In questa soggettività, non potrebbe trovarsi neppure la *rappresentazione* di una oggettività, e quindi essa non potrebbe nemmeno generare in-sé la *volontà* di creare un oggetto. D'altronde, l'essere, anche se posto di colpo fuori dalla sfera del soggettivo mediante la folgorazione di cui parla Leibnitz, non può affermarsi come essere che verso e contro il suo creatore, altrimenti viene a confondersi con esso; la teoria della creazione continua, togliendo all'essere quella che i tedeschi chiamano la *Selbstständigkeit*, lo fa svanire nella soggettività divina. Se l'essere esiste di fronte a dio, vuol dire che è sostegno a se stesso, che non conserva la minima traccia della creazione divina. In una parola, anche se fosse stato creato, l'essere-in-sé sarebbe *inesplicabile* con la creazione, perché conquista il suo essere al di fuori di essa. Il che equivale a dire che l'essere è increato. Ma questo non legittima a concludere che l'essere crea se stesso, cosa che presupporrebbe l'essere anteriore a sé. L'essere non può essere *causa sui* al modo della coscienza. L'essere è sé. Ciò significa che non è né passività né attività. L'una e l'altra di queste nozioni sono *umane* e designano comportamenti umani o strumenti di condotte umane. C'è attività quando un essere cosciente predispone dei mezzi in vista di un fine. E chiamiamo passivi gli oggetti sui quali si esercita la nostra attività, in quanto non tendono spontaneamente al fine al quale li facciamo servire. In breve, l'uomo è attivo ed i mezzi che impiega sono detti passivi. Questi concetti, portati nell'assoluto, perdono ogni significato. In particolare, l'essere non è attivo; perché vi sia un fine e dei mezzi, deve già precedentemente esservi dell'essere. A maggior ragione non potrebbe essere passivo, perché per essere passivo bisogna essere. La consistenza-in-sé dell'essere è al di là dell'attivo come del passivo. Parimenti è al di là della negazione come dell'affermazione. L'affermazione è sempre affermazione *di* qualche cosa, cioè l'atto affermativo si distingue dalla cosa affermata. Ma se si suppone un'affermazione in cui l'affermato giunge a colmare l'affermante e si confonde con esso, questa affermazione non può affermarsi per eccesso di pienezza e per inerenza immediata del noema alla noesi. Ed è proprio questo l'essere se lo si definisce, per rendere più chiara l'idea, in rapporto alla coscienza; è il noema nella noesi, è l'inerenza di sé a sé senza il minimo distacco. Da tal punto di vista, non si

dovrebbe neppure parlare di “immanenza” perché l'immanenza è, nonostante tutto, *rapporto* con sé, è il ripiegamento più adesivo dell'in-sé su di sé. Ma l'essere non è rapporto a sé, è sé. È immanenza che non può realizzarsi, affermazione che non può affermarsi, attività che non può agire, perché si è inceppata da se stessa. È come se, per districare l'affermazione di sé dal seno dell'essere, occorresse allentare la pressione dell'essere. Non vogliamo dire d'altronde che l'essere è un'affermazione di sé indifferenziata: l'indifferenziazione dell'in-sé sta al di là di un'infinità di affermazioni di sé, nella proporzione in cui c'è un'infinità di maniere di affermarsi. Riassumeremo questi primi risultati dicendo che: *l'essere è in-sé*.

Ma se l'essere è in-sé, vuol dire che non rimanda a sé, come la coscienza “di” sé; questo sé, lo è esso stesso. Lo è al punto che la riflessione continua, che costituisce il sé, si scioglie in una identità. Per questo l'essere è, in fondo, oltre il sé, e la nostra prima formula è soltanto un'approssimazione dovuta alla necessità del linguaggio. Infatti, l'essere è opaco a se stesso precisamente perché è ricolmo di se stesso. Questo fatto lo esprimeremo meglio dicendo che: *l'essere è ciò che è*. Formula, in apparenza, strettamente analitica. In realtà, essa è lungi dal richiamare il principio d'identità, in quanto principio incondizionato di tutti i giudizi analitici. Anzitutto, designa una sola regione dell'essere: quella: *dell'essere-in-sé*. Vedremo che l'essere del *per-sé* si definisce invece come ciò che è ciò che non è e ciò che non è ciò che è. Si tratta dunque qui di un principio particolare e, come tale, sintetico. Inoltre, bisogna contrapporre la formula: *l'essere-in-sé è ciò che è*, a quella che designa l'essere della coscienza: questa, infatti, lo vedremo, *ha da essere* ciò che è. Questo ci chiarisce l'accezione speciale che bisogna dare all'“è” nella frase: *l'essere è ciò che è*. Dal momento che esistono degli esseri che devono essere ciò che sono, il *fatto* di essere ciò che si è, non è più una caratteristica puramente assiomatica; è un principio contingente dell'essere-in-sé. In tal senso, il principio di identità, principio dei giudizi analitici, è anche un principio parziale sintetico dell'essere. Indica l'opacità dell'essere-in-sé; opacità che non somiglia alla nostra *posizione* riguardo all'in-sé; nel senso che saremmo obbligati ad *apprenderlo* e ad *osservarlo*, perché ne siamo “fuori”. L'essere in-sé non ha affatto un *di dentro*, che si opponga ad un *di fuori* e che sarebbe analogo a un giudizio, una legge, una coscienza di sé. L'essere in-sé non ha segreti: è *massivo*. In un certo senso, lo si può chiamare una sintesi. Ma è la sintesi più indissolubile che vi sia: la sintesi di sé con sé. Ne deriva

che l'essere è isolato nel suo essere e non ha alcun rapporto con ciò che non è lui. I passaggi, gli sviluppi, tutto ciò che permette di dire che l'essere non è ancora ciò che sarà e che è già ciò che non è, tutto questo gli è negato per principio. Perché l'essere è l'essere del divenire e quindi è al di là del divenire. È ciò che è, e ciò significa che, per-sé, egli non potrebbe neppure non essere ciò che non è: abbiamo visto infatti che non implica nessuna negazione. È piena positività. Non conosce dunque *l'alterità*; non si pone mai come *altro* rispetto ad un altro essere; non può sopportare alcun rapporto con l'altro. È se stesso indefinitamente e, nell'esserlo, dà fondo a se stesso. Da questo punto di vista vedremo più tardi che sfugge alla temporalità. È, e quando scompare, non si può neppure dire che non è più. O, almeno, solo una coscienza può prendere coscienza di esso come non più "essente", precisamente perché la coscienza è temporale. Ma esso non esiste come vuoto al posto dove era prima; la piena positività di essere si è ricostituita sulla sua rovina. Era ed attualmente altri esseri sono: ecco tutto.

Infine - è la terza caratteristica - l'essere-in-sé è. Il che significa che l'essere non può né essere derivato dal possibile, né essere ricondotto al necessario. La necessità concerne il legame delle proposizioni ideali, non quella degli esistenti. Un esistente fenomenico, in quanto esistente, non può mai essere derivato da un altro esistente. È ciò che chiamiamo la contingenza dell'essere-in-sé. Ma l'essere-in-sé non può neppure essere derivato da un *possibile*. Il possibile è una struttura del *per-sé*, appartiene all'altra zona dell'essere. L'essere-in-sé non è mai né possibile né impossibile, è. La coscienza esprimerà ciò - in termini antropomorfici - dicendo che esso è *di troppo*, cioè che non è in grado assolutamente di derivarlo da niente, né da un altro essere, né da un possibile, né da una legge necessaria. Increato, senza ragion d'essere, senza rapporto alcuno con un altro essere, l'essere-in-sé è di troppo per l'eternità.

L'essere è. L'essere è in-sé. L'essere è ciò che è. Ecco i tre caratteri che l'esame provvisorio del fenomeno di essere ci permette di attribuire all'essere dei fenomeni. Per ora ci è impossibile spingere più oltre l'indagine. L'esame dell'in-sé - che non può mai essere altro che ciò che è - non ci permette di stabilire e spiegare le sue relazioni con il per-sé. Così, siamo partiti dalle "apparizioni" e siamo stati condotti a porre due tipi di esseri: l'in-sé ed il per-sé; sui quali abbiamo finora solo informazioni superficiali ed incomplete. Una quantità di questioni rimangono ancora senza risposta: qual è il *senso* profondo di questi due tipi di essere? Per

quale ragione appartengono l'uno e l'altro all'*essere* in generale? Quale è il senso dell'essere in quanto comprende in-sé le due zone di essere radicalmente separate? Se l'idealismo e il realismo falliscono ambedue a spiegare i rapporti che uniscono di fatto queste due zone incomunicabili in linea di diritto, quale altra soluzione si può dare al problema? E come l'essere del fenomeno può essere transfenomenico? Per tentare una risposta a simili questioni abbiamo scritto la presente opera.

PARTE PRIMA
IL PROBLEMA DEL NULLA

I. L'origine della negazione

1. L'interrogazione

Le nostre ricerche ci hanno condotto nel seno dell'essere. Ma sono anche giunte ad un vicolo chiuso, perché non abbiamo potuto stabilire un legame tra le due regioni dell'essere che abbiamo scoperto. Senza dubbio gli è perché abbiamo scelto una cattiva prospettiva per condurre la nostra inchiesta. Cartesio si trovò di fronte ad un problema analogo, quando si dovette occupare delle relazioni dell'anima col corpo. Consigliava allora di cercare la soluzione sul terreno concreto, dove si operava l'unione della sostanza pensante con la sostanza estesa, cioè nell'immaginazione. Il consiglio è prezioso. Certamente la nostra preoccupazione non è più quella di Cartesio e non concepiamo più l'immaginazione come lui. Ma ciò che possiamo conservare, è che non bisogna prima separare i due termini del rapporto per poi provare a congiungerli di nuovo: il rapporto è sintesi. Di conseguenza i *risultati* dell'analisi non si identificano coi *momenti* di questa sintesi. M. Laporte dice che si *astrae* quando si pensa come isolato ciò che non può esistere isolatamente. Il concreto, invece, è una totalità che può esistere da sé sola. Husserl è del medesimo avviso: per lui, il rosso è un astratto, perché il colore non potrebbe esistere senza la figura. Invece la “cosa” spaziotemporale, con tutte le sue determinazioni, è un concreto. Da questo punto di vista, la coscienza è un astratto, perché racchiude in-sé un'origine ontologica in direzione dell'in-sé e, reciprocamente, il fenomeno, è pur esso un astratto perché deve “apparire” alla coscienza. Il concreto non potrà essere che la totalità sintetica di cui la coscienza, come il fenomeno, non costituiscono che i momenti. Il concreto è l'uomo nel mondo, con quell'unione specifica dell'uomo al mondo che Heidegger, per esempio, definisce “essere-nel-mondo”. Interrogare “l'esperienza”, come Kant, sulle condizioni della possibilità, effettuare una riduzione fenomenologica come Husserl, che riduce il mondo allo stato di correlativo noematico della coscienza, vuol dire cominciare deliberatamente con l'astratto. E non si giungerà a ristabilire il concreto con la somma o l'organizzazione degli

elementi, che si sono astratti, come non si può, nel sistema di Spinoza, ottenere la sostanza con la somma infinita dei suoi modi. La relazione delle regioni dell'essere è un germe primitivo, che fa parte della struttura stessa degli esseri. La scopriremo sin dal nostro primo sondaggio. Basta aprire gli occhi ed interrogare in tutta semplicità questa totalità che è l'uomo-nel-mondo. Con la descrizione di questa totalità, potremo rispondere alle due domande: 1. Qual è il rapporto sintetico che chiamiamo l'essere nel mondo? 2. Che cosa devono essere l'uomo ed il mondo, perché il rapporto sia possibile fra di loro? A dire il vero, le due questioni si inseriscono l'una nell'altra e non possiamo sperare di rispondervi separatamente. Ma ciascuna delle condotte umane, essendo condotta dell'uomo nel mondo, può offrirci contemporaneamente l'uomo, il mondo, ed il rapporto che li unisce, a condizione che esaminiamo queste condotte come delle realtà obiettivamente percepibili e non come affezioni soggettive che si scoprono soltanto allo sguardo della riflessione.

Non ci limiteremo allo studio d'una sola condotta. Tenteremo, invece, di descriverne molte e di penetrare, di condotta in condotta, proprio nel senso profondo della relazione "uomo-mondo". Ma conviene, innanzi tutto, sceglierne una prima che possa servirci da filo conduttore nella nostra ricerca.

La ricerca stessa ci fornisce la condotta desiderata: quest'uomo che *io* sono, se lo colgo qual è in questo momento nel mondo, constato che si pone davanti all'essere in atteggiamento interrogativo. Nel momento stesso in cui domando: "C'è una condotta che mi possa rivelare il rapporto dell'uomo col mondo?" pongo un problema. Questo problema posso considerarlo in modo obiettivo, perché importa poco che l'interrogante sia io stesso o il lettore che mi legge e che discute con me. D'altra parte esso non è semplicemente l'insieme obiettivo delle parole tracciate su questo foglio: è indifferente ai segni che l'esprimono. In una parola, è un atteggiamento umano fornito di significato. Che cosa ci rivela questo atteggiamento?

In ogni domanda noi ci poniamo di fronte ad un essere che interroghiamo. Ciascuna domanda presuppone dunque un essere che interroga ed un essere che è interrogato. Essa non è il rapporto primitivo dell'uomo con l'essere-in-sé, ma, al contrario, si mantiene nei limiti di questo rapporto e lo presuppone. D'altra parte interroghiamo l'essere interrogato *su qualche cosa*. Questo: *qualche cosa su cui* io interrogo l'essere, partecipa alla trascendenza dell'essere: interrogo l'essere sulle sue

maniere di essere, o sul suo essere stesso. Da questo punto di vista la domanda è una varietà dell'attesa: io attendo una risposta dall'essere interrogato. Cioè, sulla base di una familiarità preinterrogativa con l'essere, attendo da questo essere una rivelazione del suo essere o della sua maniera d'essere. La risposta sarà un sì o un no. È l'esistenza di queste due possibilità ugualmente obiettive e contraddittorie che distingue essenzialmente la domanda dall'affermazione o dalla negazione. Esistono delle domande che non comportano, in apparenza, delle risposte negative: come, per esempio, quella che ponemmo or ora: "Che cosa ci rivela questo atteggiamento?". Ma, di fatto, si vede che è sempre possibile rispondere con: "Niente" o "Nessuno" o "Mai" a domande di questo genere. Così, nel momento in cui domando: "Vi è una condotta che possa rivelarmi il rapporto dell'uomo col mondo?", ammetto *per principio* la possibilità di una risposta negativa, quale: "No, una simile condotta non esiste". Ciò significa che accettiamo di essere messi di fronte al fatto trascendente della non-esistenza di una simile condotta. Si può essere tentati di non credere all'esistenza obiettiva di un non-essere; si dirà semplicemente che il fatto, in questo caso, mi rimanda alla mia soggettività: io vengo a sapere dall'essere trascendente che la condotta cercata è una pura finzione. Ma chiamare questa condotta una pura finzione è mascherare la negazione senza risolverla. "Essere pura finzione" equivale qui a "non essere che una finzione". Inoltre, distruggere la realtà della negazione, è far svanire la realtà della risposta. Questa risposta, in effetti, è l'essere stesso che me la dà, è lui che mi svela la negazione. Esiste dunque, per chi interroga, la possibilità permanente ed obiettiva di una risposta negativa. In rapporto a questa possibilità, chi interroga, per il fatto che interroga, si pone in uno stato di non determinazione: *non sa* se la risposta sarà affermativa o negativa. Così la domanda è un ponte gettato fra i due non-essere: non-essere del sapere dell'uomo, possibilità di non essere dell'essere trascendente. Inoltre la domanda implica l'esistenza di una verità. Con la domanda, l'interrogante afferma che attende una risposta obiettiva, tale che si possa dire: "È così e non altrimenti". In una parola, la verità, a titolo di differenziazione dell'essere, introduce un terzo non-essere, come fattore determinante della domanda: il non-essere della limitazione. Questo triplice non-essere condiziona ogni interrogazione e, in particolare, l'interrogazione metafisica. Che è la *nostra* interrogazione.

Siamo partiti alla ricerca dell'essere e ci sembrava di essere stati condotti nel seno dell'essere dalla serie delle nostre interrogazioni. Ora, ecco che un colpo d'occhio gettato sull'interrogazione stessa, al momento in cui pensavamo di raggiungere lo scopo, ci rivela improvvisamente che siamo circondati dal nulla. La possibilità permanente del non-essere, fuori di noi ed in noi, condiziona le nostre domande sull'essere. Ed ancora il non-essere circoscrive la risposta: ciò che l'essere sarà si distaccherà necessariamente sullo sfondo di ciò che non è. Quale che sia questa risposta, potrà formularsi così: “l'essere è ciò, e, al di fuori di ciò, niente”.

Così una nuova componente del reale ci appare: il non-essere. Il nostro problema si complica, perché non abbiamo più da trattare solamente i rapporti dell'essere umano con l'essere-in-sé, ma anche i rapporti dell'essere con il non-essere e quelli del non-essere umano con il non-essere trascendente. Ma indaghiamo più attentamente.

2. Le negazioni

Ci si può obiettare che l'essere-in-sé non può dare risposte negative.

Non ci siamo detti che esso è al di là dell'affermazione come della negazione? D'altra parte l'esperienza volgare nella sua materialità, non sembra rivelarci un non-essere. Penso che ci siano mille cinquecento franchi nel mio portafoglio e ne trovo solo mille trecento: ciò non significa, ci si può dire, che l'esperienza mi ha rivelato il non-essere dei mille cinquecento franchi, ma semplicemente che ho contato tredici biglietti da cento franchi. La negazione propriamente detta è imputabile a me, appare semplicemente sul piano di un atto di giudizio con il quale stabilisco un paragone tra il risultato su cui si contava e quello ottenuto. Così la negazione sarebbe solo una qualità del giudizio e l'attesa di chi interroga sarebbe un'attesa del giudizio risposta. Quanto al nulla, esso trarrebbe origine da giudizi negativi, sarebbe un concetto atto a stabilire l'unità trascendente di tutti questi giudizi, una funzione sintattica del tipo: "X non è". Si vede dove conduce questa teoria: vi si fa osservare che l'essere-in-sé è piena positività, non contiene in se stesso alcuna negazione. Questo giudizio negativo, d'altra parte, come atto soggettivo, è assimilato rigorosamente al giudizio affermativo: non si vede come Kant, per esempio, abbia distinto nella loro intima struttura l'atto di giudizio negativo da quello affermativo: in ambedue i casi si opera una sintesi di concetti; solo che questa sintesi, che è un avvenimento concreto e pieno dell'agire psichico, si opera qui per mezzo della copula "è" e là per mezzo della copula "non è"; in modo analogo, l'operazione manuale della scelta (separazione) e l'operazione manuale della raccolta (unione) sono due condotte obiettive che possiedono la medesima realtà di fatto. Così la negazione sarebbe "al termine" dell'atto di giudizio senza essere, pertanto, "nell'essere. Sarebbe come un irreale inserito tra due piene realtà, delle quali nessuna la rivendica: l'essere-in-sé, interrogato sulla negazione, rinvia al giudizio, perché non è che ciò che è; e il giudizio, intiera positività psichica, rinvia

all'essere, perché formula una negazione concernente l'essere, e di conseguenza, trascendente. La negazione, risultato di operazioni psichiche concrete, sostenuta nell'esistenza da queste stesse operazioni, incapace di esistere da sé, avrebbe l'esistenza di un correlativo noematico, il suo esse sarebbe tutto solo nel suo *percipi*.

Ed il nulla, unità concettuale dei giudizi negativi, non avrebbe la benché minima realtà eccetto quella che gli stoici attribuivano al loro '*lectón*' possiamo accettare questa concezione?

La questione si può porre in questi termini: la negazione, come struttura della proposizione di giudizio, è all'origine del nulla o, al contrario, è il nulla, come struttura del reale, che è l'origine e il fondamento della negazione? Così il problema dell'essere ci ha rimandato a quello della domanda come atteggiamento umano ed il problema della domanda a quello dell'essere della negazione.

È evidente che il non-essere appare sempre nei limiti di una aspettativa umana. È perché io mi aspetto di trovare 1500 franchi che *non* ne trovo *che* 1300. È perché il fisico *si aspetta* quella verifica della sua ipotesi, che la natura può dirgli di no. Sarebbe dunque vano disconoscere che la negazione appare sullo sfondo primitivo di un rapporto dell'uomo col mondo; il mondo non rivela i suoi non-essere a chi non li ha posti prima come possibilità. Ma ciò vuol forse dire che questi non-essere debbano essere ridotti a pura soggettività? E che bisogna dar loro l'importanza ed il tipo d'esistenza del "*lectón*" stoico? Del noema Husserliano? Non lo crediamo.

Prima di tutto non è vero che la negazione sia solo una qualità del giudizio: la domanda si formula con un giudizio interrogativo, ma non è giudizio: è una condotta pregiudiziale; io posso interrogare con lo sguardo, col gesto; con l'interrogazione mi comporto in un certo modo di fronte all'essere, e questo rapporto con l'essere è un rapporto d'essere, il giudizio ne è solo l'espressione facoltativa. Allo stesso modo non è necessario che ci sia un *uomo* che l'interrogante interroghi sull'essere: questo modo di concepire la domanda, facendone un fenomeno intersoggettivo, la stacca dall'essere al quale aderiva e la lascia in sospeso come pura modalità del dialogo. Bisogna capire che la domanda dialogata è, invece, una specie particolare del genere "interrogazione" e che l'essere interrogato non è necessariamente un essere pensante: se la mia automobile ha una panna, è il *carburatore*, le *candele*, ecc., che interrogo; se il mio orologio si ferma, posso interrogare l'orologiaio sulle cause di questo arresto, ma l'orologiaio,

a sua volta, farà delle domande ai differenti meccanismi dell'orologio. Ciò che io attendo dal carburatore e che l'orologiaio attende dal congegno dell'orologio, non è un giudizio, è una rivelazione d'essere, sul fondamento del quale si possa formulare un giudizio. E se io *attendo* una rivelazione d'essere, sono anche preparato, nel medesimo tempo, all'eventualità di scoprire un non-essere. Se interrogo il carburatore, è perché considero la possibilità che: non ci sia niente nel carburatore. Così la mia domanda implica per natura una certa comprensione pregiudiziale del non-essere; essa è in se stessa una relazione d'essere col non-essere, sullo sfondo della trascendenza originaria, cioè d'una relazione d'essere con l'essere.

D'altra parte, se la natura propria dell'interrogazione è oscurata dal fatto che le domande sono frequentemente poste da un uomo ad altri uomini, si può osservare che numerose condotte di tipo non giudiziale, presentano nella loro purezza originaria questa comprensione immediata del non-essere sullo sfondo dell'essere. Se esaminiamo, per esempio, la *distruzione*, possiamo bene riconoscere che essa è *un'attività* che può senza dubbio utilizzare il giudizio come uno strumento, ma che non può essere definita come unicamente o precipuamente giudiziale. Ora essa presenta la medesima struttura dell'interrogazione. In un certo senso, l'uomo è l'unico essere che può compiere una distruzione. Un movimento tellurico, una tempesta, non distruggono o, per lo meno, non distruggono direttamente: modificano semplicemente la ripartizione delle masse d'esseri. Non c'è qualcosa di *meno* dopo il temporale che prima di esso. C'è *un'altra cosa*. Ed anche questa espressione è impropria, perché, per porre l'alterità, dovrebbe esserci un testimone che possa ricordare il passato in qualche maniera e paragonarlo al presente, sotto la forma di *non più*. Senza questo testimone, c'è dell'essere dopo, come prima della tempesta: è tutto. E se il ciclone può causare la morte di certi esseri viventi, questa morte non è distruzione, tranne che se è vissuta come tale. Perché ci sia una distruzione, è necessario anteriormente un rapporto dell'uomo con l'essere, cioè una trascendenza; e nell'ambito di questo rapporto, bisogna che l'uomo percepisca *un* essere come distruttibile. Ciò presuppone un isolamento limitativo d'un essere nell'essere, ciò che, l'abbiamo visto a proposito della verità, è già annullamento. L'essere considerato è *ciò* e, al di fuori di ciò, *nulla*. L'artigliere, al quale si assegna un obiettivo, si preoccupa di puntare il cannone secondo una certa direzione, ad esclusione di tutte le altre. Ma questo non sarebbe ancora niente, gli è che con la distruttibilità l'essere è

stato scoperto come *fragile*. E che cos'è la fragilità, se non una certa probabilità di non essere per un essere dato, in circostanze determinate? Un essere è fragile se comporta nel suo essere una possibilità definita di non-essere. Ma di nuovo è con l'uomo che la fragilità *sopravviene* all'essere, perché la limitazione individualizzatrice di cui parlavamo poco fa, è condizione della fragilità: *un* essere è fragile, e non *tutto* l'essere che è al di là di qualsiasi distruzione possibile. Così il rapporto di limitazione individualizzatrice che l'uomo mantiene con *un* essere sulla base primitiva del suo rapporto con l'essere, fa sopravvivere la fragilità in questo essere come apparizione di una possibilità permanente di non-essere. Ma non è tutto: perché vi sia distruttibilità, bisogna che l'uomo si determini di fronte a questa possibilità di non essere, sia positivamente, sia negativamente; bisogna che prenda le misure necessarie per realizzarla (distruzione propriamente detta) o, con una negazione del non-essere, per mantenerla sempre al livello di una semplice possibilità (misura di protezione). Così è l'uomo che rende le città distrutibili, precisamente perché le pone come fragili e preziose e perché prende nei loro confronti un complesso di misure di protezione. Ed è a causa dell'insieme di queste misure, che un terremoto od un'eruzione vulcanica possono *distruggere* queste città o costruzioni dell'uomo. Il senso primo e lo scopo della guerra sono contenuti nella più piccola costruzione dell'uomo. Bisogna dunque riconoscere che la distruzione è fatto essenzialmente umano, e che è *l'uomo* che distrugge le sue città, con l'intermediario dei terremoti o direttamente, che distrugge le sue navi, con l'intermediario dei cicloni o direttamente. Ma nel medesimo tempo bisogna ammettere che la distruzione presuppone una comprensione pre-giudiziale del nulla in quanto tale ed una condotta di *fronte* al nulla. Inoltre la distruzione, sebbene accada all'essere per mezzo dell'uomo, è un fatto *oggettivo* e non un pensiero. È proprio nell'essere di questo vasetto di porcellana cinese, che è impressa la sua fragilità, e la sua distruzione sarà un avvenimento irreversibile ed assoluto che io potrò solamente constatare. C'è una transfenomenicità del non-essere come dell'essere. L'esame della condotta "distruzione" ci conduce, dunque, ai medesimi risultati dell'esame della condotta interrogativa.

Ma se vogliamo decidere a colpo sicuro, non c'è che da considerare un giudizio negativo in se stesso e domandarci se fa apparire il non-essere nel seno dell'essere o se si limita a fissare una scoperta anteriore. Io ho un appuntamento con Pietro alle quattro. Arrivo in ritardo di un quarto d'ora:

Pietro è sempre puntuale: mi avrà aspettato? Guardo la sala, i clienti, e dico: “non è più qui”. C'è qui un'intuizione dell'assenza di Pietro, o la negazione è intervenuta solo col giudizio? A prima vista sembra assurdo parlare qui di intuizione, perché, giustamente, non si può avere intuizione di *niente* e l'assenza di Pietro è niente. Tuttavia la coscienza popolare testimonia dell'esistenza di quest'intuizione. Non si dice, per esempio: “ho visto subito che non era là”? Si tratta di un semplice spostamento della negazione? Esaminiamo la questione più da vicino.

È certo che un caffè, per se stesso, con i clienti, i tavoli, i sedili, gli specchi, la luce, la sua atmosfera fumosa, i rumori delle voci, i piattini urtati, i passi che lo riempiono, è una pienezza d'essere. E tutte le intuizioni particolari che posso avere sono piene di questi odori, suoni, colori, tutti fenomeni che hanno un essere transfenomenico. Ed anche la presenza attuale di Pietro in un luogo che non conosco, è pure pienezza d'essere. Sembra di trovare la pienezza dappertutto. Ma bisogna notare che, nella percezione, c'è sempre il costituirsi di una forma su uno sfondo. Nessun oggetto, nessun gruppo d'oggetti è specialmente indicato per costituirsi in sfondo od in forma: tutto dipende dalla direzione della mia attenzione. Quando entro nel caffè per cercarvi Pietro, si forma un'organizzazione sintetica di tutti gli oggetti del caffè come lo sfondo sul quale Pietro è destinato ad apparire in primo piano. E questo costituirsi del caffè come sfondo è un primo annullamento. Ciascun elemento della scena, persone, tavoli, sedie, tentano di isolarsi, di rivelarsi sullo sfondo costituito dalla totalità degli altri oggetti e ricadono nell'indifferenziazione dello sfondo, si diluiscono nello sfondo. Perché lo sfondo è ciò che è visto solo per soprappiù, è l'oggetto di una attenzione puramente marginale. Così questo primo annullamento di tutte le forme, che appaiono e vengono inghiottite nella totale equivalenza d'uno sfondo, è la condizione necessaria per l'apparizione della forma principale, che qui è la persona di Pietro. E questo annullamento è dato dalla mia intuizione, io sono testimone dello svanire successivo di tutti gli oggetti che guardo, in particolare dei visi che mi trattengono un istante (“Se fosse Pietro?”) e che si scompongono subito, proprio perché “non sono” il viso di Pietro. Se, tuttavia, scoprissi infine Pietro, la mia intuizione sarebbe riempita da un elemento solido, sarei subito attratto dal suo viso, e tutto il caffè si organizzerebbe intorno a lui, in discreta presenza. Ma per l'appunto Pietro non è là. Ciò non vuol punto dire che scopro la sua assenza in qualche luogo preciso del ritrovo. Infatti Pietro

è assente da *tutto* il caffè; l'assenza di lui fissa il caffè nella sua evanescenza, il caffè rimane sfondo, persiste ad offrirsi come totalità indifferenziata alla mia attenzione solo marginale, scivola indietro, continua il suo annullamento. Però si fa sfondo di una forma determinata, e la spinge dappertutto davanti a sé, me la presenta dappertutto, e questa forma che scivola costantemente fra il mio sguardo e gli oggetti solidi e reali del caffè, è precisamente uno svanire continuo, è Pietro che risalta come nulla sullo sfondo di annullamento del caffè. Di modo che ciò che si offre all'intuizione, è un palpito di nulla, è il nulla dello sfondo, il cui annullamento chiama, esige l'apparizione della forma, ed è la forma-nulla che scivola, come un *niente* sulla superficie dello sfondo. Ciò che serve da fondamento al giudizio: "Pietro non è là", è dunque la percezione intuitiva di una doppia negazione. Certamente, l'assenza di Pietro presuppone un primo rapporto fra me ed il caffè; c'è una infinità di persone che sono senza rapporti con questo caffè per mancanza di una reale attesa che constati la loro assenza. Ma, per l'appunto, io mi aspettavo di vedere Pietro e la mia attesa ha fatto accadere l'assenza di Pietro come un avvenimento reale concernente il caffè, ed è un fatto obiettivo, che io abbia *scoperto* questa assenza ed essa si presenti come un rapporto sintetico fra Pietro ed il locale nel quale lo cerco: Pietro assente *frequenta* questo caffè, è la condizione dell'organizzazione del caffè come sfondo. Mentre i giudizi che posso divertirmi a porre poi, come: "Wellington non è nel caffè, Paul Valéry neppure, ecc.", sono delle significazioni puramente astratte, pure applicazioni del principio di negazione, senza fondamento reale né efficacia, e non giungeranno mai a stabilire un rapporto *reale* tra il caffè, Wellington o Valéry: la relazione: "non è" è qui semplicemente *pensata*. Ciò basta a porre in luce che il non-essere non viene alle cose con il giudizio di negazione: è il giudizio di negazione, al contrario, che è condizionato e sostenuto dal non-essere.

Come, d'altra parte, potrebbe essere altrimenti? Come possiamo concepire la forma negativa di giudizio, se tutto è pienezza d'essere e positività? Abbiamo creduto, per un momento, che la negazione potesse sorgere dal paragone istituito tra il risultato su cui si contava e quello ottenuto. Ma esaminiamo attentamente questo paragone: ecco un primo giudizio, atto psichico concreto e positivo, che constata un fatto: "ci sono mille trecento franchi nel mio portafoglio", ed eccone un altro che non è, esso pure, che una constatazione di fatto ed un'affermazione: "mi aspettavo

di trovare mille cinquecento franchi”. Ecco dunque dei fatti reali ed obiettivi, degli avvenimenti psichici positivi, dei giudizi affermativi. Dove può trovar posto la negazione? Si crede forse che essa sia l'applicazione pura e semplice di una categoria? E si vuole che lo spirito posseda il *non* come forma di scelta e di separazione? Ma, in questo caso, si toglie alla negazione perfino la minima sfumatura di negatività. Se si ammette che la categoria del non, categoria esistente di *fatto* nello spirito, procedimento positivo e concreto per ordire e sistematizzare le nostre conoscenze, è subito posta in azione dalla presenza in noi di certi giudizi affermativi, e che viene a contrassegnare col suo carattere specifico certi pensieri che risultano da questi giudizi, si sarà con queste considerazioni completamente spogliata la negazione di ogni funzione negativa. Perché la negazione è rifiuto di esistenza. Con essa un essere (o un modo d'essere) è posto e poi respinto nel nulla. Se la negazione è categoria, se non è che un sigillo indifferentemente posto su certi giudizi, come potrebbe essa annullare un essere, farlo improvvisamente sorgere e attribuirgli un nome per poi ripiombarlo nel non-essere? Se i giudizi anteriori sono delle constatazioni di fatto, come quelli che abbiamo preso ad esempio, bisogna che la negazione sia come un'invenzione libera, che ci stacchi da questo muro di positività che ci rinchiude: è una brusca soluzione di continuità che non può in alcun caso *risultare* da affermazioni anteriori, un avvenimento originale e irriducibile. Ma qui noi siamo nella sfera della coscienza. E la coscienza non può produrre una negazione se non sotto forma di coscienza di negazione. Nessuna categoria può “abitare” la coscienza e rimanervi come una cosa. Il *non*, come brusca scoperta intuitiva, appare come coscienza (d'essere) coscienza di non. In una parola, se c'è essere dappertutto, non solamente il Nulla, come dice Bergson, è inconcepibile ma dall'essere non potrebbe neppure derivare in nessun caso la negazione. La condizione necessaria perché sia possibile dire “*non*” è che il non-essere sia una presenza continua, in noi ed al di fuori di noi, è che il nulla penetri continuamente l'essere.

Ma donde viene il nulla? E se è la prima condizione dell'atteggiamento interrogativo e, più genericamente, di ogni ricerca filosofica o scientifica, qual è il primo rapporto dell'essere umano col nulla, qual è la prima condotta annullatrice?

3. La concezione dialettica del nulla

È ancora troppo presto, perché si possa pretendere di cogliere il *sensu* di questo nulla, in presenza del quale l'interrogazione ci ha inaspettatamente portati. Ma vi è qualche precisazione che possiamo fare subito. Non sarà dannoso, in particolare, fissare i rapporti dell'essere con il non-essere che lo accompagna. Abbiamo constatato un certo parallelismo tra le condotte umane di fronte all'essere e quelle che l'uomo tiene nei confronti del nulla: e ci viene subito la tentazione di considerare l'essere ed il non-essere come due componenti complementari del reale, al modo dell'ombra e della luce; si tratterebbe, insomma, di due nozioni rigorosamente contemporanee che si uniscono in tal modo nella produzione degli esistenti, che sarebbe vano considerarle isolatamente. Il puro essere ed il puro non-essere sarebbero due astrazioni, e solo la loro unione sarebbe alla base delle realtà concrete.

Tale è certamente il punto di vista di Hegel. Nella *Logica*, infatti, egli studia i rapporti dell'essere e del non-essere e definisce questa logica “il sistema delle determinazioni pure del pensiero”. E precisa la sua definizione: “I pensieri, quali vengono rappresentati, comunemente, non sono pensieri puri, perché si intende per essere pensato un essere il cui contenuto è empirico. Nella logica i pensieri sono concepiti in modo da non avere altro contenuto che il contenuto proprio del pensiero puro e che è da esso prodotto”. Certo queste determinazioni sono “ciò che vi è di più intimo nelle cose” ma, nel contempo, quando le si considera “in e per se stesse”, le si deduce dallo stesso pensiero, e proprio dentro di esse si scopre la loro verità. Tuttavia lo sforzo della logica Hegeliana sta nel “mettere in evidenza l'incompletezza delle nozioni (che essa) considera di volta in volta, e la necessità, per capirle, di innalzarsi ad una nozione più completa che le sorpassi integrandole”⁴. Si può applicare ad Hegel ciò che le senne dice della filosofia di Hamelin: “Ciascuno dei termini inferiori dipende dal termine superiore, come l'astratto dal concreto che gli è necessario per realizzarsi”. Il vero concreto per Hegel è l'esistente, con la sua essenza, è la

totalità prodotta mediante l'integrazione sintetica di tutti i momenti astratti che si superano in essa nell'esigere il loro compimento. In questo senso, l'essere è l'astrazione più astratta e più povera, se lo consideriamo in se stesso, cioè privo del suo trapasso verso l'essenza. Infatti: "L'essere si rapporta all'essenza come l'immediato al mediato. Le cose, in generale, "sono" ma il loro essere consiste nel manifestare la loro essenza". L'essere passa nell'essenza; ciò si può esprimere dicendo: "l'essere presuppone l'essenza". Benché l'essenza appaia, in rapporto all'essere, come mediata, tuttavia l'essenza è l'origine vera. L'essere ritorna al suo fondamento; "l'essere si supera nell'essenza"⁵. Così l'essere separato dall'essenza che ne è il fondamento, diviene "la semplice immediatezza vuota". Ed è proprio così che lo definisce la *Fenomenologia dello Spirito*, che presenta l'essere puro "dal punto di vista della verità" come l'immediato. Se il principio della logica deve essere l'immediato, si troverà tale principio nell'essere, che è "l'indeterminazione che precede ogni determinazione, l'indeterminato come punto di partenza assoluto".

Ma subito l'essere così indeterminato "passa nel" suo contrario. "questo essere puro" scrive Hegel nella *Piccola logica* "è l'astrazione pura, e, di conseguenza, la negazione assoluta che, presa anch'essa nel suo momento immediato, è il non-essere." infatti il nulla non è forse, semplice identità con se stesso, vuoto completo, assenza di determinazioni e di contenuto? L'essere puro ed il nulla puro sono dunque la medesima cosa. O piuttosto è vero dire che differiscono. Ma, sempre secondo Hegel, "giacché qui la differenza non è ancora determinata, perché l'essere ed il non-essere costituiscono il momento immediato, questa differenza per ora non può essere definita, è una pura opinione". Ciò significa concretamente che "*non c'è niente nel cielo e sulla terra che non contenga in-sé l'essere ed il nulla*"⁶.

È ancora troppo presto per discutere la concezione Hegeliana in sé: solo l'insieme dei risultati alla fine della nostra ricerca ci permetterà di prendere posizione di fronte ad essa. Per ora si può solamente notare che l'essere è ridotto con Hegel ad una manifestazione dell'esistente. L'essere è collegato all'essenza, che ne è il fondamento e l'origine. Tutta la teoria di Hegel si fonda sull'idea che è necessario un procedimento filosofico per ritrovare all'origine della logica l'immediato a partire dal mediato, l'astratto a partire dal concreto che lo fonda. Ma abbiamo già notato che l'essere non è in rapporto col fenomeno come l'astratto col concreto. L'essere non è una

“struttura fra le altre”, un momento dell'oggetto, è la condizione stessa di tutte le strutture e di tutti i momenti, è il fondamento sul quale si manifestano i caratteri del fenomeno. Parimenti non è ammissibile che l'essere delle cose “consista nel manifestare la loro essenza”. Perché allora sarebbe necessario un essere di questo essere. D'altra parte, se l'essere delle cose “consistesse” nel manifestare, non si capirebbe come Hegel possa fissare un momento puro dell'essere, dove non troveremmo traccia di questa prima struttura. È vero che l'essere puro è fissato dall'intelletto, isolato e individuato nelle sue determinazioni. Ma se il trapasso verso l'essenza costituisce il carattere primo dell'essere e se l'intelletto si limita a “determinare ed a perseverare nelle determinazioni”, non si capisce come non determini l'essere precisamente come “consistente nel manifestare”.

Si dirà che, per Hegel, ogni determinazione è negazione. Ma in tal modo l'intelletto si limiterebbe a negare del suo oggetto che esso sia *altro* da ciò che è. Il che basta, senza dubbio, ad imbarazzare ogni processo dialettico, ma non dovrebbe bastare a far sparire perfino i germi del superamento. In quanto l'essere si supera *in altra cosa* sfugge alle determinazioni dell'intelletto, ma in quanto *si* supera, cioè è nel più intimo del suo essere l'origine del suo trapasso, deve invece apparire qual è all'intelletto che lo configura nelle sue determinazioni essenziali. Affermare che l'essere è soltanto ciò che è, dovrebbe almeno voler dire lasciare l'essere intatto in quanto è il proprio superamento. Ecco l'ambiguità della nozione Hegeliana del “superamento” che sembra ora uno sviluppo dal profondo dell'essere considerato, ora un movimento esterno dal quale questo essere è trascinato. Non basta affermare che l'intelletto trova nell'essere soltanto ciò che esso è, bisogna ancora spiegare come l'essere, che è ciò che è, non può essere *che* *ciò*: una simile spiegazione trarrebbe la sua legittimità dalla considerazione del fenomeno d'essere in quanto tale e non dai procedimenti negatori dell'intelletto.

Ma ciò che conviene qui esaminare è soprattutto l'affermazione di Hegel, secondo la quale l'essere ed il nulla costituiscono due contrari, la cui differenza, sul piano d'astrazione considerato non è che una semplice “opinione”.

Opporre l'essere al nulla come la tesi all'antitesi, al modo di Hegel, significa presupporre in essi una contemporaneità logica. In tal modo i due contrari sorgerebbero nel medesimo tempo come due termini limite di una serie logica. Ma bisogna subito notare che solo i contrari possono usufruire

di questa simultaneità, perché sono ugualmente positivi (o ugualmente negativi). Invece il non-essere non è il contrario dell'essere, è la sua contraddizione. Ciò implica una posteriorità logica del nulla nei confronti dell'essere, perché esso è l'essere prima posto, poi negato. Non si può dire dunque che l'essere ed il non-essere siano concetti di uguale contenuto, poiché, invece, il non-essere presuppone un passo in avanti irriducibile dello spirito: qualunque sia l'indifferenziazione primitiva dell'essere, il non-essere è questa stessa indifferenziazione *negata*. Ciò che permette ad Hegel di “far passare” l'essere nel nulla è che egli introduce implicitamente la negazione nella definizione stessa dell'essere. Ciò è inevitabile, perché una definizione è sempre negativa, perché Hegel ha detto, riprendendo una formula di Spinoza, che: *omnis determinatio est negatio*. E scrive: “Qualunque determinazione o contenuto che distingua l'essere da un'altra cosa e che ponga in esso un contenuto, non permetterebbe di conservarlo nella sua purezza. Esso è la pura indeterminazione ed il vuoto. Non si può fissare *niente* in esso...”. Così (Hegel) introduce lui dal di fuori nell'essere quella negazione che ritroverà poi quando lo farà passare nel non-essere. Ma, qui c'è un gioco di parole sulla nozione stessa di negazione. Perché se si negano dell'essere ogni determinazione ed ogni contenuto, ciò non può avvenire che affermando, almeno, che esso è. Anche negando dell'essere tutto ciò che si vuole, non si può fare in modo che esso *non sia*, per il fatto stesso che si nega che esso sia questo o quello. La negazione non può cogliere il nocciolo d'essere dell'essere, che è pienezza assoluta ed intiera positività. Invece il non-essere è una negazione che ha di mira proprio questo nocciolo di densità assoluta. È proprio nel suo intimo che il non-essere si nega. Quando Hegel scrive: “(L'essere ed il nulla) sono astrazioni vuote, e ciascuna di esse è vuota come l'altra”, dimentica che il vuoto è vuoto *di* qualche cosa.⁷ Ora l'essere è vuoto *di* ogni determinazione, tranne che dell'identità con se stesso; ma il non-essere è vuoto *d'essere*. Ciò che qui bisogna ricordare, insomma, contro Hegel, è che l'essere è ed il nulla *non è*.

Così, quand'anche l'essere non fosse il sostegno di alcuna qualità differenziata, il nulla sarebbe logicamente posteriore, poiché presuppone l'essere per negarlo, poiché la qualità irriducibile del *non* viene ad aggiungersi alla massa indifferenziata d'essere per lievitarla. Ciò non significa solo che dobbiamo rifiutare di porre sul medesimo piano *essere* e *non-essere*, ma anche che non dobbiamo mai porre il nulla come un abisso

originario donde l'essere nascerebbe. L'uso che facciamo della nozione di nulla nelle forme abituali, presuppone sempre una specificazione preliminare dell'essere. È sorprendente, a questo proposito, che il linguaggio ci fornisca un nulla di cose (*niente*) ed un nulla di essere umani (*nessuno*). Ma la specificazione è ancora più spinta nella maggioranza dei casi: si dice, nel designare una collezione particolare di oggetti: “Non toccare niente”, cioè, più precisamente, niente di questa collezione. Così, chi è interrogato su avvenimenti ben determinati della vita privata o pubblica risponde: “Non ne so *niente*”, e questo *niente* comprende l'insieme dei fatti sui quali lo si è interrogato. Socrate stesso con la sua famosa frase: “So di non sapere niente”, indica con questo *niente* proprio la totalità dell'essere considerata come verità. Se, adottando per un momento il punto di vista delle cosmogonie primitive, tentiamo di domandarci che cosa “c'era” prima che ci fosse un mondo, e rispondiamo *niente*, siamo obbligati a riconoscere che il *prima* ed il *niente* sono ad effetto retroattivo. Ciò che neghiamo *oggi*, *noi* che siamo posti nell'essere, è che ci fosse dell'essere prima di questo essere. La negazione nasce qui da una coscienza che si rivolge alle sue origini. Se togliamo a questo vuoto originario il suo carattere di essere vuoto di *questo mondo* e di tutto ciò che ha preso la forma di mondo, come pure il suo carattere di *prima* che presuppone un *dopo* in rapporto al quale lo poniamo come un *prima*, la negazione stessa svanisce facendo posto ad una totale indeterminazione che sarebbe impossibile concepire anche e soprattutto come nulla. Così, rovesciando la formula di Spinoza, potremmo dire che ogni negazione è determinazione. Il che significa che l'essere è anteriore al nulla e lo fonda. Con questo bisogna intendere non solo che l'essere ha sul nulla una precedenza logica: ma anche che proprio dall'essere il nulla trae concretamente la sua efficacia. Il che si esprime dicendo che il: *nulla accompagna necessariamente l'essere e lo “assilla”*. Cioè l'essere non ha nessun bisogno del nulla per essere concepito e si può esaminare fin che si vuole la nozione di essere, senza trovarvi la minima traccia del nulla. Al contrario, il nulla *che non è*, non può avere che un'esistenza derivata: prende il suo essere dall'essere; il suo nulla d'essere non si incontra che nei limiti dell'essere e lo sparire totale dell'essere non costituirebbe l'avvento del regno del non-essere, ma lo svanire immediato del nulla: *non vi è non-essere che alla superficie dell'essere*.

4. La concezione fenomenologica del nulla

È vero che si può concepire in altro modo la complementarietà dell'essere e del nulla. Si può vedere nell'uno e nell'altro due componenti ugualmente necessarie del reale, ma senza “far passare” l'essere nel nulla, come Hegel, né insistere, come abbiamo cercato, sulla posteriorità del nulla: si metterà, al contrario, l'accento sulle forze reciproche di repulsione che essere e non-essere esercitano l'uno sull'altro, ed il reale diventerà, per così dire, la tensione risultante di queste forze antagoniste. È verso questa nuova concezione che si orienta Heidegger.⁸

Non è necessaria una lunga indagine per vedere il progresso che la sua teoria del nulla rappresenta in rapporto a quella di Hegel. Prima di tutto, l'essere ed il non essere non sono più delle astrazioni vuote. Heidegger, nella sua opera più importante, ha dimostrato la legittimità dell'interrogazione sull'essere; questo non ha più il carattere di universale scolastico che conservava in Hegel; c'è un senso dell'essere che bisogna chiarire: una “comprensione preontologica” dell'essere che è strettamente legata a tutte le condotte della “realtà umana”, cioè a tutti i suoi progetti. Parimenti le aporie che si pongono quando un filosofo arriva al problema del nulla si rivelano tutte senza portata: il loro valore sta solo nel limitare l'uso dell'intelletto, e mostrano semplicemente che il problema non è di competenza dell'intelletto. Esistono, invece, numerosi atteggiamenti della “realtà umana” che implicano una “comprensione” del nulla: l'odio, il divieto, il rimpianto, ecc.. C'è pure per il *Dasein* una continua possibilità di trovarsi “di fronte” al nulla e di scoprirlo come fenomeno: l'angoscia.

Tuttavia Heidegger pur stabilendo le possibilità di una percezione concreta del nulla non cade nell'errore di Hegel, non conserva al non-essere un essere, neppure un essere astratto: il nulla non è, si annulla. È sostenuto e condizionato dalla trascendenza. Si sa che per Heidegger l'essere della realtà umana si definisce come “essere nel mondo”. Ed il mondo è il complesso sintetico delle realtà d'uso, in quanto esse si indicano

reciprocamente, secondo cerchi che si allargano sempre di più, ed in quanto l'uomo si fa annunciare ciò che è, partendo da questo complesso. Ciò significa che la “realtà umana” si forma in quanto è *investita* dall'essere, “si trova” (*sich befinden*) nell'essere e, insieme, che è la realtà umana a fare in modo che questo essere che l'assedia le si ponga intorno sotto forma di mondo. Ma essa non può far apparire l'essere, come totalità organizzata in mondo, che superandolo. Ogni determinazione, per Heidegger, è superamento, perché richiede un ripiegamento, una presa di posizione. Questo superamento del mondo, condizione del formarsi stesso del mondo come tale, il *Dasein* lo compie: *in direzione di se stesso*.

Infatti la caratteristica dell'ipseità (*Selbstheit*) è che l'uomo è sempre separato da ciò che è da tutto il volume dell'essere che egli non è. Si annuncia a se stesso dall'altro lato del mondo e torna indietro ad interiorizzarsi in se stesso, partendo dall'orizzonte: l'uomo è “un essere di lontananze”. È proprio nel movimento di interiorizzazione, che lo attraversa tutto, che l'essere si forma e si organizza come mondo, pur senza che vi sia priorità del movimento sul mondo, o del mondo sul movimento. Ma questa apparizione del sé al di là del mondo, cioè della totalità del reale, è una emergenza della “realtà umana” nel nulla. Solamente nel nulla si può completare il superamento dell'essere. Nel medesimo tempo, proprio dal punto di vista dell'al di là del mondo, l'essere è organizzato in mondo, e ciò significa, da un lato, che la realtà umana si forma come emergenza dell'essere nel non-essere, e dall'altro che il mondo è “in sospeso” nel nulla. L'angoscia è la scoperta di questo duplice e perpetuo annullamento. E proprio partendo da questo superamento del mondo il *Dasein* realizza la contingenza del mondo, cioè pone il problema: “in base a che cosa vi è qualcosa, piuttosto che niente?”. La contingenza del mondo appare dunque alla realtà umana in quanto questa si è posta nel nulla per percepirla.

Ecco qui, dunque, il nulla che circonda l'essere da ogni parte e, nello stesso tempo, ne è espulso: ecco che il nulla è dato come ciò per cui il mondo riceve i suoi contorni di mondo.

Può soddisfare questa soluzione? Certo non si può negare che l'apprensione del mondo come mondo è annullatrice. Il mondo, apparendo come mondo, si presenta come: non essente che esso. La contropartita necessaria di questa apprensione è dunque l'emergenza della “realtà umana” dal nulla. Ma donde viene il potere che ha la realtà umana di emergere così dal non-essere? Senza dubbio Heidegger ha ragione di insistere sul fatto che

la negazione trae fondamento dal nulla. Ma se il nulla fonda la negazione, rinchiude pure in-sé come sua struttura essenziale il non. In altre parole, non è come vuoto indifferenziato o come alterità che non si pone come alterità⁹, che il nulla fonda la negazione. Il nulla è all'origine del giudizio negativo, perché è esso stesso negazione. Fonda la negazione come atto, perché è la negazione come essere. Il nulla non può essere nulla, se non annullandosi espressamente come nulla del mondo: cioè dirigendosi espressamente, nel suo annullamento, verso questo mondo, per costituirsi come rifiuto del mondo. Il nulla porta l'essere in grembo. Ma in che senso l'emergenza spiega questo rifiuto annullatore? Non è certo la trascendenza, che è “proiezione di sé al di là...”, che può fondare il nulla, al contrario è il nulla che è nel seno stesso della trascendenza e la condiziona. Ora, la caratteristica della filosofia Heideggeriana è di usare nella descrizione del *Dasein* dei termini positivi che nascondono delle implicite negazioni. Il *Dasein* è “fuori di sé, nel mondo”, è un “essere delle lontananze”, è “inquietudine”, è “le sue possibilità” ecc.. Tutto ciò significa che il *Dasein* “non è” in-sé, “non è” rispetto a se stesso in una immediata vicinanza e “supera” il mondo in quanto si pone come: non essente in-sé e come: non essente il mondo. In questo senso Hegel ha ragione contro Heidegger quando afferma che lo spirito è il negativo. Solo, si può porre sia all'uno che all'altro la medesima domanda sotto forme appena differenti; dobbiamo dire a Hegel: “non basta porre lo spirito come la mediazione ed il negativo, bisogna mostrare la negatività come struttura dell'essere dello spirito. Che cosa deve essere lo spirito, per potersi costituire come negativo?”. Si può domandare a Heidegger: “se la negazione è la prima struttura della trascendenza, quale deve essere la prima struttura della “realtà umana”, perché possa trascendere il mondo?”. In entrambi i casi ci si mostra un'attività negatrice e non ci si preoccupa di fondare quest'attività su un essere negativo. Heidegger, inoltre, rende il nulla una specie di correlativo intenzionale della trascendenza, senza accorgersi che l'ha già inserito nella trascendenza stessa, come sua struttura originaria.

Ma, inoltre, a che serve affermare che il nulla fonda la negazione, se si vien poi a formulare una teoria del non-essere che priva per ipotesi il nulla di ogni negazione concreta? Se io emergo dal nulla al di là del mondo, come può questo nulla extramondano fondare le piccole parentesi di non-essere che incontriamo ad ogni istante nel seno dell'essere? Dico che “Pietro non è là”, che “non ho più denaro”, ecc.. È proprio necessario superare il

mondo verso il nulla e ritornare poi in seno all'essere per fondare questi giudizi quotidiani? E come si può effettuare questa operazione? Non si tratta affatto in questo caso di far scivolare il mondo nel nulla, ma semplicemente, tenendosi nei limiti dell'essere, di rifiutare un attributo ad un soggetto. Si dirà allora che ogni attributo rifiutato, ogni essere negato è afferrato da un solo e medesimo nulla extramondano, che il non-essere è come la pienezza di ciò che non è, che il mondo è sospeso nel non-essere, come il reale nel seno dei possibili? In questo caso bisognerebbe che ogni negazione avesse all'origine un superamento particolare: il superamento dell'essere verso l'altro.

Ma questo superamento non è proprio la mediazione Hegeliana? E non abbiamo già invano domandato a Hegel il fondamento annullatore della mediazione?

D'altra parte, se anche la spiegazione valesse per le negazioni radicali e semplici che rifiutano ad un oggetto determinato ogni specie di presenza nel seno dell'essere “il Centauro non esiste”, “Non c'è ragione perché sia in ritardo”, “gli antichi greci: non praticavano la poligamia” e che, a rigore, possono contribuire a costituire il nulla come una specie di luogo geometrico di tutti i progetti mancati, di tutte le rappresentazioni inesatte, di tutti gli esseri scomparsi, o dei quali è stata forgiata solamente l'idea, questa interpretazione del non-essere non varrà più per un certo tipo di realtà-in verità le più frequenti che includono il non-essere nel loro essere. Come ammettere, infatti, che una parte d'esse sia nell'universo, e un'altra parte al di fuori, nel nulla extramondano? Prendiamo, ad esempio, la nozione di distanza, che condiziona la determinazione di una posizione, la localizzazione di un punto. È facile vedere che ha un momento negativo: due punti sono distanti quando sono separati da una certa lunghezza. Cioè la lunghezza, attributo positivo di un segmento di retta, interviene qui a titolo di negazione d'una vicinanza assoluta ed indifferenziata. Si può ridurre la distanza a non essere che la lunghezza del segmento di cui i due punti considerati, a e b, saranno i limiti. Ma così non si è forse cambiata la direzione dell'attenzione, e sotto l'etichetta della medesima parola, non si è dato un altro oggetto all'intuizione? Il complesso organizzato, costituito dal segmento, con i suoi due termini limite, può fornire in realtà alla coscienza due oggetti differenti.

Si può infatti configurare il segmento come oggetto immediato dell'intuizione; nel qual caso questo segmento rappresenta una tensione

piena e concreta di cui la lunghezza è un attributo positivo ed i punti a e b appaiono solo come un momento dell'insieme, cioè in quanto sono implicati dal segmento stesso come limiti: allora la negazione, respinta dal segmento e dalla sua lunghezza, si rifugia nei due limiti: dire che il punto b è limite del segmento, è come dire che il segmento non si estende al di là di questo punto. La negazione è qui struttura secondaria dell'oggetto.

Se, invece, si dirige l'attenzione sui due punti a e b, essi emergono come oggetti immediati dell'intuizione, dal fondo dello spazio. Il segmento svanisce come oggetto pieno e concreto, è percepito solo in funzione dei due punti, come il vuoto, il negativo che li separa: la negazione sfugge dai punti, che cessano d'essere limiti, per impregnare la lunghezza stessa del segmento, a titolo di distanza. Così la forma globale costituita dal segmento e dai suoi due termini con la negazione intrastrutturale è suscettibile di duplice percezione.

O piuttosto vi sono due forme e la condizione dell'apparizione dell'una è il disgregarsi dell'altra, esattamente come, nella percezione, si costituisce un certo oggetto come forma, respingendone un altro fino a farne uno sfondo e viceversa. Nei due casi troviamo la medesima quantità di negazione, che ora passa nella nozione dei limiti ed ora nella nozione di distanza, ma che, in ogni caso, non può essere soppressa. Si dirà che l'idea di distanza è psicologica e designa solamente l'estensione che bisogna superare per andare dal punto a al punto b? Risponderemo che la negazione è proprio inclusa in questo superare, perché questa nozione esprime precisamente la resistenza passiva della distanza. Ammettiamo volentieri con Heidegger che la "realtà umana" è "non allontanamento", cioè sorge nel mondo come ciò che crea e insieme fa svanire le distanze *entfernend*.

Ma questo non allontanamento, anche se è la condizione necessaria perché "vi sia" in generale un allontanamento, comporta in-sé l'allontanamento come la struttura negativa che deve essere superata. Invano si tenterà di ridurre la distanza al semplice risultato di una misura: ciò che è apparso nella precedente descrizione, è che i due punti ed il segmento compreso fra essi hanno l'unità indissolubile di ciò che i tedeschi chiamano una *gestalt*. La negazione è il cemento che realizza questa unità. Essa definisce precisamente il rapporto immediato che collega i due punti e li presenta all'intuizione come l'unità indissolubile della distanza. Questa negazione è soltanto mascherata, se si pretende di ridurre la distanza alla

misura di una lunghezza, perché essa è proprio: la ragion d'essere di questa misura.

Ciò che abbiamo dimostrato con l'esame della distanza, avremmo anche potuto far notare descrivendo delle realtà come l'assenza, l'alterazione, l'alterità, il rifiuto, il rimpianto, la distrazione, ecc.. Esiste una quantità infinita di realtà che non sono solamente oggetti di giudizio, ma sperimentate, combattute, temute, ecc., dall'essere umano, e che sono abitate nelle loro infrastrutture dalla negazione, come condizione necessaria della loro esistenza. Le chiameremo delle negatività. Kant ne aveva intravista l'importanza quando parlava di concetti limitativi immortalità dell'anima, specie di sintesi fra il negativo ed il positivo, dove la negazione è condizione di positività. La funzione della negazione varia a seconda della natura dell'oggetto considerato: dalle realtà pienamente positive che tuttavia trattengono la negazione come condizione della nettezza dei loro contorni, come ciò che le ferma a ciò che sono a quelle la cui positività non è che un'apparenza che dissimula un vuoto di nulla, tutte le intermedie sono possibili. Diviene impossibile, in ogni caso, respingere queste negazioni in un nulla extramondano, perché sono disperse nell'essere, sostenute da esso, e condizioni della realtà. Il nulla ultramondano spiega la negazione assoluta; ma abbiamo ora scoperto un pullulare d'esseri ultramondani che possiedono realtà ed efficienza quanto gli altri, ma rinchiudono in-sé del non-essere. Questi richiedono una spiegazione che rientri nei limiti del reale. Il nulla, se non è sostenuto dall'essere, svanisce in quanto nulla e noi ricadiamo nell'essere. Il nulla non si può annullare che sulla base dell'essere; se del nulla può essere dato, ciò non avviene né prima né dopo l'essere, né, in senso generale, al di fuori dell'essere, ma nel seno stesso dell'essere, nel suo nocciolo, come un verme.

5. L'origine del nulla

Convieni ora dare uno sguardo indietro e misurare il cammino percorso.

Abbiamo posto dapprincipio il problema dell'essere. Poi, ritornando sullo stesso problema, considerato come tipo di condotta umana, l'abbiamo interrogato a nostra volta. Abbiamo allora dovuto riconoscere che, se la negazione non esiste, non si può porre alcuna domanda, ed in particolare quella dell'essere. Ma questa stessa negazione, vista più da vicino, ci ha rimandato al nulla come sua origine e fondamento: perché vi siano delle negazioni nel mondo, e perché si possa di conseguenza interrogarci sull'essere, bisogna che il nulla sia dato in qualche modo. A questo punto ci siamo accorti che non si può concepire il nulla al di fuori dell'essere, come nozione complementare ed astratta o come mezzo infinito dove l'essere sarebbe in sospeso. Bisogna che il nulla sia dato nell'intimo dell'essere, perché si possa percepire quel tipo particolare di realtà che abbiamo chiamato negatività. Ma l'essere-in-sé non può produrre questo nulla intramondano: la nozione d'essere come piena positività non contiene il nulla come una delle sue strutture. E d'altra parte non si può dire che lo escluda: è senza rapporti con esso. Di qui il problema che ci si pone ora con istanza particolare: se il nulla non può essere concepito né al di fuori dell'essere, né a partire dall'essere, e se, d'altra parte, essendo non-essere, non può trarre da sé la forza necessaria per “annullarsi”,: donde viene il nulla? Bisogna anzitutto riconoscere che non possiamo concedere al nulla la proprietà di “annullarsi”. Perché, quantunque il verbo “annullarsi” sia stato formulato per togliere al nulla la benché minima sembianza d'essere, bisogna ammettere che solo l'essere può annullarsi, perché, comunque, per annullarsi, bisogna essere. Ora, il nulla non è. Se possiamo parlarne, è perché possiede un'apparenza d'essere, un essere prestato, l'abbiamo già visto sopra. Il nulla non è, il nulla è stato; il nulla non si annulla, è annullato. Rimane dunque che deve esistere un essere che non sarà l'in-sé-e che ha la proprietà di annullare il nulla, di sostenerlo col suo essere, di

puntellarlo continuamente con la sua esistenza,: un essere per cui il nulla sopravviene alle cose.

Ma come deve essere questo essere, in rapporto al nulla, perché il nulla venga alle cose per mezzo d'esso? Bisogna osservare subito che l'essere considerato non può essere passivo in rapporto al nulla, non può riceverlo; il nulla non potrebbe capitare a questo essere, se non per mezzo di un altro essere il che ci rimanderebbe all'infinito. Ma, d'altra parte, l'essere per cui il nulla viene al mondo, non può produrre il nulla, restando indifferente a questa produzione, come la causa stoica produce i suoi effetti senza alterarsi: è inconcepibile che un essere, che è piena positività, mantenga e crei al di fuori di sé un nulla d'essere trascendente, perché non c'è niente nell'essere, per cui l'essere possa superarsi nel non-essere.

L'essere per cui il nulla succede nel mondo, deve annullare il nulla nel suo essere, e correrebbe ancora il rischio di porre il nulla come un trascendente proprio nell'intimo dell'immanenza, se non annullasse il nulla nel suo essere,: nei riguardi del suo essere.

L'essere per cui il nulla si produce nel mondo è un essere nel quale, nel suo essere, si fa questione del nulla del suo essere: l'essere per cui il nulla viene al mondo deve essere il suo nulla. E con questo bisogna intendere non un atto annullatore, che richiederebbe a sua volta un fondamento dell'essere, ma una caratteristica ontologica dell'essere richiesto. Rimane da sapere in quale delicata e squisita zona dell'essere, incontreremo l'essere che è il suo nulla.

Ci aiuterà nella nostra ricerca un esame più completo del comportamento che ci è servito da punto di partenza.

Bisogna dunque tornare all'interrogazione. Abbiamo visto, si ricorderà, che ogni domanda pone, per essenza, la possibilità di una risposta negativa.

Con la domanda si interroga un essere sul suo essere o sulla sua maniera d'essere. Questa maniera d'essere o questo essere sono nascosti: rimane però sempre aperta una possibilità, che essi si svelino come un nulla. Ma per il fatto stesso che si considera che un esistente può sempre svelarsi come niente, ogni domanda presuppone che si realizzi un ripiegamento annullatore in rapporto al dato che diviene così una semplice presentazione, oscillante fra l'essere e il nulla. Importa dunque che chi interroga abbia sempre la possibilità di staccarsi dalle serie causali che costituiscono l'essere e non possono produrre che dell'essere. Se ammettessimo infatti che la domanda è determinata in chi interroga dal determinismo universale,

cesserebbe d'essere non solamente intelligibile, ma anche concepibile. Una causa reale, infatti, produce un effetto reale e l'essere causato è intieramente immerso dalla causa nella positività: nella misura in cui dipende, nel suo essere, dalla causa, non potrebbe esservi in lui il minimo germe di nulla; in quanto chi interroga deve poter compiere in rapporto all'interrogato una specie di ripiegamento annullatore, sfugge all'ordine causale del mondo, si libera dall'essere. Ciò significa che, con un duplice movimento di annullamento, annulla l'interrogato in rapporto a sé, ponendolo in uno stadio neutro, tra l'essere e il non-essere e si annulla da sé in rapporto all'interrogato staccandosi dall'essere, per poter far nascere da sé la possibilità di un non-essere. Così, con la domanda, una certa dose di negatività è introdotta nel mondo: noi vediamo il nulla profilarsi sul mondo, colorare le cose. E nello stesso tempo, la domanda viene da un richiedente che si giustifica nel suo essere di interrogante staccandosi dall'essere. È dunque, per definizione, un processo umano. L'uomo si presenta, almeno in questo caso, come un essere che fa apparire il nulla nel mondo, in quanto si investe del non-essere a questo scopo.

Tali osservazioni possono servirci da filo conduttore per esaminare le negatività di cui abbiamo parlato precedentemente. Non vi è dubbio che queste siano realtà trascendenti: la distanza, per esempio, ci si impone come qualche cosa di cui bisogna tenere conto, che bisogna superare con sforzo.

Pertanto queste realtà sono di natura particolare: indicano immediatamente un rapporto essenziale della realtà umana col mondo. Traggono la loro origine da un atto dell'essere umano o da un'attesa o da un progetto, indicano tutte un aspetto dell'essere in quanto appare all'essere umano che si impegna nel mondo. Ed i rapporti dell'uomo col mondo indicati dalle negatività non hanno niente di comune con le relazioni a posteriori che si sviluppano dalla nostra attività empirica.

Non si tratta neppure di quei rapporti d'uso per cui gli oggetti del mondo si scoprono, secondo Heidegger, alla "realtà umana". Ogni negatività appare piuttosto come una delle condizioni essenziali del rapporto d'uso.

Perché la totalità dell'essere si ordini intorno a noi in forme d'uso, perché si suddivida in complessi differenziati che rinviano gli uni agli altri e che possano servire, bisogna che la negazione sorga, non come una cosa fra le altre, ma come una rubrica categoriale, a presiedere la disposizione e la ripartizione delle grandi masse d'essere in cose. L'apparizione dell'uomo nel

mezzo dell'essere che “l'investe” fa sì che si scopra un mondo. Ma il momento essenziale e primordiale di questa apparizione è la negazione. Così abbiamo raggiunto il primo obiettivo del nostro studio: l'uomo è l'essere per cui il nulla viene al mondo. Ma questa questione ne provoca subito un'altra: che cosa deve essere l'uomo nel suo essere, perché il nulla venga all'essere per mezzo suo? L'essere non può generare che l'essere e, se l'uomo è coinvolto in questo processo di generazione, non nascerà da esso che l'essere. Se egli deve essere in grado di formulare un'inchiesta su questo processo, cioè metterlo in questione, bisogna che lo possa tenere sotto lo sguardo come un insieme, cioè mettere se stesso, al di fuori dell'essere e nel medesimo tempo infirmare la struttura d'essere dell'essere. Tuttavia non è dato alla “realtà umana” d'annullare, anche provvisoriamente, la massa d'essere che le è posta di fronte. Può modificare invece i suoi rapporti con questo essere. Per essa, mettere fuori campo un particolare esistente, è porsi essa stessa fuori campo in rapporto a questo esistente. In questo caso essa gli sfugge, si è messa fuori portata, si è ritirata: al di là di un nulla.

A questa possibilità della realtà umana di produrre un nulla che la isoli, Cartesio, dopo gli stoici, ha dato un nome: libertà. Ma la libertà non è che una parola. Se vogliamo penetrare più a fondo la questione, non dobbiamo accontentarci di questa risposta, e dobbiamo domandarci subito: che cosa è la libertà umana se per mezzo suo il nulla viene al mondo? Non ci è ancora possibile trattare in tutta la sua ampiezza il problema della libertà¹⁰. Infatti le osservazioni che abbiamo fatto fin qui mostrano chiaramente che la libertà non è una facoltà dell'anima umana che possa essere vista e descritta isolatamente. Cercavamo di definire l'essere dell'uomo in quanto condiziona l'apparizione del nulla e questo essere ci è apparso come libertà. Così la libertà, come condizione richiesta all'annullamento del nulla, non è una proprietà che apparterrebbe, fra le altre, all'essenza dell'essere umano.

Abbiamo già notato, d'altronde, che il rapporto dell'esistenza con l'essenza dell'uomo non è paragonabile a ciò che si verifica nelle cose del mondo.

La libertà umana precede l'essenza dell'uomo e la rende possibile, l'essenza dell'essere umano è in sospenso nella sua libertà. È dunque impossibile distinguere ciò che chiamiamo libertà dall'essere della “realtà umana”. L'uomo non è affatto prima, per essere libero dopo, non c'è differenza fra l'essere dell'uomo e il suo essere libero. Non si tratta quindi di affrontare qui una questione che può essere esaurientemente trattata solo

alla luce di un esame rigoroso dell'essere umano, ma dobbiamo parlare della libertà in rapporto al problema del nulla entro i limiti in cui essa condiziona la sua apparizione.

Ciò che appare subito con evidenza, è che la realtà umana non può staccarsi dal mondo nella domanda, nel dubbio metodico, nel dubbio scettico, nell'*epoché*, ecc. - se non in quanto è, per natura, distacco da se stessa.

E ciò aveva visto Cartesio, che fonda il dubbio sulla libertà rivendicandoci la possibilità di sospendere i giudizi ed Alain dopo di lui. È anche in questo senso, che Hegel afferma la libertà dello spirito, nella proporzione in cui lo spirito è mediazione, cioè il negativo. D'altra parte una delle direzioni della filosofia contemporanea sta nel vedere nella coscienza umana una specie di fuga da se stessa: tale è il senso della trascendenza in Heidegger; l'intenzionalità di Husserl e di Brentano ha anch'essa in molti punti il carattere di un distacco da sé. Ma non è come infrastruttura della coscienza che consideriamo adesso la libertà; ci mancano per ora gli strumenti e la tecnica che ci permettono di intraprendere questa indagine. Ciò che ora ci interessa è un'operazione temporale, poiché l'interrogazione è, come il dubbio, una condotta: presuppone che l'essere umano in un primo tempo riposi nel seno dell'essere e se ne stacchi poi per un ripiegamento annullatore. Consideriamo qui come condizione dell'annullamento un rapporto con sé nel corso di un processo temporale. Vogliamo semplicemente mostrare che, assimilando la coscienza ad una sequenza causale indefinitamente continuata, la si muta in una pienezza d'essere e così la si fa rientrare nella totalità illimitata dell'essere, come risulta chiaramente dalla vanità degli sforzi del determinismo psicologico per staccarsi dal determinismo universale e per costituirsi come serie a parte. La camera dell'assente, i libri che sfogliava, gli oggetti che toccava, non sono, per se stessi, che: dei libri, degli oggetti, cioè delle piene attualità: le tracce stesse che egli ha lasciato non possono essere decifrate come sue tracce che nell'ambito di una situazione in cui egli è già posto come assente; il libro sgualcito, dalle pagine usate, non è per se stesso un libro che Pietro ha sfogliato, che non sfoglia più, è un volume dalle pagine spiegazzate, segnate, non può rimandare che a se stesso o a degli oggetti presenti, alla lampada che lo rischiara, al tavolo che lo sostiene, se lo si considera come il motivo presente e trascendente della mia percezione o come il flusso sintetico e regolato delle mie impressioni sensibili. Non servirebbe a niente

invocare un'associazione per contiguità, come Platone nel Fedone, che faceva apparire un'immagine dell'assente in margine alla percezione della lira o della cetra ch'egli ha toccato. Questa immagine, se la si considera in se stessa e nello spirito delle teorie classiche, è una certa pienezza, un fatto psichico concreto e positivo. Di conseguenza bisognerà formulare su di essa un giudizio doppiamente negativo; soggettivamente, per indicare che l'immagine non è una percezione oggettivamente, per negare di questo Pietro di cui io formo l'immagine, che sia là adesso. È il famoso problema delle caratteristiche dell'immagine vera, che ha preoccupato tanti psicologi da Taine a Spaier.

L'associazione, è chiaro, non sopprime il problema: lo respinge sul piano riflessivo. Ma in ogni modo richiede una negazione, cioè almeno un ripiegamento annullatore della coscienza di fronte all'immagine percepita come fenomeno soggettivo, per porla precisamente come nient'altro che fenomeno soggettivo. Ho già tentato di mostrare altrove¹¹ che, se poniamo preliminarmente l'immagine come una percezione rinascete, è del tutto impossibile distinguerla poi dalle percezioni attuali. L'immagine deve rinchiudere nella sua stessa struttura una tesi annullatrice. Si costituisce come immagine col porre il suo oggetto come esistente altrove, o non esistente più. Essa comporta una duplice negazione: è dapprima annullamento del mondo in quanto non è il mondo che offre ora, come oggetto attuale di percezione, l'oggetto visto in immagine, è poi annullamento dell'oggetto dell'immagine in quanto è posto come non attuale, e nel medesimo tempo, annullamento di essa stessa in quanto non è un processo psichico concreto e pieno. Invano si invocheranno, per spiegare che io percepisco l'assenza di Pietro dalla camera, le famose “intenzioni vuote” di Husserl, che sono, in gran parte, costitutive della percezione. Vi sono infatti, fra le differenti intenzioni percettive, dei rapporti di motivazione ma la motivazione non è causa e, di queste intenzioni, le une sono piene, cioè riempite da ciò cui tendono, e le altre vuote.

Ma siccome la materia che dovrebbe precisamente riempire le intenzioni vuote non è, non può essere neanche ciò che le motiva nella loro struttura. E poiché le altre intenzioni sono piene, non possono motivare le intenzioni vuote, in quanto vuote. D'altra parte queste intenzioni sono di natura psichica e sarebbe un errore considerarle come delle cose, cioè dei recipienti, dati originariamente, che possono essere, secondo i casi, vuoti o pieni, e che sono per natura indifferenti allo stato di vuoto o di pienezza. Mi

sembra che Husserl non sia sempre sfuggito a questa illusione materialistica. Un'intenzione, per essere vuota, dev'essere cosciente di sé come vuota, e precisamente come vuota della materia specifica cui tende. Una intenzione vuota si costituisce come inesistente o assente. Un'intenzione vuota, insomma, è una coscienza di negazione che si trascende verso un oggetto che pone come assente o non esistente. Così, qualunque sia la spiegazione data, l'assenza di Pietro, per essere constatata o sentita, richiede un momento negativo mediante il quale la coscienza si costituisce come negazione, in mancanza di ogni determinazione anteriore. Nel concepire colui che non è più nella camera, partendo dalle mie percezioni della camera, che egli già abitava, sono necessariamente condotto a compiere un atto di pensiero che nessun stato anteriore può determinare o motivare, ad operare, insomma, in me una rottura con l'essere. Ed in quanto uso continuamente delle negatività per isolare e determinare gli esistenti, cioè per pensarli, la successione delle mie "coscienze" è un continuo staccare l'effetto dalla causa, poiché ogni processo annullatore deve trarre la sua origine solo da se stesso. Se il mio stato presente fosse un prolungamento del mio stato anteriore, ogni fessura per cui potrebbe infiltrarsi la negazione, sarebbe completamente chiusa.

Ogni processo psichico di annullamento implica una frattura tra il passato psichico immediato ed il presente.

Questa frattura è precisamente il nulla. Ma si dirà: almeno resta la possibilità di implicazione successiva tra i processi annullatori. La constatazione dell'assenza di Pietro potrebbe essere determinante per il mio disappunto di non vederlo; non avete ancora escluso la possibilità di un determinismo degli annullamenti. Ma, oltre al fatto che il primo annullamento della serie deve essere necessariamente staccato dai processi positivi anteriori, che cosa può significare una motivazione del nulla col nulla? Un essere può annullarsi continuamente, ma nella proporzione in cui si annulla, rinuncia ad essere l'origine di un altro fenomeno, fosse anche un secondo annullamento.

Resta da spiegare quale sia questa separazione, questa frattura delle coscienze che condiziona ogni negazione.

Se configuriamo la coscienza anteriore come motivazione, vediamo subito chiaramente che niente è venuto ad infiltrarsi tra questo stato e lo stato presente. Non si è avuta una soluzione di continuità nel flusso dello sviluppo temporale: altrimenti ritorneremmo alla concezione inammissibile

della divisibilità infinita del tempo e del punto temporale o istante come limite della divisione. Non si è avuto il brusco interporsi di un elemento opaco che separi l'anteriore dal posteriore come una lama di coltello divide un frutto in due. E neppure indebolimento della forza motivante della coscienza anteriore: questa rimane ciò che è, e non perde niente della sua urgenza. Ciò che separa l'anteriore dal posteriore, è precisamente niente. E questo niente è assolutamente insuperabile, proprio perché è niente: perché in ogni ostacolo da superare c'è un dato positivo che si pone come qualcosa che deve essere superato. Invece in questo caso si cercherebbe invano una resistenza da spezzare, un ostacolo da superare. La coscienza anteriore è sempre là anche se con la modificazione di "essere passata", mantiene sempre una relazione d'interpenetrazione con la coscienza presente, ma sul fondo di questo rapporto esistenziale è messa fuori gioco, fuori campo, fra parentesi, esattamente come il mondo in-sé e fuori di sé agli occhi di chi pratica l'"epoché" fenomenologica. Così la condizione per cui la realtà umana possa negare tutto o una parte del mondo, è che porti il nulla come niente che separi il suo presente dal suo passato. Ma non è ancora tutto, perché questo niente intravisto non ha ancora il senso del nulla: una sospensione dell'essere che rimane senza nome, che non è coscienza di sospendere l'essere, viene dal di fuori della coscienza ed ha per effetto di tagliarla in due reintroducendo l'opacità nell'intimo di questa lucidità assoluta¹². Inoltre questo niente non sarebbe per nulla negativo.

Il nulla, l'abbiamo visto, è fondamento della negazione, perché la racchiude in-sé, perché è la negazione come essere. Bisogna dunque che l'essere cosciente si costituisca in rapporto al suo passato, come separato da questo passato da un nulla; bisogna che sia cosciente di questa separazione d'essere, e non come di un fenomeno subito, ma come una struttura coscienziale che esso è. La libertà è l'essere umano che mette il suo passato fuori gioco, producendo il suo nulla. È chiaro che questa necessità prima d'essere il proprio nulla, non appare alla coscienza a intermittenza e in occasione di singole negazioni: non vi è momento della vita psichica in cui non appaiano, almeno come strutture secondarie, dei comportamenti negativi o interrogativi; e sempre la coscienza vive se stessa come annullamento del suo essere passato.

Ma si tenterà di ritorcerci un'obiezione di cui noi stessi ci siamo spesso serviti: se la coscienza annullatrice esiste solo come coscienza di annullamento, bisognerebbe definire e descrivere un modo continuo di

coscienza, presente come coscienza, che sia coscienza di annullamento. Esiste questa coscienza? Ecco dunque la nuova questione che qui si solleva: se la libertà è l'essere della coscienza, la coscienza deve essere come coscienza di libertà. Quale forma prende questa coscienza di libertà? Nella libertà l'essere umano è il suo passato come anche il suo avvenire sotto forma di annullamento. Se le nostre analisi non si sono smarrite, deve esistere per l'essere umano, in quanto è cosciente d'essere, una certa maniera di porsi di fronte al suo passato ed al suo avvenire come essente e non essente insieme questo passato e questo avvenire. Possiamo dare a questo problema una risposta immediata: è nell'angoscia che l'uomo prende coscienza della sua libertà o, se si preferisce, l'angoscia è il modo d'essere della libertà come coscienza d'essere, è nell'angoscia che la libertà è in questione nel suo essere in quanto tale.

Kierkegaard, descrivendo l'angoscia prima della colpa, la caratterizza come angoscia davanti alla libertà. Heidegger, che si sa quanto abbia subito l'influenza di Kierkegaard¹³, considera invece l'angoscia come la percezione del nulla. Queste due descrizioni dell'angoscia, non appaiono contraddittorie: al contrario, si implicano a vicenda.

Bisogna anzitutto dar ragione a Kierkegaard: l'angoscia si distingue dalla paura, perché la paura è paura degli esseri del mondo, e l'angoscia è angoscia di fronte a me stesso. La vertigine è angoscia in quanto temo non di cadere nel precipizio, ma di gettarmi io stesso. Una situazione, che provoca la paura in quanto rischia di modificare dal di fuori la mia vita ed il mio essere, provoca l'angoscia se ed in quanto diffido delle mie reazioni di fronte a tale situazione. La preparazione di artiglieria che precede l'attacco può provocare paura nel soldato che subisce il bombardamento, ma l'angoscia comincerà in lui, quando si sforzerà di prevedere i comportamenti che opporrà al bombardamento, quando si chiederà se può “resistere”.

Così pure il richiamato, che raggiunge il suo deposito al principio della guerra, può, in certi casi, aver paura della morte; ma, assai più spesso, ha “paura di aver paura”, cioè si angoscia di fronte a se stesso. La maggior parte delle volte le situazioni pericolose o minacciose sono poliedriche: saranno percepite attraverso un sentimento di paura o di angoscia, a seconda che si considererà la situazione agire sull'uomo o l'uomo agire sulla situazione. L'uomo che ha ricevuto “un duro colpo”, la perdita in un crollo finanziario di gran parte delle sue risorse, può aver paura della povertà che

lo minaccia. Ma si angoscerà l'istante dopo, quando, torcendosi nervosamente le mani reazione simbolica all'azione che si impone, ma ancora completamente indeterminata, griderà: “che cosa devo fare? Ma che cosa devo fare?”. In questo senso la paura e l'angoscia sono esclusive l'una dell'altra, perché la paura è apprensione irriflessa del trascendente, e l'angoscia è apprensione riflessiva di sé, l'una nasce dalla distruzione dell'altra, ed il processo normale nel caso citato è un passaggio costante dall'una all'altra. Ma esistono anche delle situazioni nelle quali l'angoscia appare pura, senza essere mai stata preceduta o seguita dalla paura.

Se per es., sono stato promosso ad una dignità nuova, ed incaricato d'una missione delicata e lusinghiera, posso angosciarmi pensando di non essere forse capace di compierla, senza avere la minima paura delle conseguenze del possibile fallimento.

Che significa l'angoscia nei differenti esempi che ho dato? Riprendiamo l'esempio della vertigine. La vertigine si annunzia con la paura: sono su un sentiero stretto e senza parapetto che costeggia un precipizio. Il precipizio mi si presenta come qualcosa da evitare, costituisce un pericolo di morte. Nello stesso tempo concepisco un certo numero di cause derivanti dal determinismo universale che possono trasformare questa minaccia di morte in realtà: posso scivolare su una pietra e cadere nell'abisso, la terra friabile del sentiero può franare sotto i miei passi. Attraverso le differenti previsioni mi presento a me stesso come una cosa, sono passivo in rapporto alle possibilità che vengono a me dal di fuori, in quanto sono anche un oggetto del mondo, soggetto all'attrazione universale, esse non sono possibilità mie. In questo momento appare la paura che è percezione di me in base alla situazione come trascendente distruttibile fra i trascendenti, come oggetto che non ha in-sé l'origine della sua futura scomparsa. La reazione sarà d'ordine riflessivo: “starò attento” alle pietre del sentiero, mi terrò il più lontano possibile dall'orlo del sentiero. Mi realizzo come respingente con tutte le mie forze la situazione minacciosa e mi prospetto un certo numero di comportamenti futuri, destinati ad allontanare da me le minacce del mondo. Questi comportamenti sono possibilità mie.

Sfuggo alla paura per il fatto stesso che mi pongo su un piano dove le mie possibilità si sostituiscono a probabilità trascendenti, in cui l'attività umana non ha alcun posto. Ma questi comportamenti, precisamente perché sono mie possibilità, non mi appaiono come determinati da cause esterne.

Non solamente non è del tutto certo che saranno efficaci, ma soprattutto non è certo che saranno adottati, perché non hanno esistenza sufficiente per sé; si potrà dire, abusando di una espressione di Berkeley, che il loro “essere è un essere adottato” e che la loro “possibilità d'essere non è che un dover essere adottato”¹⁴. Per questo fatto la loro possibilità ha per condizione necessaria la possibilità di comportamenti contraddittori non fare attenzione alle pietre del sentiero, correre, pensare ad altro e la possibilità di condotte contrarie andare a gettarmi nel precipizio.

Il possibile, che faccio mio possibile concreto, non può presentarsi come mio possibile, se non si delinea sullo sfondo dell'insieme dei possibili logici che comporta la situazione. Ma i possibili rifiutati, a loro volta, non hanno altro essere che il loro “essere adottato”, sono io che li mantengo nell'essere, e, inversamente, il loro non essere presente è un “non dover essere adottato”. Nessuna causa esteriore li escluderà. Io solo sono la sorgente permanente del loro essere, mi impegno in essi; per fare apparire il mio possibile, pongo gli altri possibili per annullarli. Questo fatto non produrrebbe l'angoscia se potessi percepire me stesso nei miei rapporti con questi possibili come una causa che produce i suoi effetti. In questo caso l'effetto definito come mio possibile sarebbe rigorosamente determinato. Ma allora cesserebbe d'essere possibile, diventerebbe semplicemente futuro. Per evitare l'angoscia e la vertigine, basterebbe poter considerare i motivi istinto di conservazione, paura anteriore, ecc. Che mi fanno rifiutare la situazione presa a determinante del mio comportamento anteriore allo stesso modo in cui la presenza in un punto prestabilito d'una massa data è determinante delle traiettorie segnate da altre masse: bisognerebbe cogliere in me un rigoroso determinismo psicologico. Invece mi angoscio proprio perché i miei comportamenti non sono che possibili, il che significa precisamente che, pur sussistendo un insieme di motivi per respingere la situazione, tali motivi io li percepisco come insufficientemente efficaci. Nello stesso momento in cui mi colgo come orrore del precipizio, ho coscienza di questo orrore come non determinante in rapporto al mio possibile comportamento. Da una parte questo orrore richiede una condotta di prudenza, un abbozzo di questa condotta, e dall'altra pone gli sviluppi ulteriori di questa condotta, solo come possibili, precisamente perché non lo percepisco come causa di questi sviluppi ulteriori, ma come esigenza, richiamo, ecc.. Ora, come si è visto, la coscienza d'essere è l'essere della coscienza. Qui non si tratta dunque di una contemplazione, posteriore al

verificarsi del fenomeno, di un orrore già costituito: l'essere stesso dell'orrore è costituito dal fatto di presentarsi a se stesso come non essente causa del comportamento che richiede. Per evitare, insomma, la paura che mi dà un avvenire trascendente rigorosamente determinato, mi rifugio nella riflessione, ma questa non ha da offrirmi che un avvenire indeterminato. Ciò vuol dire che nel porre una certa condotta come possibile, e precisamente perché è il mio possibile, mi rendo conto che niente mi può obbligare a tenere tale condotta. E tuttavia io sono proprio là, nell'avvenire, è proprio verso colui che sarò fra poco alla svolta del sentiero che tendo con tutte le forze, ed in questo senso vi è già un rapporto fra il mio essere futuro e il mio essere presente. Ma nell'intimo di questo rapporto si è infiltrato un nulla: io non sono colui che sarò. Anzitutto non lo sono, perché del tempo me ne separa.

Poi, perché ciò che sono non è il fondamento di ciò che sarò. Infine, perché nessun esistente attuale può determinare rigorosamente ciò che sta per essere. Tuttavia poiché sono già ciò che sarò altrimenti non sarei interessato ad essere questo o quest'altro,: sono colui che sarò al modo di non esserlo. Per mezzo del mio orrore sono trascinato verso l'avvenire, e l'orrore si annulla in quanto costituisce l'avvenire come possibile. La coscienza d'essere il proprio avvenire al modo del non-essere, la chiameremo angoscia. E l'annullamento dell'orrore come motivo, che ha per effetto di rinforzare l'orrore come stato, ha per contrapposto positivo l'apparizione degli altri comportamenti in particolare di quello che consiste nel gettarsi nel precipizio come miei possibili possibili. Se niente mi costringe a salvare la mia vita, niente mi impedisce di precipitarmi nell'abisso. Il comportamento decisivo emanerà da un io che non sono ancora. Così l'io che sono dipende intrinsecamente dall'io che non sono ancora, nell'esatta proporzione in cui l'io che non sono ancora non dipende dall'io che sono. E la vertigine appare come la percezione di questa dipendenza. Mi avvicino al precipizio e proprio me stesso i miei sguardi cercano sul fondo.

Da questo momento gioco coi miei possibili. I miei occhi, percorrendo l'abisso in tutta la sua profondità, si rappresentano la mia possibile caduta e la realizzano simbolicamente; nello stesso tempo il comportamento del suicidio, per il fatto che diventa un "mio possibile" possibile, fa apparire, a sua volta, dei possibili motivi per adottarlo il suicidio farebbe cessare l'angoscia. Fortunatamente questi motivi, a loro volta, per il solo fatto che

sono motivi di un possibile, si danno come inefficienti, come non-determinati: essi non possono produrre quel suicidio che l'orrore della caduta non può determinarmi ad evitare. È questa controangoscia che in generale fa cessare l'angoscia col mutarla in indecisione. L'indecisione, a sua volta, chiama la decisione: ci si allontana bruscamente dall'orlo del precipizio e si riprende la strada.

L'esempio che abbiamo analizzato, ci ha mostrato ciò che si può chiamare “angoscia di fronte all'avvenire”. Ne esiste un'altra: l'angoscia di fronte al passato. È quella del giocatore che ha liberamente e sinceramente deciso di non giocare più e che, quando si avvicina al “tappeto verde”, vede improvvisamente “crollare” tutte le sue risoluzioni. Si è sovente descritto questo fenomeno come se la vista del tavolo da gioco risvegliasse in noi una tendenza che entrerebbe in conflitto con la risoluzione anteriore e finirebbe col trascinarci malgrado questa. Una simile descrizione, oltre ad essere fatta in termini di cose ed a popolare lo spirito di forze antagoniste come, p. Es., la famosa “lotta della ragione contro le passioni” dei moralisti, non rende conto dei fatti.

In realtà-le lettere di Dostoevskij lo testimoniano non c'è niente in noi che assomigli a un dibattito interiore, come se pesassimo dei motivi e delle forze prima di deciderci.

La risoluzione precedente di “non giocare più” è sempre là, e nella maggior parte dei casi il giocatore, posto davanti al tavolo da gioco, le si rivolge per chiederle soccorso: perché non vuole più giocare, o piuttosto, avendo preso la sua risoluzione il giorno prima, si pensa ancora deciso a non giocare, si fida nell'efficacia della risoluzione. Ma proprio nell'angoscia apprende allora la totale inefficienza della risoluzione passata.

Essa è là, senza dubbio, ma cristallizzata, inefficace, superata per il fatto stesso che ho coscienza di essa. È ancora me nella misura in cui realizzo continuamente la mia identità con me stesso attraverso lo scorrere del tempo, ma non è più me per il fatto che è per la mia coscienza. Le sfuggo, manca alla missione che le avevo affidato. Ancora una volta io sono essa, al modo del non-essere. Il giocatore coglie in questo momento la continua frattura del determinismo, il nulla che lo separa da sé: avrei tanto desiderato di non giocare più; ed ho avuto, proprio ieri, una visione sintetica della situazione rovina minacciante, disperazione dei miei parenti, che mi impediva di giocare. Mi sembrava di avere così costruito una barriera reale fra il gioco e me, ed ecco che scorgo in un momento che questa visione

sintetica non è che il ricordo di un'idea, di un sentimento: perché venga ad aiutarmi di nuovo: bisogna che la rifaccia ex nihilo e liberamente; non è più che uno dei miei possibili, come il fatto di giocare ne è un altro, né più né meno. La paura di addolorare la mia famiglia, bisogna che la ritrovi, che la ricrei come paura vissuta; essa mi sta dietro come un fantasma senza ossa, dipende da me solo di prestarle il mio corpo. Sono solo e nudo come la vigilia davanti alla tentazione, e dopo avere costruito pazientemente barriere e muri, dopo essermi chiuso nel cerchio magico di una risoluzione, mi accorgo con angoscia che niente mi impedisce di giocare. E l'angoscia sono io, perché per il solo fatto di esistere come coscienza d'essere, mi faccio non essere questo passato di buone risoluzioni che sono.

Invano si obietterà che questa angoscia ha per unica condizione l'ignoranza del determinismo psicologico sottostante: sarei ansioso perché non conosco i motivi reali ed efficaci che, nell'ombra dell'incosciente, determinano la mia azione. Risponderemo subito che l'angoscia non ci è apparsa come una prova della libertà umana: questa ci si è presentata come la condizione necessaria dell'interrogazione.

Volevamo solamente mostrare che esiste una coscienza specifica di libertà e che questa coscienza è l'angoscia, cioè che abbiamo voluto definire l'angoscia nella sua struttura essenziale come coscienza di libertà. Ora, da questo punto di vista, l'esistenza di un determinismo psicologico non può infirmare i risultati della nostra descrizione. Infatti o l'angoscia è ignoranza ignorata di questo determinismo ed allora la si coglie come libertà. Oppure si pretende che l'angoscia sia coscienza di ignorare le cause reali dei nostri atti. L'angoscia deriverebbe qui dal fatto che noi presentiremmo dei motivi mostruosi, compressi nel fondo di noi stessi, che improvvisamente scatenerebbero degli atti colpevoli. Ma in questo caso appariremmo subito come cose del mondo e saremmo per noi stessi la nostra situazione trascendente. Allora l'angoscia svanirebbe per far posto alla paura, perché la paura è proprio apprensione sintetica del trascendente come terribile.

Questa libertà, che ci si rivela nell'angoscia, può caratterizzarsi con l'esistenza di quel niente che si insinua tra i motivi e l'atto. Non già perché sono libero, il mio atto sfugge alla determinazione dei motivi, ma, al contrario, il carattere inefficiente dei motivi è condizione della mia libertà. E se si domanda qual è questo niente che fonda la libertà, risponderemo che non si può descriverlo perché non è, ma si può almeno indicarne il senso, in quanto questo niente è stato per l'essere umano nei suoi rapporti con se

stesso. Corrisponde alla necessità per il motivo di non apparire come motivo altro che come correlazione di una coscienza di motivo. In una parola, poiché rinunciamo all'ipotesi dei contenuti di coscienza, dobbiamo riconoscere che non vi sono motivi nella coscienza ma solo per la coscienza. E per il fatto stesso che il motivo non può sorgere che come apparizione, si costituisce da sé come inefficace. Senza dubbio non possiede l'esteriorità del fatto spaziotemporale, appartiene sempre alla soggettività, ed è percepito come mio, ma è, per natura, trascendenza nell'immanenza, e la coscienza lo sfugge per il fatto stesso di porlo, perché ad essa spetta ora di conferirgli il significato e l'importanza. Così il niente che separa il motivo dalla coscienza si caratterizza come trascendenza nell'immanenza; e, nel produrre se stessa come immanenza, la coscienza annulla il niente che la fa esistere per se stessa come trascendenza. Ma è chiaro che il nulla, condizione di ogni negazione trascendente, non può essere definitivamente chiarito che tenendo conto di due altri annullamenti preliminari: primo, la coscienza non è il suo motivo in quanto è vuota di ogni contenuto. Il che ci rimanda ad una struttura annullatrice del cogito preriflessivo; secondo, la coscienza è di fronte al suo passato ed avvenire come di fronte ad un sé che è al modo del non-essere. Il che ci rimanda ad una struttura annullatrice della temporalità.

Non è ancora possibile chiarire questi due tipi di annullamento: non disponiamo, per il momento, delle tecniche necessarie. Basta notare che la spiegazione definitiva della negazione non può prescindere da una descrizione della coscienza di sé e della temporalità.

Ciò che qui conviene notare è che la libertà, che si manifesta con l'angoscia, è caratterizzata da un'esigenza continuamente rinnovata di rifare l'io che costituisce l'essere libero.

Quando infatti mostravamo testé che i miei possibili erano angosciati perché dipendeva solo da me di sostenerli nella loro esistenza, ciò non voleva dire che derivavano da un io che, almeno lui, sarebbe dato a priori e passerebbe, con lo scorrere del tempo, da una coscienza ad un'altra coscienza.

Il giocatore che deve realizzare di nuovo l'appercezione sintetica di una situazione che gli impedisca di giocare, deve inventare di nuovo l'io che può dar valore a questa situazione, l'io che "è nella situazione". Questo io, con il suo contenuto a priori e storico, è l'essenza dell'uomo. E l'angoscia come manifestazione della libertà di fronte a sé significa che l'uomo è

sempre separato per un nulla dalla sua essenza. È necessario riprendere qui le parole di Hegel: *wesen ist was gewesen ist*. L'essenza è ciò che è stato. L'essenza è ciò che si può indicare dell'essere umano con la parola: *è*. E conseguentemente è la totalità dei caratteri che spiegano l'atto. Ma l'atto è sempre al di là dell'essenza, è atto umano in quanto supera ogni spiegazione che se ne dà, proprio perché ciò che si può distinguere nell'uomo con la formula: *è*, per ciò stesso è stato. L'uomo porta sempre con sé una comprensione pregiudiziale della sua essenza, ma per ciò stesso è separato da essa per un nulla. L'essenza è tutto ciò che la realtà umana coglie di sé come ciò che è stato. E qui appare l'angoscia come percezione del sé in quanto esiste come modo continuo di separazione da ciò che è; meglio ancora in quanto si fa esistere come tale. Perché non possiamo mai cogliere un *erlebnis* come una conseguenza vivente di questa natura che è la nostra. Lo svolgimento della nostra coscienza costituisce a poco a poco questa natura, ma essa sta sempre dietro di noi e ci accompagna come l'oggetto permanente della nostra comprensione retrospettiva. In quanto questa natura è un'esigenza senza essere un appoggio, è percepita come angosciante.

Nell'angoscia la libertà s'angoscia di fronte a se stessa in quanto non è mai sollecitata né impedita da niente. Si dirà: la libertà è stata poco fa definita come una struttura permanente dell'essere umano: se l'angoscia ne costituisce la manifestazione, essa dovrebbe essere uno stato permanente della mia sensibilità. Essa è, al contrario, del tutto eccezionale. Come spiegare la rarità del fenomeno d'angoscia? Bisogna anzitutto notare che le situazioni più frequenti della vita, quelle in cui percepiamo i nostri possibili come tali in e mediante la realizzazione attiva di questi possibili, non ci si manifestano mediante l'angoscia, perché la loro stessa struttura esclude l'apprensione angosciata.

L'angoscia, infatti, è il riconoscere una possibilità come mia possibilità, cioè si costituisce quando la coscienza si vede divisa dalla sua essenza mediante il nulla o separata dal futuro mediante la sua stessa libertà. Allora infatti un niente annullatore mi toglie ogni scusa, e, nello stesso tempo, ciò che progetto come mio essere futuro è sempre annullato e ridotto al rango di semplice possibilità perché il futuro che sono rimane fuori dalle mie previsioni. Bisogna però notare che, in questi casi, abbiamo a che fare con una forma temporale nella quale mi prevedo nel futuro, nella quale “mi do appuntamento al di là di quest'ora, di questa giornata o di questo mese”.

L'angoscia è il timore di non trovarmi a questo appuntamento, di non volere più io stesso ritrovarmi. Ma posso anche trovarmi immischiato in fatti che mi rivelano le mie possibilità nell'istante stesso in cui le realizzano. Nell'accendere questa sigaretta apprendo la mia possibilità concreta, o, se si vuole, il mio desiderio di fumare; con l'atto stesso di prendere questo foglio e questa penna, mi do come possibilità più immediata l'azione di lavorare a quest'opera: ed eccomi impegnato, e la scopro nel momento stesso in cui mi ci metto. In questo istante, certamente, rimane mia possibilità, perché in qualsiasi momento posso distogliermi dal lavoro, respingere il quaderno, avvitare il coperchio della stilografica. Ma questa possibilità di interrompere l'azione è respinta in secondo piano, per il fatto che l'azione che si scopre attraverso il mio atto tende a cristallizzarsi come forma trascendente e relativamente indipendente. La coscienza dell'uomo in azione è coscienza irriflessa. È coscienza di qualche cosa, ed il trascendente che le si scopre è di natura particolare: è una struttura d'esigenza del mondo che rivela correlativamente in-sé dei rapporti complessi d'uso. Nell'atto di tracciare le lettere che scrivo, la frase intera, ancora incompiuta, si rivela come esigenza passiva d'essere scritta.

Costituisce il senso delle lettere che formo e il richiamo ad essa è indiscutibile perché non posso scrivere le parole senza trascenderle verso di essa e la scopro come condizione necessaria del senso delle parole che scrivo. Nello stesso tempo e nella disposizione dell'atto, un complesso indicatore di strumenti si rivela e si organizza penna inchiostro carta righe margine, ecc., complesso che non può essere percepito in-sé, ma che sorge dall'intimo della trascendenza che mi rivela la frase da scrivere come esigenza passiva. Così, nella quasi generalità degli atti quotidiani, sono impegnato, scelgo e scopro i miei possibili nel realizzarli, e nell'atto stesso di realizzarli come delle esigenze, delle urgenze, delle forme d'uso. E senza dubbio in ogni atto di questo genere, resta la possibilità di mettere in questione questo atto, in quanto rinvia a fini più lontani e più essenziali come ai suoi ultimi significati ed alle mie possibilità essenziali. La frase che scrivo per es. È il significato delle lettere che traccio, ma l'intera opera che voglio creare è il significato della frase. E quest'opera è una possibilità nei cui riguardi posso sentire l'angoscia: è veramente il mio possibile e non so se la continuerò domani; domani, in rapporto ad essa, la mia libertà può esercitare il suo potere annullatore. Però quest'angoscia implica la percezione dell'opera in quanto tale come mia possibilità: bisogna che mi

ponga direttamente di fronte ad essa e che realizzi il mio rapporto con essa. Ciò significa che non devo solamente porre nei suoi confronti delle domande obiettive del tipo: “devo scrivere quest'opera?” perché queste domande mi rinviano semplicemente a dei significati obiettivi più vasti, quali: “è opportuno scriverla in questo momento?”, “non è una ripetizione di quel libro?”, “il suo contenuto è di sufficiente interesse? È stato meditato abbastanza?”, ecc., tutti significati che rimangono trascendenti e si pongono come un complesso di esigenze del mondo. Perché la mia libertà si angosci a proposito del libro che scrivo, bisogna che il libro si manifesti nei suoi rapporti con me, cioè bisogna che io scopra, prima di tutto, la mia essenza in quanto: ciò che sono stato io ho “voluto scrivere questo libro”, l'ho concepito, ho creduto che potesse essere interessante scriverlo, e mi sono costituito in modo che non si può comprendermi senza tener conto che questo libro è stato il mio possibile essenziale; poi il nulla che separa la mia libertà da quest'essenza io ero “volente scriverlo”, ma niente, neppure ciò che sono stato, può costringermi a scriverlo; infine il nulla che mi separa da ciò che sarò scopro la possibilità permanente di tralasciarlo come la condizione stessa della possibilità di scriverlo e come il senso della mia libertà. Bisogna che io colga, nella formazione del libro come mio possibile, la mia libertà come possibile distruttrice, nel presente e nel futuro, di ciò che sono.

Cioè bisogna che mi ponga sul piano della riflessione. Finché rimango sul piano dell'atto, il libro da scrivere è solo un significato lontano e presupposto dell'atto che mi rivela i miei possibili: ne è solamente implicato, non è tematizzato e posto per-sé, non “costituisce un problema”; non è concepito né come necessario né come contingente, non è che il senso sempre uguale e lontano in base al quale posso comprendere ciò che scrivo ora, e, per questo, è concepito come essere cioè, solo ponendolo come il fondo esistente sul quale la mia frase presente ed esistente emerge, posso attribuire alla mia frase un senso determinato. Ora, siamo ad ogni istante impegnati e lanciati nel mondo. Ciò significa che abbiamo già prima di porre i nostri possibili, e che i possibili che si scoprono come realizzati, o nel corso di realizzazione, rimandano a dei significati che necessiterebbero atti particolari per essere posti in questione. La sveglia che suona al mattino rimanda alla possibilità d'andare al lavoro, che è la mia possibilità. Ma sentire lo squillo della sveglia come richiamo, vuol dire alzarsi. L'atto di alzarmi è dunque rassicurante, perché elude la domanda: “il lavoro è la mia

possibilità?” e di conseguenza non mi pone in condizione di cogliere la possibilità del quietismo, del rifiuto di lavorare e finalmente del rifiuto del mondo e della morte. In una parola, siccome cogliere il senso della suoneria, significa essersi già alzato al suo richiamo, questa percezione mi garantisce contro l'intuizione angosciante che solo io conferisco al risveglio la sua esigenza: io, e io solo. Allo stesso modo, ciò che potremmo chiamare la moralità quotidiana esclude l'angoscia etica.

C'è l'angoscia etica quando mi considero nel mio rapporto originale coi valori. Questi, infatti, sono esigenze che richiedono un fondamento. Ma questo fondamento non può essere in nessun caso l'essere, perché ogni valore che fonda la sua natura ideale sul suo essere, cesserebbe, per ciò, d'essere valore e realizzerebbe l'eteronomia della volontà. Il valore trae l'essere dalla esigenza e non l'esigenza dall'essere. Non si dà dunque ad un'intuizione contemplativa che lo percepirebbe come valore e, con questo, lo priverebbe dei suoi diritti sulla mia libertà. Ma, al contrario, può rivelarsi solo ad una libertà attiva che lo fa esistere come valore per il solo fatto di riconoscerlo come tale. Ne segue che la mia libertà è l'unico fondamento dei valori, e che niente, assolutamente niente, mi giustifica se adotto questo o quest'altro valore, questa o quest'altra scala di valori.

In quanto essere per mezzo del quale i valori esistono, io sono ingiustificabile. E la mia libertà si angoscia d'essere il fondamento senza fondamento dei valori. Si angoscia, inoltre, perché i valori, per il fatto che per natura loro si rivelano ad una libertà, non possono svelarsi senza essere nello stesso tempo “posti in questione”, e poiché la possibilità di rovesciare la scala dei valori appare come mia possibilità complementare. L'angoscia di fronte ai valori è riconoscere la loro idealità.

Ora, di solito, il mio atteggiamento di fronte ai valori è eminentemente rassicurante. Infatti sono impegnato in un mondo di valori. La percezione angosciata dei valori come sostenuti nell'essere dalla mia libertà è un fenomeno posteriore e mediato. L'immediato è il mondo con la sua urgenza, e, in questo mondo nel quale sono coinvolto, i miei atti fanno levare dei valori come delle pernici, ed è per mezzo della mia indignazione che mi è dato l'antivalore “bassezza”, e nella mia ammirazione che mi è dato il valore “grandezza”. Soprattutto la mia obbedienza ad una moltitudine di tabù fatto reale mi rivela i tabù come esistenti di fatto. Non è dopo la contemplazione dei valori morali che i borghesi che si ritengono “galantuomini” sono onesti: ma invece essi sono impegnati, dalla loro

nascita, in una condotta il cui senso è l'onestà. Così l'onestà acquista un essere, non è posta in questione; i valori sono seminati sul mio cammino come mille piccole esigenze reali simili ai cartelli che proibiscono di camminare sui prati.

Così, in quello che chiameremo il mondo dell'immediato che si dà alla nostra coscienza irriflessa, non compariamo prima davanti a noi stessi per poi gettarci nelle azioni. Il nostro essere è immediatamente "in situazione" cioè nasce nelle azioni e si conosce subito in quanto si riflette su queste azioni. Ci scopriamo in un mondo popolato di esigenze, nel mezzo di progetti "in corso di realizzazione": scrivo, sto fumando, ho un appuntamento stasera con Pietro, non è possibile che dimentichi di rispondere a Simone, non ho il diritto di nascondere ancora la verità a Claudio. Tutte queste piccole attese passive del reale, tutti questi valori banali e quotidiani traggono il loro senso, a dire il vero, da un primo abbozzo di me stesso che è come la mia scelta di me stesso nel mondo. Ma questa proiezione di me verso una prima possibilità che fa nascere dei valori, dei richiami, delle attese, ed un mondo in generale, mi appare solo al di là del mondo come il senso ed il significato astratto e logico delle mie azioni.

Per ora, vi sono concretamente delle sveglie, delle scritte, delle cartelle delle imposte, degli agenti di polizia, altrettante barriere contro l'angoscia. Ma quando l'azione si allontana da me, quando sono rimandato a me stesso, perché devo proiettarmi nel futuro, mi scopro ad un tratto come colui che dà un significato alla sveglia, colui che si inibisce, a causa di un cartello, di camminare sul margine di un'aiuola o su un prato, colui che presta la sua imperatività all'ordine di un capo, colui che decide dell'interesse del libro che scrive, colui che fa, infine, in modo che dei valori esistano per determinare la sua azione con le loro esigenze. Emergo solo, e nell'angoscia di fronte al progetto unico e primo che costituisce il mio essere, tutte le barriere, tutti gli ostacoli crollano, annullati dalla coscienza della mia libertà.

Non ricorro, né posso ricorrere ad alcun valore contro il fatto che sono io a conservare i valori all'essere; niente mi può assicurare contro me stesso; separato dal mondo e dalla mia essenza da quel nulla che io sono, ho da realizzare il senso del mondo e della mia essenza: io ne decido, solo, ingiustificabile e senza scuse.

L'angoscia è dunque l'autopercezione riflessiva della libertà, in questo senso è mediazione, perché, sebbene coscienza immediata di sé, nasce dalla negazione dei richiami del mondo, appare quando mi svincolo dal mondo in cui ero impegnato per apprendere me stesso come coscienza che possiede una comprensione preontologica della sua essenza ed un senso pregiudiziale dei suoi possibili; si oppone allo “spirito di serietà” che percepisce i valori partendo dal mondo e che risiede nel consolidamento rassicurante e “cosista” dei valori. Nella “serietà” mi definisco a partire dall'oggetto, lasciando da parte a priori come impossibili tutte le azioni che non sono sul punto di intraprendere, e cogliendo il senso che la mia libertà ha dato al mondo, come proveniente dal mondo e costitutivo delle mie obbligazioni e del mio essere. Nell'angoscia mi percepisco come totalmente libero e insieme impotente a non far derivare da me il senso del mondo.

Non bisogna tuttavia credere che basti portarsi sul piano riflessivo e considerare i propri possibili lontani od immediati per percepirsi in pura angoscia. In ogni caso di riflessione l'angoscia nasce come struttura della coscienza riflessiva, in quanto considera la coscienza riflessa; ma rimane il fatto che posso assumere dei comportamenti anche di fronte alla mia angoscia, e in particolare dei comportamenti di fuga. Si ha l'impressione infatti, che il nostro comportamento essenziale ed immediato di fronte all'angoscia sia la fuga. Il determinismo psicologico, prima di essere una concezione teorica, è un comportamento di scusa, o, se si vuole, il fondamento di ogni comportamento di scusa. È una condotta riflessiva di fronte all'angoscia, afferma che vi sono in noi delle forze antagoniste, il cui tipo d'esistenza è paragonabile a quello delle cose, tenta di colmare i vuoti che ci circondano, di ristabilire i legami del passato col presente, del presente col futuro, ci provvede di una natura produttrice dei nostri atti, e fa di questi atti dei trascendenti, li fornisce di un'inerzia e di un'esteriorità che attribuiscono loro per fondamento qualcos'altro fuori da se stessi, e rassicurano soprattutto perché costituiscono un gioco continuo di scuse, nega quella trascendenza della realtà umana che la fa emergere dall'angoscia al di là della sua essenza; nello stesso tempo nel ridurci: a non essere mai altro che ciò che siamo, reintroduce in noi la positività assoluta dell'essere-in-sé, e, con questo, ci reintegra nel seno dell'essere.

Ma questo determinismo, difesa riflessiva contro l'angoscia, non si presenta come un'intuizione riflessiva.

Esso non può niente contro l'evidenza della libertà, si presenta come fede in un rifugio, come il termine ideale mirando al quale possiamo fuggire l'angoscia. Lo dimostra sul terreno filosofico il fatto che gli psicologi deterministi non pretendono di fondare la loro tesi sui puri dati dell'osservazione interna. La presentano come un'ipotesi soddisfacente il cui valore sta nel rendere conto dei fatti o come un postulato necessario alla fondazione di ogni psicologia. Ammettono l'esistenza di una coscienza immediata di libertà che gli avversari oppongono loro sotto il nome di "prova sulla base dell'intuizione del senso intimo".

Si limitano semplicemente a discutere il valore di questa rivelazione interna. Così l'intuizione che ci fa percepire noi stessi come causa prima dei nostri stati e dei nostri atti, non è negata da nessuno. Resta però alla portata di ciascuno di noi il tentativo di mediare l'angoscia elevandoci al di sopra di essa e giudicandola come un'illusione che verrebbe dall'ignoranza in cui siamo, delle cause reali dei nostri atti. Il problema che si porrà allora è quello del grado di fede in questa mediazione. Un'angoscia giudicata diviene un'angoscia disarmata? Evidentemente no; pertanto nasce qui un fenomeno nuovo, un processo di distrazione in rapporto all'angoscia che, di nuovo, presuppone in-sé un potere annullatore.

Da solo il determinismo non basterebbe a fondare questa distrazione, poiché non è che un postulato od un'ipotesi. Si tratta di un tentativo di fuga più concreto che si opera sul terreno stesso della riflessione. È anzitutto un tentativo di distrazione in rapporto ai possibili contrari del mio possibile. Quando mi costituisco come comprensione di un possibile come mio possibile, bisogna che riconosca la sua esistenza al termine del mio progetto proiezione e che la percepisca come me stesso laggiù, in attesa nel futuro, separato da me per un nulla. In tal modo mi colgo come origine prima del mio possibile, e questo è ciò che si chiama comunemente coscienza di libertà, ed è questa struttura della coscienza ed essa sola che i sostenitori del libero arbitrio hanno davanti agli occhi quando parlano dell'intuizione del senso intimo. Ma succede che, nel medesimo tempo, mi sforzo di distrarmi dalla costituzione degli altri possibili che contraddicono il mio possibile. In verità non posso fare a meno di porre la loro esistenza per l'impulso stesso che produce come mio il possibile scelto, non posso impedirmi di costituirli come possibili viventi, cioè come: aventi la possibilità di diventare miei possibili. Ma tento di vederli come dotati di un essere trascendente e puramente logico, come delle cose, insomma. Se considero sul piano

riflessivo la possibilità di scrivere questo libro, come mia, faccio sorgere tra questa possibilità e la mia coscienza, un nulla d'essere, che la costituisce come possibilità e che percepisco proprio in quella sempre presente che la possibilità di non scriverlo sia la mia. Ma verso questa possibilità di non scriverlo, cerco di comportarmi come di fronte ad un oggetto osservabile, e mi immedesimo in ciò che voglio vedervi: tento di coglierla come se dovesse essere semplicemente menzionata per ricordo, come se non mi concernesse. Bisogna che sia possibilità esterna in rapporto a me come il movimento in rapporto a questa palla immobile.

Se potessi pervenire a questo stato, i possibili antagonisti del mio possibile, costituiti come semplici entità logiche, perderebbero la loro efficacia; non sarebbero più minacciosi, perché sarebbero dei di fuori, circonderebbero il mio possibile come delle eventualità puramente concepibili, cioè, in fondo, concepibili da un altro, come: possibilità di un altro che si trovasse nella medesima situazione. Apparterrebbero ad una situazione oggettiva come una struttura trascendente: o, se si preferisce, e per utilizzare la terminologia di Heidegger: io scriverò questo libro, ma si potrebbe anche non scriverlo. In questo caso mi dissimulerei che essi sono me stesso e condizioni immanenti della possibilità del mio possibile.

Conserverebbero abbastanza essere per conservare al mio possibile il suo carattere di gratuità, di libera possibilità di un essere libero, ma sarebbero disarmati del loro carattere minaccioso, non mi interesserebbero, il possibile scelto apparirebbe per il fatto dell'elezione come il mio solo possibile concreto e, di conseguenza, il nulla che mi separa da esso e che gli conferisce per l'appunto la sua possibilità sarebbe colmato.

Ma la fuga davanti all'angoscia non è solamente sforzo di distrazione di fronte all'avvenire: tenta anche di disarmare la minaccia del passato. Ciò che così tento di fuggire è la mia trascendenza in quanto sostiene e supera la mia essenza. Affermo che sono la mia essenza, al modo d'essere dell'in-sé. Nello stesso tempo, tuttavia, rifiuto di considerare questa essenza come storicamente costituita e quindi implicante l'atto, come il cerchio implica le sue proprietà. Io la colgo, o almeno tento di coglierla, come principio primo del mio possibile, e non ammetto assolutamente che abbia in-sé un principio; affermo che un atto è libero quando riflette esattamente la mia essenza. Ma, inoltre, questa libertà che m'inquieterebbe se fosse libertà di fronte a me, tento di riportarla in seno alla mia essenza, cioè al mio io. Si tratta di considerare l'io come un piccolo dio che abita in me e possiede la

mia libertà come una virtù metafisica. Non sarebbe più il mio essere ad essere libero in quanto essere, ma il mio io ad essere libero in seno alla mia coscienza. Finzione eminentemente rassicurante, perché la libertà viene così ad essere inserita in un essere opaco; nella misura in cui la mia essenza non è trasparente, in cui è trascendente nell'immanenza, la libertà diventa una delle sue proprietà. In una parola si tratta di cogliere la mia libertà nel mio io come la libertà d'altri¹⁵. Sono evidenti i temi principali di questa finzione: il mio io diventa l'origine dei propri atti come altro da sé come persona già costituita.

Certo, egli vive e si trasforma, e si deve ammettere che ciascuno dei suoi atti possa contribuire a trasformarlo.

Ma queste trasformazioni armoniche e continue sono concepite in forma biologica. Assomigliano a quelle che posso constatare nell'amico Pietro quando lo rivedo dopo una separazione.

Queste esigenze rassicuranti, Bergson le ha puntualmente soddisfatte quando ha concepito la sua teoria dell'io profondo, che dura e si organizza, che è sempre contemporaneo alla coscienza che se ne ha e che non può essere superato da questa, che si trova all'origine dei nostri atti, non come un potere catastrofico, ma come un padre che genera i suoi figli, in modo che l'atto, senza derivare dall'essenza come una conseguenza rigorosa, senza neppure essere prevedibile, mantiene con l'essenza un rapporto rassicurante, una somiglianza familiare: va più avanti di essa ma sulla stessa strada, e conserva sì una certa irriducibilità, ma ci riconosciamo e ci cogliamo in lui, come un padre può riconoscersi e cogliersi nel figlio che prosegue la sua opera. Così, con la proiezione della libertà-che percepiamo in noi in un oggetto psichico che è l'io, Bergson ha contribuito a nascondere la nostra angoscia, ma a spese della stessa coscienza. Ciò che ha costruito e descritto così, non è la nostra libertà quale appare a se stessa: è la libertà altrui.

Tale è dunque l'insieme dei processi coi quali tentiamo di nasconderci l'angoscia: percepiamo il nostro possibile evitando di considerare gli altri possibili di cui facciamo dei possibili di un altro indifferenziato: questo possibile non lo vogliamo vedere come sostenuto nell'essere da una pura libertà annullatrice, ma tentiamo di percepirlo come generato da un oggetto già costituito che non è altro che il nostro io, visto e descritto come la persona d'altri. Vorremmo conservare dell'intuizione prima ciò che essa ci offre di indipendenza e responsabilità, ma cerchiamo di spingere in secondo

piano ciò che vi è in essa di annullamento originale; pronti sempre, d'altronde, a rifugiarsi nella credenza del determinismo, se questa libertà ci pesa o se abbiamo bisogno di una scusa. Fuggiamo l'angoscia tentando di coglierla dal di fuori come altro o come una cosa. Ciò che si suole chiamare rivelazione del senso intimo o intuizione prima della nostra libertà, non ha niente di originale: è un processo già costruito, espressamente destinato a mascherare l'angoscia, il vero “dato immediato” della nostra libertà.

Giungiamo davvero, con queste differenti costruzioni, a soffocare o dissimulare l'angoscia? È certo che non potremo sopprimerla, perché noi siamo angoscia. Per quanto riguarda la possibilità di velarla, oltre al fatto che la natura stessa della coscienza e la sua trasparenza ci impediscono di prendere l'espressione alla lettera, bisogna ben precisare il tipo particolare di condotta che vogliamo intendere con ciò. Possiamo nascondere un oggetto esteriore, perché esiste indipendentemente da noi; per la stessa ragione possiamo distogliere lo sguardo e l'attenzione da esso, cioè semplicemente fissare gli occhi su qualche altro oggetto; ciascuna delle due realtà-la mia e quella dell'oggetto riprende la propria vita ed il rapporto accidentale che univa la coscienza alla cosa, sparisce senza alterare per questo l'una o l'altra esistenza. Ma se sono io ciò che voglio nascondere, la questione prende tutt'altro aspetto: non posso infatti voler “non vedere” un certo aspetto del mio essere, se non sono esattamente informato dell'aspetto che non voglio vedere. Ciò significa che bisogna che io lo fissi nel mio essere per potere distrarmi da esso; meglio ancora, bisogna che io ci pensi continuamente, per evitare di pensarci. Con ciò bisogna intendere non solo che devo, necessariamente, portare sempre in me ciò che voglio fuggire, ma anche che devo vedere l'oggetto della mia fuga per fuggirlo, il che significa che l'angoscia, una visione intenzionale dell'angoscia ed una fuga dall'angoscia verso miti rassicuranti, debbono essere presenti, essere dati insieme nell'unità di una stessa coscienza. Insomma io fuggo per ignorare, ma non posso ignorare che fuggo, e la fuga dall'angoscia è solo un modo di divenire coscienti dell'angoscia. Così, a dire il vero, essa non può essere né nascosta né evitata. E tuttavia fuggire l'angoscia ed essere l'angoscia non possono affatto essere la stessa cosa: se io sono la mia angoscia per fuggirla, ciò presuppone che io posso decentrarmi in rapporto a ciò che sono, che posso essere l'angoscia in modo da “non esserla”, che posso disporre di un potere annullatore in seno all'angoscia stessa. Questo potere annullatore annulla l'angoscia in quanto la fuggo, e s'annulla da sé in

quanto: io la sono per poterla fuggire. È ciò che si chiama la malafede. Non si tratta dunque di cacciare l'angoscia dalla coscienza, né di costituirla come fenomeno psichico incosciente: semplicemente io posso dispormi in malafede nell'apprendere l'angoscia che sono e questa malafede, destinata a riempire il nulla che io sono nel mio rapporto con me stesso, implica precisamente quel nulla che sopprime.

Ed eccoci al termine della nostra prima descrizione. L'esame della negazione non potrebbe condurci più lontano. Ci ha rivelato l'esistenza di un tipo particolare di condotta: quella di fronte al non-essere, che presuppone una trascendenza speciale che conviene studiare a parte. Ci troviamo dunque di fronte a due ek-stasi umane: l'ek-stasi che ci getta nell'essere-in-sé, e quella che ci coinvolge nel non-essere. Sembra che il nostro primo problema, che riguardava solamente i rapporti dell'uomo con l'essere, si sia con ciò piuttosto complicato; ma non è impossibile che, spingendo al massimo la nostra analisi della trascendenza in direzione del non-essere, ritroviamo degli indizi preziosi per la comprensione di ogni trascendenza.

E d'altra parte il problema del nulla non può essere escluso dalla nostra inchiesta: se l'uomo si comporta di fronte all'essere-in-sé e la nostra interrogazione filosofica è un tipo di questo comportamento è perché non è questo essere. Ritroviamo dunque il non essere come condizione della trascendenza verso l'essere. Bisogna proprio che approfondiamo il problema del nulla e che non lo lasciamo prima di averlo completamente chiarito.

L'esame dell'interrogazione e della negazione ha però dato tutto ciò che poteva dare. Siamo stati così rinviati alla libertà empirica come annullamento dell'uomo in seno alla temporalità e come condizione necessaria all'apprendimento trascendente delle negatività. Resta da fondare questa libertà empirica. Essa non può essere insieme l'annullamento primo ed il fondamento di ogni annullamento. Contribuisce infatti a costituire delle trascendenze nell'immanenza che condizionano tutte le trascendenze negative.

Ma il fatto stesso che le trascendenze della libertà empirica si costituiscono nell'immanenza come trascendenze, ci mostra che si tratta di annullamenti secondari che presuppongono l'esistenza di un nulla originario: esse non sono che uno stadio nella regressione analitica che ci conduce dalle trascendenze dette "negatività" all'essere che è il suo niente. Bisogna evidentemente trovare il fondamento di ogni negazione in un

annullamento che si compia: nel seno stesso dell'immanenza; è nell'immanenza assoluta, nella soggettività pura del cogito istantaneo, che dobbiamo scoprire l'atto originario per cui l'uomo è per se stesso il proprio nulla. Che cosa deve essere la coscienza nel suo essere, perché l'uomo in essa e in base ad essa sorga nel mondo come l'essere che è il suo nulla e per cui il nulla viene al mondo? Sembra che ci manchi per ora lo strumento che ci permetterebbe di risolvere questo nuovo problema: la negazione non impegna direttamente che la libertà. Conviene quindi trovare nella libertà stessa il comportamento che ci permetterà di spingerci più lontano. Ora, questo comportamento che ci condurrà proprio alle soglie dell'immanenza e che rimane peraltro sufficientemente oggettivo perché possiamo distinguere obiettivamente le sue condizioni di possibilità, l'abbiamo già incontrato. Infatti, non abbiamo notato poco fa che, nella malafede, noi: siamo angoscia per fuggirla, nell'unità di una stessa coscienza? Se la malafede è possibile, bisogna allora che possiamo incontrare in una stessa coscienza l'unità dell'essere e del non-essere, l'essere per non-essere.

La malafede, dunque, sarà ora l'oggetto della nostra inchiesta. Perché l'uomo possa domandare, bisogna che possa essere il proprio nulla, cioè: può essere all'origine del non-essere nell'essere, solo se il suo essere si cristallizza in nulla, in se stesso e per se stesso: così appaiono le trascendenze del passato e del futuro nell'essere temporale della realtà umana. Ma la malafede è istantanea. Che cosa deve essere, dunque, la coscienza, nell'istantaneità del cogito preriflessivo, se l'uomo può essere in malafede?

II. La malafede

1. Malafede e menzogna

L'essere umano non è solo l'essere per mezzo del quale compaiono nel mondo delle negatività, è anche l'essere che può prendere atteggiamenti negativi nei confronti di se stesso. Nell'introduzione abbiamo definito la coscienza come “un essere per il quale, nel suo essere, si pone la questione del suo essere in quanto implica un essere diverso da sé”. Ma, dopo la spiegazione della condotta interrogativa, sappiamo ora che questa formula si può anche trascrivere “la coscienza è un essere per il quale, nel suo essere, c'è coscienza del nulla del suo essere”. Nella proibizione o veto, p.e., l'essere umano nega una trascendenza futura. Ma questa negazione non è pura constatazione. La mia coscienza non si limita a guardare in faccia una negatività. Si costituisce essa stessa, nella sua carne, come annientamento di una possibilità che un'altra realtà umana proietta come la sua possibilità. Perciò essa deve presentarsi nel mondo come un no ed è proprio come un no che lo schiavo coglie, a prima vista, il padrone, o che il prigioniero che cerca di evadere sente la sentinella che lo sorveglia. Vi sono perfino degli uomini guardiani, sorveglianti, carcerieri, la cui realtà sociale è soltanto quella del no, che vivranno e moriranno non essendo stati altro che un no sulla terra. Altri, pur portando il no nell'intimo della loro soggettività, non meno dei primi, si configurano, in quanto persone umane, come una negazione perpetua; il senso e la funzione di ciò che Scheler chiama “l'uomo del risentimento” è il no. Ma esistono comportamenti più sottili, la cui descrizione ci porterebbe più avanti nell'intimità della coscienza: l'ironia è tra questi. Nell'ironia, l'uomo, nell'unità del suo stesso atto, annienta ciò che pone, dà a credere per non essere creduto, afferma per negare e nega per affermare, crea un oggetto positivo, ma che non ha altro essere che il suo nulla. Orbene, gli atteggiamenti umani di negazione verso se stesso permettono di porre una nuova domanda: che cosa dev'essere l'uomo nel suo essere, perché gli sia possibile negare se stesso? Ma non è possibile prendere in considerazione nella sua universalità l'attitudine di “negazione

di sé". I comportamenti che si possono collocare sotto questa rubrica sono troppo diversi, rischieremmo di ritenerne solo la forma astratta. È opportuno scegliere ed esaminare un atteggiamento determinato che, da una parte sia essenziale alla realtà umana, e, dall'altra, sia tale che in esso la coscienza, invece di dirigere la negazione verso l'esterno, la rivolge verso se stessa. Tale atteggiamento ci sembra debba essere la malafede.

Spesso la si assimila alla menzogna. Si dice indifferentemente di una persona, che dà prova di malafede o che mente a se stessa. Ammetteremo volentieri che la malafede sia menzogna a se stessi, purché si distingua immediatamente la menzogna a se stessi dalla menzogna propriamente detta. Si converrà che la menzogna è un atteggiamento negativo. Ma è una negazione che non ha per oggetto la coscienza in se stessa, non riguarda che il trascendente. L'essenza della menzogna, infatti, implica che il mentitore sia completamente cosciente della verità che maschera. Non si mente su ciò che si ignora, non si mente quando si diffonde un errore di cui si è vittima noi stessi, non si mente quando ci si inganna. L'ideale del mentitore è dunque una coscienza cinica, che afferma dentro di sé la verità, la nega nelle parole, e nega per se stessa questa negazione. Ora, questo duplice atteggiamento negativo riguarda il trascendente. Il fatto enunciato è trascendente perché non esiste, e la prima negazione riguarda una verità, cioè un tipo particolare di trascendenza.

Quanto alla negazione intima che opero correlativamente all'affermazione per me della verità, si riferisce a delle parole, cioè a un avvenimento del mondo. Inoltre, la disposizione intima del mentitore è positiva: potrebbe costituire l'oggetto di un giudizio affermativo: il mentitore ha l'intenzione di ingannare e non cerca di dissimulare a se stesso questa intenzione, o di offuscare la trasparenza della coscienza; invece si riferisce proprio a questa quando si tratta di decidere intorno a comportamenti secondari, essa esercita esplicitamente un controllo regolatore su tutti gli atteggiamenti. Quanto all'intenzione ostentata di dire la verità non sarei capace di ingannarvi, è vero, lo giuro, ecc. Senza dubbio essa è l'oggetto di una negazione intima, ma non è riconosciuta dal mentitore come la sua intenzione. È rappresentata come una parte, è l'intenzione del personaggio che egli recita di fronte all'interlocutore, ma il personaggio, appunto perché non c'è, è un trascendente. Così, la menzogna non mette in gioco l'intrastruttura della coscienza attuale, tutte le negazioni che la costituiscono riguardano oggetti che appunto per questo sono espulsi

dalla coscienza, non esige dunque un fondamento ontologico speciale, e le spiegazioni che giustificano l'esistenza della negazione in genere valgono, senza mutamenti, nel caso dell'inganno. Senza dubbio abbiamo qui descritto la menzogna ideale; senza dubbio accade assai spesso che il mentitore sia più o meno vittima della sua menzogna, se ne persuada a mezzo; ma queste forme correnti e volgari di menzogne sono degli aspetti mistificati, rappresentano dei punti intermedi tra la menzogna e la malafede. La menzogna è un comportamento di trascendenza.

Gli è che la menzogna è un fenomeno normale di ciò che Heidegger chiama il *mitsein*. Suppone l'esistenza mia, l'esistenza dell'altro, la mia esistenza per l'altro, e l'esistenza dell'altro per me. Così non v'ha difficoltà a pensare che il mentitore debba fare in piena lucidità il piano della menzogna e che debba possedere una completa concezione della menzogna e della verità che altera. Basta che un'opacità di principio mascheri le sue intenzioni all'altro, basta che l'altro possa prendere la menzogna per la verità. Con la menzogna, la coscienza afferma di esistere per natura come nascosta ad altri, di utilizzare a profitto proprio la dualità ontologica dell'io e dell'io d'altri.

Non può essere lo stesso per la malafede, se, come dicemmo, questa è propriamente menzogna a sé. Certo, per chi pratica la malafede, si tratta proprio di mascherare una verità spiacevole o di presentare come verità un errore piacevole. La malafede ha dunque in apparenza la struttura della menzogna. Soltanto e questo cambia tutto, nella malafede, è a me stesso che io maschero la verità. Così, la dualità dell'ingannatore e dell'ingannato non esiste più qui. Al contrario, la malafede implica per essenza l'unità di una coscienza. Ciò non significa che essa non possa essere condizionata dal *mitsein*, come d'altronde tutti i fenomeni della realtà umana, ma il *mitsein* non può che sollecitare la malafede presentandosi come una situazione che la malafede permette di superare: la malafede non viene dal di fuori alla realtà umana.

Non si subisce la propria malafede, non si è "affetti" da malafede, non è uno stato. La coscienza si contamina da se stessa di malafede. Occorre un'intenzione primitiva e un progetto di malafede: il progetto implica una concezione della malafede come tale e una apprensione preriflessiva della coscienza come attuantesi in malafede.

Ne segue anzitutto che colui a cui si mente e chi mente sono una sola e medesima persona, il che significa che devo sapere, in quanto ingannatore,

la verità che mi è occultata in quanto ingannato. Meglio ancora, devo sapere con la massima precisione questa verità per nascondermela più accuratamente e questo non in due momenti diversi della temporalità il che a rigore permetterebbe di ristabilire un'apparenza di dualità, ma nella struttura unitaria di uno stesso progetto. Come dunque potrebbe sussistere la menzogna, se la dualità che la condiziona è soppressa? A questa difficoltà se ne aggiunge un'altra che deriva dalla totale trasparenza della coscienza. Colui che è affetto da malafede deve avere coscienza della sua malafede poiché l'essere della coscienza è coscienza di essere. Pare dunque che io debba essere in buona fede almeno in questo, che sono cosciente della mia malafede. Ma allora tutto il sistema psichico si annulla. Bisogna convenire, infatti, che, se tento deliberatamente e cinicamente di mentirmi, fallisco completamente nell'impresa, la menzogna s'allontana e scompare allo sguardo; è distrutta, alle spalle, dalla coscienza stessa di mentirmi, che si innalza spietatamente al di qua del mio progetto come la sua condizione stessa. Siamo in presenza di un fenomeno evanescente, che non esiste che nella sua distinzione e mediante essa. Certo, questi fenomeni sono frequenti e vedremo che c'è veramente una "evanescenza" della malafede, è chiaro che essa oscilla continuamente tra buona fede e il cinismo. Tuttavia se l'esistenza della malafede è molto precaria, se appartiene a un genere di strutture psichiche che si potrebbero chiamare "metastabili", essa presenta ciò non di meno una fisionomia autonoma e stabile; può perfino costituire l'aspetto normale della vita per un grandissimo numero di persone. Si può vivere in malafede; ciò non vuol dire che non si abbiano dei bruschi risvegli di cinismo o di buona fede, ma che implica uno stato di vita costante e particolare. L'imbarazzo sembra dunque estremo, perché non possiamo né rifiutare né comprendere la malafede.

Per sfuggire a queste difficoltà, si ricorre volentieri all'incosciente.

Nell'interpretazione psicanalitica, p.e., si utilizzerà l'ipotesi di una censura, concepita come una linea di demarcazione con dogana, servizio di passaporto, controllo della valuta, ecc., per ristabilire la dualità dell'ingannante e dell'ingannato. L'istinto o, se si preferisce, le tendenze primitive e i complessi di tendenze costituiti dalla nostra storia individuale rappresenta qui la realtà. Non è né vero né falso poiché non esiste per-sé. È semplicemente, proprio come questo tavolo che non è né vero né falso in-sé ma semplicemente reale. Quanto alle simbolizzazioni coscienti dell'istinto, non devono essere prese per apparenze, ma per fatti psichici reali. La fobia,

il lapsus, il sogno esistono realmente come fatti di coscienza concreta, allo stesso modo che le parole e gli atteggiamenti del mentitore sono comportamenti concreti e realmente esistenti.

Soltanto, il soggetto si trova davanti a questi fenomeni come l'ingannato davanti ai comportamenti dell'ingannatore. Li constata nella loro realtà e deve interpretarli. C'è una verità della condotta dell'ingannante; se l'ingannato potesse ricollegarla alla situazione in cui si trova l'ingannante e al suo piano di menzogna, essa diventerebbe parte integrante della verità, a titolo di condotta menzognera.

Parimenti, c'è una verità degli atti simbolici; è quella che scopre lo psicanalista quando li ricollega alla situazione storica del malato, ai complessi incoscienti che essi esprimono, allo sbarramento della censura. Così il soggetto s'inganna sul significato dei suoi comportamenti, li coglie nella loro esistenza concreta ma non nella loro verità, privo della possibilità di inquadrarli in una situazione primitiva e in una costituzione psichica che gli restano estranee. Gli è che, in effetto, Freud, con la distinzione del ciò e dell'io, ha diviso in due la massa psichica. Io sono io, ma non sono ciò. Io non ho una posizione privilegiata riguardo allo psichismo non cosciente. Io sono i miei propri fenomeni psichici, in quanto li constato nella loro realtà cosciente; p.e., io sono questo impulso a rubare il tale o tal altro libro esposto in questa vetrina, faccio corpo con esso, lo illumino, e mi determino in funzione di esso a commettere il furto. Ma io non sono questi fatti psichici, in quanto li ricevo passivamente e sono obbligato a fare delle ipotesi sulla loro origine e sul vero significato, proprio come lo scienziato fa delle congetture sulla natura e l'essenza di un fenomeno esterno; p.e., quel furto, che interpreto come un impulso immediato determinato dalla rarità, l'interesse o il pregio del volume che sto per rubare, è in verità un processo psicologico derivato da un'autopunizione e si ricollega più o meno direttamente a un complesso di edipo. C'è dunque una verità dell'impulso al furto, che non può essere appresa se non mediante ipotesi più o meno probabili. Il criterio di questa verità sarà l'estensione dei fatti psichici coscienti che essa riesce a spiegare; sarà pure, da un punto di vista più pragmatistico, la riuscita della cura psichiatrica che essa permette. Finalmente, la scoperta di tale verità necessiterà del concorso dello psichiatra che appare come il mediatore tra le tendenze incoscienti e la vita cosciente. Altri appare come colui che solo può effettuare la sintesi tra la tesi incosciente e l'antitesi cosciente. Io non posso conoscermi che per la

mediazione di altri, il che vuol dire che io sono, in rapporto al mio “ciò”, nella posizione di altri. Se ho qualche nozione di psicanalisi, posso tentare in circostanze particolarmente favorevoli di psicanalizzare me stesso. Ma questo tentativo non potrà riuscire, se non sto in guardia da ogni specie di intuizione, se non applico al mio caso dal di fuori schemi astratti e regole apprese. Quanto ai risultati, siano essi ottenuti con i miei soli sforzi o col concorso di un tecnico, non avranno mai la certezza che conferisce l'intuizione: raggiungeranno soltanto la probabilità sempre crescente delle ipotesi scientifiche. L'ipotesi del complesso di edipo, come l'ipotesi atomica, non è che un'“idea sperimentale”, non si distingue, come dice Pierce, dall'insieme delle esperienze che permette di realizzare e dagli effetti che permette di prevedere. Così la psicanalisi sostituisce alla nozione di malafede l'idea di una menzogna senza mentitore, permette di capire come io possa non mentirmi, ma essere mentito; poiché essa mi pone in rapporto a me stesso nella situazione di altri di fronte a me, sostituisce la dualità dell'ingannatore e dell'ingannato, condizione essenziale della menzogna, con quella del ciò e dell'io, introduce nella soggettività più profonda la struttura intersoggettiva del *mitsein*. Possiamo essere soddisfatti di queste spiegazioni? A considerarla più da vicino, la teoria psicanalitica non è così semplice come sembra a prima vista. Non è esatto che in rapporto all'ipotesi dello psicanalista il ciò si presenti come una cosa, perché la cosa è indifferente alle congetture che si fanno su di essa, mentre il ciò è toccato da queste, allorché si avvicinano alla verità. Freud, infatti, segnala delle resistenze, quando, alla fine del primo periodo, il medico si avvicina alla verità. Queste resistenze sono comportamenti oggettivi percepibili dall'esterno; il malato manifesta diffidenza, rifiuta di parlare, dà resoconti fantastici del sogno, talvolta perfino si sottrae completamente alla cura psicanalitica. Si può tuttavia chiedere quale parte di lui può così resistere.

Non può essere l'io, considerato come insieme psichico dei fatti di coscienza; non potrebbe infatti sospettare che lo psichiatra si avvicini allo scopo poiché egli è posto davanti al significato delle proprie reazioni, di pari passo con lo psichiatra stesso. Tutt'al più potrà apprezzare oggettivamente il grado di probabilità delle ipotesi emesse, come potrebbe farlo un testimone della psicanalisi, in base alla portata complessiva dei fatti soggettivi che esse spiegano. E d'altronde, anche se tale probabilità gli sembrasse confinante con la certezza, egli non avrebbe nessuna ragione per

affliggersene, perché, per la maggior parte del tempo, è proprio lui che, con decisione cosciente, si è messo sulla strada della terapeutica psicanalitica. Si dirà che l'ammalato si inquieta per le quotidiane rivelazioni dello psicanalista e cerca di sottrarsi, pur fingendo ai propri occhi di voler continuare la cura? In questo caso, non è più possibile ricorrere all'incosciente per spiegare la malafede; essa è là, in piena coscienza, con tutte le sue contraddizioni.

Ma, d'altra parte, non è così che lo psicanalista intende spiegare le resistenze: per lui queste sono sorde e profonde, vengono da lontano, hanno radice proprio nella cosa che si vuol chiarire.

Non di meno, esse non potrebbero neppure scaturire dal complesso che si vuol mettere alla luce. Il complesso, per-sé, è piuttosto il collaboratore dello psicanalista, poiché tende ad esprimersi nella chiara coscienza, gioca d'astuzia con la censura e cerca di eluderla. Il solo piano sul quale possiamo situare il rifiuto del soggetto è quello della censura. Questa soltanto può accorgersi se le domande e rivelazioni dello psicanalista si avvicinino più o meno alle tendenze reali che essa si affatica a respingere, essa sola, perché essa è la sola a sapere ciò che respinge.

Se infatti abbandoniamo il linguaggio e la mitologia pragmatistica della psicanalisi, ci accorgiamo che la censura, per esercitare la propria azione con discernimento, deve conoscere ciò che respinge. Se rinunciamo a tutte le metafore che rappresentano l'inibizione come uno choc di forze cieche, siamo costretti ad ammettere che la censura deve scegliere, e, per scegliere, far luogo a rappresentazioni.

Da che cosa dipenderebbe, altrimenti, il fatto che essa lascia passare gli impulsi sessuali leciti, tollera che i bisogni fame, sete, sonno si esprimano nella chiara coscienza? E come spiegare che essa possa allentare la sorveglianza, e perfino essere ingannata dai travestimenti dell'istinto? Ma non basta che distingua le tendenze maledette, occorre ancora che le colga come da respingere, il che implica da parte sua almeno una rappresentazione della propria attività. In una parola, come la censura discernerebbe gli impulsi da respingere, senza aver coscienza di discernarli? Si può concepire un sapere che sia ignoranza di sé? Sapere, è sapere che si sa, diceva Alain. O piuttosto: ogni sapere è coscienza di sapere. Così le resistenze del malato implicano, al passo obbligato della censura, una rappresentazione del respinto in quanto tale, una comprensione dello scopo a cui tendono le domande dello psicanalista, e un atto di collegamento

sintetico con cui la censura confronta la verità del complesso respinto con l'ipotesi psicanalitica che lo riguarda. E le differenti operazioni a loro volta implicano che la coscienza sia cosciente di sé. Ma di che tipo può essere la coscienza di sé della censura? Deve essere coscienza di essere coscienza della tendenza a inibire, ma precisamente per non esserne coscienza. Che cosa vuol dire questo, se non che la censura deve essere in malafede? La psicanalisi non ci ha fatto guadagnare nulla, poiché, per sopprimere la malafede, ha stabilito tra l'incosciente e la coscienza una coscienza autonoma e in malafede. Gli è che i suoi sforzi per stabilire una vera e propria dualità-e perfino una trinità es, ich, ueberich, che si esprime attraverso la censura hanno messo capo soltanto ad una terminologia verbale. L'essenza dell'idea riflessiva del “dissimular si “ qualche cosa, implica l'unità di un medesimo psichismo, e di conseguenza una duplice attività in seno all'unità, che tende da una parte ad affermare e fissare la cosa da nascondere e dall'altra a respingerla ed occultarla; ciascuno dei due aspetti di questa attività è complementare dell'altro, cioè lo implica nel proprio essere. Separando con la censura il cosciente dall'incosciente, la psicanalisi non è riuscita a dissociare le due fasi dell'atto, poiché la libido è un conato cieco verso l'espressione cosciente ed il fenomeno cosciente è un risultato passivo e truccato; essa ha semplicemente localizzato al livello della censura la doppia attività di repulsione e attrazione. Restano ora, per rendere conto dell'unità del fenomeno totale rifiuto della tendenza che si traveste e “passa” sotto forma simbolica da stabilire legami comprensibili tra i due momenti diversi. Come può la tendenza respinta “travestirsi”, se non involge 1 la coscienza di essere respinta, 2 la coscienza d'essere stata rifiutata perché è quello che è, 3 un piano di travestimento? Nessuna teoria meccanica della condensazione o del transfert può spiegare le modificazioni che la tendenza s'infligge da se stessa, perché la descrizione del processo di travestimento implica un ricorso velato alla finalità. E, parimenti, come rendere conto del piacere o dell'angoscia che accompagnano l'appagamento simbolico e cosciente della tendenza, se la coscienza non involge, al di là della censura, una comprensione oscura dello scopo da raggiungere in quanto è simultaneamente desiderato e proibito? Per avere respinto l'unità cosciente dello psichico, Freud è obbligato a sottintendere ovunque un'unità magica che collega i fenomeni a distanza al disopra degli ostacoli, come la partecipazione primitiva unisce la persona stregata e la figurina di cera foggiate a sua immagine. Il “trieb” incosciente gode per partecipazione del

carattere “respinta” o “maledetta”, che la penetra da parte a parte, la colora, e provoca magicamente le sue simbolizzazioni. E parimenti il fenomeno cosciente è completamente colorato dal suo senso simbolico, quantunque non possa apprenderlo da se stesso ed in chiara coscienza. Ma, oltre alle inferiorità di principio, la spiegazione mediante la magia non sopprime la coesistenza sul piano incosciente, sul piano della censura e su quello della coscienza di due strutture contraddittorie e complementari, che si implicano e si distruggono reciprocamente. Si è ipostatizzata la malafede, la si è trasformata in “cosa”, non la si è evitata. E questo ha indotto uno psichiatra viennese, Steckel, a svincolarsi dall'obbedienza psicanalitica ed a scrivere ne la femme frigide¹⁶: “ogni volta che ho potuto spingere le investigazioni abbastanza avanti, ho constatato che il nodo della psicosi era cosciente”. E i casi che riferisce nella sua opera testimoniano dell'esistenza di una malafede patologica che il freudismo non può spiegare. Si tratterà, p.e., di donne che una delusione coniugale ha reso frigide, che cioè arriveranno a nascondersi il piacere che loro procura l'atto sessuale. Si noterà anzitutto, che per esse, si tratta di dissimularsi non dei complessi profondamente annidati nelle tenebre semifisiologiche, ma dei comportamenti oggettivamente percepibili e che non possono non registrare nel momento in cui li vivono; di frequente, in effetto, il marito rivela a Steckel che la moglie ha dato dei segni oggettivi di piacere, e son proprio questi segni che la moglie, interrogata, si impegna fieramente a negare. Si tratta di un'attività di distrazione. Parimenti le confessioni che Steckel sa provocare ci fanno sapere che queste donne patologicamente frigide si affannano a distrarsi anticipatamente dal piacere che temono; molte, p.e., al momento dell'atto sessuale, sviano il pensiero verso le occupazioni quotidiane, fanno i conti di casa. Chi verrà qui a parlare di incosciente? E però, se la donna frigida distrae così la sua coscienza dal piacere che prova, non lo fa cinicamente e in pieno accordo con se stessa; è per: provare a se stessa che è frigida. Ci troviamo proprio di fronte ad un fenomeno di malafede, perché gli sforzi tentati per non aderire al piacere provato implicano il riconoscimento che il piacere è provato e precisamente lo implicano per negarlo. Ma non siamo più sul terreno della psicanalisi. Così, da una parte, la spiegazione mediante l'incosciente, per il fatto che rompe l'unità psichica, non potrebbe rendere conto dei fatti che, a prima vista, sembrano dipendere da essa. D'altra parte, esiste un'infinità di comportamenti di malafede che rifiutano esplicitamente questo tipo di spiegazione, perché la loro essenza implica che non possono

apparire se non nella trasparenza della coscienza. Così ritroviamo intatto il problema che avevamo tentato di eludere.

2. I comportamenti di malafede

Se vogliamo trarci d'impaccio, conviene esaminare più da vicino i comportamenti di malafede e tentarne una descrizione. Questa descrizione ci permetterà forse di fissare con maggior precisione le condizioni per la possibilità della malafede, e cioè di rispondere alla domanda iniziale: “che cosa deve essere l'uomo nel suo essere, per poter essere in malafede?”.

Ecco, p.e., una donna che si è recata al primo appuntamento. Sa benissimo le intenzioni che l'uomo che le parla nutre a suo riguardo. Sa anche che le occorrerà prendere, presto o tardi, una decisione. Ma non vuol sentirne l'urgenza; si attacca solo a ciò che di rispettoso e discreto offre l'atteggiamento del compagno. Non percepisce tale comportamento come un tentativo per realizzare quelli che si chiamano “i primi approcci”, non vuol vedere le possibilità di sviluppo nel tempo di tale condotta; circoscrive il comportamento a ciò che è al presente, non vuole leggere nelle frasi indirizzate altro che il loro senso esplicito; se le si dice “vi ammiro tanto” disarmata la frase dell'intimo fondo sessuale, attribuisce ai discorsi ed alla condotta dell'interlocutore significati immediati che considera come qualità oggettive. L'uomo che parla le sembra sincero e rispettoso come il tavolo è rotondo o quadrato, come l'intonaco è celeste o grigio. E le qualità, così attribuite alla persona che ella ascolta, vengono in tal modo a cristallizzarsi in una permanenza di “cose” che non è che la proiezione nel flusso del tempo del loro presente.

Gli è che ella non è informata esattamente di ciò che brama; è profondamente sensibile al desiderio fisico che ispira, ma il desiderio nudo e crudo l'umilierebbe e le farebbe orrore.

D'altra parte non troverebbe alcuna attrattiva in un rispetto che fosse soltanto del rispetto. Per soddisfarla, le occorre un sentimento che si rivolga unicamente alla sua persona, cioè alla sua libertà totale, e che sia un riconoscimento di tale libertà.

Ma occorre in pari tempo che questo sentimento sia interamente desiderio, cioè si rivolga al corpo, come oggetto. Per ora, dunque, ella rifiuta di percepire il desiderio per quello che è, non gli dà nome, non lo riconosce se non nella misura in cui si trascende nell'ammirazione, stima, rispetto, e si perde interamente nelle forme più elevate da esso prodotte, al punto di non comparirvi più, se non come una specie di calore e di densità. Ma ecco che le si prende la mano. L'atto dell'interlocutore rischia di cambiare la situazione imponendo una decisione immediata; abbandonare la mano alla stretta, è consentire da parte sua al flirt, impegnarsi. Ritirarla, è rompere l'armonia torbida ed instabile che fa l'incanto dell'ora. Si tratta di rimandare il più lontano possibile l'ora della decisione. Si sa allora quel che succede; la giovane donna abbandona la mano, ma non s. Accorge di abbandonarla. Non s'accorge perché, per caso, avviene che ella è, in questo momento, tutta spirito. Trasporta l'interlocutore nelle regioni più elevate della speculazione sentimentale, parla della vita, della sua vita, si mostra sotto l'aspetto essenziale: una persona, una coscienza. E durante questo tempo il divorzio del corpo e dell'anima è completo; la mano riposa inerte tra le calde mani del compagno: né consenziente né riluttante una cosa.

Diremo che questa donna è in malafede. Vediamo però che essa usa diversi procedimenti per mantenersi in malafede. Ha neutralizzato i comportamenti del compagno riducendoli ad essere soltanto quello che sono, cioè ad esistere nel modo dell'in-sé. Ma si permette anche di godere del desiderio, nella misura in cui lo percepisce come qualcosa che non è ciò che è, ne riconosce cioè la trascendenza. Infine, pur sentendo profondamente la presenza del proprio corpo al punto d'esserne turbatasi realizza come non essente se non fosse il suo corpo e lo contempla dall'alto come un oggetto passivo, al quale possono capitare dei casi, ma che non potrebbe né provarli, né evitarli perché tutti i possibili sono fuori di esso. Quale unità troviamo in questi differenti aspetti della malafede? Una certa arte di formare concetti contraddittori, che riuniscono cioè in-sé un'idea e la negazione di quest'idea. Il concetto base che ne nasce, utilizza la duplice proprietà dell'essere umano, di essere una fatticità¹⁷ ed una trascendenza. Questi due aspetti della realtà umana sono, propriamente, e devono essere suscettibili di valida coordinazione. Ma la malafede non vuole né coordinarli né superarli in una sintesi. Per essa si tratta soltanto di affermare l'identità pur conservandone le differenze. Bisogna affermare la "fatticità" come essente la trascendenza e la trascendenza come essente la "fatticità";

così da potere, nell'istante in cui se ne percepisce una, trovarsi bruscamente di fronte all'altra.

Il prototipo delle forme di malafede ci sarà dato da alcune frasi celebri che sono state concepite precisamente, per ottenere il massimo effetto, in spirito di malafede. È noto, per esempio, questo titolo di un'opera di Giacomo Chardonne: l'amore è molto più che l'amore. Qui si realizza l'unità tra l'amore presente nella sua fatticità, "contatto di due epidermidi", sensualità, egoismo, meccanismo Proustiano della gelosia, lotta adleriana dei sessi, ecc. -e l'amore come trascendenza, il "fiume di fuoco" di Mauriac, il richiamo dell'infinito, l'eros platonico, la sorda intuizione cosmica di Lawrence, ecc.. Si parte dalla "fatticità" per trovarsi subito, oltre il presente e la condizione di fatto dell'uomo, oltre il psicologico, in piena metafisica. Invece, questo titolo di un lavoro di Sarment: io sono troppo grande per me, che pure presenta i caratteri della malafede, ci getta prima in piena trascendenza per poi imprigionarci subito negli stretti limiti della nostra essenza di fatto. Si ritroveranno gli stessi elementi nella frase famosa "Egli è divenuto ciò che era" o nel suo inverso non meno famoso "tale che in se stesso infine l'eternità lo trasforma". Ben inteso, le diverse formule hanno solo l'apparenza della malafede, sono state concepite espressamente sotto quella forma paradossale, per colpire lo spirito e sconcertarlo con un enigma. Ma è proprio quest'apparenza che importa. Ciò che conta, è che esse non costituiscono nozioni nuove e solidamente strutturate, sono invece costruite in modo da restare in perpetua disgregazione e perché sia possibile un continuo scivolamento dal presente naturalistico alla trascendenza e viceversa. Infatti si vede facilmente l'uso che la malafede può fare di tali giudizi, che mirano tutti a stabilire che io non sono ciò che sono.

Se io fossi soltanto ciò che sono, potrei per esempio prendere in seria considerazione il rimprovero che mi si fa, interrogandomi con scrupolo, e forse sarei costretto a riconoscerne la verità. Ma per l'appunto mediante la trascendenza, sfuggo a tutto ciò che sono. Non ho neppure da discutere il fondamento del rimprovero, proprio come Susanna dice a figaro "provare che ho ragione, sarebbe riconoscere che posso aver torto". Mi trovo su un piano ove nessun rimprovero può raggiungermi perché ciò che io sono veramente è la mia trascendenza; sfuggo, me la svigno, lascio il cencio in mano al predicatore. Soltanto, l'ambiguità necessaria alla malafede viene dal fatto che si afferma che io sono la trascendenza nel modo d'essere della cosa. È solo così, infatti, che posso pensare di sfuggire a tutti i rimproveri.

In questo senso la nostra ragazza purifica il desiderio carnale di ciò che ha di umiliante, non volendo considerare che la pura trascendenza, che le evita perfino di nominarlo. Invece l': io sono troppo grande per me, mostrandoci la trascendenza in veste di "fatticità" è la sorgente di un'infinità di scuse per le nostre sconfitte e debolezze. Parimenti la ragazza conserva la trascendenza nella misura in cui il rispetto, la stima manifestata dagli atti dello spasimante sono già sul piano del trascendente.

Ma limita a questo la trascendenza, la mescola con tutta la "fatticità" del presente: il presente non è che rispetto, è un superamento cristallizzato che non si supera più in direzione di nulla. Ma questo concetto metastabile "trascendenza fatticità", se è uno strumento basilare della malafede, non è unico nel suo genere. Si farà uso in ugual modo di un'altra duplicità della realtà umana, che esprimeremo grossolanamente, dicendo che il suo essere-per-sé implica, come complemento, un essere per altri. Su uno qualsiasi dei miei comportamenti è sempre possibile far convergere due sguardi, il mio e quelli di altri. Ora, appunto il comportamento non presenterà la stessa struttura nell'uno e nell'altro caso. Ma, come vedremo più oltre, come ognuno sente, non c'è fra i due aspetti del mio essere una differenza come tra l'apparenza e l'essere, come se io fossi per me stesso la verità di me stesso ed altri non possedesse di me che un'immagine deformata. L'uguale dignità d'essere del mio essere per altri e del mio essere per me, permette una sintesi perpetuamente disgregativa ed un perpetuo gioco di evasione dal per-sé al per altri e dal per altri al per-sé. Si è visto anche l'uso che la nostra ragazza fa dell': essere in mezzo al mondo, cioè della nostra presenza inerte di oggetto passivo fra gli altri oggetti, per liberarsi subito delle funzioni del suo essere nel mondo, cioè dell'essere che fa che ci sia un mondo, proiettandosi oltre il mondo, verso le proprie possibilità. Segnaliamo infine le sintesi confusionarie che giocano sull'ambiguità annientatrice delle tre ek-stasi temporali, affermando insieme che io sono ciò che sono stato l'uomo che si ferma deliberatamente ad un periodo della vita e rifiuta di prendere in considerazione i cambiamenti ulteriori e che io non sono ciò che sono stato l'uomo che di fronte ai rimproveri ed al rancore rompe la solidarietà col suo passato insistendo sulla sua libertà e sulla sua perpetua ricreazione. In tutti questi concetti, che nei ragionamenti hanno solo una funzione transitoria e sono eliminati dalla conclusione, come i dati immaginari nei calcoli dei fisici, ritroviamo la medesima struttura: si tratta

di costituire la realtà umana come un essere che è ciò che non è e che non è ciò che è.

Ma cosa occorre propriamente, perché simili concetti di disgregazione possano ricevere anche un falso semblante di esistenza, possano apparire un istante alla coscienza, magari in un processo di evanescenza? Un esame rapido dell'idea di sincerità, l'antitesi della malafede, sarà molto istruttivo, a questo riguardo. In realtà, la sincerità si presenta come un'esigenza, e di conseguenza non è uno stato. Ora qual è l'ideale da raggiungere in questo caso? Che l'uomo sia per se stesso soltanto ciò che è, insomma sia pienamente ed unicamente ciò che è. Ma questa è proprio la definizione dell'in-sé o, se si preferisce, il principio d'identità.

Porre come ideale l'essere delle cose, non significa insieme confessare che questo essere non appartiene alla realtà umana e che il principio d'identità, lungi dall'essere un assioma universalmente universale, è solo un principio sintetico che gode un'universalità semplicemente parziale? Così, perché i concetti di malafede possano illuderci almeno per un istante, perché la franchezza dei “cuori puri” Gide, Kessel possa valere per la realtà umana come ideale, occorre che il principio d'identità non rappresenti un principio strutturale della realtà umana, che la realtà umana non sia necessariamente ciò che è, ma possa essere ciò che non è. Che cosa significa questo? Se l'uomo è ciò che è, la malafede è assolutamente impossibile, e la franchezza cessa d'essere il suo ideale per diventare il suo essere; ma l'uomo è ciò che è, in linea generale, come si può essere ciò che si è, se si è come coscienza d'essere? Se la franchezza o sincerità è un valore universale, va da sé che la massima “bisogna essere ciò che si è”, non serve unicamente da principio regolatore per i giudizi ed i concetti con i quali io esprimo ciò che sono. Essa pone non soltanto un ideale del conoscere, ma un ideale d'essere, propone un'adequazione assoluta dell'essere con se stesso come prototipo d'essere. In questo senso bisogna che ci facciamo essere ciò che siamo. Ma: che cosa siamo dunque se abbiamo l'obbligo costante di farci essere ciò che siamo, se siamo nel modo d'essere del dover essere ciò che siamo? Consideriamo questo cameriere. Ha il gesto vivace e pronunciato, un po'. Troppo preciso, un po'. Troppo rapido, viene verso gli avventori con un passo un po'. Troppo vivace, si china con troppa premura, la voce, gli occhi esprimono un interesse un po'. Troppo pieno di sollecitudine per il comando del cliente, poi ecco che torna tentando di imitare nell'andatura il rigore inflessibile di una specie di

automa, portando il vassoio con una specie di temerarietà da funambolo, in un equilibrio perpetuamente instabile e perpetuamente rotto, che perpetuamente ristabilisce con un movimento leggero del braccio e della mano. Tutta la sua condotta sembra un gioco. Si sforza di concatenare i movimenti come se fossero degli ingranaggi che si comandano l'un l'altro, la mimica e perfino la voce paiono meccanismi; egli assume la prestezza e la rapidità spietata delle cose. Gioca, si diverte. Ma a che cosa gioca? Non occorre osservare molto per rendersene conto; gioca ad essere cameriere.

Non c'è qui nulla che possa sorprendere; il gioco è una specie di controllo e di investigazione. Il ragazzo gioca col suo corpo per esplorarlo, per farne l'inventario; il cameriere gioca con la sua condizione per realizzarla. Quest'obbligo non differisce da quello che si impone a tutti i commercianti; la loro condizione è tutta di cerimonia, il pubblico reclama da essi che la realizzino come una cerimonia, c'è la danza del droghiere, del sarto, dello stimatore, con cui si sforzano di persuadere la loro clientela che non sono altro che un droghiere, uno stimatore, un sarto. Un droghiere che sogna è offensivo per il compratore, perché non è più assolutamente un droghiere. Cortesia esige che egli si comporti nella sua funzione di droghiere, come il soldato sull'attenti si fa cosa soldato con lo sguardo diritto che non vede, non è fatto per vedere, poiché è il regolamento e non l'interesse del momento a determinare il punto che deve fissare “lo sguardo fisso a dieci passi”.

Ecco tante precauzioni per imprigionare l'uomo in ciò che è. Come se vivessimo nel timore perpetuo che ne sfugga, ne trabocchi, eluda improvvisamente la sua condizione. Gli è però che, dal di dentro, il cameriere non può essere immediatamente cameriere, nel senso in cui questo calamaio è calamaio, o il bicchiere è bicchiere.

Non che non possa formulare dei giudizi riflessivi o dei concetti sulla sua condizione. Sa bene ciò che essa “significa”: l'obbligo di alzarsi alle cinque, scopare il pavimento del negozio prima dell'apertura del locale, mettere la macchina sotto pressione, ecc.. Conosce i diritti che comporta: il diritto alla mancia, i diritti sindacali, ecc.. Ma tutti questi concetti, tutti questi giudizi, rinviano al trascendente. Si tratta di possibilità astratte, di diritti e doveri conferiti ad un “soggetto di diritto”. E proprio questo soggetto: io ho da essere, ma non lo sono affatto. Non già che io non voglia esserlo o che esso sia un altro. Piuttosto non c'è una misura comune fra il suo essere ed il mio. Esso è una “rappresentazione” per gli altri e per me, il

che significa che io non posso esserlo se non in rappresentazione. Ma precisamente se me lo rappresento, non lo sono affatto, ne sono separato, come l'oggetto dal soggetto, separato da niente, ma questo niente mi isola da esso, non posso esserlo, non posso che giocare ad esserlo, cioè immaginarmi di esserlo. E, con ciò, non gli aggiungo nulla. Ho un bel compiere le funzioni da cameriere, non posso esserlo che in modo neutro, come l'attore è Amleto, facendo meccanicamente i gesti tipici del mio stato, e considerandomi come cameriere immaginario attraverso gesti presi come “analogon”¹⁸. Ciò che tento di realizzare è un essere in-sé del cameriere, come se non fosse precisamente in mio potere di conferire valore ed urgenza ai doveri e diritti del mio stato, come se non dipendesse dalla mia libera scelta di alzarmi ogni mattina alle cinque o di restare a letto, a rischio di farmi licenziare. Come se proprio per il fatto che del mio stato “faccio esistere” questo ruolo, non lo trascendessi da ogni parte, non mi costituissero come al di là della mia condizione. Tuttavia non c'è dubbio che in un certo senso sono cameriere altrimenti non potrei chiamarmi altrettanto bene diplomatico o giornalista? Ma se lo sono, ciò non può avvenire nel modo dell'essere-in-sé, 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. Il buon parlatore è colui che recita a parlare, perché non può essere parlante; l'allievo attento che vuole essere attento, l'occhio fisso sul maestro, le orecchie bene aperte in ascolto, si esaurisce a tal punto rappresentando la parte dell'attento, che finisce per non ascoltare più nulla. Perpetuamente assente al mio corpo, ai miei atti, sono, a dispetto di me stesso, la “divina assenza” di cui parla Valéry. Non posso dire né che sono qui né che non ci sono, nel senso in cui si dice “questa scatola di fiammiferi è sulla tavola”; sarebbe confondere il mio “essere nel mondo” con un “essere in mezzo al mondo”. Né posso dire che sono in piedi o seduto; sarebbe confondere il mio corpo con la totalità idiosincrasica di cui esso non è che una delle strutture. Da ogni parte sfuggo all'essere e tuttavia sono.

Ma ecco un modo d'essere che concerne soltanto me: io sono triste. Questa tristezza che io sono, non la sono proprio nel modo d'essere ciò che sono? Che cosa è essa, tuttavia, se non l'unità intenzionale che raccoglie ed anima l'insieme dei miei comportamenti? È il senso dello sguardo fosco che getto sul mondo, delle spalle incurvate, della testa che si abbassa, dell'abbandono di tutto il corpo. Ma non so forse, nel momento stesso in cui

tengo un certo comportamento, che potrei non tenerlo? Compare improvvisamente un estraneo: ecco, io alzo il capo, riprendo l'andare vivace ed elastico; che resta più della tristezza, se non l'appuntamento che con compiacenza le do dopo la partenza del visitatore? E d'altronde, non è anch'essa un comportamento questa tristezza, non è la coscienza stessa che si riveste di tristezza come un magico rifugio contro una situazione troppo opprimente?¹⁹. E, in questo caso, essere triste non vuol dire innanzi tutto farsi triste? E sia, si dirà. Ma attribuirsi l'essere della tristezza non vuol dire malgrado tutto ricevere questo essere. Poco importa, dopo tutto, donde lo si riceva. Il fatto è che una coscienza che si riveste di tristezza è triste proprio per questo. Ma tutto ciò rivela un'errata comprensione della natura della coscienza: l'essere triste non è un essere bell'e fatto che io mi do, come posso dare un libro all'amico. Io non sono in grado di assumere l'essere.

Se mi faccio triste, devo farmi triste da un capo all'altro della mia tristezza, non posso approfittare dell'impulso acquistato e lasciar trascorrere la mia tristezza, senza ricrearla e portarla, come un corpo inerte che continua il suo movimento dopo la spinta iniziale; non c'è inerzia nella coscienza. Se mi faccio triste, è perché non sono triste; l'essere della tristezza sfugge proprio mediante e nell'atto in cui me l'assumo. L'essere in-sé della tristezza spinge perpetuamente la mia coscienza ad essere triste, ma è come un valore che non posso realizzare, come una direzione della mia tristezza, non una modalità costitutiva.

Si dirà che la mia coscienza, almeno, è, quale che sia l'oggetto o lo stato di cui si fa coscienza? Ma come distinguere dalla tristezza la coscienza di essere triste? Non è tutt'uno? In un certo senso, è vero che la mia coscienza è, se si intende con ciò che essa fa parte per gli altri della totalità d'essere che può essere sottoposta a giudizi. Ma bisogna notare, come ha ben visto Husserl, che la coscienza appare originariamente ad altri come un'assenza. È l'oggetto sempre presente come significato di tutti i miei atti e comportamenti e sempre assente, perché si offre all'intuizione degli altri come una perpetua incertezza, meglio ancora, come una perpetua libertà. Quando Pietro mi guarda, so senza dubbio che mi guarda, i suoi occhi cose del mondo sono fissati sul mio corpo cosa del mondo; ecco il fatto oggettivo di cui posso dire: è. Ma è pur sempre un fatto del mondo. Il significato di questo sguardo non c'è, e questo mi disturba; quantunque faccia sorrisi, promesse, minacce nulla può strappare l'approvazione, il libero giudizio che desidero, so che è sempre al di là, lo sento nei miei

comportamenti stessi che ora non hanno più il carattere produttivo che conservano nei confronti delle cose, che non sono più per me nella proporzione in cui li collego ad altre persone, che delle semplici presentazioni ed attendono d'essere qualificate in gradite o sgradite, sincere o insincere, ecc., con un'apprensione che è sempre al di là dei miei sforzi di provocarla, che non sarà mai provocata da questi, a meno che essa non presti loro spontaneamente la sua forza, che non è se non in quanto si fa provocare dal di fuori, che è: come la propria mediatrice col trascendente. Così il fatto obiettivo dell'essere-in-sé della coscienza d'altri si pone per svanire in negatività ed in libertà; la coscienza d'altri è come non fosse, il suo essere in-sé d'“ora” e “di qui” è di non essere.

: la coscienza d'altri è ciò che non è.

D'altra parte la mia propria coscienza non mi appare nel suo essere come la coscienza d'altri. Essa è perché si fa, giacché il suo essere è coscienza d'essere. Ma ciò significa che il fare sostiene l'essere; la coscienza ha da essere il proprio essere, non è mai sostenuta dall'essere, è essa che sostiene l'essere in seno alla subbiettività; il che significa ancora che essa è abitata dall'essere, ma non lo è affatto: non è ciò che è.

In tali condizioni, che cosa significa l'ideale di sincerità, se non un compito impossibile da adempiere ed il cui significato stesso è in contraddizione con la struttura della coscienza? Essere sincero, dicevamo, è essere ciò che si è. Ciò presuppone che io non sia all'origine ciò che sono.

Qui naturalmente, è sottinteso il “tu devi, dunque puoi” di Kant. Posso divenire sincero: ecco ciò che implicano il mio dovere ed il mio sforzo di sincerità. Ora, precisamente, constatiamo che la struttura originaria del “non essere ciò che si è” rende anticipatamente impossibile ogni divenire verso l'essere-in-sé o “essere ciò che si è”. E questa impossibilità non è nascosta alla coscienza; è invece proprio il fondo della coscienza, la pena costante che si prova, è l'incapacità stessa a riconoscerci, ad organizzarci ad essere ciò che siamo, è la necessità che esige che, dopo aver posto noi stessi come un certo essere mediante un giudizio legittimo, fondato sull'esperienza interna, o correttamente dedotto da premesse apriori od empiriche, con questa stessa posizione superiamo noi stessi e non verso un altro essere: verso il vuoto, verso il niente. Come dunque possiamo biasimare altri di non essere sincero e compiacerci della nostra sincerità, se nello stesso momento la sincerità ci appare come impossibile? Come possiamo anche solo accennare, nel discorso, nella confessione, nell'esame di coscienza, uno

sforzo di sincerità, se sappiamo che lo sforzo sarà per essenza votato alla sconfitta e che, nel momento stesso in cui l'annunciamo, abbiamo già una visione pregiudiziale della sua vanità? Infatti quando mi esamino, devo determinare esattamente ciò che sono, per risolvermi ad esserlo senza sotterfugi salvo poi a mettermi, in seguito, alla ricerca dei mezzi che potranno cambiarmi. Ma che significa questo, se non che dovrei costituirmi come una cosa? Determinerò l'insieme dei motivi e degli impulsi mobili che mi hanno spinto a compiere l'una o l'altra azione? Ma è già postulare un determinismo causale che organizzi il flusso delle mie coscienze come un seguito di stati psichici.

Scoprirò in me "tendenze" magari per confessarmele con vergogna? Ma non è questo un dimenticare deliberatamente che le tendenze si realizzano col mio concorso, non sono forze di natura, ma io presto loro efficienza con una perpetua decisione sul loro valore? Darò un giudizio sul mio carattere, la mia natura? Ma non è questo un nascondermi, nel medesimo istante ciò che so benissimo che io giudicherò così un passato al quale il presente sfugge per definizione? La prova ne è che lo stesso uomo che, in sincerità, afferma che egli è ciò che, di fatto, era, si indigna contro l'ostilità di altri e tenta di disarmarla affermando che non potrebbe più essere ciò che era. Ci si meraviglia e ci si addolora facilmente, perché le sanzioni dei tribunali colpiscono un uomo, che nella sua nuova libertà, non è più il colpevole che era. Ma, in pari tempo, si esige da quest'uomo che si riconosca come se fosse quel colpevole. Che è dunque la sincerità, se non precisamente un fenomeno di malafede? Non abbiamo infatti dimostrato che, nella malafede, si tratta di costituire la realtà umana come un essere che è ciò che non è, e che non è ciò che è? Un omosessuale ha frequentemente un intollerabile sentimento di colpevolezza e la sua esistenza intera si determina in rapporto a questo sentimento.

Se ne dedurrà facilmente che è in malafede. E, infatti, succede spesso che quest'uomo, pur riconoscendo la sua propensione omosessuale, pur ammettendo una per una ogni singola colpa che commette, rifiuta con tutte le forze di considerarsi un pederasta.

Il suo caso è sempre "a parte", speciale; c'entra del gioco, del caso, della sfortuna; sono degli errori passati, si spiegano con una certa concezione del bello che le donne non potrebbero soddisfare, bisogna vedervi gli effetti di una ricerca inquieta piuttosto che le manifestazioni di una tendenza profondamente radicata ecc..

Ecco sicuramente un uomo in malafede che rasenta il comico poiché, riconoscendo i fatti che gli sono imputati, rifiuta di trarne la conseguenza che si impone. Anche l'amico che è il suo più severo censore, si irrita di questa duplicità; il censore non domanda che una cosa e forse allora si mostrerà indulgente: che il colpevole si riconosca colpevole, che l'omosessuale dichiari senza sotterfugi in umiltà o con ostentazione poco importa: io sono un pederasta. Domandiamoci: chi è in malafede? L'omosessuale o il campione della sincerità? L'omosessuale riconosce le sue colpe, ma lotta con tutte le forze contro la schiacciante prospettiva che i suoi errori costituiscono per lui un destino. Non si vuole lasciare considerare come una cosa: ha l'oscura, ma forte convinzione che un omosessuale non è un omosessuale come questo tavolo è tavolo o come quest'uomo rosso è rosso.

Gli sembra di sfuggire ad ogni errore per il fatto che lo pone e lo riconosce, meglio ancora per il fatto che la durata psichica, per se stessa, lo lava da ogni colpa, gli compone un avvenire indeterminato, lo fa rinascere di nuovo. Ha torto? Non viene forse a riconoscere spontaneamente il carattere singolare ed irriducibile della realtà umana? Il suo atteggiamento implica dunque una innegabile comprensione della verità. Ma, nello stesso tempo, ha bisogno di questa perpetua rinascita, di questa costante evasione per vivere; gli è necessario mettersi costantemente fuori tiro per evitare il giudizio terribile della collettività. Così egli gioca sulla parola essere. Avrebbe ragione in realtà se intendesse questa frase "io non sono un pederasta" nel senso "io non sono quello che sono". Cioè, se dichiarasse "nella proporzione in cui una serie di comportamenti sono definiti comportamenti da pederasti, ed io ho assunto tale comportamento, io sono un pederasta. Nella misura in cui la realtà umana sfugge ad ogni determinazione per mezzo di comportamenti, io non lo sono". Ma egli scivola accortamente verso un'altra accezione della parola "essere". Intende "non essere" nel senso di "non essere in se". Dichiaro di "non essere pederasta" nel senso in cui questo tavolo non è un calamaio.

È in malafede.

Ma il campione della sincerità non ignora la trascendenza della realtà umana, e sa, al bisogno, rivendicarla a suo vantaggio. Se ne giova anzi e la pone nella sua esigenza presente; non vuole, forse, in nome della sincerità-dunque della libertà-che l'omosessuale si rivolga su se stesso e si riconosca omosessuale, non lascia intendere che una simile confessione gli attirerà

l'indulgenza? Che significa ciò, se non che l'uomo che si riconoscerà omosessuale non sarà più lo stesso dell'omosessuale che riconosce di essere ed evaderà nella regione della libertà e della buona volontà? Gli domanda dunque di essere ciò che è per non essere più ciò che è. È il senso profondo della frase “peccato confessato mezzo perdonato”. Pretende dal colpevole che si costituisca come una cosa, proprio per non trattarlo più come cosa. E questa contraddizione è essenziale all'esigenza di sincerità. Chi non vede, infatti, ciò che vi è di offensivo per altri e di rassicurante per me in una frase come “bah!, è un pederasta”, che cancella d'un tratto un'inquietante libertà e mira ormai a costituire tutti gli atti altrui come delle conseguenze che sgorgano rigorosamente dalla sua essenza? Ecco pertanto ciò che il censore esige dalla sua vittima: che si costituisca come cosa, che gli rimetta la sua libertà come un feudo, per rendergliela poi come il signore al vassallo.

Il campione della sincerità, nella misura in cui vuole rassicurarsi, quando pretende giudicare, nella proporzione in cui domanda ad una libertà di costituirsi, in quanto libertà, come cosa, è in malafede. Si tratta solo di un episodio di quella lotta a morte delle coscienze che Hegel chiama “il rapporto del padrone e dello schiavo”.

Ci si rivolge ad una coscienza per chiederle, in nome della sua natura di coscienza, di distruggersi radicalmente come coscienza, facendole sperare, dopo la distruzione, una rinascita.

Sia pure, si dirà, ma il nostro uomo si fa qui abusivamente della sincerità un'arma contro altri. Non bisogna andare a cercare la sincerità nelle relazioni del mitsein, ma là, dove essa è pura, nelle relazioni con se stesso. Ma chi non vede che la sincerità oggettiva si conforma nello stesso modo? Chi non vede che l'uomo sincero si costituisce come una cosa, precisamente per sfuggire a questa condizione di cosa, con l'atto stesso della sincerità? L'uomo che si confessa che è cattivo, ha barattato la inquietante “libertà per il male” con un inanimato carattere di cattivo; egli è cattivo, aderisce a se stesso, è ciò che è. Ma contemporaneamente evade da questa cosa, perché è lui che la contempla, dipende da lui tenerla sotto il suo sguardo o lasciarla sprofondare in un'infinità di atti particolari. Trae un merito dalla sua sincerità, e l'uomo che merita non è più il cattivo in quanto cattivo, ma ha già superato la sua cattiveria. In pari tempo, la cattiveria è disarmata, poiché essa non è nulla, fuori dal piano del determinismo e, confessandola, io pongo la mia libertà faccia a faccia con essa; il mio

avvenire è vergine, tutto mi è permesso. Così, la struttura essenziale della sincerità non differisce da quella della malafede, perché l'uomo sincero si costituisce come ciò che è per non esserlo.

Il che spiega la verità riconosciuta da tutti, che si può cadere in malafede a furia di essere sinceri. Sarebbe, dice Valéry, il caso di Stendhal. La sincerità totale e costante come sforzo continuo per aderire a se stessi, è, di sua natura, uno sforzo costante per rompere la solidarietà con se stessi; ci si libera da sé con l'atto stesso con cui ci si fa oggetti per-sé. Erigere l'inventario perpetuo di ciò che si è, significa rinnegarsi costantemente e rifugiarsi in una sfera ove non si è nient'altro che un puro e libero sguardo. La malafede, dicevamo, ha per scopo di mettersi fuori tiro, è una fuga. Constatiamo ora che bisogna usare gli stessi termini per definire la sincerità. Che significa questo? Gli è che, per concludere, lo scopo della sincerità e quello della malafede non sono diversi. Certo c'è una sincerità che riguarda il passato e che non ci interessa; io sono sincero, se confesso di avere avuto un certo piacere o una certa intenzione. Vedremo che questa sincerità è possibile, perché precipitando nel passato, l'essere dell'uomo si costituisce come un essere in-sé. Ma qui ci importa solo la sincerità che si rispecchia nell'immanenza presente. Quale è il suo scopo? Fare che io mi confessi ciò che sono, perché venga a coincidere col mio essere; in una parola, fare che io sia nel modo dell'in-sé, quel che sono nel modo del "non essere ciò che sono". Ed il suo postulato è che io sono già in fondo, nel modo dell'in-sé, ciò che devo essere. Così troviamo, in fondo alla sincerità, un incessante gioco di specchi e di riflessi, un perpetuo passaggio dall'essere che è ciò che è all'essere che non è ciò che è, e, inversamente, dall'essere che non è ciò che è all'essere che è ciò che è.

E quale è lo scopo della malafede? Fare che io sia ciò che sono nel modo del "non essere ciò che si è" o che io non sia ciò che sono nel modo dell'"essere ciò che si è". Ritroviamo qui lo stesso gioco di specchi. Gli è che, in realtà, perché vi sia intenzione di sincerità, occorre che all'origine io sia e non sia insieme ciò che sono. La sincerità non mi attribuisce una maniera d'essere o una qualità particolare, ma, a proposito di tale qualità, mira a farmi passare da un modo d'essere ad un altro. E questo secondo modo d'essere, ideale della sincerità, mi è interdetto, per essenza, di raggiungerlo e, nel momento stesso in cui mi sforzo di raggiungerlo, ho la comprensione sicura e pregiudiziale che non lo raggiungerò. Parimenti, perché possa anche soltanto concepire un'intenzione di malafede, bisogna

che, per essenza, sfugga nel mio essere, al mio essere. Se fossi triste o vigliacco, alla maniera in cui questo calamaio è calamaio, la possibilità della malafede non potrebbe neppure essere concepita. Non soltanto non potrei sfuggire al mio essere, ma non potrei neppure immaginare che possa sfuggirvi. Ma la malafede è possibile, a titolo di semplice progetto, in quanto che, realmente, non v'ha una differenza così netta fra essere e non essere, quando si tratta del mio essere. La malafede non è possibile se non perché la sincerità è cosciente di mancare al suo scopo per natura sua.

Non posso tentare di cogliermi come non essente vigliacco quando lo “sono”, se questo “essere vigliacco” non è anch’esso “in questione” nel momento stesso in cui è, se non è anch’esso una questione, se nel momento preciso in cui voglio coglierlo non mi sfugge da ogni parte e si annienta. La condizione perché possa tentare uno sforzo di malafede, è che, in certo senso, io non sia quel vigliacco che non voglio essere. Ma se non fossi vigliacco semplicemente nel modo del non essere ciò che non si è, sarei “in buona fede”, dichiarando che non sono vigliacco. Così, questo vigliacco inafferrabile, evanescente, che non sono, bisogna anche che lo sia in qualche modo. E non si intenda con questo che io debba essere “un po’.” vigliacco nel senso in cui “un po’.” significa “in una certa misura vigliacco ed in una certa misura non vigliacco”. No: io debbo insieme essere e non essere vigliacco totalmente, e sotto tutti gli aspetti. Così, in questo caso, la malafede esige che io non sia ciò che sono, cioè che ci sia una differenza imponderabile a separare l'essere dal non essere nel modo d'essere della realtà umana. Ma la malafede non si limita a rifiutare le qualità che possiedo, a non vedere l'essere che sono.

Tenta anche di attribuirmi un essere che non sono. Mi coglie positivamente come coraggioso, quando non lo sono.

E ciò, ancora, è possibile soltanto se io sono ciò che non sono, cioè se il non-essere, in me, non ha neppure l'essere a titolo di non-essere. Senza dubbio è necessario che io non sia coraggioso, se no la malafede non sarebbe “malafede”. Ma bisogna inoltre che il mio sforzo di malafede coinvolga la comprensione ontologica che, nella normalità stessa del mio essere, ciò che io sono, non lo sono veramente, e che non c'è tanta differenza per esempio tra l'essere di “essere triste”-il che io sono nel modo di non essere ciò che sono ed il “non essere” del non essere coraggioso” che voglio nascondermi. Bisogna inoltre e soprattutto che la negazione d'essere sia essa stessa l'oggetto di un perpetuo annullamento, che il senso del “non-

essere” sia perpetuamente in questione nella realtà umana. Se io non fossi coraggioso nel modo in cui questo calamaio non è un tavolo, cioè se io fossi isolato nella mia vigliaccheria, fissato in essa, incapace di metterla in relazione col suo contrario, se non fossi capace di determinarmi come vigliacco, cioè di negare da me il coraggio, e così sfuggire alla vigliaccheria nel momento stesso in cui la pongo, se non mi fosse impossibile per principio di coincidere col mio non essere coraggioso come col mio essere vigliacco, ogni prospettiva di malafede mi sarebbe interdetta. Così, perché la malafede sia possibile, occorre che la sincerità sia essa stessa in malafede. La condizione di possibilità della malafede è che la realtà umana, nel suo essere più immediato, nell'intrastruttura del cogito preriflessivo, sia ciò che non è e non sia ciò che è.

3. La “fede” della malafede

Per il momento abbiamo solo indicato le condizioni che rendono concepibile la malafede, le strutture dell'essere che permettono di formare dei concetti di malafede. Ma non possiamo limitarci a queste considerazioni; non abbiamo ancora distinto la malafede dalla menzogna; i concetti antifibolici finora descritti potrebbero benissimo essere utilizzati da un mentitore per sconcertare l'interlocutore, quantunque la loro antifibolia, essendo fondata sull'essere dell'uomo e non su circostanze empiriche, possa e debba palesarsi a tutti. Il vero problema della malafede proviene evidentemente dal fatto che la malafede è fede. Essa non può essere né menzogna cinica né evidenza, se l'evidenza è possesso intuitivo dell'oggetto. Se si chiama credenza l'adesione dell'essere al suo oggetto, quando l'oggetto non è dato o è dato in modo indistinto, la malafede è credenza ed il problema essenziale della malafede è un problema di credenza. Come si può credere in malafede ai concetti che ci si forgia espressamente per persuadersi? Bisogna notare, infatti, che il piano di malafede deve essere anch'esso in malafede; io non sono in malafede soltanto al termine del mio sforzo, quando ho costruito i miei concetti antifibolici, e me ne sono persuaso. A dire il vero, io non mi sono persuaso; per quanto potevo, lo sono sempre stato. Nel momento stesso in cui mi disponevo a mettermi in malafede, dovevo già essere in malafede nei confronti di tali disposizioni. Rappresentarmi queste disposizioni come in malafede, sarebbe stato cinismo; crederle sinceramente innocenti sarebbe stato buona fede. La decisione di essere in malafede non osa dichiararsi, si crede e non si crede in malafede, si crede e non si crede in buona fede. Ed è essa che, dal momento della nascita della malafede, decide di tutta la condotta ulteriore e, per così dire, della weltanschauung della malafede. Perché la malafede non conserva le norme ed i criteri di verità, che sono accettati dal pensiero critico in buona fede. Infatti essa decide anzitutto della natura della verità. Con la malafede appare una verità, un metodo di

pensare, un tipo di essere degli oggetti; e questo mondo di malafede, da cui il soggetto si trova circondato, ha per caratteristica ontologica che l'essere in esso è ciò che non è, e non è ciò che è. Conseguentemente appare un tipo di evidenza singolare, l'evidenza non persuasiva. La malafede coglie delle evidenze, ma è già prima rassegnata a non essere riempita da queste evidenze, a non essere persuasa e trasformata in buona fede; si fa umile e modesta, non ignora dice che la fede è decisione e che dopo ogni intuizione bisogna decidere e: volere ciò che è. Così la malafede fin dal suo piano originario, dal suo sorgere, decide dell'esatta natura delle sue esigenze, si delinea intera nella risoluzione che prende di non chiedere troppo, di considerarsi soddisfatta quando sarà poco persuasa, di forzare con decisione la propria adesione alla verità incerta. Il primo progetto di malafede è una decisione in malafede sulla natura della fede. Non si tratta s'intende di una decisione riflessiva e volontaria, ma di una determinazione spontanea dell'essere. Ci si mette in malafede come ci si addormenta, e si è in malafede come si sogna.

Una volta realizzato questo modo d'essere, è altrettanto difficile uscirne, come svegliarsi; gli è che la malafede è un tipo di essere nel mondo come la veglia ed il sogno, che tende per se stesso a perpetuarsi, quantunque la sua conformazione sia del tipo metastabile. La malafede è cosciente della sua conformazione ed ha preso le sue precauzioni, decidendo che la struttura metastabile sarà la struttura dell'essere e la non persuasione la struttura di tutte le convinzioni. Resta che se la malafede è fede ed implica nel suo primo progetto la propria negazione si determina ad essere poco convinta per convincersi che io sono ciò che non sono bisogna che, all'origine, una fede che vuole se stessa poco convinta sia possibile. Quali sono le condizioni di possibilità di una fede simile? Credo che l'amico Pietro abbia dell'amicizia per me. Lo credo in buona fede. Lo credo, ma non ne ho l'intuizione accompagnata da evidenza, perché questo tipo di oggetto, per sua natura, non si presta all'intuizione.

Lo credo, cioè mi lascio andare a degli impulsi di confidenza, decido di crederci e di tenermi fermo a questa decisione, mi comporto insomma come se ne fossi certo, il tutto nell'unità sintetica di uno stesso atteggiamento.

Ciò che definisco così come buona fede, è quel che Hegel chiamerebbe l'immediato, è la fede del carbonaro. Hegel insegnerebbe subito che l'immediato richiama la mediazione e che la credenza, divenendo credenza per-sé, passa allo stato di non credenza.

Se credo che l'amico Pietro mi ami, vuol dire che la sua amicizia mi appare come il senso di tutti i suoi atti.

La credenza è una scienza particolare del senso degli atti di Pietro. Ma se so che credo, la credenza mi appare come pura determinazione soggettiva, senza correlativo esteriore. È questo che fa della parola “credere” un termine usato indifferentemente per indicare l'incrollabile fermezza della credenza mio dio, credo in voi ed il suo carattere disarmato e strettamente soggettivo Pietro è mio amico? Non ne so nulla: lo credo. Ma la natura della coscienza è tale che in essa il mediato e l'immediato sono un solo e medesimo essere. Credere è sapere che si crede e sapere che si crede non è più credere. Così credere è non credere più-non essendo questo non credere che credere e tutto ciò nell'unità di una stessa coscienza non-tetica di sé. Certo, abbiamo forzato la descrizione del fenomeno designandolo con la parola “sapere”; la coscienza non-tetica non è sapere. Ma essa è, per la sua stessa trasparenza, all'origine di ogni sapere. Così la coscienza non-tetica di credere è distruttrice della credenza. Ma, in pari tempo, la legge del cogito preriflessivo implica che l'essere del credere debba essere la coscienza di credere. Così, la credenza è un essere che si pone in questione nel suo proprio essere, che può realizzarsi soltanto nella sua distruzione, che può manifestarsi a se stesso solo negandosi; è un essere per cui essere è apparire ed apparire è negarsi. Credere è non credere. E se ne capisce la ragione: l'essere della coscienza consiste nell'esistere da sé, cioè nel farsi essere e quindi nel superarsi. In questo senso, la coscienza è perpetuamente fuga da sé, la credenza diviene non credenza, l'immediato mediazione, l'assoluto relativo ed il relativo assoluto. L'ideale della buona fede credere ciò che si crede è, come quello della sincerità essere ciò che si è, un ideale di essere in-sé. Ogni credenza non è mai abbastanza credenza, non si crede mai a ciò che si crede. E, per conseguenza, il progetto primitivo della malafede non è che l'utilizzazione di questa autodistruzione del fatto di coscienza. Se ogni credenza di buona fede è una credenza impossibile, c'è ora posto per una credenza impossibile. La mia incapacità a credere che sono coraggioso non mi farà più impressione, in quanto che ogni credenza non può mai, veramente, credere abbastanza. Chiamerò mia credenza, questa credenza impossibile.

Certo non potrò dissimularmi che credo per non credere e non credo per credere. Ma il sottile e totale annientamento della malafede per mezzo di se stessa non dovrebbe sorprendermi; si trova in fondo ad ogni fede. E che

dunque? Nel momento in cui voglio credermi coraggioso, so che sono vile? E questa certezza verrebbe a distruggere la mia credenza? Ma, anzitutto, non sono più coraggioso che vigliacco, se si deve intendere questo nel modo d'essere dell'in-sé. In secondo luogo, non so che sono coraggioso; una simile valutazione su di me non può che accompagnarsi a credenza, perché supera la pura certezza riflessiva. In terzo luogo, è ben vero che la malafede non arriva a credere ciò che vuol credere. Ma, proprio in quanto è accettazione del fatto di non credere ciò che crede, essa è malafede. La buona fede vuole sfuggire il “non credere ciò che non si crede” riparando nell'essere; la malafede fugge l'essere nel “non credere ciò che si crede”. Ha disarmato anticipatamente ogni credenza; quelle che vorrebbe acquistare e, insieme, le altre che vuole sfuggire. Volendo questa autodistruzione della credenza, da cui la scienza evade verso l'evidenza, demolisce le credenze che le si oppongono, che si rivelano anch'esse non essere che credenze. Così possiamo meglio comprendere il primo aspetto della malafede.

Nella malafede non c'è cinica menzogna né sapiente preparazione di concetti ingannatori. Ma il primo atto di malafede è posto per fuggire ciò che non si può fuggire, fuggire ciò che si è. Ora, lo stesso piano di fuga rivela alla malafede un'intima disgregazione in seno all'essere, ed essa vuole essere proprio questa disgregazione. Gli è che le due attitudini immediate che possiamo prendere di fronte al nostro essere sono condizionate dalla natura di questo essere e dal suo rapporto immediato con l'in-sé. La buona fede cerca di sfuggire alla disgregazione intima dell'essere riparando verso l'in-sé che essa dovrebbe essere e non è. La malafede cerca di sfuggire all'in-sé riparando nella disgregazione intima dell'essere. Ma questa disgregazione, la nega nello stesso modo, come nega di essere malafede. Fuggendo, attraverso il “non essere ciò che si è”, l'in-sé che io non sono nel modo d'essere ciò che non si è, la malafede, che si rinnega come malafede, mira all'in-sé che non sono nel modo del “non essere ciò che non si è”²⁰. Se la malafede è possibile, è perché essa è la minaccia immediata e permanente di ogni progetto dell'essere umano, è perché la coscienza nasconde nel suo essere un rischio permanente di malafede. E l'origine del rischio è che la coscienza, nel suo essere e contemporaneamente, è ciò che non è, e non è ciò che è. Alla luce di questi rilievi, possiamo affrontare ora lo studio ontologico della coscienza, in quanto essa è non la totalità dell'essere umano, ma il nucleo istantaneo di questo essere.

PARTE SECONDA: L'ESSERE-PER-SÉ

I. Le strutture immediate del per-sé

1. La presenza a sé

La negazione ci ha rimandato alla libertà, questa alla malafede, e la malafede all'essere della coscienza come sua condizione di possibilità. Conviene dunque riprendere, alla luce delle esigenze che abbiamo stabilito nei capitoli precedenti, la descrizione tentata nell'introduzione di quest'opera, cioè bisogna ritornare sul terreno del cogito preriflessivo. Ma il cogito non dà mai se non ciò che gli si richiede di dare. Cartesio l'aveva interrogato dal suo aspetto funzionale "io dubito, io penso" e, per aver voluto passare senza filo conduttore da questo aspetto funzionale alla dialettica esistenziale, è caduto nell'errore sostanzialistico. Husserl, messo in guardia da questo errore, si è prudentemente fermato sul piano della descrizione funzionale. Per questo non ha mai sorpassato la pura descrizione dell'apparenza in quanto tale, si è rinchiuso nel cogito, e merita di essere chiamato, malgrado le sue smentite, fenomenista, piuttosto che fenomenologo; ed il suo fenomenismo procede parallelamente all'idealismo Kantiano. Heidegger, volendo evitare questo fenomenismo della descrizione che conduce all'isolamento megarico ed antidialettico delle essenze, affronta direttamente l'analitica esistenziale senza passare dal cogito.

Ma il *Dasein*, privato all'origine della dimensione della coscienza, non potrà mai riconquistare questa dimensione. Heidegger attribuisce alla realtà umana una comprensione di sé che definisce come una "proiezione ekstatica" delle sue possibilità. E non rientra certo nelle nostre intenzioni di negare l'esistenza di questa proiezione. Ma che cosa sarebbe una comprensione che, in se stessa, non fosse coscienza d'essere comprensione? Questo carattere ekstatico della realtà umana ricade in un in-sé inanimato e cieco se non nasce dalla coscienza di ek-stasi. Bisogna dunque partire proprio dal cogito, ma si può dire di esso, parodiando una celebre formula, che conduce a tutto, a condizione di uscirne. Le nostre ricerche precedenti, che si riferivano alle condizioni di possibilità di certe condotte, non avevano per fine che di metterci in grado di interrogare il cogito sul suo

essere, e di fornirci lo strumento dialettico che ci permettesse di trovare nel cogito stesso il mezzo di evadere dall'istantaneità verso la totalità d'essere che costituisce la realtà umana. Ritorniamo dunque alla descrizione della coscienza non-tetica di sé, esaminiamo i risultati e domandiamoci che cosa significa per la coscienza la necessità d'essere ciò che non è, e di non essere ciò che è.

“l'essere della coscienza” abbiamo scritto ne l'introduzione, “è un essere il cui essere è in questione nel suo essere.” ciò significa che l'essere della coscienza non coincide con sé in una piena adeguazione. L'adeguazione piena, che è quella dell'in-sé, si esprime in questa semplice formula: l'essere è ciò che è. Non vi è nell'in-sé alcuna particella d'essere che sia distante da sé. Non vi è nell'essere così concepito il minimo indizio di dualità; esprimeremo ciò dicendo che la densità dell'essere-in-sé, è infinita. È la pienezza. Il principio d'identità può essere detto sintetico, non solamente perché limita la sua portata ad una zona definita d'essere, ma soprattutto perché raccoglie in-sé l'infinito della densità. A è a, significa: a esiste sotto un'infinita compressione, ad una densità infinita. L'identità è il concetto limite dell'unificazione; non è vero che l'in-sé abbia bisogno di un'unificazione sintetica del suo essere: al suo limite estremo, l'unità svanisce e passa nell'identità. L'identico è l'ideale dell'uno e l'uno sopravviene nel mondo per mezzo della realtà umana.

L'in-sé è pieno di sé e non si potrebbe immaginare pienezza più totale, adeguazione più perfetta di contenuto a contenente: non c'è il minimo vuoto nell'essere, la minima fessura per la quale il nulla possa infiltrarsi.

La caratteristica della coscienza, al contrario, è di essere una decompressione d'essere. È impossibile, infatti, definirla come coincidenza con sé. Di questo tavolo, io posso dire puramente e semplicemente che è questo tavolo. Ma della mia fede non posso limitarmi a dire che è fede: la mia fede è coscienza di fede. Si è spesso detto che l'indagine riflessiva altera il fatto della coscienza sul quale indaga. Lo stesso Husserl confessa che il fatto “di essere visto” comporta per ogni Erlebnis una modificazione totale. Ma crediamo di avere dimostrato che la prima condizione di ogni riflessività è un cogito preriflessivo. Questo cogito, certamente, non pone oggetti, rimane infracosciente. Ma non è per ciò meno omologo al cogito riflessivo in quanto si presenta come la necessità prima per la coscienza irriflessa d'essere vista da se stessa; esso comporta dunque originariamente il carattere distintivo, d'esistere per un testimone, benché il testimone per

cui la coscienza esiste, sia essa stessa. Così, per il solo fatto che la mia fede è percepita come fede, essa: non è più altro che fede, cioè non è già più fede, ma è fede turbata. Così il giudizio ontologico, “la fede è coscienza di fede”, non può in alcun caso essere preso per un giudizio di identità: il soggetto e l'attributo sono radicalmente differenti, e questo, tuttavia, nell'unità indissolubile di un medesimo essere.

Sia pure, si dirà; ma almeno bisogna dire che la coscienza di fede è coscienza di fede. Ritroviamo su questo piano l'identità e l'in-sé. Si tratterebbe solamente di scegliere convenientemente il piano su cui percepire l'oggetto. Ma questo non è vero: affermare che la coscienza di fede è coscienza di fede, è scindere la coscienza dalla fede, sopprimere la parentesi, e fare della fede un oggetto per la coscienza, è fare un salto brusco sul piano della riflessività. Una coscienza di fede che non fosse che coscienza di fede, dovrebbe, infatti, prendere coscienza di sé come coscienza di fede. La fede diventerebbe pura qualificazione trascendente e noematica della coscienza: la coscienza sarebbe libera di determinarsi come le piacesse di fronte a questa credenza; assomiglierebbe a quella considerazione impassibile che la coscienza di Victor Cousin esercita sui fenomeni psichici per chiarirli volta a volta. Ma l'analisi del dubbio metodico che Husserl ha tentato, ha messo in luce che solo la coscienza riflessiva può rompere ogni legame con ciò che pone la coscienza riflessa.

Al livello riflessivo solamente si può tentare un'*epoché*, un mettere tra parentesi, e si può rifiutare ciò che Husserl chiama il *mitmachen*. La coscienza di fede, pur alterando irreparabilmente la fede, non si distingue da essa, è per fare l'atto di fede. Così siamo costretti a concludere che la coscienza di fede è fede.

E cogliamo alla sua origine questo doppio gioco di rimando: la coscienza di fede è fede, e la fede è coscienza di fede. In nessun caso si può dire che la coscienza è coscienza, né che la fede è fede. Ciascun termine rimanda all'altro e passa nell'altro e purtuttavia ciascun termine è differente dall'altro. Abbiamo già visto che la fede, ed il piacere, e la gioia, non possono esistere prima di essere coscienti, la coscienza è la misura del loro essere; ma non è meno vero che la fede, per il fatto stesso che non può esistere che come turbata, esiste, fin dall'origine, come sfuggente a sé, come rompendo l'unità di tutti i concetti in cui la si voglia racchiudere.

Così la coscienza di fede e fede sono un solo e medesimo essere, la cui caratteristica è l'immanenza assoluta.

Ma quando lo si vuole cogliere, questo essere scivola fra le dita e ci troviamo di fronte ad un abbozzo di dualità, ad un gioco di riflessi, perché la coscienza è un riflesso; ma proprio in quanto riflesso è riflettente, e se tentiamo di coglierla come riflettente svanisce e noi ricadiamo sul riflesso. Questa struttura del riflesso riflettente ha sconcertato i filosofi, che hanno voluto spiegarla con un ricorso all'infinito, sia ponendo, come Spinoza, una idea *ideae*, che richiama una idea *ideae ideae*, ecc., sia definendo, come Hegel, il ritorno su di sé come vero infinito.

Ma l'introduzione dell'infinito nella coscienza, oltre che cristallizzare il fenomeno ed oscurarlo, è solo una teoria esplicativa espressamente destinata a ridurre l'essere della coscienza a quello dell'in-sé. Se accettiamo invece l'esistenza obiettiva del riflesso riflettente, come essa si offre, siamo obbligati a concepire un modo d'essere differente dall'in-sé: non un'unità che contiene una dualità, non una sintesi che supera i momenti astratti della tesi e dell'antitesi, ma una qualità che è unità, un riflesso che è la propria riflessione. Se cerchiamo, infatti, di raggiungere il fenomeno totale, cioè l'unità di questa dualità o coscienza di fede, esso ci rimanda subito ad uno dei termini e questo termine a sua volta ci rimanda all'organizzazione unitaria dell'immanenza. Ma se, invece, vogliamo partire dalla qualità come tale, e porre coscienza e fede come una coppia, ci troviamo ancora dinanzi l'idea *ideae* di Spinoza e non raggiungiamo il fenomeno preriflessivo che intendevamo studiare. Gli è che la coscienza preriflessiva è coscienza di sé. Ed è questa stessa nozione di sé che bisogna studiare, perché definisce l'essere stesso della coscienza.

Notiamo subito che il termine in-sé, che abbiamo preso a prestito dalla tradizione per designare l'essere trascendente, è improprio. Al limite della coincidenza con sé, infatti, il sé svanisce, per lasciar posto all'essere identico. Il sé non può essere una proprietà dell'essere-in-sé. Per natura è un riflesso, come indica abbastanza la sintassi, ed in particolare il rigore logico della sintassi latina nonché le precise distinzioni che la grammatica stabilisce fra l'uso di *eius* e quello di *sui*. Il sé rimanda, ma rimanda precisamente al soggetto. Indica un rapporto del soggetto con se stesso, e questo rapporto è precisamente una dualità ma una dualità particolare, perché esige dei particolari simboli verbali. D'altra parte, il sé non designa l'essere né in quanto soggetto, né in quanto complemento.

Se, infatti, considero il “se si” di “egli si annoia”-per esempio constato che esso si schiude per lasciar apparire dietro di sé il soggetto stesso. Non è

affatto il soggetto, perché il soggetto senza rapporto a sé si condenserebbe nell'identità dell'in-sé; e non è un'articolazione consistente del reale, perché lascia apparire il soggetto dietro di sé. Infatti il sé non può essere percepito come un esistente reale. Il soggetto non può essere sé, perché la coincidenza con sé, come abbiamo già visto, fa scomparire il sé. Ma non può non essere sé, perché il sé è indicazione del soggetto stesso. 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. La legge d'essere del per-sé, come fondamento ontologico della coscienza, è d'essere se stesso sotto forma di presenza a sé.

Questa presenza a sé è stata spesso identificata con una pienezza d'esistenza, ed un pregiudizio, molto diffuso tra i filosofi, attribuisce alla coscienza la più alta dignità d'essere. Ma questo postulato non può essere mantenuto dopo una descrizione più approfondita della nozione di presenza. Infatti ogni presenza a, implica dualità, quindi separazione almeno virtuale. La presenza dell'essere a sé implica un distacco dell'essere in rapporto a sé. La coincidenza dell'identico è la vera pienezza di essere, proprio perché in questa coincidenza non c'è posto per nessuna negatività.

È vero che il principio d'identità può richiamare il principio di non contraddizione, come Hegel ha visto.

L'essere che è ciò che è, deve poter essere l'essere che non è ciò che non è. Ma anzitutto questa negazione, come tutte le altre, viene alla superficie dell'essere per mezzo della realtà umana, come abbiamo dimostrato, e non per una dialettica propria dell'essere. Inoltre questo principio può denotare solo i rapporti con l'esterno, perché regge i rapporti dell'essere con ciò che non è. Si tratta dunque di un principio costitutivo delle relazioni esterne, quali possono apparire ad una realtà umana presente all'essere-in-sé ed impegnata nel mondo; non concerne i rapporti interni dell'essere; rapporti di questo genere non esistono in quanto porrebbero un'alterità. Il principio d'identità è la negazione di ogni specie di negazione in seno all'essere-in-sé. Invece la presenza a sé presuppone che una fessura impalpabile si sia infiltrata nell'essere. Se è presente a sé, significa che non è del tutto sé. La presenza è una degradazione immediata della coincidenza, perché presuppone la separazione. Ma se ora ci domandiamo: che cosa separa il

soggetto da sé, siamo costretti a riconoscere che non è niente. Ciò che separa, di solito, è una distanza nello spazio, un lasso di tempo, una differenza psicologica, o semplicemente l'individualità di due compresenti, una realtà qualificata, insomma. Ma nel caso che ci preoccupa, niente può separare la coscienza di fede dalla fede, perché la fede non è nient'altro che la coscienza di fede. Introdurre, nell'unità di un cogito preriflessivo, un elemento qualificato esteriore a questo cogito, sarebbe frantumare l'unità, distruggerne la trasparenza; vi sarebbe allora nella coscienza qualcosa di cui essa non sarebbe coscienza e che non esisterebbe in-sé come coscienza. La separazione che divide la fede da se stessa non può essere percepita e neppure concepita separatamente.

Se si cerca di individuarla, essa svanisce: si ritrova la fede come pura immanenza. Ma se invece si vuole cogliere la fede in quanto tale, allora la fessura è là, apparendo quando non la si vuole vedere, scomparendo quando si cerca di contemplarla. Questa fessura è quindi il puro negativo. La distanza, il lasso di tempo, la differenza psicologica, possono essere percepiti in-sé, e comprendono, come tali, degli elementi di positività, hanno una semplice funzione negativa.

Ma la fessura intracoscienziale è un niente al di fuori di ciò che nega, e può possedere dell'essere solo in quanto non la si vede. Questo negativo, che è nulla d'essere e potere annullatore insieme, è il nulla. In nessun luogo possiamo cogliere il nulla con simile purezza. Altrove, in un modo o nell'altro, è necessario conferirgli l'essere-in-sé in quanto nulla. Ma il nulla che sorge nell'intimo della coscienza: non è. È stato. La fede per esempio, non è contiguità di un essere ad un altro, è la propria presenza a sé, la propria decompressione d'essere. Altrimenti l'unità del per-sé si spezzerebbe nella dualità di due in-sé. Così il per-sé deve essere il proprio nulla. L'essere della coscienza, in quanto coscienza, è di esistere: a distanza da sé, come presenza a sé, e questo niente di distanza che l'essere porta nel suo essere è il nulla. Così, perché esista un sé, bisogna che l'unità di questo essere comporti il suo proprio nulla come annullamento dell'identico. Perché il nulla che si infila nella fede è il suo nulla, il nulla della fede come fede in-sé, come fede cieca e piena, come “fede da carbonaro”. Il per-sé è l'essere che determina se stesso ad esistere, in quanto non può coincidere con sé.

Si capisce, allora, come, interrogando senza filo conduttore questo cogito preriflessivo, non abbiamo trovato il nulla da nessuna parte. Non si trova, non si scopre il nulla nel modo in cui si può trovare, si può scoprire

un essere. Il nulla è sempre un altrove. È obbligo del per-sé di esistere solo sotto forma di altrove in rapporto a sé, di esistere come un essere che è continuamente affetto da un'inconsistenza d'essere. Questa inconsistenza non rimanda però ad un altro essere, non è che un rinvio perpetuo di sé a sé, del riflesso al riflettente, del riflettente al riflesso.

Tuttavia questo ricorso non provoca nel seno del per-sé un movimento infinito, ma si esaurisce nell'unità di un solo atto: il movimento infinito appartiene solo alla visione riflessiva che vuole percepire il fenomeno come totalità, e che è rimandata continuamente dal riflesso al riflettente, dal riflettente al riflesso, senza potersi fermare. Così il nulla è questo vuoto d'essere, questa caduta dell'in-sé verso il sé, per cui si costituisce il per-sé. Ma questo nulla non può "essere stato" se la sua esistenza d'accatto non è correlativa ad un atto annullatore dell'essere. Questo atto continuo, per cui l'in-sé si degrada a presenza a sé, lo chiameremo atto ontologico. Il nulla è la problematizzazione dell'essere da parte dell'essere, cioè la coscienza o per-sé. È un avvenimento assoluto che viene all'essere per mezzo dell'essere, e che, senza avere l'essere, è sempre sostenuto dall'essere. Essendo l'essere-in-sé isolato nel suo essere per la sua totale positività, nessun essere può produrre dell'essere e niente può arrivare all'essere per mezzo dell'essere, se non il nulla. Il nulla è la possibilità propria dell'essere, e la sua unica possibilità. Inoltre, questa possibilità originale appare solo nell'atto assoluto che la realizza. Essendo il nulla nulla d'essere, non può venire all'essere che per mezzo dell'essere stesso. E senza dubbio viene all'essere per mezzo di un essere singolare, che è la realtà umana. Ma questo essere si costituisce come realtà umana in quanto non è nient'altro che il progetto originale del suo nulla.

La realtà umana è l'essere in quanto è nel suo essere e per il suo essere fondamento unico del nulla in seno all'essere.

2. La “fatticità” del per-sé

Tuttavia il per-sé è. È, sia pure a titolo d'essere che non è ciò che è e che è ciò che non è. Perché, quali che siano gli scogli che finiscono a farlo naufragare, il proponimento della sincerità è almeno concepibile. È, a titolo di “evento” nel senso in cui posso dire che Filippo II è stato, che il mio amico Pietro è, esiste; è, in quanto appare in una condizione che non ha scelto, come Pietro è un borghese francese del 1942, come Schmitt era un operaio berlinese del 1870; è, in quanto è buttato là in un mondo, abbandonato in una “situazione”, è, in quanto pura contingenza, in quanto per esso, come per le cose del mondo, come per questo muro, quest'albero, questa tazza, si può porre la domanda fondamentale: “perché questo essere è così e non altrimenti?”.

È, in quanto vi è in esso qualche cosa di cui non è il fondamento: la sua presenza al mondo.

Questa percezione dell'essere da parte di se stesso, come non costituente il proprio fondamento, è al fondo di ogni cogito. È notevole, a questo riguardo, che tale percezione si rivela immediatamente al cogito riflessivo di Cartesio. Quando Cartesio vuole trarre profitto dalla sua scoperta, percepisce se stesso come un essere imperfetto, “perché dubita”. Ma in questo essere imperfetto, constata la presenza dell'idea di perfetto.

Scopre quindi uno sfasamento tra il tipo d'essere che può concepire e l'essere che egli è. È questo sfasamento o carenza d'essere che è all'origine della seconda prova dell'esistenza di dio. Se infatti si scarta la terminologia scolastica, che cosa rimane di questa prova? Il senso netto che l'essere che possiede in-sé l'idea di perfetto non può essere il proprio fondamento, altrimenti si sarebbe prodotto conformemente a tale idea. In altri termini: un essere che fosse il proprio fondamento non potrebbe sopportare la minima sfasatura fra ciò che è e ciò che concepisce, perché si produrrebbe secondo la sua comprensione dell'essere e non potrebbe concepire che ciò che è. Questa apprensione dell'essere come una carenza d'essere nei confronti

dell'essere, è anzitutto una percezione da parte del cogito della sua contingenza. Io penso, quindi sono. Che cosa sono? Un essere che non è il proprio fondamento, che, in quanto essere, potrebbe essere altro da ciò che è, nella misura in cui non spiega il suo essere. Questa intuizione prima della nostra contingenza, Heidegger la presenterà come la giustificazione prima del passaggio dall'inautentico all'autentico. Essa è inquietudine, richiamo della coscienza *ruf des gewissens*, sentimento di colpevolezza. A dire il vero, la descrizione di Heidegger lascia troppo chiaramente apparire la preoccupazione di fondare ontologicamente un'etica di cui pretende di non preoccuparsi, come anche di conciliare il suo umanismo con il senso religioso del trascendente. L'intuizione della nostra contingenza non è assimilabile ad un sentimento di colpevolezza. Resta comunque assodato che, nell'apprensione di noi stessi da parte di noi stessi, noi risultiamo alla nostra considerazione forniti dei caratteri di un fatto ingiustificabile.

Ma non ci coglievamo noi, poco fa²¹, come coscienza, cioè come un “essere che esiste per mezzo di sé”? Come possiamo essere, nell'unità di uno stesso nascimento all'essere, un essere che esiste per mezzo di sé, senza essere il fondamento del suo essere? O, in altre parole, come mai il per-sé, che, in quanto è, non è il suo essere, nel senso che non ne è il fondamento, può essere, in quanto è per-sé, fondamento del suo nulla? La risposta è già nella domanda.

Se l'essere, infatti, è il fondamento del nulla in quanto annullamento del suo essere, ciò non vuol dire tuttavia che esso sia il fondamento del suo essere. Per fondare il proprio essere, bisognerebbe esistere a distanza da sé e ciò implicherebbe un certo annullamento dell'essere fondato come dell'essere che fonda, una dualità che sarebbe unità: ricadremmo nel caso del per-sé. In altre parole, ogni sforzo per concepire l'idea di un essere che sia fondamento del suo essere riesce, a dispetto di sé, a formare quella di un essere che, contingente in quanto essere in-sé, è fondamento del suo proprio nulla. L'atto di causalità per cui dio è causa sui, è un atto annullatore come ogni atto di riconquista di sé da parte di se stessi, proprio nella misura in cui la prima relazione di necessità è un ritorno a sé, una riflessività. E questa necessità originaria, a sua volta, si manifesta sul fondamento di un essere contingente, quello, precisamente, che è per essere causa di sé. Quanto allo sforzo di Leibnitz, di definire il necessario partendo dal possibile, definizione ripersa da Kantlo si concepisce dal punto di vista della conoscenza, non dal punto di vista dell'essere. Il passaggio dal possibile

all'essere quale lo concepisce Leibnitz il necessario è un essere la cui possibilità implica l'esistenza segna il passaggio dalla nostra ignoranza alla conoscenza. La possibilità non può qui essere tale se non in relazione al nostro pensiero, poiché precede l'esistenza. È possibilità esterna in rapporto all'essere di cui è possibilità, perché l'essere ne deriva come una conseguenza da un principio. Ma abbiamo notato più sopra che la nozione di possibilità può essere considerata sotto due aspetti. Se ne può fare, infatti, un'indicazione soggettiva è possibile che Pietro sia morto, indica la mia ignoranza sulla sorte di Pietro ed in questo caso è il testimone che decide del possibile in presenza del mondo; l'essere ha la sua possibilità al di fuori di sé, nel puro sguardo che misura le sue possibilità d'essere; la possibilità ci può, sì, essere data prima dell'essere, ma è data a noi, e non è possibilità di questo essere; non appartiene alla possibilità della palla che rotola sul tappeto verde di essere deviata da una piega della stoffa e neppure la possibilità di deviazione appartiene al tappeto; essa non può che essere stabilita sinteticamente dal testimone come rapporto esterno. Ma la possibilità può anche apparirci come struttura ontologica del reale; allora appartiene a certi esseri come loro possibilità, è la possibilità che essi sono, che devono essere. In questo caso l'essere mantiene nell'essere le proprie possibilità, ne è il fondamento, e non è quindi possibile che la necessità dell'essere derivi dalla sua possibilità.

In una parola, dio, se esiste, è contingente.

Così l'essere della coscienza, in quanto esso è in-sé per annullarsi nel per-sé, rimane contingente, cioè la coscienza non è in grado di darselo, e neppure di riceverlo da altri.

Oltre al fatto che la prova ontologica, come la prova cosmologica, non riesce a costituire un essere necessario, la spiegazione ed il fondamento del mio essere in quanto io sono quel determinato essere, non potrebbero essere cercati nell'essere necessario; le premesse: “tutto ciò che è contingente deve trovare un fondamento in un essere necessario. Ora io sono contingente”, accentuano un desiderio di trovare un fondamento, non un riallacciarsi esplicativo ad un fondamento reale. La prova ontologica non può infatti, in nessun modo, rendere conto di questa contingenza, ma solamente dell'idea astratta di contingenza in generale. Inoltre in essa si tratta di valori, non di fatti²². 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 annullatore è d'essere fondamento di sé, come coscienza, mediante l'atto di sacrificio che lo annulla; il per-sé è l'in-sé che si perde come in-sé, per fondarsi, per costituirsi come coscienza. Così la coscienza deriva da sé il suo essere coscienza, e non può rinviare che a se stessa, in quanto è il proprio annullamento, ma ciò che si annulla nella coscienza, senza che lo si possa dire fondamento della coscienza, è l'in-sé contingente. L'in-sé non può fondare niente; fonda se stesso, solo nel senso che si attribuisce la modificazione del per-sé. È fondamento di sé in quanto non è già più in-sé; e si incontra qui l'origine di ogni fondamento. Se l'essere-in-sé non può essere né il proprio fondamento né quello degli altri esseri, il fondamento in generale viene al mondo col per-sé. E non solo il per-sé, come in-sé annullato, si fonda da sé, ma con esso appare per la prima volta il fondamento.

Resta che questo in-sé, inghiottito ed annullato nell'avvenimento assoluto che è l'apparizione del fondamento o nascimento del per-sé, rimane in seno al per-sé come sua contingenza originale. La coscienza è il proprio fondamento, ma rimane contingente: il fatto che vi sia una coscienza piuttosto che del puro e semplice in-sé all'infinito. L'evento assoluto o per-sé, è contingente nel suo essere. Certamente se interpreto i dati del cogito preriflessivo, constato che il per-sé rimanda a sé. Qualsiasi cosa sia, esso lo è nel modo della coscienza di essere. La sete rimanda alla coscienza di sete, che essa è, come a suo fondamento ed inversamente. Ma la totalità "riflesso riflettente", se potesse costituirsi in dato, sarebbe contingenza e in-sé. Solamente, questa totalità non può essere raggiunta con la percezione diretta perché non posso dire, né che la coscienza di sete è coscienza di sete, né che la sete è sete. Essa è là, come totalità annullata, come unità evanescente del fenomeno. Se percepisco il fenomeno come pluralità, questa pluralità presenta se stessa come unità totalitaria, e, con ciò, il suo significato è la contingenza, cioè io posso domandarmi: perché io sono sete, perché sono coscienza di questo bicchiere, di questo io? Quando peraltro considero questa totalità in se stessa, essa si annulla sotto il mio sguardo, non è, è per non essere, e ritorno al per-sé percepito nel suo abbozzo di dualità come fondamento di sé: ho questa collera, perché mi costituisco come coscienza di collera: sopprimete questa causalità di sé che costituisce l'essere del per-sé, e non incontrerete più niente, neanche la "collera in-sé", perché la collera esiste per natura come per-sé. Così il per-sé è sostenuto da

una continua contingenza, che assume a suo carico e che assimila senza mai poterla sopprimere. Questa contingenza perpetuamente evanescente dell'in-sé, che aderisce al per-sé e lo ricollega all'essere-in-sé senza lasciarsi mai percepire, la chiameremo la fatticità del per-sé. È proprio questa fatticità che permette di dire che esso è, esiste, benché non la si possa mai realizzare e la si percepisca solo attraverso il per-sé. Abbiamo notato prima che non possiamo essere niente senza giocare ad essere²³. “se io sono cameriere” abbiamo scritto, “ciò non può essere che al modo di non esserlo”. E ciò è vero: se io potessi essere cameriere, mi costituirei subito come un blocco contingente d'identità. Ciò non accade: questo essere contingente e in-sé mi sfugge sempre. Ma, perché possa dare liberamente un significato agli obblighi che comporta il mio stato, bisogna che in un certo senso, in seno al per-sé, come totalità continuamente evanescente, l'essere-in-sé come contingenza evanescente della mia situazione sia dato. Ciò risulta bene dal fatto che, se: devo giocare ad essere cameriere per esserlo, avrei un bel giocare al diplomatico o al marinaio, non lo sarei mai. Questo fatto impercettibile della mia condizione, questa impalpabile differenza che separa la commedia del reale dalla pura e semplice commedia, è ciò che fa in modo che il per-sé, pur scegliendo il senso della propria situazione e pur costituendosi come il fondamento di se stesso in una data situazione, non sceglie la sua posizione. È ciò che fa in modo che io mi percepisca, insieme, come totalmente responsabile del mio essere, in quanto ne sono il fondamento, e come totalmente privo di giustificazione. Senza la fatticità la coscienza potrebbe scegliere i suoi legami col mondo nello stesso modo in cui le anime nella “repubblica” scelgono la loro condizione: io potrei determinarmi a “nascere operaio” od a “nascere borghese”. Ma d'altra parte la fatticità non può costituirmi come essente “borghese” o essente “operaio”. Essa non è, neppure, una resistenza di fatto perché solo riconsiderandola nell'infrastruttura del cogito preriflessivo le conferirò il suo significato e la sua resistenza. Non è che un'indicazione, che do a me stesso dell'essere che devo raggiungere per essere ciò che sono. È impossibile percepire la fatticità nella sua cruda nudità, perché tutto ciò che veniamo a sapere intorno ad essa è già frutto di riesame e di libera costruzione. Il semplice fatto “d'essere là”, accanto a questo tavolo, in questa camera, è già il puro oggetto di un concetto limite e non può essere raggiunto in quanto tale. Purtuttavia esso è contenuto nella mia “coscienza d'essere là”, come piena contingenza, come l'in-sé annullato sul fondo del

quale il per-sé produce se stesso come coscienza d'essere là. Il per-sé che approfondisca se stesso come coscienza di essere là non scoprirà in-sé mai altro che delle motivazioni, cioè sarà sempre rimandato a se stesso ed alla sua libertà costante io sono là per... Ecc.. Ma la contingenza che caratterizza queste motivazioni, nella misura medesima in cui esse costituiscono l'esclusivo fondamento di se stesse, è la fatticità del per-sé. Il rapporto del per-sé, che è il proprio fondamento in quanto per-sé, con la fatticità, può essere correttamente chiamato: necessità di fatto. Questa necessità di fatto, Cartesio e Husserl l'hanno colta come costituente l'evidenza del cogito. Necessario, il per-sé lo è in quanto si fonda da sé. E ciò avviene perché esso è il soggetto riflesso di un'intuizione apodittica: io non posso dubitare di essere. Ma in quanto questo per-sé, qual è, potrebbe non essere, ha tutta la contingenza del fatto. Come la libertà annullatrice si percepisce da sé mediante l'angoscia, il per-sé è cosciente della sua fatticità: ha il senso della sua completa gratuità, si percepisce come ciò che è là per niente, come ciò che è di troppo.

Non bisogna confondere la fatticità con la sostanza cartesiana il cui attributo è il pensiero. Certo la sostanza pensante non esiste che in quanto pensa, e, essendo cosa creata, partecipa alla contingenza dell'ens creatum' ma essa è. Conserva il carattere dell'in-sé nella sua integrità, benché il per-sé sia il suo attributo. È ciò che chiamiamo l'illusione sostanzialistica di Cartesio. Per noi, invece, l'apparizione del per-sé o avvenimento assoluto, rimanda sì allo sforzo di un in-sé per fondar si, corrisponde ad un tentativo dell'essere per togliere di mezzo la contingenza del suo essere; ma questo tentativo giunge all'annullamento dell'in-sé, perché l'in-sé non può fondar si senza introdurre il sé, o ricorso riflessivo ed annullatore, nell'identità assoluta del suo essere, e di conseguenza senza degradarsi in per-sé.

Il per-sé corrisponde dunque ad una disintegrazione decompressiva dell'in-sé e l'in-sé si annulla e svanisce nel suo tentativo di fondarsi. L'in-sé è dunque una sostanza di cui il per-sé sarebbe l'attributo e che produrrebbe il pensiero senza esaurirsi in questa stessa creazione. Rimane semplicemente nel per-sé come un ricordo d'essere, come la sua ingiustificabile presenza al mondo. L'essere in-sé può fondare il suo nulla ma non il suo essere; nella sua decompressione si annulla in un per-sé che diviene, in quanto per-sé, il proprio fondamento; ma la sua contingenza d'in-sé rimane inalterata. Questa contingenza è ciò che residua dell'in-sé nel per-sé come fatticità, è ciò che fa in modo che il per-sé non abbia che una

necessità di fatto, cioè che esso costituisca il fondamento del suo essere coscienza o esistenza, ma che non possa in nessun modo fondare la sua presenza. Così la coscienza non può mai impedire a se stessa di essere e pure è completamente responsabile del suo essere.

3. Il per-sé e l'essere del valore

Uno studio della realtà umana deve cominciare dal cogito. Ma l'“io penso” cartesiano è concepito in una prospettiva di istantaneità temporale.

Si può trovare in seno al cogito un mezzo per trascendere questa istantaneità? Se la realtà umana si limitasse all'essere dell'“io penso”, non avrebbe che una verità istantanea. E effettivamente in Cartesio essa è una totalità istantanea, perché non solleva, di per-sé, nessuna pretesa sull'avvenire, perché è necessario un atto di “creazione” continua per farla passare da un istante all'altro. Ma si può concepire una verità dell'istante? Il cogito non implica a suo modo il passato e l'avvenire? Heidegger è talmente convinto che l'“io penso” di Husserl è uno specchietto per le allodole, che affascina ed invischia, che ha del tutto evitato il ricorso alla coscienza nella sua descrizione del *Dasein*. Il suo scopo è di mostrarlo immediatamente come preoccupazione, cioè come sfuggente a sé nel suo proiettarsi verso le possibilità che esso è. Questo protendersi fuori da se stesso, egli chiama la “comprensione” *verstand* e ciò gli permette di definire la realtà umana come “rivelante rivelata”. Ma questo tentativo di mostrare subito la fuga da sé del *Dasein* va incontro, a sua volta, a difficoltà insormontabili: non si può sopprimere subito la dimensione “coscienza”, fosse pure per rilevarla poi. La comprensione non ha senso che come coscienza di comprensione. La mia possibilità non può esistere come mia possibilità, se la mia coscienza non sfugge a se stessa verso di essa.

Altrimenti tutto il sistema dell'essere e delle sue possibilità cadrà nell'incoscienza, cioè nell'in-sé. Eccoci risospinti verso il cogito. Eppure bisogna separarcene. Possiamo lasciarlo da parte senza perdere i vantaggi dell'evidenza riflessiva? Che cosa ci ha rivelato la descrizione del per-sé? Abbiamo incontrato anzitutto un annullamento che l'essere del per-sé assume nel suo essere. E ci è parso che questa rivelazione del nulla non superasse i limiti del cogito. Ma osserviamo meglio.

Il per-sé non può sostenere l'annullamento senza determinarsi come una carenza d'essere. Ciò significa che l'annullamento non coincide con la semplice introduzione del vuoto nella coscienza. Non è un essere esteriore che ha espulso l'in-sé dalla coscienza, ma è il per-sé che si autodetermina continuamente a non essere l'in-sé. Ciò significa che il per-sé non può fondare se stesso che partendo dall'in-sé, e contro l'in-sé. Così l'annullamento, essendo annullamento d'essere, rappresenta il legame originale tra l'essere del per-sé e l'essere dell'in-sé. L'in-sé concreto e reale è presente, tutto intero, nell'intimo della coscienza come ciò che essa si determina a non essere. Il cogito deve necessariamente condurci a scoprire questa presenza totale e inafferrabile dell'in-sé. E, senza dubbio, il fatto di questa presenza costituisce la trascendenza del per-sé. Ma proprio l'annullamento è l'origine della trascendenza concepita come vincolo originale del per-sé con l'in-sé. Così intravediamo un modo per uscire dal cogito.

E vedremo più avanti, infatti, che il senso profondo del cogito è di respingere per natura sua fuori di sé. Ma non è ancora il momento di descrivere questa caratteristica del per-sé. Ciò che la descrizione ontologica ha fatto immediatamente apparire, è che questo essere è fondamento di sé come carenza d'essere, cioè che si fa determinare nel suo essere da un essere che non è.

Tuttavia vi sono molte maniere di non essere, e qualcuna di esse non raggiunge la natura intima dell'essere che non è ciò che non è. Se, per esempio, dico di un calamaio che non è un uccello, il calamaio e l'uccello non vengono toccati dalla negazione. Questa è una relazione esterna che può essere stabilita solo con la testimonianza di una realtà umana. Invece c'è un tipo di negazione che stabilisce un rapporto interno fra ciò che si nega e ciò in relazione a cui lo si nega²⁴. Fra tutte le negazioni interne, quella che penetra più profondamente nell'essere, quella che costituisce nel suo essere l'essere di cui in relazione a cui essa nega insieme con l'essere che nega, è la mancanza. Questa mancanza non appartiene alla natura dell'in-sé, che è positività. Appare nel mondo umano col sorgere della realtà umana. È solo nel mondo umano che si possono avere delle mancanze. Una mancanza presuppone una trinità: quello che manca o mancante, quello a cui manca ciò che manca o esistente, ed una totalità che è stata disgregata dalla mancanza e che sarebbe ristabilita dalla sintesi del

mancante e dell'esistente: il mancato. L'essere che si offre all'intuizione della realtà umana è sempre: quello a cui manca, o esistente.

Per esempio, se dico che la luna non è piena e che le manca un quarto, formulo questo giudizio in base a un'intuizione piena di una luce crescente.

Ciò che si offre all'intuizione è un in-sé che, in-sé, non è né incompleto né completo, ma che è ciò che è semplicemente, senza rapporti con altri esseri. Perché questo in-sé sia percepito come luna crescente, bisogna che una realtà umana superi il dato verso l'immagine della totalità realizzata, - qui il disco della luna piena e ritorni poi verso il dato per costituirlo come una luna crescente. Cioè, per realizzarlo nel suo essere partendo dalla totalità che ne diviene il fondamento. Ed in questo superamento, il mancante sarà posto come ciò, la cui aggiunta sintetica all'esistente ricostituirà la totalità sintetica del mancato. In questo senso il mancante è della stessa natura dell'esistente, basterebbe un capovolgimento della situazione, perché diventasse esistente a cui manca ciò che manca, mentre l'esistente diventerebbe mancante. Questo mancante come complementare dell'esistente è determinato nel suo essere dalla totalità sintetica del mancato.

Così nel mondo umano, l'essere incompleto che si offre all'intuizione come mancante, è costituito dal mancato cioè da ciò che non è - nel suo essere; è la luna piena che conferisce alla luna crescente il suo essere di crescente; è ciò che non determina ciò che è; è proprio dell'essere dell'esistente, come correlativo di una trascendenza umana, di condurre fuori da sé, all'essere che non è, come al suo senso.

La realtà umana per cui la mancanza appare al mondo, deve essere essa stessa una mancanza. Perché la mancanza non può derivare dall'essere se non attraverso la mancanza, l'in-sé non può essere occasione di mancanza all'in-sé. In altre parole, perché l'essere sia mancante o mancato, bisogna che un essere si costituisca come la propria mancanza; solo un essere che manca può superare l'essere verso il mancato.

Che la realtà umana sia mancanza basterebbe a provarlo l'esistenza del desiderio come fatto umano. Come spiegare il desiderio, infatti, se vi si vuole vedere uno stato psichico, cioè un essere la cui natura è d'essere ciò che è? Un essere che è ciò che è, nella misura in cui è considerato come ciò che è, non richiama niente a sé per completarsi. Un cerchio incompiuto non richiede il completamento, se non in quanto è superato dalla trascendenza umana. In-sé, è completamente e perfettamente positivo come curva aperta.

Uno stato psichico, che esista con la sufficienza di questa curva, non può possedere, in aggiunta, il minimo “richiamo verso” altra cosa: è se stesso, senza alcuna relazione con altro da sé; per costituirlo come fame o sete, è necessaria una trascendenza esteriore che lo superi verso la totalità “fame placata”, come supera la luna crescente verso la luna piena. Neppure si risolve il problema facendo del desiderio un conatus concepito ad immagine di una forza fisica. Daccapo si deve constatare che il conatus, anche se gli si concede l'efficienza di una causa, non può possedere in-sé i caratteri di un appetito verso un altro stato. Il conatus come produttore di stati non può identificarsi col desiderio come richiamo di stati. E neanche un ricorso al parallelismo psicofisiologico non permetterebbe di superare queste difficoltà: la sete, come fenomeno organico, come bisogno “fisiologico” d'acqua, non esiste.

L'organismo privato d'acqua presenta certi fenomeni positivi, per esempio una specie di condensamento coagulescente del liquido sanguigno, che provoca a sua volta altri fenomeni. L'insieme è uno stato positivo dell'organismo, che rimanda solo a se stesso, proprio come il condensamento di una soluzione, dalla quale l'acqua evapora, non può essere considerato in-sé come un desiderio d'acqua della soluzione. Se si vuole supporre un'esatta corrispondenza tra il mentale ed il fisiologico, questa corrispondenza può stabilirsi solo su un fondo d'identità ontologica, come ha visto Spinoza.

Di conseguenza l'essere della sete psichica sarà l'essere-in-sé di uno stato, ed eccoci di nuovo rimandati ad una trascendenza che testimoni. Ma allora la sete sarà desiderio per questa trascendenza, non per se stessa: sarà desiderio agli occhi d'altri.

Perché il desiderio sia desiderio a se stesso, bisogna che sia la trascendenza stessa, cioè che sia per natura fuga da sé, verso l'oggetto desiderato. In altre parole, bisogna che sia mancanza, ma non una mancanza oggetto, una mancanza subita, creata dal superamento diverso da sé, bisogna che sia la sua propria mancanza di... Il desiderio è mancanza d'essere, è sollecitato nel suo più intimo essere dall'essere di cui è desiderio. Così testimonia l'esistenza di una mancanza nell'essere della realtà umana. Ma se la realtà umana è mancanza, con essa sorge nell'essere la trinità dell'esistente, del mancante, del mancato. Quali sono esattamente i termini di questa trinità? Quello che qui assume il ruolo dell'esistente è ciò che si offre al cogito come il desiderio nella sua immediatezza; per esempio: quel

per-sé che abbiamo percepito come ciò che non è ciò che è, e ciò che è ciò che non è.

Ma che cosa può essere il mancato? Per rispondere a questa domanda bisogna tornare sull'idea di mancanza e determinare meglio il legame che unisce l'esistente al mancante. Questo legame non può essere solamente di contiguità. Se ciò che manca è così profondamente presente, nella sua stessa assenza, nel cuore dell'esistente, gli è perché l'esistente ed il mancante sono colti e superati insieme nell'unità di una stessa totalità. E ciò che si costituisce da sé come mancanza può fare ciò solo superandosi verso una grande forma disgregata. Così la mancanza è apparizione sullo sfondo di una totalità. Importa poco, d'altra parte, che questa totalità sia originariamente esistita e sia ora disgregata "le braccia della venere di Milo mancano..." o che essa non sia mai stata ancora realizzata "egli manca di coraggio". Ciò che solo importa, è che il mancante e l'esistente esistano o siano percepiti come qualcosa che deve annullarsi nell'unità della totalità mancata. Tutto ciò che manca, manca a..., per... E ciò che è dato nell'unità di un sorgere primitivo è il per, concepito come ciò che non è ancora o non è più, assenza verso la quale si supera od è superato l'esistente monco che, appunto per ciò, si costituisce come monco. Qual è il per della realtà umana? Il per-sé, come fondamento di sé, è il sorgere della negazione. Si fonda in quanto nega di sé un certo essere o una maniera d'essere. Ciò che nega o annulla di sé, lo sappiamo, è l'essere-in-sé. Ma non qualsiasi essere in-sé; la realtà umana è anzitutto il proprio nulla. Ciò che essa nega o annulla di sé, come per-sé, non può essere che sé. E, poiché essa è costituita nel suo significato da questo annullamento e da questa presenza in essa di ciò che annulla a titolo di annullato, è il: sé come essere in-sé mancato che dà un senso alla realtà umana. In quanto che, nel suo rapporto originario con se stessa, la realtà-umana non è ciò che è, il suo rapporto con sé non è originario e può trarre il suo significato solo da un rapporto primario che è il rapporto nullo o identità. È il sé, che sarebbe ciò che è, a permettere di percepire il per-sé come ciò che non è ciò che è; la relazione negata nella definizione del per-sé-e che, come tale, deve essere posta per prima è una relazione data, come continuamente assente, del per-sé a se stesso, nel modo dell'identità. Il senso di questo sottile equivoco per cui la sete sfugge e non è sete, in quanto è coscienza di sete, è una sete che sarebbe sete e la sospinge. Quello che il per-sé non raggiunge è il sé, ose stesso come in-sé.

Non bisogna tuttavia confondere questo in-sé mancato con quello della fatticità. L'in-sé della fatticità, nel suo vano sforzo di fondarsi, viene assorbito nella presenza al mondo del per-sé. L'in-sé mancato, invece, è pura assenza. Il vano sforzo dell'atto di fondamento, inoltre, ha fatto sorgere dall'in-sé il per-sé come fondamento del suo nulla. Ma il senso dell'atto di fondamento mancato rimane come trascendente. Il per-sé nel suo essere è una sconfitta, perché è fondamento di sé solo in quanto nulla. A dire il vero, questa sconfitta è il suo proprio essere, ma esso ha senso solo se si percepisce come sconfitta in presenza dell'essere che non è riuscito ad essere, cioè dell'essere che sarebbe il fondamento del suo essere e non più soltanto fondamento del suo nulla, che sarebbe il suo fondamento in quanto coincidenza con sé.

Per natura il cogito rimanda a ciò cui manca, ed a ciò di cui manca, perché è cogito sospinto dall'essere, Cartesio l'ha visto bene; e questa è l'origine della trascendenza; la realtà umana è il proprio superamento verso ciò che le manca, si supera verso l'essere particolare che sarebbe se fosse ciò che è. La realtà umana non è qualcosa che esista subito, per mancare poi di questo o di quello: esiste subito come mancanza, ed in unione sintetica immediata con ciò di cui manca. Così l'avvenimento puro per cui la realtà umana sorge come presenza al mondo è percezione di se stessa come propria mancanza. La realtà umana si percepisce come essere incompleto nella sua venuta all'esistenza. Essa si coglie come ciò che è in quanto non è, in presenza della totalità singolare di cui manca e che essa è in modo da non esserla, e che è ciò che è. La realtà umana è superamento continuo verso una coincidenza con se stessa che non è mai data. Se il cogito tende verso l'essere, è perché, col suo stesso prodursi, si supera verso l'essere qualificandosi nel suo essere come l'essere cui manca la coincidenza con se stesso, per essere ciò che è.

Il cogito è indissolubilmente legato all'essere-in-sé; non come un pensiero al suo oggetto il che renderebbe l'in-sé relativo ma come una mancanza a ciò che definisce la sua mancanza. In questo senso la seconda prova cartesiana è rigorosa: l'essere imperfetto si supera verso l'essere perfetto; l'essere che è solo fondamento del suo nulla si supera verso l'essere che è fondamento del suo essere. Ma l'essere verso cui si supera la realtà umana non è un dio trascendente: è nell'intimo suo, non è che essa stessa, come totalità.

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'annullamento della coscienza. Ma la coscienza non si supera affatto verso il suo annullamento, 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 sospinge 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. Conserverebbe in-sé questo ritorno su di sé che condiziona ogni necessità ed ogni fondamento. Ma questo ritorno su di sé si compirebbe senza distacco, non sarebbe affatto presenza a sé, ma identità con se stesso. Insomma, questo essere sarebbe precisamente il sé che abbiamo già dimostrato non poter esistere se non come rapporto continuamente evanescente, ma lo sarebbe come essere sostanziale. Così la realtà umana sorge come tale in presenza della propria totalità o di sé, come mancanza di questa totalità.

E questa totalità non può essere data per natura, perché riunisce in-sé le caratteristiche incompatibili dell'in-sé e del per-sé. E non ci si rimproveri di inventare a capriccio un essere di questa specie: quando questa totalità, il cui essere è assenza assoluta, è ipostatizzata come trascendenza al di là del mondo, per un ulteriore processo del pensiero, essa prende il nome di dio. E dio non è insieme un essere che è ciò che è, in quanto positività e fondamento del mondo e un essere che non è ciò che è, che è ciò che non è, in quanto coscienza di sé e fondamento necessario di se stesso? La realtà umana è sofferente nel suo essere, perché nasce all'essere come continuamente ossessionata da una totalità che essa è senza poterla essere, proprio perché non potrebbe raggiungere l'in-sé senza perdersi come per-sé.

È dunque per natura coscienza infelice senza possibile superamento dello stato di infelicità.

Ma qual è precisamente, nel suo essere, questo essere verso il quale si supera la coscienza infelice? Diremo che non esiste? Le contraddizioni che rileviamo in esso provano solamente che non può essere realizzato. E niente può valere contro questa verità di evidenza: la coscienza può esistere solo se implicata in questo essere, che la circonda da tutte le parti e l'ossessiona

con la sua presenza fantasma questo essere che essa è, e che tuttavia non è lei. Diremo allora che è un essere relativo alla coscienza? Sarebbe confonderlo con l'oggetto di una tesi. Questo essere non è posto da e davanti alla coscienza; non vi è coscienza di questo essere, perché esso preme sulla coscienza non-tetica di sé. Esso la contrassegna come il suo senso d'essere e la coscienza non è coscienza di esso più di quanto non sia coscienza di sé. Esso non può, è vero, sfuggire alla coscienza; ma appena questa si porta all'essere come coscienza d'essere, esso è già là.

E precisamente non è la coscienza che conferisce il suo senso a questo essere come fa con questo calamaio o questa matita; al contrario, senza questo essere, che essa è sotto forma di non esserlo, la coscienza non sarebbe coscienza, cioè mancanza: è da esso, invece, che essa trae per se stessa il suo significato di coscienza. Esso sorge nel medesimo momento della coscienza, nel suo intimo e fuori da lei insieme, è la trascendenza assoluta nell'immanenza assoluta; non vi è priorità, né da parte sua sulla coscienza, né della coscienza su di esso: fanno coppia. Senza dubbio non potrebbe esistere senza il per-sé, ma neppure il per-sé non potrebbe esistere senza di esso. La coscienza si mantiene in rapporto con questo essere in modo da essere questo essere, perché esso è lei, ma come un essere che essa non può essere. Esso è lei stessa nel suo intimo e inafferrabile, come un'assenza ed un irrealizzabile, e la sua natura è di racchiudere in-sé la propria contraddizione; il suo rapporto col per-sé è un'immanenza totale che si compie in una trascendenza totale.

D'altra parte non bisogna concepire questo essere come presente alla coscienza con i soli caratteri astratti che le nostre ricerche hanno stabilito. La coscienza concreta si forma in situazione ed è coscienza singolare ed individualizzata di questa situazione e di sé in tale situazione. È a questa coscienza concreta che il sé è presente e tutti i caratteri concreti della coscienza hanno i loro correlativi nella totalità del sé. Il sé è individuale, e, precisamente come proprio compimento individuale, invade il per-sé. Un sentimento, per esempio, è sentimento di fronte ad una norma, cioè ad un sentimento del medesimo tipo, ma che è ciò che è. Questa norma o totalità del sé affettivo, è direttamente presente come mancanza sofferta nell'intimo stesso della sofferenza. Si soffre e si soffre di non soffrire abbastanza. La sofferenza di cui parliamo non è mai affatto quella che sentiamo. Ciò che chiamiamo la "bella" o la "buona" o la "vera" sofferenza e che ci commuove, è la sofferenza che leggiamo sul viso degli altri, meglio ancora

nei ritratti, nel volto di una statua, su una maschera tragica. È una sofferenza che ha dell'essere. Ci si offre come un tutto compatto ed oggettivo, che non aspetta la nostra venuta per essere, che trabocca dai limiti della coscienza che ne abbiamo; è là, al centro del mondo, impenetrabile e densa come questo albero, o questa pietra, e dura; insomma, è ciò che è; possiamo dire di essa: quella sofferenza laggiù, che si esprime con quel sogghigno, con quell'aggrottare di sopracciglia. È sostenuta e offerta dalla fisionomia, ma non creata da questa. Si è posata su di essa, è al di là della passività come dell'attività, della negazione come dell'affermazione: è. E tuttavia non può essere che come coscienza di sé.

Sappiamo bene che questa maschera non esprime la smorfia incosciente di un dormiente, né il sogghigno di un morto: rimanda a dei possibili, ad una situazione nel mondo. La sofferenza è il rapporto cosciente con questi possibili, con questa situazione, ma solidificato, colato nel bronzo dell'essere; ed è in quanto tale che ci affascina: è come un'approssimazione depauperata di quella sofferenza in-sé che urge la nostra sofferenza. La sofferenza che io sento, invece, non è mai abbastanza sofferenza per il fatto che si annulla come in-sé nell'atto stesso in cui si fonda. Sfugge come sofferenza verso la coscienza di soffrire.

Non posso mai essere sorpreso da essa, perché sussiste nell'esatta proporzione in cui la sento. La sua trasparenza le toglie ogni profondità. Non posso osservarla come osservo quella statua, perché sono io a produrla, a saperla. Se proprio bisogna soffrire, vorrei almeno che la mia sofferenza mi cogliesse ed invadesse come una tempesta: ma è necessario, invece, che la elevi io all'esistenza nella mia libera spontaneità. Vorrei insieme esserla e subirla, ma questa sofferenza enorme ed opaca che dovrebbe trasportarmi fuori di me, invece mi sfiora continuamente colla sua ala, e non posso coglierla, non trovo che me stesso, io che mi compiango, io che gemo, io che devo, per realizzare questa sofferenza che sono, recitare senza tregua la commedia della sofferenza. Mi torco le braccia, grido, affinché degli esseri in-sé, dei suoni, dei gesti corrano per il mondo, impregnati dalla sofferenza in-sé che io non posso essere. Ogni lamento, ogni espressione di colui che soffre tende a scolpire una statua in-sé della sofferenza. Ma questa statua esisterà solo per mezzo degli altri, per gli altri. La mia sofferenza soffre di essere ciò che non è, di non essere ciò che è; sul punto di raggiungersi, si sfugge, separata da sé da un niente, da quel nulla di cui è il fondamento. Essa chiacchiera, perché non è abbastanza, ma il suo ideale è il silenzio. Il

silenzio della statua, dell'uomo affranto che abbassa la fronte e si nasconde il viso senza dire niente. Ma quell'uomo silenzioso, è per me che non parla.

Dentro di sé, egli parla senza fine, perché le parole del linguaggio interiore sono come degli abbozzi di “sé” della sofferenza. Ai miei occhi egli è “schiacciato” dalla sofferenza: dentro di sé, si sente responsabile di questo dolore, che vuole non volendo, e che non vuole volendo, e che è ossessionato da una continua assenza, quella della sofferenza immobile e muta che è il sé, la totalità concreta e inafferrabile del per-sé che soffre, il per della realtà-umana in sofferenza. È chiaro: questa sofferenza sé, che visita la mia sofferenza, non è mai posta da questa. La mia sofferenza reale non è uno sforzo per raggiungere il sé. Ma non può essere sofferenza se non come coscienza di non essere abbastanza sofferenza di fronte a quella sofferenza piena ed assente.

Possiamo ora determinare con maggior precisione che cos'è l'essere del sé: è il valore. Il valore, infatti, ha questo duplice carattere, che i moralisti hanno troppo incompiutamente spiegato: d'essere incondizionatamente e di non essere. In quanto valore, infatti, possiede l'essere; ma questo esistente normativo non possiede propriamente dell'essere in quanto realtà. Il suo essere è d'essere valore, cioè di non essere essere. Così l'essere del valore, in quanto valore, è l'essere di ciò che non possiede dell'essere. Il valore sembra dunque impossibile a cogliersi: ponendolo come essere si rischia di misconoscere totalmente la sua irrealtà e di farne, come i sociologi, un'esigenza di fatto tra altri fatti. In questo caso la contingenza dell'essere uccide il valore. Se, peraltro, si ha in vista solo l'idealità dei valori, si giunge a privarli d'essere, e privi d'essere, essi crollano. Senza dubbio, come ha dimostrato Scheler, io posso giungere all'intuizione dei valori partendo dagli esempi concreti: posso cogliere la nobiltà in un atto nobile. Ma il valore così appreso non si offre come se fosse sullo stesso piano dell'essere con l'atto che valorizza come, per esempio, l'essenza di rosso in rapporto al singolo rosso. Si dà come al di là degli atti considerati, come il limite, ad esempio, della progressione infinita degli atti nobili. Il valore è al di là dell'essere. Tuttavia, se non ci fermiamo alle parole, bisogna riconoscere che questo essere che è al di là dell'essere, possiede l'essere almeno in qualche modo. Queste considerazioni bastano a farci ammettere che la realtà umana è ciò per cui il valore giunge al mondo. Ora il senso del valore è di essere ciò verso cui un essere supera il suo essere: ogni atto valorizzato è uno staccarsi dal proprio essere verso... Il valore, essendo

sempre ed ovunque l'al di là di ogni superamento, può essere considerato come l'unità incondizionata di tutti i superamenti d'essere. E con ciò fa coppia con la realtà che originariamente supera il suo essere e con la quale il superamento viene all'essere, cioè con la realtà umana. Vediamo pure che il valore, essendo l'aldilà incondizionato di tutti i superamenti, deve essere originariamente l'aldilà anche dell'essere che effettua il superamento, perché questo è il solo modo per cui possa essere l'aldilà originale di tutti i superamenti possibili.

Se infatti ogni superamento deve poter superarsi, bisogna che l'essere che supera sia, a priori, superato, in quanto è la fonte stessa dei superamenti; così il valore preso alla sua origine o valore supremo, è l'aldilà ed il per della trascendenza.

È l'aldilà che supera e fonda tutti i miei superamenti, ma verso il quale non posso mai superarmi, proprio perché i miei superamenti lo presuppongono. È il mancato di tutte le mancanze, non il mancante. Il valore è il sé che invade l'intimo del per-sé, come il perché esso è. Il valore supremo verso il quale la coscienza si supera ad ogni istante per mezzo del suo essere stesso è l'essere assoluto del sé, con i suoi caratteri d'identità, di purezza, di durata, ecc., ed in quanto è fondamento di sé. Questo ci permette di concepire perché il valore può insieme essere e non essere. È come il senso e l'aldilà di ogni superamento, è come l'in-sé assente che attrae l'essere del per-sé. Ma osservandolo bene, si vede che è superamento anche di questo essere in-sé, perché se lo dà. È al di là del proprio essere, perché, essendo il suo essere del tipo della coincidenza con sé, supera anche questo essere, il suo durare, la sua purezza, la sua consistenza, la sua identità, il suo silenzio, reclamando queste qualità a titolo di presenza a sé. E, viceversa, se si comincia col considerarlo come presenza a sé, questa presenza è subito solidificata, fissata in in-sé. Inoltre esso è nel suo essere la totalità mancata verso cui un essere si fa essere. Nasce per un essere, non in quanto questo essere è ciò che è, in piena contingenza, ma in quanto è il fondamento del proprio annullamento. In questo senso il valore spinge l'essere in quanto si fonda, non in quanto è; accompagna la libertà. Ciò significa che il rapporto del valore col per-sé è assai particolare: è l'essere che deve essere in quanto fondamento del suo nulla d'essere. E se deve essere questo essere, ciò non avviene sotto la pressione di una costrizione esteriore, o perché il valore, come il primo motore di Aristotele, eserciterebbe su di esso un'attrazione di fatto, o in virtù di un carattere

ricevuto del suo essere, ma perché si fa essere nel suo essere dovendo essere questo essere. In una parola, il sé, il per-sé ed i loro rapporti si mantengono nei limiti di una libertà incondizionata nel senso che niente fa esistere il valore, se non quella libertà che nello stesso tempo fa esistere me stesso e insieme nei confini della fatticità concreta, in quanto che, fondamento del suo nulla, il per-sé non può essere fondamento del suo essere. Vi è dunque una totale contingenza dell': essere per il valore, che si riverserà poi su tutta la morale, per fissarla e relativizzarla e, nello stesso tempo, una libera ed assoluta necessità²⁵.

Il valore, nel suo sorgere originale, non è affatto posto dal per-sé: gli è consustanziale al punto che non vi è coscienza che non sia sospinta dal suo valore e che la realtà umana, in senso lato, comprende il per-sé ed il valore. Se il valore accompagna il per-sé senza essere posto da esso, gli è che non è l'oggetto di una tesi; infatti, perché così fosse, bisognerebbe che il per-sé fosse a se stesso oggetto di posizione, perché valore e per-sé non possono sorgere che nell'unità consustanziale di una coppia. Così il per-sé, come coscienza non-tetica di sé, non esiste di fronte al valore, nel senso in cui, per Leibnitz, la monade esiste “sola, di fronte a dio”. Il valore, quindi, non è affatto conosciuto a questo stadio, perché la conoscenza pone l'oggetto di fronte alla coscienza. Esso è solamente dato con la trasparenza non-tetica del per-sé, che si fa essere come coscienza d'essere, è dovunque e da nessuna parte, nell'intimo del rapporto annullatore “riflesso riflettente”, presente ed inafferrabile, vissuto semplicemente come il senso concreto di questa mancanza che costituisce il mio essere presente. Perché il valore diventi l'oggetto di una tesi, bisogna che il per-sé ch'esso implica compaia nell'ambito della riflessione.

La coscienza riflessiva, infatti, pone l'erlebnis riflesso nella sua natura di mancanza e libera nello stesso tempo il valore come il senso inafferrabile di ciò che è mancato. Così la coscienza riflessiva può essere propriamente detta coscienza morale, perché non può sorgere senza svelare nello stesso tempo i valori. Va da sé che io rimango libero nella mia coscienza riflessiva, di dirigere l'attenzione su di essi o di trascurarli proprio come dipende da me di osservare con più attenzione, su questo tavolo, la stilografica o il pacchetto di tabacco. Ma costituiscano essi o meno l'oggetto di un'attenzione circostanziata, essi sono.

Non bisogna concludere, con ciò, che l'osservazione riflessiva sia la sola che possa far apparire il valore; e che noi proiettiamo per analogia i valori

del nostro per-sé nel mondo della trascendenza. Se l'oggetto dell'intuizione è un fenomeno della realtà umana, ma trascendente, si offre subito col suo valore, perché il per-sé d'altri non è un fenomeno nascosto o che si offre solamente come la conclusione di un ragionamento per analogia.

Si manifesta originariamente al mio per-sé ed inoltre, come vedremo, la sua presenza come per altri è condizione necessaria della costituzione del per-sé come tale. Ed in questo sorgere del per altri il valore è dato come nel sorgere del per-sé, anche se in un modo d'essere differente. Ma non potremo parlare dell'incontro oggettivo dei valori nel mondo, finché non abbiamo spiegato la natura del per altri.

Rimandiamo dunque l'esame di questa questione alla terza parte dell'opera.

4. Il per-sé e l'essere dei possibili

Abbiamo visto che la realtà umana è mancanza e che manca, in quanto per-sé, d'una certa coincidenza con se stessa. Concretamente ogni per-sé *erlebnis* particolare manca di una realtà particolare e concreta la cui assimilazione sintetica lo trasformerebbe in-sé. Manca di... Per...; come il disco incompleto della luna manca di ciò che sarebbe necessario per completarlo e trasformarlo in luna piena. Così il mancante nasce nel processo di trascendenza e si determina mediante un ritorno verso l'esistente partendo dal mancato. Il mancante così definito è trascendente in rapporto all'esistente e complementare. È dunque della stessa natura: ciò che manca alla luna crescente per essere luna, è precisamente un'estremità di luna; ciò che manca all'angolo ottuso a b c per fare due retti è l'angolo acuto c b d. Ciò che manca dunque al per-sé per integrarsi nel sé, è del per-sé. Ma non deve trattarsi assolutamente di un per-sé estraneo, cioè di un per-sé che io non sono. Infatti, poiché l'ideale prefisso è la coincidenza a sé, il per-sé mancante è un per-sé che io sono. D'altra parte, se lo fossi come identità, l'insieme diventerebbe in-sé. Io sono il per-sé mancante, nel modo di dover essere il per-sé che non sono, per immedesimarmi con esso nell'unità del sé. Così il rapporto trascendente originale del per-sé al sé abbozza continuamente una specie di progetto di identificazione del per-sé con un per-sé assente che esso è e di cui manca. Ciò che si dà come il mancante proprio di ogni per-sé e che si definisce rigorosamente come mancante a questo per-sé preciso ed a nessun altro, è il possibile del per-sé. Il possibile sorge sul fondamento dell'annullamento del per-sé. Non è concepito tematicamente, in un secondo tempo, come mezzo per raggiungere il sé. Ma il nascere del per-sé come annullamento dell'in-sé e decompressione d'essere, fa sorgere il possibile come uno degli aspetti di questa decompressione d'essere; cioè come un modo d'essere ciò che si è a distanza da sé. Così il per-sé non può apparire senza essere pressato dal valore e teso verso i propri possibili. Dal momento che ci rimanda ai suoi possibili, il

cogito ci spinge fuori dall'istante verso ciò che esso è nel modo di non esserlo.

Ma per capire meglio come mai la realtà umana, insieme è e non è le sue possibilità, bisogna tornare alla nozione di possibile e tentare di chiarirla.

Si deve ripetere del possibile ciò che si è detto del valore; grande è la difficoltà di comprendere il suo essere, perché si presenta come anteriore all'essere di cui è la pura possibilità, e purtuttavia, almeno in quanto possibile, bisogna che abbia dell'essere. Non si dice: “è possibile che avvenga”? Si è soliti chiamare “possibile”, dopo Leibnitz, un avvenimento che non sia così implicato in una serie causale esistente, che si possa predeterminarlo a colpo sicuro, e che non contenga nessuna contraddizione, né con se stesso, né col sistema considerato. Così definito il possibile è tale solo in rapporto alla conoscenza, perché non siamo in grado né di affermare né di negare il possibile considerato. Di qui due atteggiamenti di fronte al possibile: si può ritenere, come Spinoza, che esso non esista se non nei riguardi della nostra ignoranza e che svanisca quando essa svanisce. In questo caso il possibile non è che uno stadio soggettivo nel cammino della conoscenza perfetta; ha solo la realtà di un modo psichico; in quanto pensiero confuso o monco ha un essere concreto, ma non lo ha in quanto proprietà del mondo. Ma si può anche fare dell'infinità dei possibili l'oggetto dei pensieri dell'intelletto divino, come Leibnitz, il che conferisce loro un modo di realtà assoluta; riservando alla volontà divina il potere di realizzare il miglior sistema fra di essi. In questo caso, benché la catena delle percezioni della monade sia rigorosamente determinata e un essere onnisciente possa stabilire con certezza la decisione d'Adamo, partendo dalla semplice formula della sua sostanza, non è assurdo dire: “è possibile che Adamo non colga la mela”.

Questa frase significa solo che esiste, a titolo di pensiero dell'intelletto divino, un altro sistema di compostibili nel quale figura che Adamo non mangia il frutto dell'albero della scienza. Ma questa concezione differisce molto da quella di Spinoza? Di fatto anche qui la realtà del possibile è unicamente quella del pensiero divino. Ciò significa che ha l'essere come pensiero che non è stato realizzato. Senza dubbio l'idea di soggettività viene qui portata al limite, perché si tratta della coscienza divina, non della mia; e, se si è confusa in partenza soggettività e finitezza, la soggettività svanisce quando l'intelletto diventa infinito. Rimane pur sempre tuttavia che il

possibile è un pensiero in quanto pensiero. Sembra che Leibnitz stesso abbia voluto conferire un'autonomia ed una specie di consistenza speciale ai possibili, perché molti dei frammenti metafisici pubblicati da Couturat ci mostrano i possibili che si organizzano fra di loro in sistemi di compossibili, ed il più pieno, il più ricco tende a realizzarsi da sé. Ma non è che un abbozzo di dottrina e Leibnitz non l'ha sviluppato senza dubbio perché non poteva: dare ai possibili una tendenza verso l'essere, significa o che il possibile è già dell'essere pieno e possiede lo stesso tipo d'essere dell'essere nel senso in cui si può dare al bocciolo una tendenza a diventare fiore o che il possibile, in seno all'intelletto divino, è già una idea forza e che il massimo delle idee forze organizzate in sistema fa scattare automaticamente la volontà divina. Ma in quest'ultimo caso non si esce dal soggettivo. Se dunque si definisce il possibile come il non contraddittorio, esso non può avere l'essere che come pensiero di un essere anteriore al mondo reale o anteriore alla conoscenza pura del mondo quale esso è. In entrambi i casi il possibile perde la sua natura di possibile e si riassorbe nell'essere soggettivo della rappresentazione.

Ma questo essere rappresentato del possibile non può rendere conto della sua natura, perché, invece, la distrugge. Noi non cogliamo affatto il possibile, nell'uso corrente che ne facciamo, come un aspetto della nostra ignoranza, e neanche come una struttura non contraddittoria appartenente ad un mondo non realizzato ed in margine a questo mondo. Il possibile ci appare come una proprietà degli esseri. Dopo aver dato una occhiata al cielo, affermo: “è possibile che piova”, e non intendo qui “possibile” come “senza contraddizione con lo stato presente del cielo”. La possibilità appartiene al cielo come una minaccia, rappresenta un superamento delle nubi che io trapasso verso la pioggia, e questo superamento, le nubi lo portano in-sé, il che non significa che esso sarà realizzato, ma solamente che la struttura d'essere della nube è trascendenza verso la pioggia. La possibilità è data qui come proprietà di un essere particolare di cui è un potere, come dimostra abbastanza il fatto che si dice indifferentemente d'un amico che si aspetta: “è possibile che venga” o “può venire”. Così il possibile non può ridursi ad una realtà soggettiva.

Non è affatto anteriore al reale od al vero. È una proprietà concreta delle realtà già esistenti. Perché la pioggia sia possibile, bisogna che vi siano delle nubi in cielo. Sopprimere l'essere per stabilire il possibile nella sua purezza è un tentativo assurdo; la progressione spesso ricordata che va dal

non-essere all'essere passando per il possibile, non corrisponde al reale. Certo lo stato possibile non è ancora; ma è proprio lo stato possibile di un certo esistente che sostiene col suo essere la possibilità e il non-essere del suo stato futuro.

È certo che queste brevi osservazioni rischiano di riportarci alla “potenza” aristotelica. E sarebbe cadere da Cariddi a Scilla, l'evitare la concezione puramente logica del possibile, per cadere in una concezione magica. L'essere in-sé non può “essere in potenza” né “avere delle potenze”. Insé è ciò che è nella pienezza assoluta della sua identità. La nube non è “pioggia in potenza”, è, in-sé, una certa quantità di vapore acqueo che, per una data pressione o temperatura, è rigorosamente ciò che è.

L'in-sé è in atto. Si può capire abbastanza facilmente come l'indagine scientifica, nel suo tentativo di disumanizzare il mondo, abbia incontrato i possibili come potenze e se ne sia sbarazzata facendone i puri risultati soggettivi del nostro calcolo logico e della nostra ignoranza. Il rilievo scientifico iniziale è corretto: il possibile viene al mondo con la realtà umana. Queste nubi si possono cambiare in pioggia solo se io le supero verso la pioggia, allo stesso modo che il disco incompleto della luna manca di un quarto, solo se io lo supero verso la luna piena. Ma è necessario poi fare del possibile un semplice dato della nostra soggettività psichica? Come non può esserci mancanza nel mondo se non viene al mondo per mezzo di un essere che è la propria mancanza, così non ci può essere al mondo possibilità se anch'essa non vi viene per mezzo di un essere che è a se stesso la propria possibilità. Ma la possibilità non può, per essenza, coincidere col puro pensiero delle possibilità.

Se la possibilità non fosse data prima come struttura oggettiva degli esseri o di un essere particolare, il pensiero, in qualsiasi modo lo si consideri, non potrebbe racchiudere in-sé il possibile come proprio contenuto di pensiero. Infatti se consideriamo i possibili in seno all'intelletto divino, come contenuto del pensiero divino, ecco che diventano puramente e semplicemente delle rappresentazioni concrete. Ammettiamo per pura ipotesi benché non si possa capire donde verrebbe ad un essere affatto positivo questo potere negativo che dio abbia il potere di dire di no, cioè di dare sulle sue rappresentazioni dei giudizi negativi: non si capirebbe ugualmente come potrebbe trasformare queste rappresentazioni in possibili.

Tutt'al più la negazione avrebbe per effetto di costituirli come “senza corrispondenza reale”. Ma dire che il centauro non esiste, non è affatto dire

che è possibile. Né l'affermazione, né la negazione possono conferire ad una rappresentazione il carattere di possibilità. E se si pretende che questo carattere possa essere dato da una sintesi di negazione e di affermazione, bisogna ancora far notare che una sintesi non è una somma, e che bisogna rendere conto di questa sintesi a titolo di totalità organica provvista di un significato proprio e non derivante dagli elementi di cui è sintesi. Parimenti la pura constatazione soggettiva e negativa della nostra ignoranza circa il rapporto col reale di una delle nostre idee, non può rendere conto del carattere di possibilità di questa rappresentazione: potrebbe solamente metterci in istato di indifferenza di fronte ad essa, ma non conferirle quel diritto sul reale, che è la struttura fondamentale del possibile. Se poi si aggiunge che sono certe tendenze che mi portano ad aspettarmi preferibilmente questo o quello, diremo che queste tendenze, invece di spiegare la trascendenza, la presuppongono: bisogna, l'abbiamo visto, che già esistano come mancanza.

Inoltre se il possibile non è dato in qualche modo, esse possono incitarmi a desiderare che la mia rappresentazione corrisponda adeguatamente al reale, ma non conferirmi un diritto su di esso. In una parola, la percezione del possibile come tale, presuppone un superamento originale. Ogni sforzo per stabilire il possibile partendo da una soggettività che sia ciò che è, cioè che si rinchiuda su di sé, è votato per principio al fallimento.

Ma se è vero che il possibile è un'opzione sull'essere, e se è vero che il possibile non può venire al mondo se non con un essere che sia la propria possibilità, questo implica per la realtà umana la necessità d'essere il proprio essere sotto forma d'opzione sul suo essere. Vi è possibilità, quando, invece d'essere puramente e semplicemente ciò che io sono, sono come il diritto d'essere ciò che sono. Ma questo stesso diritto mi separa da ciò che avrei il diritto d'essere. Il diritto di proprietà appare quando mi si contesta la mia proprietà, quando già, in qualche modo, non è più mia. Il godimento tranquillo di ciò che possiedo è un puro e semplice fatto, non un diritto. Così perché vi sia un possibile, bisogna che la realtà umana, in quanto tale, sia altro da sé. Questo possibile è quell'elemento del per-sé che le sfugge per natura in quanto è per-sé. Il possibile è un nuovo aspetto dell'annullamento dell'in-sé in per-sé.

Il possibile, infatti, può venire al mondo solo per opera di un essere che è la sua possibilità, perché l'in-sé, essendo per natura ciò che è, non può

“avere” dei possibili. Il suo rapporto con una possibilità non può essere stabilito che dall'esterno, da un essere che si pone in presenza delle possibilità stesse. La possibilità di essere arrestata da una piega del tappeto, non appartiene né alla palla che rotola, né al tappeto; può nascere solo dall'organizzazione in sistema della palla e del tappeto da parte di un essere che ha una comprensione dei possibili. Ma questa comprensione, non potendo né venirgli dal di fuori, cioè dall'in-sé, né limitarsi ad essere solo pensiero, come modo soggettivo della conoscenza, deve coincidere con la struttura oggettiva dell'essere che comprende i possibili. Comprendere la possibilità in quanto possibilità, o essere le proprie possibilità, è una sola e medesima necessità per l'essere nel quale, nel suo essere, si fa questione del suo essere. Ma precisamente essere la propria possibilità, cioè definirsi con essa, cioè definirsi con quella parte di sé che non è, è definirsi come fuga da sé verso... In una parola, quando voglio rendere conto del mio essere immediato in quanto è semplicemente ciò che non è e non è ciò che è, io sono sospinto fuori da esso verso un senso che è inafferrabile, e che non può in nessun modo essere confuso con una rappresentazione soggettiva immanente. Cartesio, cogliendosi mediante il cogito come dubbio, non può sperare di definire questo dubbio come metodico, o semplicemente come dubbio, se si limita a ciò che percepisce il puro sguardo istantaneo. Il dubbio non può essere capito che a partire dalla possibilità sempre aperta per lui, che un'evidenza lo “rimuova”; non può essere percepito come dubbio se non in quanto rinvia a delle possibilità di epoché, non ancora realizzate ma sempre aperte. Nessun fatto di coscienza è, a dire il vero, questa coscienza anche se si volesse, come Husserl, dotare piuttosto artificialmente questa coscienza di propaggini intrastrutturali che, non avendo in-sé nessun modo di superare la coscienza, della quale sono una struttura, si ripiegano pietosamente su se stesse e sembrano delle mosche che vanno a battere il naso contro la finestra senza poter attraversare il vetro una coscienza, se la si vuole definire come dubbio, percezione, sete, ecc., ci rimanda al nulla di ciò che non è ancora. La coscienza di leggere non è coscienza di leggere questa lettera, né questa parola, né questa frase, e neppure questo paragrafo ma coscienza di leggere questo libro, il che mi rimanda a tutte le pagine non ancora lette, e a tutte le pagine già lette, il che, per definizione, strappa la coscienza a se stessa. Una coscienza che non fosse che coscienza di ciò che essa è, sarebbe obbligata a compitare.

Concretamente, ogni per-sé è mancanza di una certa coincidenza con sé. Ciò significa che è assillato dalla presenza di ciò con cui dovrebbe coincidere per essere sé. Ma poiché questa coincidenza in-sé è anche coincidenza con sé, ciò che manca al per-sé come l'essere assimilando il quale diventerebbe sé, è ancora il per-sé.

Abbiamo visto che il per-sé è “presenza a sé”: ciò che manca alla presenza a sé non può mancarle che come presenza a sé. Il rapporto determinante del per-sé col suo possibile è un rilassamento annullatore del legame della presenza a sé: questo rilassamento giunge fino alla trascendenza, perché la presenza a sé di cui il per-sé manca, è presenza a sé che non è. Così il per-sé, in quanto non è sé, è una presenza a sé che manca di una certa presenza a sé ed è in quanto manca di quella presenza che è presenza a sé. Ogni coscienza manca di... per. Ma bisogna ben capire che la mancanza non viene dal di fuori come quella della luna crescente rispetto alla luna piena. La mancanza del per-sé è una mancanza che è. È l'abbozzo di una presenza a sé come mancante al per-sé, ciò che costituisce l'essere del per-sé come fondamento del suo nulla. Il possibile è un'assenza costitutiva della coscienza così come questa si fa.

Una sete per esempio non è mai abbastanza sete in quanto si fa sete, è attraversata dalla presenza del sé o sete sé. Ma, in quanto mossa da questo valore concreto, si pone in questione nel suo essere come mancante di un certo per-sé che la realizzerebbe come sete soddisfatta e che le conferirebbe l'essere-in-sé. Questo per-sé mancante è il possibile. Non è esatto, infatti, che una sete tenda verso il proprio annullamento in quanto sete: non vi è nessuna coscienza che tenda alla propria soppressione in quanto tale. Peraltro la sete è una mancanza, come abbiamo notato più sopra. In quanto tale, vuole soddisfarsi, ma questa sete soddisfatta che si realizzerebbe con l'assimilazione sintetica, in un atto di coincidenza, del per-sé-desiderio o sete, col per-sé-riflessione o atto di bere, non è intesa come soppressione della sete, al contrario. È sete passata a pienezza d'essere, la sete che s'impadronisce e s'incorpora la soddisfazione come la forma aristotelica s'impadronisce e trasforma la materia, diventa sete eterna. È un punto di vista di gran lunga posteriore e riflessivo quello dell'uomo che beve per sbarazzarsi della sua sete, o quello dell'uomo che va nelle case pubbliche per sbarazzarsi del suo desiderio sessuale. La sete, il desiderio sessuale, al loro stadio irriflesso e naturale, vogliono godere di sé, cercano questa coincidenza con sé che è la soddisfazione, ove la sete si conosce come sete

nel tempo stesso in cui il bere la soddisfa, ove per il fatto stesso della soddisfazione, perde il suo carattere di mancanza, pur sempre “facendosi” essere sete nella soddisfazione e per essa. Così Epicuro ha torto e ragione insieme: per se stesso, infatti, il desiderio è un vuoto. Ma nessuna tensione irriflessa tende a sopprimere puramente e semplicemente questo vuoto. Il desiderio, per se stesso, tende a perpetuarsi, l'uomo è ferocemente attaccato ai suoi desideri. Ciò che il desiderio vuol essere è un vuoto riempito, ma che dà forma a ciò che lo riempie come uno stampo dà forma al bronzo che gli cola dentro. Il possibile della coscienza di sete è la coscienza di bere. Si sa, del resto, che la coincidenza col sé è impossibile, perché il per-sé raggiunto con la realizzazione del possibile si farà essere come per-sé, cioè con un altro orizzonte di possibili. Di qui la disillusione costante che accompagna la soddisfazione, il famoso: “non è che questo?”, che non riguarda il piacere concreto che dà la soddisfazione, ma l'evanescenza della coincidenza con sé. Con questo incontriamo l'origine della temporalità, perché la sete è il suo possibile nello stesso tempo che non lo è. Questo nulla che separa la realtà umana da se stessa è all'origine del tempo. Ma su questo ritorneremo. Ciò che bisogna ora notare, è che il per-sé è separato dalla presenza a sé che gli manca e che è il suo possibile, in un senso dal niente, ed in un altro senso dalla totalità dell'esistente al mondo, in quanto il per-sé mancante o possibile è per-sé come presenza a un certo stato del mondo. In questo senso l'essere, al di là del quale il per-sé proietta la coincidenza con sé, è il mondo, o distanza d'essere infinita, al di là della quale l'uomo deve raggiungere il suo possibile. Chiameremo circuito dell'ipseità il rapporto del per-sé con il possibile che esso è-e mondo la totalità dell'essere in quanto attraversata dal circuito dell'ipseità.

Possiamo ora chiarire il modo d'essere del possibile. Il possibile è ciò di cui manca il per-sé per essere sé. Non è dunque esatto dire che è in quanto possibile. A meno che si intenda per essere quello d'un esistente che è stato in quanto non è stato, o, se si vuole, l'apparizione a distanza di ciò che sono. Non esiste come pura rappresentazione, fosse anche negata, ma come una reale mancanza d'essere che, a titolo di mancanza, è al di là dell'essere. Ha l'essere di una mancanza, e, come mancanza, manca d'essere. Il possibile non è, il possibile si possibilizza; nell'esatta proporzione in cui il per-sé si fa essere, determina con un abbozzo schematico una localizzazione di nulla che il per-sé è al di là di se stesso. Naturalmente ciò non è posto subito tematicamente: si profila al di là del mondo e dà alla mia attuale percezione

il suo significato, in quanto è percezione dal mondo nel circuito dell'ipseità. Ma neppure è ignorato o incosciente: traccia i limiti della coscienza non-tetica di sé, in quanto coscienza non-tetica. La coscienza irriflessa di sete è percezione del bicchiere d'acqua come desiderabile, senza che vi sia posizione centripeta del sé come fine del desiderio. Ma la soddisfazione possibile appare come correlativo non posizionale della coscienza non-tetica di sé, all'orizzonte del bicchiere nel mondo.

5. Il me e il circuito dell'ipseità

Abbiamo tentato di dimostrare in un articolo di “ricerche filosofiche” che l’ego non appartiene al dominio del per-sé. Su questo ritorneremo.

Qui notiamo solamente la ragione de La trascendenza dell’Ego: come polo unificatore degli erlebnisse, l’ego è in-sé, non per-sé. Se fosse “coscienza” infatti, sarebbe a se stesso il proprio fondamento nella trasparenza dell'immediato. Ma allora sarebbe ciò che non è, e non sarebbe ciò che è; e questo non è per niente il modo d'essere dell’io. Infatti la coscienza che ho dell’io non l'esaurisce mai e neppure è essa che lo fa venire all'esistenza: si dà sempre: come qualcosa che è là prima di quella e nello stesso tempo come possessore di profondità che debbono svelarsi a poco a poco. Così l’ego appare alla coscienza come un in-sé trascendente, come un esistente del mondo umano, non come coscienza. Ma non bisogna con ciò concludere che il per-sé è una pura e semplice contemplazione “impersonale”. Semplicemente, l’ego non è affatto il polo personalizzante di una coscienza che, senza di esso, rimarrebbe allo stadio impersonale, al contrario, è la coscienza nella sua ipseità fondamentale che permette l'apparizione dell’ego, in certe condizioni, come il fenomeno trascendente di questa ipseità. Infatti abbiamo visto che è impossibile dire dell’in-sé che è sé.

È, semplicemente. Pertanto di un io, che a torto si vuol considerare l'abitante della coscienza, si dovrebbe dire che è il “me” della coscienza, ma non che è il suo sé. Così con l'ipostatizzare l'essere riflesso del per-sé in un in-sé, si verrebbe a fissare e distruggere il movimento di riflessione sul sé: la coscienza sarebbe puro rinvio all’ego come al suo sé, ma l’ego non rimanderebbe più a niente, si verrebbe a trasformare il rapporto di riflessività in un semplice rapporto centripeto, il cui centro, d'altra parte, sarebbe un nodo di opacità. Abbiamo invece dimostrato che il sé per principio non può abitare la coscienza. È, se si vuole, la ragione del movimento infinito per cui il riflesso rimanda al riflettente, e questo al

riflesso; per definizione è un ideale, un limite. E ciò che lo fa sorgere come limite, è la realtà annullatrice della presenza dell'essere all'essere, nell'unità dell'essere come tipo d'essere. Così, da quando nasce, la coscienza, per il puro movimento annullatore della riflessione, si fa personale: perché ciò che conferisce ad un essere l'esistenza personale, non è il possesso di un ego che è solo il segno della personalità-, ma è il fatto di esistere per-sé come presenza a sé. Inoltre questo primo movimento riflessivo ne produce un secondo, o ipseità. Nell'ipseità il mio possibile si riflette sulla mia coscienza e la determina come essa è.

L'ipseità rappresenta un grado di annullamento più avanzato che la pura presenza a sé del cogito preriflessivo, nel senso che il possibile che io sono non è pura presenza al per-sé come il riflesso nei riguardi del riflettente, ma è presenza assente. Ma con questo l'esistenza del rinvio, come struttura d'essere del per-sé, è ancora più nettamente sottolineata. Il per-sé è sé laggiù, fuori tiro, nelle lontananze delle sue possibilità. Proprio questa libera necessità di essere laggiù ciò che si è, sotto forma di mancanza, costituisce l'ipseità o secondo aspetto essenziale della persona. Come definire infatti la persona, se non come libero rapporto con sé? Quanto al mondo cioè la totalità degli esseri, in quanto esistono all'interno del circuito dell'ipseità-non può essere che ciò che la realtà umana supera verso di sé, o, per prendere a prestito da Heidegger la sua definizione, “ciò partendo dal quale la realtà umana si fa annunciare ciò che essa è”²⁶. Il possibile, infatti, che è il mio possibile, è un per-sé possibile e come tale presenza all'in-sé come coscienza dell'in-sé. Ciò che cerco di fronte al mondo è la coincidenza con un per-sé che sono e che è coscienza del mondo. E questo possibile, che è presente assente non-teticamente alla coscienza presente, non è presente a titolo d'oggetto d'una coscienza posizionale, altrimenti sarebbe riflesso. La sete soddisfatta che perseguita la mia sete attuale non è cosciente di sé come soddisfazione: è coscienza tetica: del bicchiere che si beve, e coscienza non posizionale di sé. Si fa dunque trascendere verso il bicchiere di cui è coscienza e come correlativo di questa coscienza possibile non-tetica, il bicchiere bevuto si collega al bicchiere pieno come suo possibile e lo costituisce come bicchiere da bere. Così il mondo, per natura, è il mio, in quanto è il correlativo in-sé del nulla, cioè dell'ostacolo necessario al di là del quale mi ritrovo come ciò che sono sotto forma “di doverlo essere”. Senza mondo, niente ipseità, niente persona; senza l'ipseità, senza la persona, niente mondo. Ma questa appartenenza del mondo alla

persona non è mai posta sul piano del cogito preriflessivo. Sarebbe assurdo dire che il mondo in quanto è conosciuto, è conosciuto come mio. Tuttavia questa “appartenenza a me” del mondo è una struttura fugace e sempre presente che io vivo. Il mondo è mio, perché è circondato d'ogni parte da possibili le cui coscienze sono le coscienze possibili di sé che io sono, e sono questi possibili in quanto tali che gli danno la sua unità ed il suo senso di mondo.

L'esame delle condotte negative e della malafede ci ha permesso di affrontare lo studio ontologico del cogito e l'essere del cogito ci è apparso come l'essere-per-sé. Questo essere si è trasceso sotto i nostri occhi verso il valore ed i possibili, non l'abbiamo potuto contenere nei limiti sostanzialisti dell'istantaneità del cogito cartesiano. Ma proprio per questo, non ci possiamo accontentare dei risultati che abbiamo ottenuto: se il cogito rifiuta l'istantaneità e si trascende verso i suoi possibili, ciò non può avvenire che nel superamento temporale. È “nel tempo” che il per-sé è i suoi possibili al modo di “non essere”; è nel tempo che i miei possibili appariranno all'orizzonte nel mondo che fanno mio. Se dunque la realtà umana si coglie come temporale e se il senso della sua trascendenza è la sua temporalità, non possiamo sperare che l'essere del per-sé sia definitivamente chiarito, prima di aver descritto e fissato il significato del temporale. Solamente allora potremo affrontare lo studio del problema principale: quello della relazione originale della coscienza con l'essere.

II. La temporalità

1. Fenomenologia delle tre dimensioni temporali

La temporalità è evidentemente una struttura organizzata ed i tre pretesi “elementi” del tempo: passato, presente, avvenire, non devono essere considerati come una collezione di “data” di cui bisogna fare la somma per esempio come una serie infinita di “adesso” dei quali gli uni non sono ancora e gli altri non sono più-ma come dei momenti strutturali di una sintesi originale. Altrimenti incontriamo subito questo paradosso: il passato non è più, l'avvenire non è ancora, quanto al presente istantaneo si sa che non è affatto, che è limite di una divisione infinita, come il punto senza dimensione. Così tutta la serie si annulla e doppiamente, perché, per esempio, l’“adesso” futuro è un nulla in quanto futuro e si realizzerà in nulla quando passerà allo stato di “adesso” presente. Il solo metodo possibile per studiare la temporalità è di affrontarla come una totalità che regge le strutture subordinate e che conferisce ad esse il loro significato. Questo non perderemo mai di vista. Tuttavia non possiamo inoltrarci nell'esame dell'essere del tempo, senza aver chiarito innanzi tutto, con una descrizione preontologica e fenomenologica, il senso troppo spesso oscuro delle sue tre dimensioni. Bisognerà però considerare questa descrizione fenomenologica come un lavoro provvisorio, il cui fine è solo di condurci all'intuizione di una temporalità globale. E soprattutto bisogna far apparire ogni dimensione inquadrata sullo sfondo della totalità temporale, tenendo sempre presente alla memoria l'Unselbstständigkeit della singola dimensione.

A il passato ogni teoria sulla memoria implica una presupposizione circa l'essere del passato. Il fatto che questo presupposto non è mai stato chiarito, ha oscurato il problema del ricordo e quello della temporalità in generale. Bisogna dunque porre una buona volta la questione: qual è l'essere di un essere passato? Il buon senso oscilla fra due concezioni ugualmente vaghe.

Il passato, si dice, non è più. Da questo punto di vista sembra che si voglia attribuire l'essere solo al presente. Questo presupposto ontologico ha

prodotto la famosa teoria delle tracce cerebrali: poiché il passato non è più, è affondato nel nulla, se il ricordo continua ad esistere, bisogna che ciò avvenga a titolo di modificazione presente del nostro essere; per esempio, sarà un'impronta segnata ora su un gruppo di cellule cerebrali.

Così tutto è presente: il corpo, la percezione presente, ed il passato come traccia presente sul corpo; tutto è in atto: perché la traccia non ha un'esistenza virtuale in quanto ricordo, è tutta e soltanto traccia attuale. Se il ricordo rinasce, ciò avviene nel presente, a seguito di un processo presente; cioè come rottura di un equilibrio protoplasmatico del raggruppamento cellulare considerato.

Il parallelismo psicofisiologico, che è istantaneo ed extratemporale, spiega come questo processo fisiologico sia correlativo di un fenomeno strettamente psichico ma ugualmente presente: l'apparizione dell'immagine ricordo nella coscienza. La nozione più recente di engramma²⁷ non aggiunge niente di più salvo ornare questa teoria di una terminologia pseudoscientifica. Ma, se tutto è presente, come spiegare la passività del ricordo, cioè il fatto che nella sua intenzione una coscienza che si ricorda trascende il presente per considerare l'avvenimento là, dove è stato? Abbiamo dimostrato altrove che non vi è alcun modo per distinguere l'immagine dalla percezione se all'inizio si è identificata la prima come una percezione rinascita²⁸. Ritroviamo qui nella teoria ora esposta le stesse difficoltà. Ma in più ci precludiamo la possibilità di distinguere il ricordo dall'immagine: né la “debolezza” del ricordo, né il suo pallore, né la sua incompiutezza, né le contraddizioni che offre con i dati della percezione potrebbero distinguerlo dall'immagine finzione, che presenta gli stessi caratteri; e d'altronde questi caratteri, essendo delle qualità presenti del ricordo, non potrebbero farci uscire dal presente e indirizzarci verso il passato. Invano si invocherebbe l'appartenenza a me o “meità” del ricordo, come Claparède, la sua “intimità” come James. Questi caratteri o descrivono solo un'atmosfera presente che avvolge il ricordo ed allora rimangono presenti e rimandano al presente: oppure sono già una relazione col passato in quanto tale ma allora presuppongono ciò che dovrebbero spiegare. Si è creduto di potersi facilmente sbarazzare del problema, riducendo il riconoscimento ad uno schema di localizzazione, e questo ad un insieme di operazioni intellettuali facilitate dall'esistenza di “quadri sociali della memoria”. Queste operazioni esistono, non c'è dubbio, e debbono essere l'oggetto di uno studio psicologico.

Ma se il rapporto col passato non è dato in qualche modo, esse non possono produrlo. In breve, se si comincia col fare dell'uomo un isolato, chiuso nell'isolotto istantaneo del suo presente, e si considerano tutti i suoi modi d'essere, dal momento che appaiono, come votati per essenza ad un perpetuo presente, si eliminano in partenza tutti i mezzi per comprendere il suo rapporto originale col passato.

Come i “genetisti” non sono arrivati a costituire l'esteso con degli elementi inestesi, noi non arriveremo a costituire la dimensione “passato” con degli elementi presi esclusivamente dal presente.

D'altra parte, la coscienza popolare fa tanta fatica a rifiutare un'esistenza reale al passato, che ammette, accanto a questa prima tesi, un'altra concezione, ugualmente imprecisa, secondo la quale il passato avrebbe una specie di esistenza onoraria. Essere passato, per un avvenimento, vorrebbe dire semplicemente essere messo in pensione, perdere l'efficienza, senza perdere l'essere. La filosofia di Bergson ha ripreso questa idea: ripiegando nel passato, un avvenimento non cessa d'essere, cessa di agire semplicemente, ma rimane “al suo posto”, alla sua data, per l'eternità. Si vien così a restituire l'essere al passato, e ciò è bene; si afferma inoltre che la durata è molteplicità d'interpenetrazione e che il passato si salda continuamente in unico organismo con il presente. Ma con ciò non si è ancora dato ragione di questa organizzazione e di questa interpenetrazione: non si è spiegato come il passato possa “rinascere”, inseguirci, insomma esistere per noi. Se è incosciente, come lo vuole Bergson, e se l'incosciente è l'inattivo, come può inserirsi nella trama della nostra coscienza presente? Avrebbe una forza propria? Ma allora questa forza è presente, se agisce sul presente. Come può emanare dal passato in quanto tale? Si rovescerà allora la questione, come Husserl, e si individuerà nella coscienza presente un gioco di “ritenzioni” che arresterebbero le coscienze del passato, mantenendole alla loro data, ed impedendo loro di annullarsi? Ma se il cogito Husserliano è dato inizialmente come istantaneo non vi è alcun modo di uscirne. Abbiamo visto, nel capitolo precedente, le tendenze battere invano contro i vetri del presente, senza poterli rompere. La stessa cosa avverrebbe per le ritenzioni. Husserl è stato, durante tutta la sua carriera filosofica, assillato dall'idea della trascendenza e del superamento. Ma gli strumenti filosofici di cui disponeva, e particolarmente la sua concezione idealistica dell'esistenza, gli impedivano di rendere ragione di questa trascendenza; la sua intenzionalità non ne è che la caricatura. La coscienza

Husserliana non può in realtà trascendersi né verso il mondo, né verso l'avvenire, né verso il passato.

Così non abbiamo guadagnato niente a concedere l'essere al passato, perché, a termini della concessione, dovrebbe essere per noi, come se non fosse più. Che il passato sia come vogliono Bergson e Husserl, o non sia più, come vuole Cartesio, ciò non ha molta importanza, se all'inizio si sono tagliati i ponti fra esso ed il nostro presente.

Se infatti si conferisce una posizione di privilegio al presente, in quanto “presenza al mondo”, ci si pone, per affrontare il problema del passato, nella prospettiva dell'essere intramondano. Si considera che noi esistiamo anzitutto come contemporanei di questa sedia o di questo tavolo, ci si fa indicare dal mondo il significato del temporale. Ora, se ci si pone nel mondo, si perde ogni possibilità di distinguere ciò che non è più da ciò che non è. Si dirà tuttavia, ciò che non è più è almeno stato, mentre ciò che non è, non ha nessun legame di nessuna specie con l'essere.

Ciò è vero. Ma la legge d'essere dell'istante intramondano, come abbiamo visto, può essere espressa con queste semplici parole: “l'essere è” che indicano una pienezza massiccia di positività, dove niente di ciò che non è può comunque essere rappresentato fosse pure con una traccia, un vuoto, un richiamo, una “isteresi”. L'essere che è si esaurisce tutto intero ad essere; con ciò che non è, con ciò che non è più, non ha niente a che fare.

Nessuna negazione, sia radicale, sia mitigata dal “non'.. Più...”, può trovare posto in questa densità assoluta.

Dopo di che il passato può ben esistere a suo modo: i ponti sono tagliati.

Neppure si può dire che l'essere non ha ancora “dimenticato” il suo passato: sarebbe ancora un modo di unione.

Il passato è scivolato via da lui come un sogno.

Se la concezione di Cartesio e quella di Bergson debbono essere parimenti rifiutate, è perché cadono tutte e due nel medesimo vizio. Annullando il passato o conservandogli l'esistenza di un dio lare, questi autori hanno considerato a parte la sua sorte, isolandolo dal presente; e quale che fosse la loro concezione della coscienza, le hanno attribuito l'esistenza dell'in-sé, l'hanno considerata come ciò che è. Non vi è quindi ragione di meravigliarsi del fatto che non siano riusciti a ricollegare il passato al presente perché il presente così concepito respingerà il passato con tutte le forze. Se avessero considerato il fenomeno temporale nella sua totalità, avrebbero visto che il “mio” passato è anzitutto mio, cioè esiste in

funzione di un certo essere che io sono. Il passato non è il niente, non è neppure il presente, ma deriva dalla stessa fonte, essendo legato ad un certo presente ed a un certo futuro. Questa “meità” di cui parla Claparède, non è una sfumatura soggettiva che venga a infrangere il ricordo: è un rapporto ontologico che unisce il passato al presente. Il mio passato non appare mai nell'isolamento del suo “essere passato”, sarebbe perfino assurdo pensare che potesse esistere come tale: è originariamente passato di questo presente. Ed è questo che bisogna chiarire subito. Io scrivo che Paolo, nel 1920, era allievo della scuola politecnica. Chi è che “era”? Paolo, evidentemente: ma quale Paolo? Il giovanotto del 1920? Ma il solo tempo del verbo essere che conviene a Paolo considerato nel 1920, in quanto gli si attribuisce la qualità di studente del politecnico, è il presente. Per tutto il tempo in cui fu studente bisognava dire di lui: “è”. Se è un Paolo divenuto passato che è studente del politecnico, ogni rapporto col presente è rotto: l'uomo che possedeva questa qualifica, il soggetto, è rimasto laggiù, col suo attributo, nel 1920. Se si vuole che un ricordo rimanga possibile, bisogna ammettere una sintesi ricognitiva che parta dal presente per arrivare a mantenere il contatto col passato. Sintesi impossibile a concepirsi, se non come un modo d'essere originale. In mancanza di una simile sintesi, bisognerà abbandonare il passato al suo superbo isolamento. Che significherebbe, d'altra parte, una simile scissione della personalità? Proust ammette senz'altro la pluralità successiva dei me, ma questa concezione, se presa alla lettera, ci fa cadere nelle difficoltà insormontabili che hanno incontrato al loro tempo gli associazionisti. Qualcuno suggerirà l'ipotesi di una permanenza nel cambiamento: colui che fu studente del politecnico è lo stesso Paolo che esisteva nel 1920 e che esiste ora. Di lui, dopo aver detto: “è studente del politecnico”, si dice ora: “è un ex-studente del politecnico”. Ma questo ricorso alla permanenza non può trarci d'impiccio: se qualcosa non viene a riprendere a ritroso il flusso degli “adesso” per costituire la serie temporale, e in questa serie, dei caratteri permanenti, la permanenza non è altro che un certo contenuto istantaneo e senza spessore di ogni “adesso” individuale. Bisogna che vi sia un passato e, di conseguenza, qualche cosa o qualcuno che sia stato questo passato, perché vi sia questa permanenza; questa, invece di poterci aiutare a costituire il tempo, lo presuppone per svelarvisi, e svelare insieme il cambiamento. Ritorniamo dunque a ciò che avevamo intravisto prima: se la rimanenza esistenziale dell'essere sotto forma di passato non nasce originariamente dal mio presente attuale, se il mio

passato d'ieri non è una specie di trascendenza all'indietro del mio presente d'oggi, abbiamo perso ogni speranza di ricollegare il passato al presente. Se dunque dico che Paolo fu o era studente del politecnico, lo dico di questo Paolo che è ora, e di cui dico anche che è quarantenne.

Non è l'adolescente che era studente del politecnico. Di quello là, finché lo fu, si doveva dire: è. È il quarantenne che era. A dire il vero, lo era anche l'uomo di trent'anni.

Ma che cosa sarebbe quest'uomo di trent'anni, a sua volta, senza il quarantenne che lo fu? Ed il quarantenne stesso è all'estrema punta del suo presente che “era” studente del politecnico. Insomma è l'essere stesso dell'erlebnis che ha il compito di essere quarantenne, uomo di trent'anni, adolescente, nel modo dell'essere stato. Di questo Erlebnis si dice oggi che è; anche del quarantenne e dell'adolescente, si diceva al loro tempo che sono; oggi fanno parte del passato, ed il passato pure è, nel senso in cui ora è il passato di Paolo o di questo Erlebnis. Così i tempi particolari del verbo designano degli esseri che esistono tutti realmente quantunque ciascuno in modi d'essere diversi, e di cui l'uno insieme è ed era l'altro; il passato si caratterizza come passato di qualche cosa o di qualcuno, si ha un passato. Questo arnese, questa società, quest'uomo, hanno il loro passato. Non vi è inizialmente un passato universale che si particolarizzerebbe poi in passati concreti. Invece fin dall'inizio incontriamo dei passati. Ed il vero problema che affronteremo nel capitolo seguente sarà di sapere con quale processo questi passati individuali possono unirsi per formare il passato.

Si obietterà, forse, che ce la siamo cavata troppo facilmente, perché abbiamo preso un esempio nel quale il soggetto che “era” esiste ancora adesso. Si citeranno degli altri casi.

Per esempio, di Pietro, che è morto, posso dire: “amava la musica”. In questo caso sia il soggetto che l'attributo sono passati. E non c'è più un Pietro attuale partendo dal quale possa sorgere l'essere passato. Ne conveniamo fino al punto di riconoscere che la passione della musica non è mai stata passato per Pietro. Pietro è sempre stato contemporaneo a questa passione che era la sua passione; la sua personalità vivente non è sopravvissuta alla passione, né questa a quella. Di conseguenza, ciò che qui è passato è Pietro amante della musica.

Ora posso riproporre la domanda di poco fa: di chi questo Pietro passato è il passato? Non può esserlo in rapporto ad un presente universale che è pura affermazione d'essere; è dunque il passato della mia attualità. Ed infatti

Pietro è stato per me, ed io sono stato per lui. Come vedremo, l'esistenza di Pietro mi ha colpito fino all'intimo, ha fatto parte di un presente "nel mondo per me e per altri", che era il mio presente, durante la vita di Pietro un presente che io sono stato. Così gli oggetti concreti scomparsi sono passati in quanto fanno parte del passato concreto di un sopravvissuto. "ciò che vi è di terribile nella morte" dice Malraux, "è che trasforma la vita in destino." bisogna con ciò intendere che riduce il per-sé per altri allo stato di semplice per altri. Dell'essere di Pietro morto, oggi, io sono il solo responsabile, nella mia libertà. Ed i morti che non hanno potuto essere salvati e trasportati a bordo del passato concreto di un sopravvissuto, non sono passati; essi ed il loro passato sono annullati.

Vi sono dunque degli esseri che "hanno" del passato. Poco fa abbiamo citato indifferentemente uno strumento, una società, un uomo. Avevamo ragione? Si può originariamente attribuire un passato a tutti gli esistenti finiti, o solo a certe categorie fra essi? È ciò che potremo più facilmente determinare esaminando più da vicino questa nozione particolarissima: "avere" un passato. Non si può "avere" un passato come si "ha" un'automobile od una scuderia di cavalli da corsa.

Cioè il passato non può essere posseduto da un essere presente che gli rimanga completamente esteriore, come io rimango, per esempio, esteriore alla mia stilografica. In una parola, l'espressione di possesso, intesa nel senso ordinario di un rapporto esterno del possedente col posseduto, è insufficiente. I rapporti esterni dissimulerebbero un abisso insuperabile tra passato e presente che sarebbero due dati di fatto senza comunicazione reale. Anche l'interpenetrazione assoluta del presente da parte del passato, quale la concepisce Bergson, non risolve la difficoltà perché simile compenetrazione, che è organizzazione unitaria del passato col presente, viene, in fondo, proprio dal passato, e non è che un rapporto di abitazione.

Ed allora il passato può bensì essere concepito: come se fosse nel presente, ma non c'è più il modo di presentare questa immanenza altrimenti che come quella di una pietra in fondo al fiume. Il passato può abitare il presente, non può esserlo; è il presente che è il suo passato. Se dunque si studiano i rapporti del passato col presente partendo dal passato, non si potranno mai stabilire fra l'uno e l'altro delle relazioni interne. Ancora: un in-sé, il cui presente è ciò che è, non può "avere" del passato.

Gli esempi citati da Chevallier per sostenere la sua tesi, in particolare i fatti di isteresi, non permettono di stabilire un'azione del passato della

materia sul suo stato presente. Infatti non ve n'è alcuno che non possa essere spiegato con i mezzi ordinari del determinismo meccanicistico. Di questi due chiodi, ci dice Chevallier, l'uno è appena stato fatto e non è mai stato usato, l'altro è stato contorto e poi raddrizzato a colpi di martello: offrono un aspetto rigorosamente simile. Tuttavia, al primo colpo, uno si conficcherà dritto nell'assito, e l'altro si piegherà di nuovo: azione del passato. A nostro avviso ci vuole un po'. Di malafede per vedere qui l'azione del passato; a questa spiegazione inintelligibile dell'essere che è densità è facile sostituire la sola spiegazione possibile: le apparenze esteriori dei due chiodi sono simili, ma le loro strutture molecolari presenti sono sensibilmente differenti. Lo stato molecolare presente è, ad ogni istante, l'effetto rigoroso dello stato molecolare anteriore, ma ciò non significa affatto per lo scienziato che vi sia "passaggio" da un istante all'altro col permanere del passato, ma solamente un legame irreversibile fra i contenuti di due istanti del tempo fisico. Dare per prova di questo permanere del passato la rimanenza di un'attrazione magnetica in un pezzo di ferro dolce, non è proprio far prova di maggior serietà: si tratta infatti qui di un fenomeno che sopravvive alla sua causa, non d'una sussistenza della causa in quanto causa allo stato passato. Dopo parecchio tempo che la pietra ha attraversato l'acqua ed ha incontrato il fondo del mare, delle onde concentriche ne percorrono ancora la superficie: eppure non ci richiamiamo ad una qualsiasi azione del passato per spiegare questo fenomeno; il meccanismo ne è quasi visibile. E proprio non pare che i fatti di isteresi o di permanenza abbiano bisogno di una spiegazione di tipo differente. In realtà è ben chiaro che l'espressione "avere un passato", che lascia supporre un modo di possesso in cui il possedente potrebbe essere passivo, e quindi non stride finché è applicata alla materia, deve essere sostituita da quella "essere il proprio passato". Non vi è passato che per un presente che non può esistere senza essere laggiù, dietro di sé, il proprio passato, cioè: hanno un passato solo gli esseri che sono tali da racchiudere nel proprio essere il problema del loro essere passato, da dover essere il loro passato. Questi rilievi ci permettono di rifiutare a priori il passato all'in-sé il che non significa che dobbiamo accantonarlo nel presente. Non vogliamo decidere sui due piedi la questione del passato dei viventi. Facciamo solamente osservare che l'eventuale possibilità di accordare un passato alla vita non potrà presentarsi, se non dopo aver provato che l'essere della vita è tale da comportare un passato. In una parola, bisogna prima provare che la materia

vivente è altra cosa che un sistema fisico-chimico. Lo sforzo inverso che è quello di Chevalier che consiste nel presentare la massima urgenza del passato come costitutiva dell'originalità della vita è un Hysteron Proteron totalmente sprovvisto di significato. Solo per la realtà umana l'esistenza di un passato è indiscutibile, perché è stato stabilito che: deve essere ciò che è. È con il per-sé che il passato arriva nel mondo, perché il suo “io sono” è sotto forma di un “io mi sono”.

Che cosa significa dunque “era”? Si vede anzitutto che è un transitivo. Se dico “Paolo è stanco”, si può forse contestare che la copula abbia un valore ontologico, si vorrà forse vedervi solo un'indicazione di inerenza. Ma quando diciamo: “Paolo era stanco”, il significato essenziale dell’“era” risalta subito: il Paolo presente è attualmente responsabile di avere avuto questa fatica in passato.

Se non sostenesse questa fatica col suo essere, non vi sarebbe neppure dimenticanza di questo stato, ma un “non essere più” rigorosamente identico ad un “non essere”. La fatica sarebbe persa. L'essere presente è dunque il fondamento del suo passato; e il “era” manifesta questo carattere di fondamento. Ma non bisogna intendere che lo fondi nel modo dell'indifferenza e senza esserne profondamente modificato: “era” significa che l'essere presente ha da essere nel suo essere il fondamento del suo passato essendo esso stesso questo passato. Cosa vuol dire questo? Come il presente può essere il passato?

Il nodo della questione sta evidentemente nel termine “era” che, servendo da intermediario tra il presente ed il passato, non è né del tutto presente, né del tutto passato. Non può essere, infatti, né l'uno né l'altro, perché, in questo caso, sarebbe racchiuso nell'interno del tempo che denoterebbe il suo essere. Il termine “era” indica dunque il salto ontologico del presente nel passato e rappresenta una sintesi originale di questi due modi di temporalità. Che cosa deve intendersi per questa sintesi? Si comprende anzitutto che il termine “era” è un modo di essere. In questo senso io sono il mio passato.

Non l'ho, lo sono: ciò che mi si dice relativamente a un atto che ho compiuto ieri, un umore che ho avuto, non mi lascia indifferente: ne sono ferito o lusingato, mi offendo o lascio dire, me ne sento colpito fin nell'intimo.

Non mi disinteresso del mio passato.

Senza dubbio, alla lunga, posso tentare di disinteressarmene, posso dichiarare che “non sono più ciò che ero”, accusare un cambiamento, un progresso.

Ma si tratta di una seconda reazione e che si presenta come tale. Negare la mia solidarietà d'essere col mio passato, sul tale o tal altro punto particolare, è affermarla per l'insieme della mia vita. Al limite, all'istante infinitesimale della mia morte, non sarò più che il mio passato. Esso solo mi definirà. È ciò che Sofocle intende esprimere quando nelle Trachinie fa dire a Deianira: “è una massima riconosciuta da lungo tempo fra gli uomini, che non ci si può pronunciare sulla vita dei mortali e dire se essa è stata felice o infelice, prima della loro morte”. Questo è anche il senso della frase di Malraux che citammo prima: “la morte cambia la vita in destino”. Ed è infine ciò che abbatte il credente quando si rende conto con spavento che, al momento della morte, il gioco è fatto e non gli resta più nessuna carta da giocare.

La morte ci ricongiunge a noi stessi, quali dentro di noi l'eternità ci ha trasformati. Al momento della morte noi siamo, cioè siamo senza difesa di fronte al giudizio altrui; si può decidere in verità di ciò che siamo; non abbiamo più nessuna probabilità di sfuggire alla somma che una intelligenza onnisciente può fare. Ed il pentimento dell'ultima ora è uno sforzo totale per far crollare tutto questo essere che si è lentamente rappreso e solidificato sopra di noi, un ultimo sussulto per rompere i legami con ciò che siamo. Invano: la morte fissa questo sussulto con il resto, lo compone con ciò che l'ha preceduto, come un fattore fra gli altri, come una determinazione singolare che si capisce solamente partendo dalla totalità.

Con la morte il per-sé si cambia per sempre in in-sé nella esatta misura in cui è scivolato tutto intero nel passato. Così il passato è la totalità sempre crescente dell'in-sé che noi siamo. Ma, finché non siamo morti, non siamo questo in-sé al modo dell'identità. Dobbiamo esserlo ancora.

Il rancore cessa ordinariamente con la morte: questo avviene perché l'uomo ha raggiunto il suo passato, lo è, e per questo non ne è responsabile. Finché vive è oggetto del mio rancore, cioè gli rimprovero il suo passato, non solo in quanto è, ma in quanto lo riprende ad ogni istante e lo sostiene nell'essere; in quanto ne è responsabile. Non è vero che il rancore fissa l'uomo in ciò che è stato, altrimenti sopravviverebbe alla morte: esso riguarda solo il vivente, che è liberamente nel suo essere ciò che era. Io sono il mio passato, il mio passato non esisterebbe più se io non lo fossi, né

per me, né per nessuno. Non avrebbe più nessuna relazione col mio presente. Ciò non significa affatto che esso non sarebbe, ma solamente che il suo essere sarebbe inaccessibile.

Io sono colui per mezzo del quale il mio passato viene a questo mondo. Ma bisogna ben sottolineare che io non gli do l'essere. In altre parole, non esiste a titolo di "mia" rappresentazione. Non è perché io mi "rappresento" il mio passato, che esso esiste. Ma è perché io sono il mio passato che questo entra nel mondo, e, partendo dal suo essere nel mondo, io posso, secondo un certo processo psicologico, rappresentarmelo. È ciò che ho da essere, ma pur tuttavia differisce dai miei possibili. Il possibile, che anche devo essere, rimane, come il mio possibile concreto, ciò il cui contrario è ugualmente possibile magari in grado minore. Invece il passato è ciò che è senza nessuna possibilità di nessun genere, ciò che ha consumato le sue possibilità. Io devo essere ciò che non dipende più in nessun modo dal mio poter essere, ciò che è già in-sé tutto ciò che può essere. Il passato che io sono, devo esserlo, senza alcuna possibilità di non esserlo. Ne assumo la totale responsabilità come se potessi cambiarlo e tuttavia non posso essere altro da esso. Vedremo più tardi che noi conserviamo sempre la possibilità di cambiare il significato del passato, in quanto esso è un ex-presente, che ha avuto un avvenire. Ma al contenuto del passato in quanto tale non posso niente togliere né aggiungere. In altre parole, il passato che ero è ciò che è; è un in-sé come le cose del mondo. Ed il rapporto d'essere che vengo a intrattenere con il passato, è un rapporto del tipo dell'in-sé. Cioè del tipo dell'identificazione con sé.

Ma da un altro punto di vista io non sono il mio passato. Non lo sono perché lo ero. Il rancore d'altri mi sorprende e m'indigna sempre: come si può odiare, in ciò che io sono, quello che ero? La saggezza antica ha molto insistito su questo fatto: non posso enunciare niente su di me, che non sia già divenuto falso quando l'enuncio. Hegel non ha disdegnato di usare questo argomento. Qualunque cosa faccia o dica, nel momento in cui voglio esserla, già la facevo, la dicevo. Ma esaminiamo meglio questa aporia: con essa si viene a dire che ogni giudizio che do su di me è già falso quando lo do, perché sono diventato altra cosa. Ma che cosa bisogna intendere per altra cosa? Se intendiamo con ciò un modo della realtà umana che possessa il medesimo tipo esistenziale di quello al quale si rifiuta l'esistenza presente, ciò verrebbe a dimostrare bensì che abbiamo commesso un errore nell'attribuzione del predicato al soggetto, ma che un altro predicato rimane

attribuibile: sarebbe bastato inquadrarlo nell'avvenire immediato. Allo stesso modo un cacciatore che mira un uccello: là, dove lo vede, fallisce il colpo, perché l'uccello non è già più in quel posto quando il proiettile vi giunge. Lo colpirà, invece, se mira un poco più avanti, in un punto in cui il volatile non è ancora giunto. Se l'uccello non è più in questo posto, vuol dire che è già in un altro; in ogni modo, è da qualche parte. Ma vedremo che questa concezione eleatica del movimento è profondamente erronea: se veramente si potesse dire che la freccia è in *ab*, allora il movimento sarebbe una successione di immobilità. Ugualmente se si pensa che vi sia stato un istante infinitesimale che non è più, in cui sono stato ciò che non sono più, mi si costituisce come una serie di stati fissi che si succedono come le immagini di una lanterna magica. Se non lo sono più, non è a causa di un leggero sfasamento tra il pensiero giudicativo e l'essere, d'un ritardo tra il giudizio ed il fatto, ma perché, per principio, nel mio essere immediato, nella presenza del mio presente, io non lo sono più. In una parola, non è perché vi sia un cambiamento, un divenire concepito come una alterazione trapasso all'eterogeneo nell'omogeneità dell'essere che io non sono ciò che ero; invece se può esservi un divenire, gli è perché, per essenza, il mio essere è eterogeneo ai miei modi d'essere. La spiegazione del mondo col divenire, concepito come sintesi d'essere e di non-essere, è presto data.

Ma si è considerato che l'essere in divenire non potrebbe essere questa sintesi, se non fosse già per se stesso sintesi, in un atto che costituisca il fondamento del suo nulla? Se ora non sono più ciò che ero, bisogna però che abbia ad esserlo nell'unità di una sintesi annullatrice, che sostengo io stesso nell'essere, altrimenti non avrei nessuna relazione di nessuna specie con ciò che non sono più, e la mia piena positività sarebbe esclusiva del non-essere che è invece essenziale al divenire. Il divenire non può essere un dato, un modo d'essere immediato dell'essere, perché in un simile essere, l'essere e il non-essere non potrebbero essere che giustapposti nel suo seno, e nessuna struttura imposta od esterna potrebbe fonderli l'uno coll'altro. Il legame dell'essere e del non-essere non può essere che interno: è nell'essere in quanto essere che deve sorgere il non-essere, ed è nel non-essere che deve germinare l'essere, e questo non può essere un fatto, una legge naturale, ma un nascere dell'essere che è il suo nulla d'essere. Se dunque io non sono il mio passato, ciò non può essere nel modo originale del divenire, ma in quanto: devo esserlo per non esserlo e devo non esserlo per esserlo. Questo deve illuminarci sulla natura del modo "ero": se non sono ciò che

ero, non è perché ora abbia cambiato, il che presupporrebbe il tempo come già dato, è perché mi trovo in rapporto col mio essere nel modo del legame interno del non-essere.

Così in quanto io sono il mio passato, posso non esserlo; e parimenti questa necessità d'essere il mio passato è il solo fondamento possibile del fatto che non lo sono. Altrimenti, ad ogni istante, io né lo sarei né non lo sarei, tranne che agli occhi di un testimone rigorosamente esterno, che dovrebbe egli stesso, d'altra parte, essere il proprio passato al modo del non-essere.

Queste osservazioni possono farci capire ciò che vi sia di inesatto nello scetticismo di origine eraclitea che insiste unicamente sul fatto che non sono già più ciò che dico di essere. Senza dubbio tutto ciò che si può dire che io sono, non lo sono. Ma è inesatto dire che non lo sono ora più, perché non lo sono mai stato, se si intende con ciò “essere in-sé”; e d'altra parte non ne deriva affatto che io sbagli dicendo di esserlo, perché bisogna pure che io lo sia, per non esserlo; lo sono al modo di “ero”.

Così, tutto ciò che si può dire che io sono nel senso dell'essere-in-sé, con piena, compatta densità, è collerico, è funzionario, è malcontento è sempre il mio passato. È al passato che io sono ciò che sono. Ma d'altra parte questa massiccia pienezza d'essere è dietro di me, vi è una distanza assoluta che la taglia da me e la fa ricadere fuori dalla mia portata, senza contatto, senza aderenza.

Se io ero o sono stato felice, è perché non lo sono. Ma ciò non vuol dire che io sia infelice: semplicemente non posso essere felice che al passato; e non è perché abbia un passato che porto dietro a me così il mio essere, ma il passato non è altro che questa struttura ontologica che mi obbliga ad essere ciò che sono all'indietro. Ecco ciò che significa “era”.

Per definizione, il per-sé esiste con l'obbligo di assumere il suo essere e non può essere niente salvo che per-sé. Ma precisamente non può assumere il suo essere se non con una assunzione di questo essere che lo pone a distanza da esso. Nell'atto stesso di affermare che io sono al modo dell'in-sé, sfuggo a questa affermazione, perché essa implica nella sua essenza una negazione. Così il per-sé è sempre al di là di ciò che è, per il semplice fatto che lo è per-sé e che lo deve essere. Ma nello stesso tempo è il suo essere e non un altro essere che sta dietro di lui. Così comprendiamo il senso dell'“era” che caratterizza semplicemente il tipo d'essere del per-sé, cioè la

relazione del per-sé col suo essere. Il passato è l'in-sé che io sono in quanto superato.

Rimane da studiare il modo in cui il per-sé “era” il proprio passato. Ora, si sa che il per-sé appare nell'atto originale con cui l'in-sé si annulla per fondarsi. Il per-sé è il proprio fondamento, in quanto si costituisce come il fallimento dell'in-sé ad essere il proprio fondamento. Ma non è giunto tuttavia a liberarsi dall'in-sé. L'in-sé superato rimane e lo accompagna come sua contingenza originale. Non può mai raggiungerlo o cogliersi ad essere questo o quello, ma non può impedirsi d'essere, a distanza da sé, ciò che è. Questa contingenza, questa pesantezza a distanza del per-sé, che non è mai, ma che deve essere come pesantezza superata e conservata nel superamento stesso, è la fatticità, ma è anche il passato.

Fatticità e passato sono due parole per indicare una sola e medesima cosa. Il passato, infatti, come la fatticità, è la contingenza invulnerabile dell'in-sé che io devo essere senza alcuna possibilità di non esserlo. È l'inevitabile della necessità di fatto, non a titolo di necessità, ma a titolo di fatto. È l'essere di fatto che non può determinare il contenuto delle mie motivazioni, ma che le permea con la sua contingenza, perché non possono né sopprimerlo né cambiarlo, che è ciò che esse portano necessariamente con sé per modificarlo, ciò che conservano per fuggirlo, ciò che devono essere nel loro sforzo stesso per non esserlo, ciò a partire da cui si fanno ciò che sono. Il che fa in modo che ad ogni istante io non sia diplomatico o marinaio, ma professore, benché non possa che rappresentare questo essere senza poterlo mai raggiungere. Se non posso rientrare nel passato, non è per qualche virtù magica che lo metterebbe fuori portata, ma semplicemente perché è in-sé ed io sono per me; il passato è ciò che io sono senza poterlo vivere. Il passato è la sostanza. In questo senso il cogito cartesiano dovrebbe piuttosto essere formulato così: “io penso, dunque ero”. Ciò che inganna è l'apparente omogeneità del passato col presente. Perché la vergogna che ho sentito ieri, era per-sé, quando la provavo, si crede che sia rimasta per-sé anche oggi, e si conclude a torto che, se non vi posso rientrare, non è più. Ma bisogna rovesciare il rapporto per cogliere il vero: tra il passato ed il presente vi è un'eterogeneità assoluta, e se non vi si può entrare, è perché è. Il solo modo per poterlo essere, sarebbe d'essere me stesso in-sé, per perdersi in esso nella forma dell'identificazione: ciò che mi è impedito per essenza. Infatti quella vergogna che ho provato ieri e che era vergogna per-sé, è sempre vergogna al presente, e, per quanto riguarda

la sua essenza, può ancora descriversi come per-sé. Ma non è più per-sé nel suo essere, perché non è più come riflesso riflettente. Descrivibile come per-sé, essa è, semplicemente. Il passato si presenta come per-sé diventato in-sé. Questa vergogna, finché la vivo, non è ciò che è. Ora che io la ero posso dire: era una vergogna; è diventata ciò che era, dietro di me; ha la permanenza e la costanza dell'in-sé, è eterna alla sua data, ha la totale appartenenza a se stesso dell'in-sé. In un certo senso, dunque, il passato che è per-sé ed in-sé in una volta, assomiglia al valore o sé, che abbiamo descritto nel capitolo precedente; come questo, rappresenta una certa sintesi dell'essere che è ciò che non è e non è ciò che è, con quello che è ciò che è. È in questo senso che si può parlare di un valore evanescente del passato. Di qui deriva che il ricordo ci presenta l'essere che noi eravamo con una pienezza d'essere che gli conferisce una specie di poesia. Quel dolore che avevamo, fissandosi nel passato, non cessa di presentare il senso di un per-sé e tuttavia esiste in-sé con la fissità silenziosa di un dolore altrui, d'un dolore da statua. Non ha più bisogno di comparire davanti a sé per farsi esistere. Esso è ed invece il suo carattere di per-sé, lungi dall'essere il modo d'essere, diventa semplicemente una maniera d'essere, una qualità.

Per aver considerato il mondo psichico al passato, gli psicologi hanno preteso che la coscienza fosse una qualità che gli si potesse o no applicare, senza modificarlo nel suo essere. Il mondo psichico passato è anzitutto ed è per-sé secondariamente, come Pietro è biondo, come questo albero è una quercia.

E precisamente per ciò, il passato che assomiglia al valore, non è il valore. Nel valore il per-sé diventa sé superando e fondando il suo essere, vi è un'assunzione dell'in-sé da parte del sé; perciò la contingenza dell'essere cede il posto alla necessità. Il passato, invece, è anzitutto in-sé.

Il per-sé è sostenuto nell'essere dall'in-sé, la sua ragione d'essere non è più d'essere-per-sé: è diventato in-sé, e ci appare, da questo punto di vista, nella sua pura contingenza.

Non vi è alcuna ragione per cui il nostro passato sia tale o tal altro: appare, nella totalità della sua serie, come il fatto puro di cui bisogna tener conto in quanto fatto, come il gratuito. È insomma il valore rovesciato, il per-sé ripreso dall'in-sé e da esso fissato, penetrato ed accecato dalla densità piena dell'in-sé, condensato dall'in-sé al punto di non poter più esistere come riflesso per il riflettente, o come riflettente per il riflesso, ma semplicemente come indicazione in-sé della coppia riflettente riflesso. Ecco

perché il passato può, a rigore, essere l'oggetto affisato da un per-sé che vuole realizzare il valore e fuggire l'angoscia che gli dà la continua assenza del sé. Ma è radicalmente distinto dal valore per essenza: è precisamente l'indicativo da cui non si può dedurre nessun imperativo, è il fatto proprio di ogni per-sé, il fatto contingente ed inalterabile che ero.

Così il passato è un per-sé ripreso e sommerso dall'in-sé. Come può avvenire ciò? Abbiamo descritto ciò che significa essere passato per un avvenimento ed avere un passato per una realtà umana. Abbiamo visto che il passato è una legge ontologica del per-sé, cioè che tutto ciò che può essere un per-sé, lo deve essere laggiù, dietro di sé, fuori portata. In questo senso possiamo accettare la frase di Hegel: *wesen ist was gewesen ist*. La mia essenza è al passato, è la legge del suo essere. Ma non abbiamo spiegato perché un avvenimento concreto del per-sé diventi passato.

Come un per-sé che era il suo passato diventa il passato che deve essere un nuovo per-sé? Il passaggio al passato è modificazione d'essere. Qual è questa modificazione? Per comprenderla bisogna subito cogliere il rapporto del per-sé presente con l'essere. Così, come potevamo aspettarci, lo studio del passato ci rimanda a quello del presente.

B il presente a differenza del passato che è in-sé, il presente è per-sé. Qual è il suo essere? Vi è un'antinomia caratteristica del presente. Da una parte, lo si definisce volentieri come l'essere; è presente ciò che è, in opposizione al futuro che non è ancora, al passato che non è più. Ma d'altra parte un'analisi rigorosa, che pretendesse di sbarazzare il presente di tutto ciò che esso non è, cioè del passato e dell'avvenire immediato, non troverebbe altro, in realtà, che un istante infinitesimale, cioè, come nota Husserl nelle sue lezioni sulla coscienza interna del tempo, il termine ideale di una divisione spinta all'infinito: un nulla. Così, come ogni volta che affrontiamo lo studio della realtà umana da un punto di vista nuovo, ritroviamo la coppia indissolubile, l'essere e il nulla.

Qual è il primo significato del presente? È chiaro che ciò che esiste al presente si distingue da ogni altra esistenza per il suo carattere di presenza. All'appello il soldato o lo studente rispondono "presente", nel senso di *adsum'* e presente si contrappone tanto ad assente quanto a passato. Così il senso del presente è la presenza a... Conviene dunque chiederci a che cosa il presente è presenza e chi è presente. Ciò ci condurrà senza dubbio a chiarire l'essere stesso del presente.

Il mio presente è d'essere presente. Presente a che cosa? A questo tavolo, a questa camera, a Parigi, al mondo, insomma all'essere-in-sé. Ma, inversamente, l'essere-in-sé è presente a me e all'essere-in-sé che esso non è? Se così fosse, il presente sarebbe un rapporto reciproco di presenze. Ma è facile vedere che non è affatto così: la presenza a... È un rapporto interno dell'essere che è presente con gli esseri ai quali è presente. Non può assolutamente trattarsi della semplice relazione esterna di contiguità. La presenza a... Significa l'esistenza fuori di sé, vicino a... Ciò che può essere presente a...

Deve essere tale nel suo essere, che vi sia in esso un rapporto d'essere con gli altri esseri. Non posso essere presente a questa sedia che essendo unito ad essa da un rapporto ontologico di sintesi, che essendo là, nell'essere di questa sedia, senza peraltro essere questa sedia. L'essere che è presente a..., non può dunque essere tranquillamente in-sé; l'in-sé non può essere presente più di quanto non possa essere passato: è, semplicemente. Non può farsi questione di simultaneità di un in-sé con un altro in-sé, tranne che dal punto di vista di un essere che sia compresente ai due in-sé e che abbia in-sé il potere di presenza. Il presente non può dunque essere che presenza del per-sé all'essere-in-sé. E questa presenza non può essere l'effetto di un accidente, di una concomitanza e deve essere una struttura ontologica del per-sé. Questo tavolo può essere presente a questa sedia solo in un mondo che la realtà umana abita come presenza. In altre parole, non si può concepire un tipo di esistente che sia prima per-sé, per essere poi presente all'essere. Il per-sé si fa presenza all'essere facendosi per-sé e cessa di essere presenza cessando di essere-per-sé.

Il per-sé si definisce come presenza all'essere.

A quale essere il per-sé si fa presenza? La risposta è chiara: il per-sé è presenza a tutto l'essere-in-sé.

O meglio la presenza del per-sé fa sì che vi sia una totalità dell'essere-in-sé. Perché, per il modo stesso di presenza all'essere in quanto essere, è esclusa qualsiasi possibilità che il per-sé sia più presente ad un essere privilegiato che ad altri esseri. Anche se la fatticità della sua esistenza fa in modo che sia là piuttosto che altrove, essere là, non vuol dire essere presente. L'essere là determina solamente la prospettiva secondo la quale si realizza la presenza alla totalità dell'in-sé. Dunque il per-sé fa in modo che gli esseri siano per una stessa presenza. Gli esseri si manifestano come compresenti in un mondo in cui il per-sé li unisce col suo sangue, mediante

quel totale sacrificio ekstatico di sé che si chiama la presenza. “prima” del sacrificio del per-sé sarebbe stato impossibile dire se gli esseri esistevano insieme o separati. Ma il per-sé è l'essere per cui il presente entra nel mondo; gli esseri del mondo sono compresenti, in quanto lo stesso per-sé è presente ad essi tutti insieme. Così ciò che si chiama comunemente presente, per gli in-sé, si distingue nettamente dal loro essere, anche se non è niente di più: è solamente la loro compresenza, in quanto un unico per-sé è loro compresente.

Sappiamo ora: che cosa è presente ed a chi il presente è presente. Ma che cosa è la presenza? Abbiamo visto che non può essere la pura coesistenza di due esistenti, concepita come una semplice relazione di exteriorità, perché questa esigerebbe un terzo termine per stabilire la coesistenza. Il terzo termine esiste nel caso della coesistenza di cose nel mondo: è il per-sé che stabilisce questa coesistenza facendosi compresente a tutte. Ma nel caso della presenza del per-sé all'essere-in-sé non si può avere un terzo termine. Nessun testimone, neanche dio, può stabilire questa presenza, il per-sé stesso può conoscerla solo se è già. Tuttavia essa non può essere al modo dell'in-sé.

Ciò significa che originariamente il per-sé è presenza all'essere in quanto è a se stesso il proprio testimone di coesistenza. Come dobbiamo intendere ciò? Si sa che il per-sé è l'essere che esiste come testimone del suo essere. Ora, il per-sé è presente all'essere se si dirige intenzionalmente fuori di sé verso questo essere. E deve aderire all'essere il più strettamente possibile, senza peraltro arrivare all'identificazione. Vedremo nel prossimo capitolo che questa aderenza è realistica, per il fatto che il per-sé nasce a se stesso in un legame originario con l'essere; è testimone a sé di sé, in quanto non è questo essere. E perciò è fuori di esso, diretto verso l'essere e nell'essere, senza essere questo essere. Allo stesso risultato possiamo arrivare, in altro modo, partendo dal significato stesso di presenza: la presenza ad un essere implica il fatto di essere legati a questo essere con un vincolo di interiorità, altrimenti non sarebbe possibile nessun legame del presente con l'essere; ma questo legame di interiorità è negativo, nega dell'essere presente che sia l'essere al quale è presente. Altrimenti il legame di interiorità svanirebbe in pura e semplice identificazione. Così la presenza all'essere del per-sé implica che il per-sé sia testimone di se stesso di fronte all'essere in quanto non è l'essere; la presenza all'essere è presenza del per-sé in quanto non è. Perché la negazione non riguarda una differenza di

maniera di essere che distinguerebbe il per-sé dall'essere, ma una differenza d'essere. Il che si esprime in breve dicendo che il presente non è.

Che cosa significa questo non-essere del presente e del per-sé? Per coglierlo bisogna ritornare al per-sé, al suo modo di esistere, e tracciare una breve descrizione della sua relazione ontologica con l'essere. Del per-sé in quanto tale, non si può mai dire: è, nel senso in cui si dice, per esempio: sono le nove, cioè in un senso di completa adeguazione dell'essere con se stesso, che pone e sopprime il sé e che offre le apparenze della passività. Perché il per-sé ha l'esistenza di un'apparenza accoppiata con un testimone, d'un riflesso che rimanda ad un riflettente senza che vi sia nessun oggetto di cui il riflesso sia riflesso. Il per-sé non ha essere, perché il suo essere è sempre a distanza: laggiù, nel riflettente, se si considera l'apparenza, che è apparenza o riflesso solo per il riflettente; laggiù, nel riflesso, se si considera il riflettente che non è in-sé altro che pura funzione di riflettere quel riflesso. Ma, inoltre, in-sé, il per-sé non è l'essere perché si fa essere esplicitamente per-sé, come qualcosa che non è l'essere. È coscienza di... Come negazione intima di... La struttura basilare dell'intenzionalità e dell'ipseità è la negazione, come rapporto interno del per-sé con la cosa; il per-sé si costituisce fuori, partendo dalla cosa come negazione di questa cosa; così il suo primo rapporto con l'essere-in-sé è negazione; “è” al modo del per-sé, cioè come esistente dissociato in quanto si rivela a sé, come qualcosa che non è l'essere. Sfugge doppiamente all'essere, per disgregazione intima e negazione espressa. Ed il presente è proprio questa negazione dell'essere, questa evasione dall'essere in quanto l'essere è là, come ciò da cui si evade. Il per-sé è presente all'essere sotto forma di fuga; il presente è una continua fuga di fronte all'essere.

Così abbiamo precisato il primo significato del presente: il presente non è; l'idea dell'istante presente deriva da una concezione realistica e “cosista” del per-sé; concezione che conduce a caratterizzare il per-sé con ciò che è e ciò a cui esso è presente, per esempio per mezzo di questa lancetta sull'orologio. È assurdo dire che sono le nove per il per-sé; ma il per-sé può essere presente ad una lancetta puntata sulle nove. Ciò che in modo inesatto in tale teoria si chiama presente, è l'essere a cui il presente è presenza. È impossibile cogliere il presente sotto forma di istante, perché l'istante sarebbe il momento in cui il presente è. Ora il presente non è, si fa presente sotto forma di fuga.

Ma il presente non è solamente non-essere presentificante che si fa presente del per-sé. In quanto per-sé ha il suo essere fuori di sé, davanti e di dietro. Di dietro era il suo passato e davanti sarà il suo futuro.

È fuga fuori dall'essere compresente e dell'essere che era verso l'essere che sarà. In quanto presente, non è ciò che è passato, ed è ciò che non è futuro. Eccoci dunque alle prese col futuro.

C il futuro avvertiamo subito che l'in-sé non può essere futuro, né contenere una parte di futuro. La luna piena non è futura, quando osservo la luna crescente, se non “nel mondo” che si manifesta alla realtà umana: solo per mezzo della realtà umana il futuro viene al mondo. In-sé, quel quarto di luna è ciò che è. Niente in esso è in potenza. È atto. Come fenomeno di temporalità originaria dell'essere-in-sé non vi è futuro come non vi è passato. Il futuro dell'essere-in-sé, se esistesse, esisterebbe in-sé, tagliato fuori dall'essere come il passato. E non basterebbe ammettere, come Laplace, un determinismo totale che permetta di prevedere uno stato futuro; bisognerebbe ancora che questa circostanza futura si profilasse sullo sfondo di una manifestazione preliminare dell'avvenire in quanto tale, di un essere da venire del mondo ma allora il tempo sarebbe illusione e l'ordine cronologico dissimulerebbe un ordine strettamente logico di deducibilità.

Se l'avvenire si profila all'orizzonte del mondo, ciò non può accadere, se non per mezzo di un essere che è il suo avvenire, cioè che è da venire per se stesso, il cui essere è costituito da un venire a sé del suo essere. Ritroviamo qui delle strutture ekstatiche analoghe a quelle che abbiamo descritto per il passato. Solo un essere che deve essere il suo essere, anziché semplicemente esserlo, può avere un avvenire.

Che cosa vuol dire esattamente essere il proprio avvenire? E quale tipo d'essere possiede l'avvenire? Bisogna rinunciare subito all'idea che l'avvenire esista come rappresentazione.

Anzitutto l'avvenire è raramente “rappresentato”. E quando lo è, come dice Heidegger, è tematizzato, e cessa d'essere il mio avvenire, per diventare l'oggetto indifferente della mia rappresentazione. E poi, fosse pure rappresentato, non potrebbe essere il “contenuto” della mia rappresentazione, perché questo contenuto, se contenuto ci fosse, dovrebbe essere presente. Si dirà allora che questo contenuto presente è animato da un'intenzione “futurante”? Ciò non avrebbe senso. Se anche questa intenzione esistesse, bisognerebbe che fosse presente,-ed allora il problema dell'avvenire non potrebbe aspirare a ricevere nessuna soluzione oppure

essa trascende il presente nell'avvenire, ed allora l'essere di questa intenzione è a venire, bisogna riconoscere all'avvenire un essere differente dal semplice “*percipi*”. D'altra parte, se il per-sé fosse circoscritto nel suo presente, come potrebbe rappresentarsi l'avvenire? Come ne avrebbe la conoscenza od il presentimento? Nessuna idea già fatta potrebbe fornirgliene un equivalente. Se si è confinato inizialmente il presente nel presente, va da sé che non ne uscirà mai. Non servirebbe a niente presentarlo come “pregno dell'avvenire”. Questa espressione o non significa niente, o indica un'efficienza attuale del presente, oppure indica la legge interna del per-sé come ciò che è futuro a se stesso, ed, in quest'ultimo caso, non fa che sottolineare ciò che bisogna descrivere e spiegare. Il per-sé non può essere “pregno dell'avvenire”, né “attesa dell'avvenire”, né “conoscenza dell'avvenire”, se non sullo sfondo di una relazione originaria e pregiudiziale di sé a sé: non si può concepire per il per-sé la minima possibilità di una previsione tematica, fosse anche quella degli stati determinati dell'universo scientifico, a meno che proprio l'essere non venga ad esso partendo dall'avvenire, che l'essere si faccia esistere come avente il suo essere fuori di sé, nell'avvenire. Prendiamo un esempio semplice: la posizione che io prendo vivacemente sul campo, ha senso solo per il gesto che farò poi con la racchetta, per rimandare la palla al di sopra della rete. Non sono degli idoli inventati dagli psicologi. È invece il gesto futuro né alla “ferma volontà” di compierlo. Rappresentazioni e volizioni sono degli idoli inventati dagli psicologi. È invece il gesto futuro che, anche senza essere posto tematicamente, ritorna indietro, sulle posizioni che assumo, per chiarirle, legarle, modificarle.

Eccomi là, immediatamente, su quel campo, a rimandare la palla, come mancanza a me stesso, e le posizioni intermedie che assumo, sono solamente dei mezzi per avvicinarmi a questo stato futuro, per fondermi in esso, e ciascuna di esse assume il suo significato solo per mezzo di questo stato futuro. Non vi è momento della mia coscienza che non sia ugualmente definito da un rapporto interno col futuro; che io scriva, o fumi, o beva, o mi riposi, il senso delle mie coscienze è sempre a distanza, laggiù, al di fuori. In questo senso Heidegger ha ragione di dire che il *Dasein* è “sempre infinitamente più di ciò che sarebbe se lo si limitasse al suo puro presente”. Meglio ancora, questa limitazione sarebbe impossibile perché si farebbe allora del presente un in-sé.

Così si è giustamente detto che la finalità è la causalità rovesciata, cioè l'efficienza dello stato futuro.

Ma si è troppo spesso dimenticato di prendere questa formula alla lettera.

Non bisogna intendere per futuro un “adesso” che non sarebbe ancora. Ricadremmo nell'in-sé e soprattutto dovremmo considerare il tempo come un contenente dato e statico. Il futuro è: ciò che ho da essere in quanto posso non esserlo. Ricordiamoci che il per-sé si fa presente davanti all'essere, non essendo questo essere, ed essendo stato il proprio essere nel passato. Questa presenza è fuga. Non si tratta di una presenza indugiante ed in stato di quiete presso l'essere, ma di un'evasione fuori dall'essere verso... E questa fuga è doppia, perché nel fuggire l'essere che non è, la presenza fugge l'essere che era. Verso che cosa fugge? Non dimentichiamo che il per-sé, in quanto si fa presente all'essere per fuggirlo, è una carenza. Il possibile è ciò di cui manca il per-sé per essere sé, o, se si preferisce, l'apparizione a distanza di ciò che sono. Si coglie allora il senso della fuga che è presenza: è fuga verso il suo essere, cioè verso il sé che sarà mediante la coincidenza con ciò che le manca. Il futuro è la mancanza che la strappa, in quanto mancanza, all'in-sé della presenza.

Se non mancasse di niente, ricadrebbe nell'essere e perderebbe proprio la presenza all'essere, per acquistare in cambio l'isolamento della completa identità. È la mancanza in quanto tale che le permette d'essere presenza, è perché è fuori di sé, tesa verso un mancante, che è al di là del mondo, che essa può essere fuori di sé, come presenza ad un in-sé, che essa non è.

Il futuro è l'essere determinante che il per-sé deve essere al di là dell'essere. C'è un futuro perché il per-sé deve essere il suo essere, invece di esserlo puramente e semplicemente.

Questo essere che il per-sé deve essere, non può essere al modo degli in-sé compresenti, se no sarebbe senza esser dovuto essere; non si può dunque immaginarlo come uno stato completamente definito al quale mancherebbe solo la presenza, nel senso in cui Kant dice che l'esistenza non aggiunge niente all'oggetto del concetto. Ma neppure può non esistere, altrimenti il per-sé non sarebbe che un dato. Esso è ciò che il per-sé si fa essere cogliendosi continuamente per-sé come incompiuto rapporto a lui. È ciò che aziona la coppia riflesso riflettente e fa in modo che il riflesso sia percepito dal riflettente e viceversa come un non ancora. Ma bisogna proprio che questo mancante sia dato, nell'unità di un solo nascere, con il per-sé che ne

manca, altrimenti non vi sarebbe niente in rapporto al quale il per-sé si possa percepire come non ancora. Il futuro si rivela al per-sé come ciò che il per-sé non è ancora, in quanto il per-sé si costituisce non-teticamente per-sé come un non ancora nella prospettiva di tale rivelazione ed in quanto si fa essere come una proiezione di sé fuori dal presente verso ciò che non è ancora. E certamente non ci può essere futuro senza questa rivelazione. La quale esige anch'essa di essere rivelata a se stessa, cioè esige la rivelazione del per-sé, altrimenti l'insieme rivelazione rivelato cadrebbe nell'incosciente, cioè nell'in-sé. Così, solo un essere che sia a se stesso il proprio rivelato, cioè il cui essere sia in questione per-sé, può avere un futuro. Ma, reciprocamente, un simile essere non può essere-per-sé, che nella prospettiva di un non ancora, perché si coglie come un nulla, cioè come un essere il cui compimento d'essere è a distanza da sé.

A distanza, cioè al di là dell'essere. Così tutto ciò che il per-sé è al di là dell'essere è il futuro.

Che cosa significa questa espressione “aldilà”? Per capirla bisogna notare che il futuro ha una caratteristica essenziale del per-sé: è presenza futura all'essere. E presenza di questo per-sé qui, del per-sé di cui è il futuro. Quando dico: io sarò felice, voglio dire che questo per-sé presente sarà felice, l'erlebnis attuale, con tutto ciò che era e che trascina dietro di sé. E lo sarà come presenza all'essere, cioè come presenza futura del per-sé ad un essere con futuro. Di modo che ciò che mi è dato come il senso del per-sé presente, è di solito l'essere con futuro, in quanto si rivelerà al per-sé futuro come ciò a cui il per-sé sarà presente.

Perché il per-sé è coscienza tetica del mondo sotto forma di presenza, e non coscienza tetica di sé. Così ciò che si svela di solito alla coscienza, è il mondo futuro, senza che essa si preoccupi per il fatto che si tratta del mondo in quanto apparirà ad una coscienza, del mondo in quanto è posto come futuro dalla presenza di un per-sé a venire. Questo mondo non ha senso come futuro, se non perché vi sono presente come un altro che sarò, in un'altra posizione fisica, sentimentale, sociale, ecc.. Tuttavia esso è limite del mio per-sé presente, al di là dell'essere-in-sé, e per questo tendiamo prima a presentare il futuro come uno stato del mondo e poi a far apparire noi su questo sfondo di mondo.

Se scrivo, ho coscienza delle parole in quanto scritte e da scrivere. Le parole sole sembrano il futuro che mi attendo. Ma il solo fatto che esse

appaiano come da scrivere, implica che scrivere come coscienza non-tetica di sé è la possibilità che io sono.

Così il futuro, come presenza futura di un per-sé ad un essere, trascina con sé nel futuro l'essere-in-sé. Questo essere, al quale sarà presente, è il senso dell'in-sé compresente al per-sé presente, come il futuro è il senso del per-sé. Il futuro è presenza ad un essere con futuro, perché il per-sé può esistere solo al di fuori di sé, presso l'essere, ed il futuro è un per-sé futuro. Ma così, con il futuro, un avvenire giunge al mondo, cioè il per-sé è il suo significato come presenza ad un essere che è al di là dell'essere. Con il per-sé viene a svelarsi un aldilà dell'essere, presso il quale esso deve essere ciò che è. Io devo, secondo la celebre formula, "divenire ciò che ero", ma devo divenirlo in un mondo anch'esso divenuto. Ed in un mondo divenuto partendo da ciò che è. Ciò significa che do al mondo delle possibilità proprie, a partire dallo stato che colgo di esso: il determinismo appare sullo sfondo della proiezione futurante di me stesso. Così il futuro si distinguerà dall'immaginario, dove pure sono ciò che non sono, dove pure trovo il mio significato in un essere che devo essere, ma dove il per-sé che ho da essere emerge dallo sfondo dell'annullamento del mondo, a lato del mondo dell'essere.

Ma il futuro non è solo presenza del per-sé ad un essere situato al di là dell'essere. È qualche cosa che attende il per-sé che io sono. Questo qualcosa sono io stesso: quando dico che io sarò felice, si intende che proprio il mio io presente, che si trascina dietro il suo passato, sarà felice. Così il futuro sono io stesso, in quanto mi aspetto come presenza ad un essere al di là dell'essere. Mi protendo verso il futuro per fondermi con ciò di cui manco, e che, aggiunto sinteticamente al mio presente, farà che io sia ciò che sono. Così il per-sé deve essere, come presenza all'essere al di là dell'essere, la sua propria possibilità. Il futuro è il punto ideale in cui la compressione puntuale ed infinita della fatticità passato, del per-sé presente e del suo possibile avvenire, farà infine sorgere il sé come esistenza in-sé del per-sé. E la tensione del per-sé verso il futuro che esso è, è una tensione verso l'in-sé. In questo senso il per-sé deve essere il suo futuro, perché può essere il fondamento di ciò che è solo davanti a sé ed al di là dell'essere: la natura stessa del per-sé deve essere "una forma sempre futura". Perciò non sarà mai divenuto al presente ciò che aveva da essere al futuro. Tutto il futuro del per-sé presente cade nel passato come futuro, insieme con il per-sé stesso. E sarà il futuro passato di un certo per-sé o futuro anteriore.

Questo futuro non si realizza. Ciò che si realizza è un per-sé indicato dal futuro e che si collega con questo futuro. Per esempio, la mia posizione finale sul campo di tennis ha determinato dal fondo dell'avvenire tutte le mie posizioni intermedie e finalmente è stata raggiunta da una posizione ultima identica a quella che all'avvenire costituiva il senso dei miei movimenti. Ma questo “raggiungimento” è puramente ideale, non si compie mai realmente: il futuro, non si lascia raggiungere, scivola nel passato come ex-futuro, ed il per-sé presente si svela in tutta la sua fatticità, come fondamento del proprio nulla e di nuovo come mancanza di un nuovo futuro. Di qui la delusione ontologica che attende il per-sé ad ogni sbocco nel futuro: “come era bella la repubblica sotto l'impero!”. Anche se il mio presente è del tutto identico, nel suo contenuto, al futuro verso cui tendevo al di là dell'essere, non è questo il presente verso cui tendevo, perché mi protendevo verso il futuro in quanto futuro, cioè in quanto punto di raggiungimento del mio essere, in quanto luogo di nascita del sé.

Ora siamo proprio giunti al momento di interrogare il futuro nel suo essere, perché questo futuro che devo essere è semplicemente la mia possibilità di presenza all'essere al di là dell'essere. In questo senso il futuro si contrappone rigorosamente al passato. Il passato, infatti, è sì l'essere che io sono fuori di me, ma è anche l'essere che io sono senza possibilità di non esserlo. Ciò che abbiamo chiamato: essere il proprio passato dietro di sé. Il futuro che devo essere, invece, è tale nel suo essere, che posso solamente esserlo: perché la mia libertà lo corrode sotto sotto.

Ciò significa che il futuro costituisce il senso del mio per-sé presente come proiezione della sua possibilità, ma non predetermina affatto il mio per-sé futuro, perché il per-sé è sempre in balia della necessità annullatrice d'essere il fondamento del suo nulla. Il futuro non fa che predisporre il quadro in cui il per-sé si farà essere come fuga presentificante che si fa presente all'essere verso un altro futuro. È ciò che sarei se non fossi libero e ciò che posso dover essere solo perché sono libero. Nello stesso tempo che appare all'orizzonte per annunciarmi ciò che sono a partire da ciò che sarò “che cosa fai?” “sono in procinto di appendere al muro questo pannello, questo quadro”, per la sua natura di futuro presente per-sé, resta esautorato, giacché il per-sé che sarà, lo sarà in modo da autodeterminarsi ad essere, ed il futuro, divenuto futuro passato come abbozzo di questo per-sé, non potrà che sollecitarlo, come passato, ad essere ciò che si fa essere. In una parola, io sono il mio futuro nella continua prospettiva della possibilità di non

esserlo. Di qui l'angoscia che abbiamo descritto prima e che proviene dal fatto che non sono abbastanza quel futuro che devo essere e che dà senso al mio presente; io sono un essere il cui senso è sempre problematico. Invano il per-sé vorrebbe coordinarsi al suo possibile, come all'essere che esso è fuori di se steso, ma che è, almeno, sicuramente fuori di sé: il per-sé non può essere mai il proprio futuro, se non problematicamente, perché è separato da esso da un nulla che è lui stesso: in una parola, è libero e la libertà è limite a se stessa. Essere libero significa essere condannato ad essere libero. Così il futuro non ha essere in quanto futuro. Non è in-sé e neppure è al modo d'essere del per-sé, perché è il senso del per-sé. Il futuro non è, si possibilizza. Il futuro è la possibilizzazione continua dei possibili come senso del per-sé presente, in quanto questo senso è problematico e sfugge radicalmente, come tale, al per-sé presente.

Il futuro, così descritto, non corrisponde ad una serie omogenea e cronologicamente ordinata di istanti a venire. Certo vi è una gerarchia dei miei possibili. Ma questa gerarchia non corrisponde all'ordine della temporalità universale quale si verrà a stabilire sulla base della temporalità originaria. Sono un'infinità di possibilità, perché il senso del per-sé è complesso e non può essere contenuto in una formula. Ma una possibilità è più determinante per il senso del per-sé presente di qualche altra che è più vicina al tempo universale. Per esempio, è veramente un possibile che io sono la possibilità d'andare a vedere alle due un amico che non ho rivisto da due anni. Ma i possibili più vicini possibilità di andare in tassì, in autobus, in tram, a piedi rimangono per ora indeterminati. Io non sono nessuna di queste possibilità. Ed inoltre vi sono dei vuoti nella serie delle mie possibilità. I vuoti saranno colmati, nell'ordine della conoscenza, con il costituirsi di un tempo omogeneo e senza lacune; nell'ordine dell'azione, con la volontà, cioè con la scelta razionale e tematizzante, in funzione dei miei possibili, di possibilità che non sono e non saranno mai mie possibilità, e che realizzerò nel modo della totale indifferenza per raggiungere un possibile che io sono.

2. Ontologia della temporalità

A) la temporalità statica la descrizione fenomenologica delle tre ek-stasi temporali ci deve permettere di affrontare ora la temporalità come struttura complessiva che organizza in-sé le strutture ekstatiche subordinate. Ma si deve fare il nuovo studio da due differenti punti di vista.

La temporalità è spesso considerata come alcunché di indefinibile. Tutti ammettono peraltro che essa è prima di tutto successione. E la successione, a sua volta, può essere definita come un ordine il cui principio ordinatore è la relazione prima dopo. La molteplicità temporale è una molteplicità ordinata secondo il prima dopo. Conviene dunque, per cominciare, considerare la costituzione e le esigenze dei termini prima e dopo. È ciò che chiameremo la statica temporale, perché queste nozioni di prima e dopo possono essere considerate sotto un aspetto strettamente ordinativo ed indipendentemente dal cambiamento propriamente detto. Si tenga presente però che il tempo non è solamente un ordine fisso di una molteplicità determinata: osservando meglio la temporalità constatiamo il fatto della successione, cioè il fatto che quel dopo diventa un prima, che il presente diventa passato, ed il futuro futuro anteriore.

È ciò che converrà esaminare in un secondo tempo sotto il nome di dinamica temporale. Senza dubbio, il segreto della costituzione statica del tempo bisognerà cercarlo nella dinamica temporale. Ma è meglio dividere le difficoltà. In un certo senso, infatti, si può dire che la statica temporale può essere considerata a parte, come una specie di struttura formale della temporalità-ciò che Kant chiama l'ordine del tempo e che la dinamica corrisponde al flusso materiale o, secondo la terminologia Kantiana, al corso del tempo. È dunque utile considerare questo ordine e questo corso l'uno dopo l'altro.

L'ordine “prima dopo” si definisce anzitutto con l'irreversibilità. Si chiamerà successiva una serie, i cui termini possono essere considerati solo ad uno ad uno ed in un unico senso.

Ma si vuole vedere nel prima e nel dopo proprio perché i termini della serie si manifestano: ad uno ad uno e ciascuno esclude gli altri delle forme di separazione. Ed infatti è proprio il tempo che mi separa, per esempio, dalla realizzazione dei miei desideri. Se sono obbligato ad aspettare questa realizzazione, è perché essa è situata dopo altri avvenimenti.

Senza il succedersi dei “dopo”, sarei subito ciò che voglio essere; non vi sarebbe più distanza fra me e me stesso, né separazione tra l'azione ed il sogno. Proprio su questa virtù separatrice del tempo i romanzieri ed i poeti hanno insistito, come pure su un'idea simile che si riallaccia, d'altra parte, alla dinamica temporale: quella che ogni “adesso” è destinato a diventare un “una volta”. Il tempo corrode e scava, separa, fugge. Ed è ancora come separatore separando l'uomo dalla sua pena o dall'oggetto della sua pena che guarisce.

“lascia fare al tempo” dice il re a don Rodrigo. In generale si rimane soprattutto colpiti dalla necessità che sussiste per ogni essere di essere sminuzzato in una disperazione infinita di dopo che si succedono. Anche i permanenti, anche questo tavolo che rimane invariabile mentre io cambio, deve distendere e rifrangere il suo essere nella dispersione temporale. Il tempo mi separa da me stesso, da ciò che voglio essere, da ciò che voglio fare, dalle cose e dagli altri. Proprio il tempo è scelto come misura pratica della distanza: si è a mezz'ora dalla tale città, ad un'ora dalla tal altra, ci vogliono tre giorni per compiere quel lavoro, ecc.. Da simili premesse si deduce che una visione temporale del mondo e dell'uomo verrà a sbriciolarsi in uno sciame di prima e dopo. L'unità di questo pulviscolo, l'atomo temporale, sarà l'istante, che ha il suo posto prima di certi istanti determinati e dopo altri istanti, senza racchiudere nel suo seno né un prima né un dopo. L'istante è indivisibile ed intemporale, perché la temporalità è successione; ma il mondo si frantuma in una polvere infinita di istanti; ed è un problema per Cartesio, per esempio, il sapere come può esservi passaggio da un istante all'altro: perché gli istanti sono giustapposti, cioè separati da un niente, ma senza intercomunicazione. Allo stesso modo Proust si chiede come il suo io possa passare da un istante all'altro, come, per esempio, egli ritrovi, dopo una notte di sonno, proprio lo stesso io della vigilia piuttosto che un altro; e, in guisa ancor più significativa, gli empiristi, dopo aver negato la permanenza dell'io, tentano vanamente di stabilire una specie di unità, che attraversa gli istanti della vita psichica. Così, quando si considera isolatamente il potere dissolvente della

temporalità, si è costretti a concludere che il fatto di essere esistiti in un dato istante non costituisce un diritto per esistere l'istante dopo e neanche un'ipoteca od un'opzione sull'avvenire. Ed il problema, allora, è di spiegare come vi sia un mondo, cioè dei cambiamenti collegati e delle permanenze nel tempo.

Tuttavia la temporalità non è solo e neppure prima di tutto separazione.

Basta, per rendersene conto, osservare più precisamente la nozione di prima e dopo. A, diciamo, è dopo b.

Veniamo così a stabilire un'espressa relazione d'ordine tra a e b, il che presuppone la loro unificazione in seno a questo ordine. Non vi fosse tra a e B) Altro rapporto che questo, basterebbe per assicurare il loro legame, perché permetterebbe al pensiero di andare dall'uno all'altro e di unirli in un giudizio di successione. Se dunque il tempo è separazione, è almeno una separazione di tipo speciale: una divisione che riunisce. Sia pure, si dirà, ma questa relazione unificatrice è tipicamente una relazione esterna. Quando gli associazionisti vollero stabilire che le impressioni dello spirito sono unite le une alle altre da legami solo esterni, non ridussero forse tutti i legami associativi alla relazione di prima dopo, concepita come semplice "contiguità"? Senza dubbio. Ma Kant non ha dimostrato che è necessaria l'unità dell'esperienza, e con ciò, l'unificazione del diverso temporale, perché il benché minimo legame di associazione empirica sia concepibile? Consideriamo meglio la teoria associazionistica.

Essa si accompagna ad una concezione monistica dell'essere, come se fosse ovunque l'essere-in-sé. Ogni impressione dello spirito è in-sé ciò che è, si isola nella sua pienezza presente, non comporta alcuna traccia dell'avvenire, nessuna mancanza. Hume, quando lancia la sua famosa sfida, si preoccupa di stabilire questa legge che pretende trarre dall'esperienza: si può esaminare come si vuole un'impressione forte o debole, non si troverà mai niente in essa, altro che essa stessa, di modo che ogni legame di un antecedente ad un conseguente, per costante che sia, rimane inintelligibile. Supponiamo dunque un contenuto temporale a esistente come un essere in-sé ed un contenuto temporale b posteriore al primo ed esistente nella stessa maniera d'essere, cioè nell'appartenenza a sé dell'identità. Bisogna notare subito che questa identità con se stessi obbliga ad esistere ciascuno senza nessuna separazione da sé, fosse anche temporale, quindi nell'eternità o nell'istante, ciò che è poi lo stesso, perché l'istante, non essendo definito interiormente dal legame prima dopo, è intemporale. Ci si chiede come, a

queste condizioni, lo stato a possa essere anteriore allo stato b. Non servirebbe a niente rispondere che non sono gli stati che sono anteriori o posteriori, ma gli istanti che li contengono: perché gli istanti sono in-sé per ipotesi, come gli stati.

L'anteriorità di a su b presuppone nella natura stessa di a istante o stato un'incompletezza che punta verso b. Se a è anteriore a b è in b che a può ricevere questa determinazione. Altrimenti, né il sorgere né l'annullarsi di b isolato nel suo istante non potrebbe conferire ad a, isolato nel suo, la minima qualità particolare. In una parola, se a deve essere anteriore a b bisogna che sia nel suo stesso essere in b come futuro a se stesso. E reciprocamente b, se deve essere posteriore ad a, deve tirarsi indietro in a, che gli conferisce il senso di posteriorità.

Se dunque concediamo a priori l'essere-in-sé ad a ed a b, è impossibile stabilire fra di essi il minimo legame di successione. Questo legame, infatti, sarebbe una relazione puramente esterna, e come tale bisognerebbe ammettere che rimanesse in sospeso, priva di substrato, senza mordente né su a né su b, in una specie di nulla intemporale.

Rimane la possibilità che il rapporto prima dopo possa esistere unicamente per un testimone che lo stabilisca. Solo che, se questo testimone può essere contemporaneamente in a e in b, è anch'esso temporale, ed allora bisogna porre di nuovo il problema nei suoi riguardi. Oppure può trascendere il tempo per un dono di ubiquità temporale che equivale all'intemporalità. È la soluzione alla quale Cartesio e Kant si sono egualmente fermati: per loro l'unità temporale in seno alla quale il rapporto sintetico prima dopo si manifesta, è attribuita alla molteplicità degli istanti da un essere che sfugge alla temporalità.

Sia l'uno che l'altro, presuppongono un tempo che è forma di divisione e si dissolve esso stesso in pura molteplicità. Poiché l'unità del tempo non può essere prodotta dal tempo stesso, introducono un essere extratemporale: dio e la sua creazione continua in Cartesio, l'io penso e le sue forme di unità sintetica in Kant. Solo che, nel primo, il tempo è unificato dal suo contenuto materiale che è mantenuto nell'esistenza da una continua creazione ex-nihilo, nel secondo, invece, i concetti dell'intelletto puro si applicano alla forma del tempo. In ogni caso è sempre un intemporale dio o io penso che è incaricato di fornire a degli intemporalisti gli istanti la loro temporalità. La temporalità diventa una semplice relazione esterna ed astratta tra sostanze intemporaliste; si vuole ricostruirla interamente con materiali atemporalisti. È

evidente che una simile ricostruzione operata proprio contro il tempo, non può condurre poi al temporale. O si temporalizzerà implicitamente e alla chetichella l'intemporale, oppure, se gli si lascerà intatta la sua intemporalità, il tempo diventerà una pura illusione, umana, un sogno. Se il tempo è reale, infatti, bisogna che dio “aspetti che lo zucchero fonda”; bisogna che sia laggiù nell'avvenire e ieri nel passato per operare il collegamento dei momenti, perché è necessario che vada a prenderli là, dove sono. Così la sua pseudointemporalità dissimula altri concetti, quello dell'infinità temporale e dell'ubiquità temporale. Ma questi possono avere un senso solo per una forma sintetica di distacco da sé che non corrisponde più assolutamente all'essere-in-sé. Se invece si appoggia per esempio l'onniscienza di dio sulla sua extratemporalità, non sarà necessario attendere che lo zucchero fonda per vedere che fonderà. Ma allora la necessità di aspettare e di conseguenza la temporalità non possono rappresentare che un'illusione risultante dalla finitezza umana, l'ordine cronologico non è che la percezione confusa di un ordine logico ed eterno. L'argomentazione può essere applicata senza nessuna modificazione all'io penso Kantiano. E non servirebbe a niente obiettare che in Kant il tempo ha una unità in quanto tale, perché nasce come forma a priori dell'intemporale; perché non si tratta tanto di rendere conto dell'unità totale del suo sorgere, quanto dei legami intratemporali del prima e del dopo. Si parlerà di una temporalità virtuale che l'unificazione ha fatto passare in atto? Ma questa successione virtuale è ancora meno comprensibile della successione reale cui si è accennato poco fa. Che cos'è una successione che attende l'unificazione per diventare successione? A chi, a che cosa appartiene? E inoltre, se non è già data da qualche parte, come potrebbe l'intemporale produrla senza perdere ogni intemporalità, come potrebbe essa provenirne senza distruggerlo? D'altra parte l'idea stessa di unificazione è qui perfettamente incomprensibile. Abbiamo supposto, infatti, due in-sé isolati al loro posto, alla loro data. Come si può unificarli? Si tratta di una unificazione reale? In questo caso, o ci accontentiamo di parole e allora l'unificazione non avrà mordente sui due in-sé isolati nella loro identità e nella loro rispettiva compiutezza oppure bisognerà costituire un'unità di tipo nuovo, precisamente l'unità ekstatica: ogni stato sarà fuori da sé, laggiù, per essere prima o dopo l'altro. Ma per questo si sarà dovuto rompere il loro essere, decomprimerlo, temporalizzarlo insomma, e non solamente avvicinarli. Ora, come può l'unità temporale dell'io penso, in quanto

semplice facoltà di pensiero, essere suscettibile d'operare questa decompressione d'essere? Si dirà che l'unificazione è virtuale, cioè che si è proiettato al di là delle impressioni un tipo di unità abbastanza simile al noema Husserliano? Ma come può un intemporale, che debba unire degli intemporal, concepire un'unificazione del tipo della successione? E se, come allora è necessario convenire, l'esse del tempo è un *percipi*, come si costituisce il *percipitur*; come potrebbe insomma un essere di struttura atemporale percepire come temporali o intenzionalizzarli come tali degli in-sé isolati nella loro intemporalità? Così, in quanto è insieme forma di separazione e forma di sintesi, la temporalità non può né derivare da un intemporale né essere imposta dal di fuori a degli intemporal.

Leibniz, per reazione a Cartesio, Bergson per reazione a Kant, hanno voluto vedere a loro volta nella temporalità solo un rapporto di immanenza e di coesione. Leibniz considera il problema del passaggio da un istante all'altro e la sua soluzione, la creazione continua, come un falso problema con una soluzione inutile: Cartesio, secondo lui, avrebbe dimenticato la continuità del tempo. Appoggiandoci alla continuità del tempo, non veniamo più a concepirlo come formato da istanti e, se non vi sono più istanti, non vi è più rapporto prima dopo fra gli istanti. Il tempo è una vasta continuità di flusso, alla quale non si possono in nessun modo assegnare degli elementi primi che esisterebbero in-sé.

Ma ciò significa dimenticare che il prima dopo è anche una forma che separa. Se il tempo è una continuità data con un'innegabile tendenza alla separazione, il problema di Cartesio si può porre sotto quest'altra forma: donde viene la potenza coesiva della continuità? Senza dubbio non vi sono in un continuo degli elementi primi giustapposti. Ma precisamente perché esso è anzitutto l'unificazione. È proprio perché io traccio la linea retta, come dice Kant, che questa, realizzata nell'unità di un solo atto, è una cosa diversa da un'infinita sequenza di punti. Chi dunque traccia il tempo? Questa continuità, insomma, è un fatto di cui bisogna rendere conto. Non è una soluzione. D'altronde si ricordi la famosa definizione di Poincaré: una serie a, b, c , dice Poincaré, è continua quando si può scrivere: a, b, b, c, a, c . Questa definizione è eccellente in quanto ci fa presentire, esattamente, un tipo d'essere che è ciò che non è, e che non è ciò che è: in virtù di un assioma, a, c ; ma in dipendenza della continuità stessa, a, c . Così a è c non è equivalente a c e b , uguale ad a e uguale a c , è differente da se stesso in quanto a non è uguale a c' ma questa ingegnosa definizione rimane un puro

gioco di parole, finché la consideriamo nella prospettiva dell'in-sé. E se ci fornisce un tipo d'essere che, nello stesso tempo, è e non è, non ce ne dà né i principi né il fondamento. Rimane ancora tutto da fare. Più precisamente nello studio della temporalità, si capisce facilmente quale servizio può rendere la continuità, intercalando fra l'istante a e l'istante c, per vicini che siano, un intermedio b, tale che, secondo la formula a b, b c, a. C'esso sia insieme indistinguibile da a e indistinguibile da c che sono perfettamente distinguibili l'uno dall'altro.

Questo termine medio realizzerà il rapporto prima dopo, e sarà prima di se stesso, in quanto indistinguibile da a e da c' benissimo. Ma come può esistere un tale essere? Donde gli viene la sua natura ekstatica? Come mai questa scissione, che si delinea in esso, non si compie, come mai esso non si spacca in due termini di cui l'uno si fonda con a e l'altro con c? Come non vedere che la sua unità è un problema da risolvere? Forse un esame più approfondito delle condizioni di possibilità di questo essere ci avrebbe insegnato che solo il per-sé può esistere in questo modo nell'unità ekstatica di sé. Questo esame però non è stato tentato, e la coesione temporale in Leibnitz dissimula in fondo la coesione per immanenza assoluta della logica, cioè l'identità.

Ma se l'ordine cronologico è continuo, non può esser "simbolizzato" con l'ordine di identità, perché il continuo non è compatibile con l'identico.

Anche Bergson, con la sua durata che è organizzazione melodica e molteplicità d'interpenetrazione, non sembra accorgersi che un'organizzazione di molteplicità presuppone un atto organizzatore. Ha ragione contro Cartesio quando sopprime l'istante; ma Kant ha ragione contro di lui quando afferma che non vi è sintesi data.

Il passato Bergsoniano che aderisce al presente ed anche lo penetra, non è che una figura retorica. Lo dimostrano le difficoltà che Bergson ha incontrato nella sua teoria della memoria.

Se il passato, come egli afferma, è l'inattivo, non può che restare indietro, non giungerà mai a penetrare il presente sotto forma di ricordo, a meno che un essere presente non si sia assunto la briga di esistere anche ekstaticamente al passato. Senza dubbio, in Bergson è un medesimo essere che dura. Ma proprio questo fa sentire di più il bisogno di chiarimenti ontologici. Perché non si capisce se in conclusione è l'essere che dura, o se è la durata che è l'essere. Se la durata è l'essere, allora bisogna dire quale è

la struttura ontologica della durata; e se, invece, è l'essere che dura, bisogna dimostrare che cosa, nell'essere, gli permette di durare.

Che cosa si può concludere alla fine di questa discussione? In primo luogo questo: la temporalità è una forza dissolvente, ma in seno ad un atto unificatore, più che una molteplicità reale che non potrebbe ricevere nessuna unità, e, di conseguenza, che non esisterebbe neppure come molteplicità-è una quasi molteplicità, un tentativo di dissociazione nell'unità. Non si può considerare a parte l'uno o l'altro dei due aspetti: ponendo in primo piano l'unità temporale si rischia di non comprendere più la successione irreversibile come senso di questa unità; considerando la successione disgregatrice come carattere originale del tempo, si rischia di non capire più come vi sia un tempo. Se dunque non vi è nessuna priorità né della molteplicità sull'unità, né dell'unità sulla molteplicità, bisogna concepire la temporalità come un'unità che si moltiplica, cioè la temporalità non può essere che un rapporto d'essere in seno allo stesso essere. Non possiamo considerarla come un contenente il cui essere sarebbe dato, perché questo significherebbe rinunciare per sempre a capire come questo essere in-sé può frammentarsi in molteplicità, o come l'in-sé dei contenenti minimi o istanti può riunirsi nell'unità di un tempo. La temporalità non è.

Solo, un essere di una certa struttura d'essere può essere temporale nell'unità del suo essere. Il prima e il dopo non sono intelligibili, l'abbiamo già accennato, che come relazione interna. Laggiù, nel dopo, il prima si fa determinare come prima e viceversa.

Insomma, il prima è intelligibile solo se è l'essere prima di se stesso.

Cioè la temporalità non può che indicare il modo d'essere di un essere che è se stesso fuori di sé. La temporalità deve avere la struttura dell'ipseità. Solo perché il sé è se stesso laggiù, fuori di sé, nel suo essere che esso può essere prima o dopo di sé, e vi possono essere, in generale, dei prima o dei dopo. Non vi è temporalità che come infrastruttura di un essere che deve essere il suo essere, cioè come infrastruttura del per-sé.

Non che il per-sé abbia una priorità ontologica sulla temporalità. Ma la temporalità è l'essere del per-sé in quanto questo deve essere ekstaticamente. La temporalità non è, ma il per-sé si temporalizza in esistente.

Reciprocamente, il nostro studio fenomenologico del passato, del presente, e dell'avvenire ci permette di dimostrare che il per-sé non può essere se non sotto la forma temporale.

Il per-sé, venendo all'essere come annullamento dell'in-sé, si costituisce insieme sotto tutte le possibili dimensioni di annullamento. Da qualsiasi lato lo si consideri è sempre l'essere che è unito a se stesso solo per un filo, o più precisamente è l'essere che, essendo, fa esistere tutte le dimensioni possibili del proprio annullamento. Nel mondo antico, la profonda coesione e la dispersione del popolo ebreo erano designate col nome di "diaspora". Questa parola ci servirà bene per indicare il modo d'essere del per-sé: è diasporico. L'essere in-sé ha una sola dimensione d'essere, ma l'apparizione del nulla come: ciò che è stato nell'intimo dell'essere complica la struttura esistenziale, facendo apparire il miraggio ontologico del sé. Vedremo più tardi che la riflessione, la trascendenza e l'essere nel mondo, l'essere per altri, rappresentano diverse dimensioni dell'annullamento o, se si preferisce, diversi rapporti originali dell'essere con se stesso. Così il nulla introduce la quasi molteplicità in seno all'essere.

Questa quasi molteplicità è il fondamento di tutte le molteplicità intramondane, perché ogni molteplicità presuppone una prima unità in seno alla quale si delinea la molteplicità. In questo senso non è vero, come pretende Meyerson, che vi sia uno scandalo del diverso e che la responsabilità di questo scandalo incombe sul reale.

L'in-sé non è diverso, non è molteplicità e perché riceva la molteplicità come caratteristica del suo essere, in mezzo al mondo, è necessaria la nascita di un essere che insieme sia presente ad ogni in-sé isolato nella sua identità. È per mezzo della realtà umana che la molteplicità viene al mondo, è la quasi molteplicità in seno all'essere-per-sé che fa in modo che il numero si manifesti nel mondo. Ma qual è il senso di queste dimensioni molteplici o quasi molteplici del per-sé? I suoi differenti rapporti col suo essere. Quando si è ciò che si è, semplicemente, non vi è che una maniera d'essere il proprio essere. Ma dal momento che non si è più il proprio essere, sorgono simultaneamente differenti maniere di esserlo, pur non essendolo. Il per-sé, per rimanere alle prime ek-stasi quelle che, insieme, caratterizzano il senso originale dell'annullamento e rappresentano il minore annullamento può e deve insieme: 1 non essere ciò che è; 2 essere ciò che non è; 3 nell'unità di un continuo rimando, essere ciò che non è e non essere ciò che è. Si tratta di tre dimensioni ekstatiche, perché il senso dell'ek-stasi è la distanza da sé. È impossibile concepire una coscienza che non esista secondo queste tre dimensioni. E se il cogito scopre inizialmente una di esse, non è affatto perché sia la prima, ma perché soltanto si manifesta più facilmente. Ma da

sé solo, essa è unselbständig e lascia immediatamente scorgere le altre dimensioni. Qui la distanza, concepita come distanza da sé, non è niente di reale, niente che sia in maniera generale, come in-sé: è semplicemente niente, il nulla che è stato come separazione. Ogni dimensione è un modo di protendersi invano verso il sé, d'essere ciò che si è al di là di un nulla, un modo differente d'essere questo cedimento, questa vanificazione dell'essere che il per-sé deve essere. Consideriamone ognuna separatamente.

Nella prima il per-sé deve essere il suo essere dietro di sé, come ciò che è senza esserne il fondamento. Il suo essere è là, di fronte, ma un nulla ne lo separa, il nulla della fatticità. Il per-sé come fondamento del suo nulla e come tale necessario si distingue dalla sua contingenza originale per il fatto che non può né eliminarla né fondersi. È per se stesso, ma in modo irrimediabile e gratuito.

Il suo essere è per lui, ma esso non è per quell'essere; difatti la reciprocità del riflesso riflettente farebbe scomparire la contingenza originale di ciò che è. Proprio perché il per-sé si coglie sotto forma d'essere, è a distanza come un gioco di riflesso riflettente che si è insinuato nell'in-sé e nel quale non è più il riflesso che fa esistere il riflettente, né il riflettente che fa esistere il riflesso. Questo essere, che il per-sé deve essere, si presenta come qualcosa su cui non si ha più da tornare, proprio perché il per-sé non può fondarlo nel modo di riflesso riflettente, ma soltanto in quanto fonda il legame di questo essere con se stesso. Il per-sé non fonda affatto l'essere di questo essere ma solamente il fatto che questo essere possa essere dato. Si tratta qui di una necessità incondizionata: qualunque sia il per-sé considerato, è in un certo senso, è perché può essere nominato, perché si possono di esso affermare o negare certi caratteri. Ma in quanto per-sé non è mai ciò che è. Ciò che esso è, è dietro di lui, come il perpetuamente sorpassato. Ed è proprio questa fatticità superata, che chiamiamo il passato. Il passato è dunque una struttura necessaria del per-sé, perché il per-sé non può esistere che come un superamento annullatore e questo superamento implica un superato. È quindi impossibile, in qualsiasi momento lo si consideri, cogliere il per-sé come non avente ancora del passato. Non bisogna credere che il per-sé esista in principio e venga al mondo con l'assoluta novità di un essere senza passato, per costituirsi, poi, a poco a poco, un passato. In qualunque maniera si profili nel mondo, il per-sé viene sempre al mondo nell'unità ekstatica di un rapporto col suo passato; non vi è un cominciamento assoluto che diventerà poi passato

senza per ora avere del passato, ma, poiché il per-sé in quanto per-sé deve essere il suo passato, viene al mondo con un passato. Queste osservazioni ci permettono di considerare il problema della nascita sotto una luce un po'. Nuova. Sembra infatti enorme che la coscienza "appaia" in un certo momento, che venga ad "abitare" l'embrione, insomma che vi sia un momento in cui il vivente in formazione è senza coscienza, ed un momento in cui una coscienza senza passato vi si rinchiude. Ma lo scandalo cessa se si tiene presente il fatto che non si può avere coscienza senza passato.

Ciò non significa tuttavia che ogni coscienza presuppone una coscienza anteriore cristallizzata nell'in-sé. Il rapporto del per-sé presente col per-sé divenuto in-sé, copre il rapporto primitivo del passato che è un rapporto del per-sé con l'in-sé puro. Il per-sé sorge nel mondo come annullamento dell'in-sé, e con questo avvenimento assoluto il passato in quanto tale si costituisce come rapporto originale ed annullatore del per-sé con l'in-sé.

Ciò che costituisce originariamente l'essere del per-sé è questo rapporto con un essere che non è coscienza, che esiste nella notte totale dell'identità, e che il per-sé è tuttavia obbligato ad essere fuori da sé, dietro di sé. Con questo essere, al quale non è assolutamente possibile ricondurre il per-sé, in rapporto al quale il per-sé rappresenta una novità assoluta, il per-sé è legato da una profonda solidarietà d'essere che si caratterizza con la parola prima: l'in-sé è ciò che il per-sé era prima. Così si capisce benissimo come il nostro passato non ci appaia affatto come delimitato con tratti netti e senza sfrangiamenti ciò che avverrebbe se la coscienza potesse sorgere nel mondo prima d'avere un passato ma come si perda invece, in un oscuramento progressivo, fino a tenebre fitte che tuttavia sono pur sempre noi stessi; si capisce il senso ontologico di quella solidarietà così impressionante col feto, solidarietà che non possiamo né negare né capire. Perché dopo tutto, io ero quel feto, esso rappresenta il limite di fatto della mia memoria, ma non il limite di diritto del mio passato. C'è un problema metafisico della nascita nella misura in cui mi posso tormentare per sapere come mai io provengo da quell'embrione; questo problema è forse insolubile.

Ma non c'è un problema ontologico: non abbiamo da domandarci come mai si può avere una nascita delle coscienze, in quanto che la coscienza può manifestarsi a se stessa solo come annullamento dell'in-sé, cioè come già nata. La nascita, come rapporto ekstatico d'essere con l'in-sé che essa non è, e come costituzione a priori della passatità, è una legge d'essere del per-sé. Essere per-sé è essere nato. Ma non è il caso di indugiare poi su problemi

metafisici intorno all'in-sé da cui è nato il per-sé, quali: “come poteva esserci un in-sé prima della nascita del per-sé, come il per-sé è nato da questo in-sé piuttosto che da un altro, ecc.”. Tutte queste domande non tengono conto del fatto che il passato in generale può esistere solo con il per-sé. C'è un prima, perché il per-sé è nato nel mondo e solo a partire dal per-sé lo si può stabilire. Nella esatta misura in cui l'in-sé è fatto compresente al per-sé, un mondo appare in luogo delle solitudini dell'in-sé. Ed in questo mondo è possibile dare delle indicazioni e dire: questo oggetto, quell'oggetto. Inoltre, in quanto il per-sé nel suo sorgere all'essere fa esistere un mondo di compresenze, fa apparire anche il suo prima come compresente a degli in-sé in un mondo o, se si preferisce, in uno stato del mondo che è passato. Di modo che, da una parte, il per-sé appare, come nato dal mondo, perché l'in-sé da cui proviene è in mezzo al mondo, come compresente passato fra dei compresenti passati: ecco lo scaturire nel mondo ed a partire dal mondo di un per-sé che non era prima e che ora è nato. Ma, d'altra parte, è il per-sé che fa esistere un prima, in maniera generale, e, in questo prima, dei compresenti uniti all'unità di un mondo passato e tali che si possa indicarne uno o l'altro dicendo: questo oggetto. Non vi è all'inizio un tempo universale in cui appaia improvvisamente un per-sé ancora senza passato. Invece, a partire dalla nascita, come legge d'essere originale ed a priori del per-sé, si apre un mondo con un tempo universale, nel quale si può indicare un momento in cui il per-sé non era ancora, ed un momento in cui appare, degli esseri da cui non è nato, ed un essere da cui è nato. La nascita è il sorgere del rapporto assoluto di “passatità” come essere ekstatico del per-sé nell'in-sé. Con essa appare un passato nel mondo. Ma su questo ritorneremo. Qui ci basta notare che la coscienza o per-sé è un essere che sorge all'essere al di là di un irreparabile che esso è, e che questo irreparabile, in quanto è dietro il per-sé, in mezzo al mondo, è il passato. Il passato, come essere irreparabile che io devo essere senza alcuna possibilità di non esserlo, non entra nell'unità “riflesso riflettente” dell’“erlebnis”: ne è al di fuori. Per altro non è neppure ciò di cui si ha coscienza, nel senso in cui, per esempio, la sedia percepita è ciò di cui si ha coscienza percettiva. Nel caso della percezione della sedia, c'è una tesi, cioè percezione ed affermazione della sedia come dell'in-sé che la coscienza non è.

Ciò che la coscienza deve essere al modo d'essere del per-sé, è il non essere sedia. Perché il suo non-essere sedia è, come vedremo, sotto forma di

coscienza di non-essere, cioè apparenza di non-essere, per un testimone che è là solo per testimoniare di questo non-essere. La negazione è dunque esplicita e costituisce il legame d'essere tra l'oggetto percepito ed il per-sé. Il per-sé non è nient'altro che questo niente trasparente che è negazione della cosa percepita. Nel caso esaminato invece, benché il passato sia al di fuori, il legame non è dello stesso tipo, perché il per-sé si presenta come essente il passato. Perciò non può esservi tesi del passato, perché non si pone se non ciò che non è. Nella percezione dell'oggetto, il per-sé si configura per-sé come non oggetto, invece nella rivelazione del passato, il per-sé si configura come essente il passato, e ne è separato solo dalla sua natura di per-sé che non può essere niente. Così del passato non c'è tesi, e tuttavia esso non è immanente al per-sé. Sta accanto il per-sé nel momento stesso in cui il per-sé si pone come non essente questa o quella cosa particolare. Non è l'oggetto dello sguardo del per-sé.

Questo sguardo trasparente a se stesso, si dirige, al di là della cosa, verso l'avvenire. Il passato, in quanto cosa che si è senza porla, in quanto compagno inavvertito, è dietro il per-sé, al di fuori del suo campo tematico, che invece è davanti a lui costituito da ciò che esso illumina.

Il passato è “contrapposto” al per-sé, assunto come ciò che esso deve essere, senza poter essere né affermato né negato, né tematizzato, né assorbito da esso. Il che non vuol dire certamente, che il passato non possa essere oggetto di tesi per me, e neanche che non sia spesso tematizzato. Ma in questo caso è l'oggetto di una ricerca esplicita e così il per-sé si afferma come non essente quel passato che pone, il passato non è più dietro: non cessa affatto d'essere passato, ma io cesso di esserlo. Nel primo modo ero il mio passato senza conoscerlo ma non senza averne coscienza, nel secondo modo conosco il mio passato, ma non lo sono più. Si obietterà: come posso avere coscienza del mio passato, se non in un modo tetico? Eppure il passato è là, continuamente, è il senso stesso dell'oggetto che guardo e che ho già visto, dei visi familiari che mi circondano, è il principio del movimento che continua ora e che non potrei dire circolare se non fossi stato io stesso al passato testimone del suo cominciare, è l'origine e il trampolino di tutte le mie azioni, è questa consistenza del mondo, costantemente data, che permette che io mi orienti e mi ritrovi, è me stesso in quanto mi vivo come persona c'è anche una struttura “in arrivo” dell'ego, insomma è il mio legame contingente e gratuito col mondo e con me stesso in quanto lo vivo continuamente come abbandono totale. Gli psicologi lo

chiamano sapere. Ma, oltre al fatto che, con questo termine, lo “psicologizzano”, si privano anche del mezzo di rendersene conto. Perché il sapere è ovunque e condiziona tutto, anche la memoria, la memoria intellettuale presuppone il sapere, e che cosa è il loro sapere se bisogna intendere con esso un fatto presente se non una memoria intellettuale? Questo sapere duttile, insinuante, cangiante, che forma la trama di tutti i nostri pensieri e che si compone di mille indicazioni vuote, di mille designazioni che spuntano dietro di noi, senza immagine, senza parole, senza tesi, è il mio passato concreto in quanto lo ero, in quanto irreparabile profondità all’indietro di tutti i miei pensieri e di tutti i miei sentimenti.

Nella sua seconda dimensione di annullamento, il per-sé si coglie come una certa quale mancanza. È questa mancanza ed è anche il mancante, perché deve essere ciò che è. Bere o stare bevendo significa non avere mai finito di bere, dover essere bevute ancora al di là del bevute che si è.

E quando “ho finito di bere”, ho bevuto: l'insieme scivola nel passato.

Bevendo ora, sono dunque anche il bevute che devo essere e che non sono.

Qualsiasi designazione di me stesso, sfugge nel passato, se si esige da essa di essere pesante e piena, che abbia la densità dell'identico. Perché mi colga nel presente, occorre che si inquadri anch'essa nel non ancora, e mi indichi come totalità non compiuta, e che non può compiersi. Il non ancora è corrosivo dalla libertà annullatrice del per-sé. Non è solamente essere a distanza: è consunzione d'essere.

Qui il per-sé, che era davanti a sé nella prima dimensione di annullamento, è dietro di sé. Davanti, dietro di sé: mai sé. Ecco il senso delle due ek-stasi, passato e futuro, è per questo che il valore in-sé è per natura il riposo in-sé, l'atemporalità.

L'eternità che l'uomo cerca non è l'infinità della durata, di questa vana corsa dietro se stesso, di cui sono responsabile: è il riposo in-sé, l'atemporalità della coincidenza assoluta con sé.

Infine, nella terza dimensione, il per-sé disperso nel gioco continuo del riflesso riflettente, sfugge a se stesso nell'unità di una medesima fuga.

Qui l'essere è dovunque e da nessuna parte; appena si cerca di coglierlo, eccolo, eccolo... Ed è subito scomparso. Questa caccia vana in seno al per-sé, è la presenza all'essere.

Presente, passato, futuro, insieme, dissociato nel suo essere in tre dimensioni, il per-sé, per il solo fatto che si annulla, è temporale. Nessuna

di queste tre dimensioni è ontologicamente prima delle altre; nessuna di esse può esistere senza le altre due.

Tuttavia, è necessario, malgrado tutto, mettere l'accento sull'ek-stasi presente e non, come Heidegger, sull'ek-stasi futura, -perché il per-sé è il suo passato in quanto rivelazione a se stesso, come ciò che deve essere-per-sé in un superamento annullatore; e pure come rivelazione a se stesso è mancanza, è assillato dal suo futuro, cioè da ciò che è per-sé laggiù, a distanza. Il presente non è ontologicamente “anteriore” al passato ed al futuro, è condizionato da essi così come li condiziona, ma è il vuoto di non essere indispensabile alla forma sintetica totale della temporalità.

Concludendo, la temporalità non è un tempo universale contenente tutti gli esseri e in particolare le realtà umane. Neppure è una legge di sviluppo imposta all'essere dal di fuori. E neppure è l'essere. Ma è la struttura intima dell'essere che è il proprio annullamento, cioè il modo d'essere proprio dell'essere-per-sé. Il per-sé è l'essere che deve essere il suo essere nella forma diasporica della temporalità.

B dinamica della temporalità il fatto che il sorgere del per-sé avvenga necessariamente secondo le tre dimensioni della temporalità, non ci dice nulla sul problema della durata che riguarda la dinamica del tempo.

Di primo acchito il problema sembra duplice: perché il per-sé subisce quella modificazione del suo essere che lo fa diventare passato? E perché un nuovo per-sé sorge ex-nihilo per diventare il presente di quel passato? Questo problema è stato lungamente oscurato dalla concezione dell'essere umano come in-sé. Che il cambiamento implichi per natura sua la permanenza, è il nerbo della confutazione Kantiana all'idealismo di Berkeley, e un argomento favorito di Leibnitz. Se conseguentemente si presuppone una certa permanenza intemporale che rimane attraverso il tempo, la temporalità si riduce a non essere altro che la misura e l'ordine del cambiamento. Senza cambiamento, niente temporalità, perché il tempo non può avere presa sul permanente e sull'identico. Ma, d'altra parte, se, come in Leibnitz, il cambiamento è presentato come esplicazione logica di un rapporto da premesse a conseguenze, cioè come sviluppo degli attributi di un soggetto permanente, allora non c'è più temporalità reale.

Ma questa concezione è fondata su vari errori. In primo luogo la sussistenza di un elemento permanente a lato di ciò che cambia non può permettere al cambiamento di costituirsi come tale, se non agli occhi di un testimone, che sia esso stesso unità di ciò che cambia e di ciò che resta. In

una parola, l'unità del cambiamento e della permanenza è necessaria alla costituzione del cambiamento come tale. Inoltre il termine di unità, di cui Leibnitz e Kant hanno abusato, non significa gran che, qui. Che cosa si vuol dire con questa unità di elementi disparati? Soltanto un congiungimento puramente esteriore? Allora non avrebbe senso. Bisogna che sia unità d'essere. Ma questa unità d'essere esige che il permanente sia ciò che cambia; e, con ciò, è anzitutto ekstatica, e rimanda al per-sé in quanto essere ekstatico per eccellenza: inoltre distrugge il carattere d'in-sé della permanenza e del cambiamento. E non si dica che permanenza e cambiamento sono presi qui come dei fenomeni e che hanno un essere solo relativo: l'in-sé non si contrappone ai fenomeni come il noumeno. Un fenomeno è in-sé, a termini della nostra definizione, quando è ciò che è, fosse anche in relazione con un soggetto o un altro fenomeno. Del resto l'apparizione della relazione, come determinante i fenomeni gli uni in rapporto agli altri, presuppone il sorgere antecedente di un essere ekstatico che può essere ciò che non è come fondamento dell'altrove e del rapporto.

D'altra parte ricorrere alla permanenza per fondare il cambiamento, è perfettamente inutile. Si vuole affermare con tale ricorso che un cambiamento assoluto non è più propriamente un cambiamento, perché non rimane più niente che cambio in rapporto al quale vi sia un cambiamento. Ma invece basta che ciò che cambia sia al modo passato il suo vecchio stato, perché la permanenza diventi superflua; in questo caso il cambiamento può essere assoluto; può aver luogo una metamorfosi che coglie tutto l'essere: questo si costituirà proprio come cambiamento in rapporto ad uno stato anteriore che esso sarà al passato al modo dell'“era”. Poiché dunque questo legame col passato rimpiazza la pseudo necessità della permanenza, il problema della durata può e deve porsi a proposito di cambiamenti assoluti. D'altronde non ve ne sono altri, neanche “nel mondo”. Fino ad un certo limite sono inesistenti, passato questo limite, essi si amplificano, nella forma totale, come hanno dimostrato le esperienze della gestaltpsychologie.

Inoltre, quando si tratta della realtà umana, ciò che necessita è il cambiamento puro ed assoluto che d'altra parte può essere benissimo cambiamento senza niente che cambi, e che è la durata stessa. Anche se ammettessimo, per esempio, la presenza assolutamente vuota di un per-sé ad un in-sé permanente, come semplice coscienza di questo per-sé, l'esistenza stessa della coscienza implicherebbe la temporalità, perché essa

dovrebbe essere, senza cambiamenti, ciò che è nella forma dell'“esserlo stato”. Non si avrebbe dunque eternità, ma necessità costante per il per-sé presente di divenire passato di un nuovo presente e ciò in virtù dell'essere stesso della coscienza. E se ci si dicesse che questa perpetua ripresa del presente al passato da parte di un nuovo presente implica un cambiamento interno del per-sé, risponderemmo che allora è la temporalità del per-sé, fondamento del cambiamento e non il cambiamento fondamento della temporalità. Niente può dunque oscurare questi problemi che sembrano a prima vista insolubili: perché il presente diventa passato? Qual è il nuovo presente che sorge? Donde viene e perché sopraggiunge? E, si tenga bene presente, come dimostra la nostra ipotesi di una coscienza “vuota”, l'oggetto del problema non è la necessità per una permanenza di saltellare da un istante all'altro, pur rimanendo materialmente una permanenza: è la necessità per l'essere, qualunque esso sia, di mutarsi tutto insieme, forma e contenuto, di inabissarsi nel passato, e contemporaneamente riprodursi ex-nihilo verso il futuro.

Ma sono veramente due i problemi? Esaminiamo meglio: il presente non può passare se non diventando il prima di un per-sé che si costituisce come il dopo. Il fenomeno è dunque uno solo: il sorgere di un nuovo presente che passatifica rende passato il presente che era e la passatificazione di un presente comportante l'apparizione di un per-sé per il quale questo presente diventa passato. Il fenomeno del divenire temporale è una modificazione globale, perché un passato che non fosse passato di niente non sarebbe più un passato, perché un presente deve essere necessariamente presente di quel passato. Questa metamorfosi, d'altra parte, non riguarda solamente il presente puro; il trapassato ed il futuro ne sono egualmente toccati. Il passato del presente che ha subito la modificazione di passatità, diventa passato di un passato o più che perfetto. Per quanto lo concerne, l'eterogeneità del presente col passato è soppressa di colpo, perché ciò che si distingueva dal passato come presente è ora divenuto passato.

Nel corso della metamorfosi, il presente rimane presente di quel passato, ma diventa presente passato di quel passato. E questo significa in primo luogo che è omogeneo alla serie del passato che risale da lui fino all'origine, e poi che non è più il suo passato sotto forma di doverlo essere, ma al modo di averlo dovuto essere. Il legame tra passato e più che perfetto è un legame al modo dell'in-sé; ed appare sul fondamento del per-sé-

presente. È questo che sostiene la serie del passato e dei più che perfetti saldati in un solo blocco.

Il futuro, dal canto suo, benché ugualmente raggiunto dalla metamorfosi, non cessa affatto d'essere futuro, cioè di rimanere fuori dal per-sé in avanti, al di là dell'essere, ma diventa futuro di un passato o futuro anteriore. Esso può avere due tipi di relazione con il nuovo presente; a seconda che si tratti di futuro immediato o futuro lontano. Nel primo caso il presente si dà come essente il futuro in rapporto al passato, “ciò che aspettavo eccolo qui”. È il presente del suo passato al modo del futuro anteriore di questo passato. Ma nel medesimo tempo che esso è per-sé, come futuro di questo passato, si realizza come per-sé, e cioè come non essente ciò che il futuro prometteva di essere. Vi è sdoppiamento: il presente diviene futuro anteriore del passato pur negando di essere tale futuro.

Ed il futuro primitivo non si realizza: non è più futuro in rapporto al presente, senza cessare di essere futuro in rapporto al passato. Diventa il compresente irrealizzabile del presente e conserva un'idealità totale “è tutto qui ciò che aspettavo?” rimane futuro idealmente compresente al presente, come futuro irrealizzato del passato di questo presente. Invece, nel caso in cui il futuro è lontano, rimane futuro in rapporto ad un nuovo presente, ma, se il presente stesso non si costituisce come mancanza di questo futuro, questo perde il suo carattere di possibilità. In tal caso, il futuro anteriore diventa possibile indifferente in rapporto al nuovo presente e non il suo possibile. Così non si possibilizza più, ma riceve l'essere-in-sé in quanto possibile.

Diventa possibile dato, cioè possibile in-sé di un per-sé divenuto in-sé.

Ieri è stato possibile, -come mio possibile che io parta lunedì prossimo per la campagna. Oggi questo possibile non è più il mio possibile; rimane l'oggetto tematizzato della mia contemplazione come il possibile sempre futuro: che io sono stato. Ma il suo unico legame col mio presente, è che devo essere al modo di “ero” quel presente divenuto passato, di cui esso non ha cessato d'essere, al di là del mio presente, il possibile. Ma futuro e presente passato si sono solidificati in in-sé sul fondamento del mio presente. Così il futuro, nel corso del processo temporale, passa all'in-sé senza perdere mai il suo carattere di futuro. Fino a quando non è raggiunto dal presente, diventa semplicemente futuro dato. Quando ne è raggiunto, gli viene attribuito il carattere di idealità; ma questa idealità è idealità in-sé,

perché si presenta come mancanza data di un passato dato e non come il mancante che un per-sé presente deve essere al modo del non-essere. Quando il futuro è superato, rimane per sempre, in margine alla serie dei passati, come futuro anteriore: futuro anteriore di un certo passato divenuto più che perfetto, futuro ideale dato come compresente ad un presente divenuto passato.

Rimane ora da esaminare la metamorfosi del per-sé presente in passato, con il connesso sorgere di un nuovo presente. Sarebbe errore credere che vi sia abolizione del presente precedente e sorgere di un presente in-sé che riterrebbe un'immagine del presente scomparso. In un certo senso bisognerebbe quasi rovesciare i termini per trovare la verità, perché la passatificazione dell'ex-presente è passaggio all'in-sé, mentre l'apparire di un nuovo presente è annullamento di tale in-sé. Il presente non è un nuovo in-sé, è ciò che non è, ciò che è al di là dell'essere: è ciò di cui si può dire "è", solo al passato; il passato non è affatto abolito, è ciò che è divenuto ciò che era, è l'essere del presente. Insomma, l'abbiamo già abbastanza ripetuto, il rapporto del presente col passato è un rapporto d'essere e non di rappresentazione.

Di modo che il primo carattere che ci colpisce è la riconquista del per-sé da parte dell'essere, come se quello non avesse più la forza di sostenere il proprio nulla. La cavità profonda che il per-sé deve essere si colma, il nulla che deve "essere stato" cessa d'esserlo, è eliminato nella proporzione in cui l'essere-per-sé passatificato diventa una qualità dell'in-sé. Se ho sentito una determinata tristezza, al passato, ciò non è più dovuto al fatto che io mi sono messo in grado di sentirla, quella tristezza non ha più l'esatta misura d'essere che può avere un'apparenza che si fa testimone di sé; è perché è stata, l'essere le tocca quasi come una necessità esterna. Il passato è una fatalità a rovescio: il per-sé può farsi ciò che vuole, ma non può sfuggire alla necessità d'essere irrimediabilmente per un nuovo per-sé ciò che ha voluto essere. Perciò il passato è un per-sé che ha cessato d'essere presenza trascendente all'in-sé. In-sé anch'esso, è precipitato nel mondo.

Ciò che devo essere, lo sono come presenza al mondo che non sono: ma ciò che ero, lo ero nel mondo, come le cose, a titolo di esistente intramondano. Tuttavia, quel mondo nel quale il per-sé deve essere ciò che era, non può essere il medesimo a cui è attualmente presente. Così si costituisce il passato del per-sé come presenza passata ad uno stato passato del mondo. Anche se il mondo non ha subito nessuna variazione intanto che

il per-sé “passava” dal presente al passato, esso è almeno percepito come se avesse subito il medesimo cambiamento formale che abbiamo appena descritto in seno all'essere-per-sé. Cambiamento che non è che un riflesso del vero cambiamento interno della coscienza. In altre parole, il per-sé precipitando al passato come ex-presenza all'essere divenuta in-sé, diventa un “essere nel mondo”, ed il mondo è fissato nella dimensione passata come ciò in mezzo a cui il per-sé passato è in-sé. Come la sirena, il cui corpo umano finisce in coda di pesce, il per-sé extramondano finisce dietro di sé in cosa nel mondo. Io sono collerico, malinconico, ho il complesso di edipo o il complesso di inferiorità, per sempre, ma al passato, sotto la forma di “ero” nel mondo, come io sono funzionario o mutilato o proletario. Al passato il mondo mi rinsera ed io mi perdo nel determinismo universale, ma trascendo radicalmente il mio passato verso l'avvenire, nella proporzione stessa in cui “lo ero”.

Un per-sé che ha espresso tutto il suo nulla, ripreso dall'in-sé e diluendosi nel mondo: ecco cos'è il passato che io devo essere, la metamorfosi del per-sé. Ma questa metamorfosi si produce unitamente all'apparizione di un per-sé che si annulla come presenza al mondo e che deve essere il passato che trascende. Qual è il senso di questa nascita? Bisogna guardarsi dal vedervi l'apparizione di un essere nuovo.

Il tutto avviene come se il presente fosse un continuo vuoto d'essere, che appena colmato sempre si riproduce come se il presente fosse una fuga continua di fronte al pericolo di essere sommerso nell'in-sé fino alla vittoria finale dell'in-sé, che lo irretirà in un passato che non è più passato di nessun per-sé. Questa vittoria è la morte, perché la morte è l'arresto radicale della temporalità, mediante passatificazione di tutto il sistema, o se si preferisce, riassorbimento della totalità umana da parte dell'in-sé.

Come si può spiegare questo carattere dinamico della temporalità? Se essa non è affatto come speriamo di avere dimostrato una qualità contingente che si aggiunge all'essere del per-sé, bisogna poter dimostrare che la sua dinamica è una struttura essenziale del per-sé concepito come l'essere che deve essere il proprio nulla.

Ci ritroviamo, sembra, al punto di partenza.

Ma la verità è che qui non c'è affatto un problema. Se abbiamo creduto di incontrarne uno, è perché, malgrado i nostri sforzi per pensare il per-sé come tale, non abbiamo potuto impedirci di figurarcelo come in-sé. Solo infatti se partiamo dall'in-sé, l'apparizione del cambiamento può costituire

un problema: se l'in-sé è ciò che è, come può non esserlo più? Ma se si parte invece da una comprensione adeguata del per-sé, non è più il cambiamento che bisogna spiegare; bisognerebbe piuttosto spiegare la permanenza, se essa potesse esistere. Se riprendiamo in esame infatti la nostra descrizione dell'ordine del tempo, che prescindeva da tutto ciò che potesse provenirgli dal suo corso, appare chiaramente che una temporalità ridotta al suo ordine diventerebbe subito temporalità in-sé. Il carattere ekstatico dell'essere temporale non cambia niente, perché questo carattere si trova anche nel passato, non come costitutivo del per-sé, ma come qualità sostenuta dall'in-sé. Se configuriamo un futuro come puro e semplice futuro di un per-sé, che è per-sé di un certo passato, e se consideriamo il cambiamento come un problema nuovo in rapporto alla descrizione della temporalità come tale, attribuiamo al futuro, concepito come questo futuro, una immobilità istantanea, rendiamo il per-sé una qualità fissata e che si può esattamente indicare; l'insieme insomma diventa una totalità fatta, il futuro ed il passato limitano il per-sé e gli stabiliscono dei confini dati. L'insieme, come temporalità che è, si trova pietrificato attorno ad un nocciolo solido che è l'istante presente del per-sé ed il problema è allora di spiegare come da questo istante può sorgere un altro istante con il suo seguito di passato e futuro. Sfuggiti all'istante, inteso come la teoria in cui l'istante sarebbe la sola realtà in-sé limitata da un nulla d'avvenire e da un nulla di passato, vi saremmo ricaduti ammettendo implicitamente una successione di totalità temporali, ognuna delle quali sarebbe accentrata intorno ad un istante. In una parola, avremmo dotato l'istante di dimensioni ekstatiche ma non l'avremmo con ciò soppresso, il che significa che faremmo sostenere la totalità temporale dall'intemporale; il tempo, se è, ridiventa un sogno.

Invece il cambiamento appartiene naturalmente al per-sé in quanto il per-sé è spontaneità. Una spontaneità di cui si può dire: è; o, più chiaramente, questa spontaneità deve essere definita da se stessa, cioè è fondamento non solo del suo nulla d'essere ma anche del suo essere e, contemporaneamente, l'essere la riassorbe per fissarla in dato. Una spontaneità che si pone, in quanto spontaneità è obbligata nell'atto di porsi a rifiutare ciò che pone, altrimenti il suo essere diventerebbe qualcosa di acquisito, e in virtù di tale acquisizione essa continuerebbe ad esserlo. Ed anche questo rifiuto è una acquisizione che essa deve rifiutare per non incappare in un prolungamento inerte della sua esistenza. Si dirà che queste nozioni di prolungamento e di acquisizione presuppongono già la

temporalità, ed è vero. Ma gli è che la spontaneità produce essa stessa l'acquisizione con il rifiuto ed il rifiuto con l'acquisizione, perché non può essere senza temporalizzarsi. La sua natura è di non approfittare dell'acquisizione che essa costituisce, realizzandosi come spontaneità. È impossibile concepire altrimenti la spontaneità, a meno di condensarla in un istante e con ciò fissarla in in-sé, cioè supporre un tempo trascendente. Invano si obietterà che noi non possiamo pensare niente, se non in forma temporale, e che la nostra esposizione contiene una petizione di principio, perché temporalizziamo l'essere, per farne, poco dopo, scaturire il tempo; invano si richiameranno i passaggi della critica, dove Kant dimostra che una spontaneità intemporale è inconcepibile, ma non contraddittoria. Ci sembra, invece, che una spontaneità che non evada da se stessa e non evada da questa evasione stessa, di cui si potesse dire: è questa cosa, e si lasciasse rinserrare in una denominazione immutabile, sarebbe proprio una contraddizione, ed equivarrebbe, in fin dei conti, ad una particolare essenza affermativa, eterno soggetto, che non è mai predicato. Il suo carattere di spontaneità costituisce il fondamento anche dell'irreversibilità delle sue evasioni perché essa appare per rifiutarsi, e l'ordine "posizione rifiuto" non può essere rovesciato. La posizione stessa, infatti, termina nel rifiuto senza mai raggiungere la pienezza affermativa, altrimenti si esaurirebbe in un in-sé istantaneo, e solo come rifiutata passa all'essere nella totalità del suo compimento. La serie unitaria "acquisizione rifiuti" ha d'altra parte sul cambiamento una priorità ontologica, perché il cambiamento è semplicemente il rapporto dei contenuti materiali della serie. Ora, abbiamo dimostrato che anche l'irreversibilità della temporalizzazione è necessaria alla forma intieramente vuota ed a priori d'una spontaneità.

Abbiamo esposto la nostra tesi usando la nozione di spontaneità che ci è parsa più familiare ai nostri lettori.

Ma possiamo ora riprendere queste idee nella prospettiva del per-sé e con la terminologia che ci è propria. Un per-sé che non durasse, rimarrebbe pur sempre negazione dell'in-sé trascendente ed annullamento del proprio essere sotto l'aspetto del "riflesso riflettente". Ma questo annullamento diventerebbe un dato, cioè acquisterebbe la contingenza dell'in-sé, ed il per-sé cesserebbe d'essere il fondamento del proprio nulla; non sarebbe più niente, al modo di doverlo essere, ma nell'unità annullatrice della coppia "riflesso riflettente", sarebbe. La fuga del per-sé è rifiuto della contingenza, con lo stesso atto che la costituisce a fondamento del suo nulla.

Ma questa fuga costituisce precisamente in contingenza ciò che è fuggito: il per-sé fuggito è lasciato sul posto. Non può annullarsi perché io lo sono, ma neppure può essere come fondamento del suo nulla, perché non potrebbe esserlo che nella fuga: si è compiuto. Ciò che vale per il per-sé come presenza a... Si applica naturalmente anche alla totalità della temporalizzazione. Questa totalità non è mai compiuta, è totalità che si rifiuta e si fugge, è distacco da sé nell'unità di una stessa nascita, totalità impercettibile che, nel momento in cui si dà, è già al di là di questo dono di sé.

Così il tempo della coscienza è realtà umana che si temporalizza come totalità che è per-sé la propria incompiutezza, è il nulla che scivola in una totalità come fermento detotalizzatore. Questa totalità che insieme si rincorre e si rifiuta, che non può trovare in-sé nessun limite al suo superamento, perché è essa stessa il suo superamento e si supera verso se stessa, non può comunque esistere nei limiti di un istante. Non vi è mai un istante in cui si possa affermare che il per-sé è, proprio perché il per-sé non è mai. Al contrario la temporalità si temporalizza tutta intera come rifiuto dell'istante.

3. Temporalità originaria e temporalità psichica la riflessione²⁹

Il per-sé dura sotto forma di coscienza non-tetica di durare. Ma io posso “sentire il tempo che scorre” e cogliermi come unità di successione.

In questo caso ho coscienza di durare. Quest'ultima coscienza è tetica ed assomiglia molto ad una conoscenza, allo stesso modo che la durata che si temporalizza sotto il mio sguardo è assai vicina ad un oggetto di conoscenza. Quale rapporto può esistere tra la temporalità originaria e questa temporalità psichica che sorge per il fatto che mi percepisco come “qualcosa che sta durando”? Questo problema ci conduce subito ad un altro problema, perché la coscienza di durata è coscienza di una coscienza che dura; e di conseguenza, porre la questione della natura e dei diritti di questa coscienza tetica di durata, vuol dire porre quella della natura e dei diritti della riflessione. È alla riflessione infatti, che la temporalità appare sotto forma di durata psichica, e tutti i processi di durata psichica appartengono alla coscienza riflessa.

Prima di domandarci dunque, in che modo una durata psichica può costituirsi come oggetto immanente della riflessione, dobbiamo tentare di rispondere alla seguente domanda preliminare: come è possibile la riflessione ad un essere che non può essere che al passato? La riflessione è descritta da Cartesio e da Husserl come un tipo di intuizione privilegiata, che percepisce la coscienza in un atto di immanenza presente ed istantanea. Ma conserva la sua certezza, se l'essere che deve conoscere è passato in rapporto ad essa? Atteso che tutta la nostra ontologia ha il proprio fondamento in un'esperienza riflessiva, non rischia forse di perdere i suoi diritti? Ma poi, è proprio l'essere passato che deve fare da oggetto alle coscienze riflessive? E la riflessione stessa, se è per-sé, deve limitarsi ad un'esistenza ed una certezza istantanea? Non possiamo rispondere, senza prima ritornare sul fenomeno riflessivo per determinarne la struttura.

La riflessione è il per-sé cosciente di sé. Poiché il per-sé è già coscienza non-tetica di sé, si suole rappresentare la riflessione come una nuova

coscienza, che appare bruscamente concentrata sulla coscienza riflessa e vivente in simbiosi con essa. Si riconosce in questa configurazione la vecchia idea *ideae* di Spinoza.

Ma, oltre al fatto che è difficile spiegare il sorgere *ex-nihilo* della coscienza riflessiva, è del tutto impossibile giustificare su questa base la sua unità assoluta con la coscienza riflessa, unità che, sola, rende concepibili i diritti e la certezza dell'intuizione riflessiva. Non potremmo, infatti, definire l'esse del riflesso come un *percipi*, perché in realtà il suo essere non ha bisogno d'essere percepito per esistere. Il suo rapporto primo con la riflessione non può essere la relazione unitaria di una rappresentazione con un soggetto pensante. Se dunque l'esistente conosciuto deve avere la stessa dignità d'essere dell'esistente conoscente, bisogna descriver il rapporto di questi due esistenti nella prospettiva del realismo comune. Ma allora ci incontriamo nella difficoltà maggiore del realismo: come possano due totalità isolate, indipendenti, e provviste di quella sufficienza d'essere che i tedeschi chiamano *Selbstständigkeit*, intrattenere dei rapporti fra di loro, e particolarmente quel tipo di relazioni interne che chiamiamo conoscenza? Se concepiamo inizialmente la riflessione come una coscienza autonoma, mai potremmo poi unirla alla coscienza riflessa. Esse resterebbero sempre due, e se, per un caso impossibile, la coscienza riflessiva potesse essere coscienza della coscienza riflessa, non si tratterebbe d'altro che di un legame esterno fra le due coscienze; tutt'al più potremmo immaginare che la riflessione, isolata in-sé, possieda come un'immagine della coscienza riflessa e ricadremmo così nell'idealismo; la coscienza riflessiva e in particolare il cogito perderebbero la certezza ed otterrebbero in cambio solo una certa probabilità, per di più mal definibile. Bisogna dunque che la riflessione sia unita da un legame d'essere a ciò che viene riflesso, che la coscienza riflessiva sia la coscienza riflessa.

Ma, d'altra parte, non deve trattarsi di una identificazione totale del riflessivo con ciò che è riflesso, che sopprimerebbe d'un colpo il fenomeno della riflessione, non lasciando sussistere che la dualità fantasma "riflesso "sost." -riflettente". Incontriamo qui una volta ancora quel tipo d'essere che caratterizza il *per-sé*. La riflessione esige, per essere evidenza apodittica, che il riflessivo sia riflesso. Ma nella proporzione in cui è conoscenza, bisogna che ciò che vien riflesso sia oggetto per il riflessivo, e ciò implica separazione d'essere. Così bisogna che il riflessivo sia e non sia, insieme, ciò che vien riflesso. Questa struttura ontologica l'abbiamo già scoperta

nell'intimo del per-sé. Ma allora non aveva proprio il medesimo significato. Presupponeva, allora, nei due termini “riflesso riflettente” della dualità profilata, una Unselbstständigkeit radicale, cioè una tale incapacità di porsi separatamente, che la dualità rimaneva sempre evanescente, ed ogni termine, nel porsi per l'altro, diventava l'altro. Invece nel caso della riflessione, le cose vanno altrimenti, perché il “riflesso sost. -riflettente” riflesso esiste per un “riflesso sost. -riflettente” riflessivo. In altre parole, il riflesso è apparenza per il riflessivo senza cessare con ciò d'essere testimone di sé ed il riflessivo è testimone del riflesso senza con ciò cessare di essere apparenza a se stesso. E proprio in quanto si riflette in-sé, il riflesso è apparenza per il riflessivo; ed il riflessivo non può essere testimone che in quanto è coscienza di esserlo, cioè nell'esatta proporzione in cui il testimone che esso è, è riflesso sost' per un riflettente, che pure esso è. Riflesso e riflessivo tendono dunque ciascuno alla Selbstständigkeit ed il niente che li separa li divide più profondamente di quanto il nulla del per-sé non separi il riflesso dal riflettente. Solamente bisogna notare: primo, che la riflessione come testimone non può avere il suo essere di testimone che nell'apparenza e per mezzo di essa, cioè tale essere è profondamente impregnato nell'intimo del suo essere dalla riflessività e, in quanto tale, non può mai raggiungere la Selbstständigkeit cui tende, perché trae il suo essere dalla sua funzione, e la sua funzione dal per-sé riflesso. Secondo, che il riflesso è profondamente alterato dalla riflessione, nel senso che è coscienza di sé come coscienza riflessa di questo o quel fenomeno trascendente. Si sa osservato: può benissimo essere paragonato, per usare un'immagine sensibile, ad un uomo che scrive, curvo su di un tavolo, e che, pur scrivendo, sa di essere osservato da qualcuno che si tiene dietro di lui. È dunque, in qualche modo, già coscienza di sé, avente un di fuori o, piuttosto, l'abbozzo di un di fuori, cioè si costituisce oggetto per..., di modo che il significato di riflesso è inseparabile dal riflessivo, esiste laggiù, a distanza da sé, nella coscienza che lo riflette. In questo senso non possiede la Selbstständigkeit più di quanto non la possenga il riflessivo. Husserl ci dice che il riflesso “si presenta come qualcosa che era là prima della riflessione”. Ma non dobbiamo ingannarci: la Selbstständigkeit dell'irriflesso in quanto irriflesso, in rapporto ad ogni riflessione possibile, non passa nel fenomeno della riflessione, proprio perché il fenomeno perde il suo carattere d'irriflesso. Divenire riflessa, per una coscienza, è stabilire una profonda modificazione del suo essere e perdere proprio la

Selbstständigkeit che possedeva in quanto quasi totalità “riflesso riflettente”. Infine, in quanto un nulla separa il riflesso dal riflessivo, questo nulla, che non può trarre il suo essere da se stesso, deve “essere stato” pass.³⁰. E con ciò intendiamo dire che solo una struttura d'essere unitaria può essere il proprio nulla, al modo di doverlo essere. Infatti né il riflessivo né il riflesso possono stabilire questo nulla separatore. Ma la riflessione è un essere, proprio come il per-sé irriflesso, non un'addizione d'essere,: un essere che deve essere il proprio nulla; non è l'apparizione di una coscienza nuova che si diriga al per-sé, è una modificazione intrastrutturale che il per-sé realizza in-sé, insomma è il per-sé stesso che si fa esistere in modo riflessivo riflesso invece d'essere soltanto nel modo riflesso sost. -riflettente, fermo peraltro che il nuovo modo d'essere lascia sussistere il modo riflesso sost. -riflettente, a titolo di struttura interna primaria. Quello che riflette su di me, non è un qualsiasi sguardo puro intemporale, sono io che duro, implicato nel circuito della mia ipseità, in pericolo nel mondo, con la mia storicità. Solo che questa storicità e questo essere nel mondo ed il circuito di ipseità, sono vissuti dal per-sé che io sono nel modo dello sdoppiamento riflessivo.

Abbiamo visto che il riflessivo è separato dal riflesso da un nulla. Così il fenomeno di riflessione è un annullamento del per-sé che non gli viene dal di fuori, ma che esso deve essere. Di dove può venire questo annullamento più spinto? Quale ne può essere la causa? Nel sorgere del per-sé come presenza all'essere vi è una dispersione originale: il per-sé si sperde al di fuori, presso l'in-sé, e nelle tre ek-stasi temporali. Esso è al di fuori di sé, e, nel suo intimo, questo essere-per-sé è ekstatico perché deve cercare il suo essere altrove, nel riflettente se si fa riflesso sost', nel riflesso sost' se si pone come riflettente. Il sorgere del per-sé completa lo scacco dell'in-sé che non ha potuto essere fondamento di sé. La riflessione rimane una possibilità permanente del per-sé come tentativo di riconquista d'essere. Con la riflessione, il per-sé che si sperde fuori da sé, tenta di interiorizzarsi nel suo essere, in un secondo sforzo per fondarsi; si tratta, per lui,: d'essere per se stesso ciò che è. Se, infatti, la quasi dualità riflesso sost. -riflettente potesse raccogliersi in una totalità per un testimone che fosse essa stessa, sarebbe ai suoi occhi ciò che è. Si tratta, insomma, di superare l'essere che sfugge essendo ciò che è al modo di non esserlo e che scorre via, di tra le proprie dita, essendo il proprio fluire, e di farne un dato, un dato che insomma,: è ciò che è; si tratta di raccogliere nell'unità di uno sguardo questa totalità

incompiuta che è incompiuta solo perché è a se stessa la propria incompiutezza, di sfuggire alla sfera del perpetuo rinvio che ha da essere per natura sua rinvio, e, proprio perché si è evasi dalle maglie di questo rinvio, di farlo essere, come rinvio visto, cioè come rinvio che è ciò che è. Ma, nello stesso tempo, bisogna che questo essere, che si riprende e si fonda come dato, cioè che si attribuisce la contingenza dell'essere per salvarla dandole un fondamento, sia esso stesso ciò che riprende e fonda, ciò che preserva dalla dispersione ekstatica. La causa della riflessione consiste in un duplice tentativo simultaneo di obiettivazione e di interiorizzazione. Essere a sé come l'oggetto in-sé nell'unità assoluta dell'interiorizzazione, ecco ciò che l'essere riflessione deve essere.

Questo sforzo per essere a se stesso il proprio fondamento, per riprendere e dominare interiormente la propria fuga, per essere infine questa fuga, invece di temporalizzarla come fuga che fugge se stessa, deve sfociare in una sconfitta e la riflessione è proprio questa sconfitta. Infatti questo essere che si perde è lui stesso che deve riprendersi, e deve essere questa ripresa nel modo d'essere che è suo caratteristico, cioè al modo del per-sé, quindi della fuga. Proprio: in quanto per-sé il per-sé tenterà d'essere ciò che è, o, se si preferisce, sarà per-sé ciò che è-per-sé. Così la riflessione o tentativo di riconquistare il per-sé ritornando sul sé, provoca l'apparire del per-sé, per il per-sé. L'essere che vuole trovare un fondamento nell'essere è esso stesso fondamento del suo nulla. L'insieme rimane dunque in-sé annullato.

Nello stesso tempo, il ripiegamento dell'essere su di sé non può che far apparire una distanza fra ciò che si rivolge indietro e ciò su cui si effettua il ripiegamento. Questo ritorno su di sé è un distaccarsi da sé per ritornare su di sé. È questo ritorno che fa apparire il nulla riflessivo.

Perché la necessità di struttura del per-sé esige che esso possa essere recuperato nel suo essere solo da un essere che esista anch'esso sotto forma di per-sé. Così l'essere che compie il recupero deve costituirsi come per-sé, e l'essere che deve essere recuperato deve esistere come per-sé. E questi due esseri devono essere lo stesso essere, ma proprio in quanto quest'unico essere si riprende, fa esistere tra sé e sé, nell'unità dell'essere, una distanza assoluta. Il fenomeno di riflessione è una possibilità permanente del per-sé, perché la scissiparità riflessiva è in potenza nel per-sé riflesso: basta, infatti, che il per-sé riflettente si ponga per esso come testimone del riflesso sost' e

che il per-sé riflesso sost' si ponga per esso come riflesso sost' di questo riflettente...

Così la riflessione, come sforzo di recupero di un per-sé da parte di un per-sé che esso è al modo del non essere, è uno stadio di annullamento intermedio fra l'esistenza del per-sé puro e semplice e l'esistenza per altri come atto di recupero di un per-sé da parte di un per-sé che esso non è al modo del non essere³¹.

La riflessione così descritta può essere limitata nei suoi diritti e nella sua portata per il fatto che il per-sé si temporalizza? Non lo crediamo.

È necessario distinguere due specie di riflessioni, se vogliamo cogliere il fenomeno riflessivo nei suoi rapporti con la temporalità: la riflessione può essere pura od impura. La riflessione pura, semplice presenza del per-sé riflessivo al per-sé riflesso, è la forma originale ed ideale insieme della riflessione; quella sul fondamento della quale appare la riflessione impura e quella anche che non è mai inizialmente data e bisogna raggiungere con una specie di catarsi. La riflessione impura o complessa, di cui parleremo più avanti, implica la riflessione pura, ma la supera perché estende le sue pretese più lontano.

Quali sono i titoli e i diritti della riflessione pura all'evidenza? Evidentemente il riflessivo è il riflesso. Fuori di qui, non avremmo altri motivi per provare la legittimità della riflessione. Ma il riflessivo è il riflesso, in piena immanenza, benché sotto forma di non essere in-sé: ciò che è chiaramente dimostrato dal fatto che il riflesso non è propriamente oggetto, ma quasi oggetto per la riflessione. Infatti la coscienza riflessa non si presenta come un al di fuori della riflessione, cioè come un essere sul quale si può “avere un punto di vista”, in rapporto al quale si può realizzare un ripiegamento, aumentare o diminuire la distanza che ce ne separa. Perché la coscienza riflessa fosse “vista dal di fuori”, e perché la riflessione potesse assumere un orientamento in rapporto ad essa, bisognerebbe che il riflessivo non fosse riflesso, al modo di non essere ciò che non è; questa scissione non potrà essere ciò che non è; questa scissione non potrà essere realizzata che nell'esistenza per altri. La riflessione è conoscenza, senza dubbio, ed è provvista di un carattere posizionale; afferma la coscienza riflessa. Ma ogni affermazione, come vedremo presto, è condizionata da una negazione: affermare quell'oggetto significa contemporaneamente negare che io sia quell'oggetto. Conoscere è farsi altro. Ora il riflessivo non può farsi completamente altro dal riflesso, perché è per essere il riflesso. La

sua affermazione si ferma a metà strada, perché la sua negazione non si realizza completamente. Non si stacca completamente dal riflesso e quindi non può abbracciarlo “da un punto di vista”. La sua conoscenza è globale, è un'intuizione folgorante e senza rilievo, senza punto di partenza né di arrivo. Tutto è dato insieme in una specie di vicinanza assoluta. Ciò che chiamiamo comunemente conoscere presuppone dei rilievi, dei piani, un ordine, una gerarchia. Anche le essenze matematiche ci si rivelano con un orientamento in rapporto ad altre verità, a certe conseguenze: non si svelano mai con tutte le loro caratteristiche insieme. Invece la riflessione, che ci dà il riflesso non come un dato, ma come l'essere che dobbiamo essere, senza distinzione e senza un punto di vista autonomo, è una conoscenza per se stessa sovraccarica, senza esplorazione. Ed inoltre non ci sorprende mai, non ci insegna niente, pone solamente. Nella conoscenza di un oggetto trascendente, c'è uno svelarsi dell'oggetto, e l'oggetto svelato può deluderci o stupirci. Ma nella rivelazione riflessiva, c'è posizione d'un essere, che era già una rivelazione nel proprio essere. La riflessione si limita a far esistere per-sé questa rivelazione; l'essere svelato non si rivela come un dato, ma con il carattere di “già svelato”. La riflessione è riconoscere, piuttosto che conoscere. Implica una comprensione preriflessiva di ciò che vuole recuperare come motivazione originaria del recupero.

Ma se il riflessivo è il riflesso, se questa unità d'essere fonda e limita i diritti della riflessione, è necessario aggiungere che il riflesso è a sua volta il proprio passato ed il proprio avvenire. Non vi è dubbio che il riflessivo, benché continuamente traboccante della totalità del riflesso, che esso è al modo del non essere, estende i suoi diritti apodittici alla totalità che esso è. Così la conquista riflessiva di Cartesio, il cogito, non deve essere limitato all'istante infinitesimale. D'altronde, la stessa conclusione può dedursi dal fatto che il pensiero è un atto che implica il passato e si fa abbozzare in anticipo dall'avvenire. Dubito, dunque sono, dice Cartesio. Ma che cosa rimarrebbe del dubbio metodico, se lo si limitasse all'istante? Una sospensione di giudizio forse. Ma una sospensione di giudizio non è un dubbio, ne è solo un elemento necessario. Perché vi sia dubbio, bisogna che questa sospensione sia motivata dall'insufficienza delle ragioni di affermare o negare il che rimanda al passato e che sia mantenuta deliberatamente fino all'intervento di nuovi elementi, il che è già un protendersi verso l'avvenire. Il dubbio appare sullo sfondo di una comprensione preontologica del conoscere e di esigenze concernenti il vero. Questa comprensione e queste

esigenze, che danno al dubbio tutto il suo significato, impegnano la totalità della realtà umana ed il suo essere nel mondo, presuppongono l'esistenza di un oggetto di conoscenza e di dubbio, cioè di una permanenza trascendente nel tempo universale; il dubbio è dunque un comportamento collegato, una condotta che rappresenta uno dei modi dell'essere nel mondo della realtà umana. Scoprirsi dubitante è già essere avanti a sé nel futuro, che racchiude il fine, la cessazione ed il significato del dubbio: dietro a sé, nel passato, che racchiude i motivi costitutivi del dubbio, e le sue fasi; fuori di sé, nel mondo, come presenza all'oggetto di cui si dubita. Le stesse osservazioni possono applicarsi a qualsiasi constatazione riflessiva; leggo, sogno, sento, agisco. Una delle due: o queste considerazioni devono condurci a rifiutare l'evidenza apodittica alla riflessione: ed allora la conoscenza originaria che ho di me stesso svanisce nel probabile, ed anche la mia esistenza non è che una probabilità, perché il mio essere nell'istante non è un essere, -oppure bisogna estendere i diritti della riflessione all'intero ambito della totalità umana, cioè al passato, all'avvenire, alla presenza, all'oggetto. Ora, se abbiamo visto giusto, la riflessione è il per-sé che cerca di cogliere se stesso come totalità sempre incompiuta. È l'affermazione dello svelarsi dell'essere che è a se stesso il svelarsi. Poiché il per-sé si temporalizza, ne risulta: primo, che la riflessione, come modo d'essere del per-sé, deve essere come temporalizzazione, che essa è il suo passato ed il suo avvenire; secondo, che essa estende, per natura, i suoi diritti e la sua certezza fino alle possibilità che io sono e al passato che io ero. Il riflessivo non è percezione di un riflesso istantaneo, ma non è neanche esso istantaneo. Il che non significa che il riflessivo conosca con il suo futuro il futuro del riflesso, o con il suo passato il passato della coscienza da conoscere. Invece il riflessivo ed il riflesso si distinguono nell'unità del loro essere proprio per mezzo del futuro e del passato. Il futuro del riflessivo, infatti, è l'insieme delle possibilità che il riflessivo deve essere come riflessivo. In quanto tale, non può comprendere una coscienza del futuro riflesso. Le stesse osservazioni si potrebbero fare per il passato riflessivo, sebbene questo si fondi, alla fine, nel passato del per-sé originario. Ma se la riflessione trae il suo significato dal suo avvenire e dal suo passato, in quanto presenza che sfugge a una fuga, ekstaticamente è già lungo questa fuga. In altre parole, il per-sé, che si fa esistere come sdoppiamento riflessivo in quanto per-sé trae il suo significato dalle possibilità sue e dal suo avvenire in questo senso, la riflessione è un fenomeno diasporico; ma in quanto presenza a sé, è

presenza presente a tutte le sue dimensioni ekstatiche. Rimane da spiegare, si dirà, perché questa riflessione che si pretende apodittica, possa commettere tanti errori riguardanti proprio quel passato che le si dà il diritto di conoscere. Rispondo che non ne commette nessuno, nell'esatta proporzione in cui essa coglie il passato come ciò che urge il presente sotto forma non tematica. Quando dico: "io leggo, dubito, spero, ecc.", come abbiamo visto, io esco dai limiti del mio presente verso il mio passato.

Ora, in nessuno di questi casi, posso ingannarmi. L'apoditticità della riflessione non può essere revocata in dubbio, nella proporzione in cui essa coglie il passato proprio com'è per la coscienza riflessa che deve esserlo.

Se, d'altra parte, posso commettere molti errori richiamandomi, al modo riflessivo, i miei sentimenti o le mie idee passate, è perché allora sono sul piano della memoria ove non sono più il mio passato, ma lo tematizzo. Non abbiamo allora più niente a che fare con l'atto riflessivo.

Così la riflessione è coscienza delle tre dimensioni ekstatiche. È coscienza non-tetica di flusso e coscienza tetica di durata. Per essa il passato ed il presente del riflesso si pongono ad esistere come dei: quasi al difuori, nel senso che sono non solamente raccolti nell'unità di un per-sé che esaurisce il loro essere dovendo esserlo, ma anche per un per-sé che è separato da essi da un nulla, per un per-sé che, benché esista con essi nell'unità di un essere, non ha da essere il loro essere. Per essa, inoltre, il flusso tende ad essere come un di fuori profilantesi nell'immanenza. Ma la riflessione pura non scopre ancora la temporalità se non nella sua non sostanzialità originale, nel suo rifiuto d'essere in-sé, scopre i possibili in quanto possibili, lievitati dalla libertà del per-sé, svela il presente come trascendente, e il passato le appare sì come in-sé, ma pur sempre sul fondamento della presenza. Infine essa scopre il per-sé nella sua totalità detotalizzata come l'individualità incomparabile che è essa stessa al modo di doverla essere: lo scopre come il "riflesso" per eccellenza, l'essere che è solo come sé, e che è sempre questo "sé" a distanza da se stesso, nell'avvenire, nel passato, nel mondo. La riflessione coglie dunque la temporalità in quanto questa si rivela come il modo d'essere unico ed incomparabile di una ipseità, cioè come storicità.

Ma la durata psicologica che conosciamo e di cui facciamo quotidianamente uso, intesa come successione di forme temporali organizzate, è l'opposto della storicità. È, infatti, il tessuto concreto di unità psichiche di flusso. Questa gioia, per esempio, è una forma organizzata che

appare dopo una tristezza, e, prima, c'è stata l'umiliazione che ho provato ieri. Tra queste unità di flusso, qualità, stati, atti, si stabiliscono comunemente le relazioni di prima e dopo, ed esse possono pure servire per datare. Così la coscienza riflessiva dell'uomo nel mondo si trova nella sua esistenza quotidiana, di fronte ad oggetti psichici che sono, che appaiono sulla trama continua della temporalità, come dei disegni e dei motivi su una tappezzeria, e che si succedono come le cose del mondo nel tempo universale, cioè sostituendosi l'un l'altra senza intrattenere fra di loro altre relazioni di quelle puramente esterne della successione. Si parla di una gioia che ho o che ho avuto, si dice che è la mia gioia, come se io ne fossi stato il sostegno, ed essa si distaccasse da me come i modi finiti in Spinoza si stagliano sullo sfondo dell'attributo. Si dice anche che io provo questa gioia, come se essa venisse ad imprimersi come un suggello sul tessuto della mia temporalizzazione, o, meglio ancora, come se la presenza in me di quei sentimenti, idee, stati, fosse una specie di visitazione. Non si può chiamare illusione questa durata psichica costituita dal flusso concreto di organizzazioni autonome, cioè dalla successione di fatti psichici, di fatti di coscienza: infatti la loro realtà forma l'oggetto della psicologia; e praticamente, è sul piano del fatto psichico che si stabiliscono i rapporti concreti fra gli uomini: rivendicazioni, gelosie, rancori, suggestioni, lotte, astuzie, ecc.. Perciò non è concepibile che il per-sé irriflesso che si storicizza nel suo sorgere sia esso stesso queste qualità, questi stati, questi atti. La sua unità d'essere svanirebbe in molteplicità di esistenti esteriori gli uni agli altri, il problema ontologico della temporalità riapparirebbe e questa volta non ci sarebbero più i mezzi per risolverlo, perché, se è possibile al per-sé di essere il proprio passato, sarebbe assurdo esigere dalla mia gioia che sia la tristezza che l'ha preceduta, anche al modo di non esserla. Gli psicologi danno una rappresentazione falsata dell'esistenza ekstatica quando affermano che i fatti psichici sono relativi gli uni agli altri, e che il tuono udito dopo un lungo silenzio è appreso come “tuono dopo lungo silenzio”. Sarà benissimo, ma essi si sono preclusi la possibilità di spiegare questa relatività nella successione, privandola di ogni fondamento ontologico. Infatti, se si coglie il per-sé nella sua storicità, la durata psichica svanisce, gli stati, le qualità e gli atti svaniscono, per lasciare il posto all'essere-per-sé in quanto tale, che è come l'individualità unica il cui processo di storicizzazione è indivisibile. È lui che scorre, si richiama dal fondo dell'avvenire, si appesantisce del passato che era, è lui che storicizza

la propria ipseità; e sappiamo che è, in modo primario ed irriflesso, coscienza del mondo e non di sé. Così le qualità, gli stati, non possono essere degli esseri nel suo essere nel senso che l'unità di flusso gioia sia “contenuto” o “fatto” di coscienza, di lui non esistono che delle tonalità interne non posizionali, che non sono altro che lui stesso, in quanto è per-sé, e che non possono essere colte al di fuori di lui.

Eccoci dunque di fronte a due temporalità: la temporalità originale di cui noi siamo la temporalizzazione, e la temporalità psichica che appare insieme come incompatibile con il modo d'essere del nostro essere e come una realtà intersoggettiva, oggetto di scienza, fine delle azioni umane nel senso in cui, per esempio, io faccio tutto il possibile per “farmi amare” da Anna, per “darle dell'amore per me”. Questa temporalità psichica, evidentemente derivata, non può procedere direttamente dalla temporalità originale: quest'ultima non costituisce altro che se stessa. Inoltre la temporalità psichica è incapace di costituirsi, perché non è che un ordine successivo di fatti. D'altronde la temporalità psichica non può apparire al per-sé irriflesso che è pura presenza ekstatica al mondo: si rivela solo alla riflessione, è quindi la riflessione che deve costituirla. Ma come la riflessione potrebbe porla, la riflessione se è pura e semplice scoperta della propria storicità? A questo punto si rende necessario distinguere la riflessione pura dalla riflessione impura o costitutiva: perché la riflessione impura costituisce la successione dei fatti psichici o psiche. Nella vita quotidiana si presenta per prima la riflessione impura o costitutiva, ancorché implichi la riflessione pura come sua struttura originale. Ma quest'ultima può essere raggiunta solo in seguito ad una modificazione che essa opera su di sé, in forma di catarsi. Non è qui il posto per descrivere la motivazione e la struttura di questa catarsi. Ciò che ora importa è la descrizione della riflessione impura in quanto costituzione e manifestazione della temporalità psichica.

Abbiamo visto che la riflessione è un tipo d'essere in cui il per-sé è per essere a se stesso ciò che è. La riflessione non è dunque un accadimento capriccioso nella pura indifferenza d'essere, ma si produce nella prospettiva di un per. Abbiamo anche visto che il per-sé è l'essere che, nel suo essere, è fondamento di un per. Quindi il significato della riflessione è il suo essere per. In particolare il riflesso che si annulla per recuperarsi. In questo senso il riflessivo, in quanto deve essere il riflesso, sfugge al per-sé che è come riflessivo sotto forma di “doverlo essere”. Ma se fosse soltanto per essere il

riflesso che esso ha da essere, sfuggirebbe al per-sé per ritrovarlo; ovunque e qualunque modalità assuma, il per-sé è condannato ad essere-per-sé. Questo appunto rivela la riflessione pura.

Ma la riflessione impura, che è il movimento riflessivo primo e spontaneo ma non originario, è per essere il riflessivo come in-sé. La sua causa è interna al suo essere nel duplice movimento che abbiamo descritto d'interiorizzazione e di obiettivazione: cogliere il riflesso come in-sé, per farsi essere questo in-sé che si coglie. La riflessione impura, dunque, è apprensione del riflesso come tale solo in circuito d'ipseità in cui essa sta in rapporto immediato con un in-sé che deve essere. Ma, d'altra parte, questo in-sé che essa deve essere, è il riflesso, in quanto il riflessivo tenta di apprenderlo come essente in-sé. Ciò significa che esistono tre forme nella riflessione impura: il riflessivo, il riflesso, ed un in-sé che il riflessivo deve essere in quanto questo in-sé sarebbe il riflesso, e che non è altro che il per del fenomeno riflessivo. Questo in-sé è abbozzato dietro il riflesso per-sé da una riflessione che attraversa il riflesso per riprenderlo e fondarlo, è come la proiezione dell'in-sé del riflesso per-sé in quanto significato; il suo essere non è d'essere, ma d'essere stato come il nulla. È il riflesso in quanto oggetto puro per il riflessivo. Quando la riflessione prende un punto di vista sul riflessivo, ed esce dall'intuizione folgorante e senza rilievo in cui il riflesso si dà senza punto di vista al riflessivo, quando si pone come non essente il riflesso e determina: ciò che esso è, allora essa fa apparire un in-sé suscettibile d'essere determinato, qualificato, dietro il riflesso. Questo in-sé trascendente o ombra prodotta dal riflesso sull'essere, è ciò che il riflessivo ha da essere in quanto è ciò che il riflesso è. Non si confonde affatto con il valore del riflesso che si dà alla riflessione nell'intuizione complessiva ed indifferenziata né con il valore che urge il riflessivo come assenza non-tetica e come il per della coscienza riflessiva in quanto non posizionale di sé. È l'oggetto necessario di ogni riflessione: perché esso sorga basta che la riflessione consideri il riflesso come oggetto: è la decisione stessa, con la quale la riflessione si determina a considerare il riflesso come oggetto che fa apparire l'in-sé come obiettivazione trascendente del riflesso. E l'atto, col quale la riflessione si determina a prendere come oggetto il riflesso, è in se stesso: primo, posizione del riflessivo come non essente il riflesso; secondo, assunzione di un punto di vista in rapporto al riflesso. E i due momenti ne fanno in realtà uno solo, perché la negazione concreta che il riflessivo si fa essere in rapporto al

riflesso si manifesta proprio nel fatto di prendere un punto di vista e per mezzo di questo. L'atto oggettivante è, come si vede, proprio sull'esatto prolungamento dello sdoppiamento riflessivo, perché questo sdoppiamento si fa mediante approfondimento del nulla che separa il riflesso sost' dal riflettente. L'obiettivazione riprende il movimento riflessivo come se non fosse il riflesso, affinché il riflesso appaia come oggetto per il riflessivo. Solo che questa riflessione è in malafede, perché, se a prima vista sembra tagliare il legame tra il riflesso e il riflessivo, e dichiarare che il riflessivo non è il riflessivo al modo di non essere ciò che “non” si è, mentre nel sorgere riflessivo originario il riflessivo non è il riflesso al modo di non essere ciò che si è, lo fa solo per riprendere poi l'affermazione d'identità ed affermare di questo in-sé che “io lo sono”. La riflessione, insomma, è in malafede in quanto si costituisce come manifestazione dell': oggetto che io mi sono. Ma inoltre, questo annullamento più radicale non è un avvenimento reale e metafisico; l'avvenimento reale, il terzo processo di annullamento, è il peraltro. La riflessione impura è uno sforzo abortito del per-sé per: essere altro rimanendo sé. L'oggetto trascendente apparso dietro il per-sé riflesso è il solo essere di cui il riflessivo possa, in questo senso, dire: che non lo è. Ma è un'ombra d'essere. Esso è stato e il riflessivo ha da esserlo per non esserlo. Questa ombra d'essere, correlativo necessario e costante della riflessione impura, è studiata dallo psicologo sotto il nome di fatto psichico. Il fatto psichico è dunque l'ombra del riflesso in quanto il riflessivo deve esserlo ekstaticamente al modo di non esserlo.

Così la riflessione è impura quando si dà come “intuizione del per-sé in in-sé”, ciò che le si svela, non è la storicità temporale e non sostanziale del riflesso, ma, al di là del riflesso, la sostanzialità delle forme organizzate di flusso. L'unità di questi esseri virtuali si chiama la vita psichica o psiche, in-sé virtuale e trascendente che sottende la temporalizzazione del per-sé. La riflessione pura è sempre una quasi conoscenza; solo della psiche si può avere conoscenza riflessiva. Si ritroveranno, naturalmente, in ogni oggetto psichico, i caratteri del riflesso reale, ma degradati in in-sé. Ed una breve descrizione a priori della psiche ci permetterà di rendercene conto.

Primo per psiche intendiamo l'ego, i suoi stati, le sue qualità ed i suoi atti. L'ego, sotto la doppia forma grammaticale dell'io e di me, rappresenta la nostra persona in quanto unità psichica trascendente. L'abbiamo descritto altrove. In quanto ego, noi siamo soggetti di fatto e soggetti di diritto, attivi

e passivi, agenti volontari, oggetti possibili di un giudizio di valore o di responsabilità.

Le qualità dell'ego rappresentano l'insieme delle virtualità, stati latenti, potenze che costituiscono il nostro carattere e le nostre abitudini secondo il significato della parola greca *hexis*. È una "qualità" essere collerico, lavoratore, geloso, ambizioso, sensuale, ecc.. Bisogna però riconoscere l'esistenza anche di qualità di un altro tipo, che hanno per origine la nostra storia e che chiameremo abitudini: io posso essere invecchiato, stanco, inasprito, diminuito, in progresso, posso apparire a me stesso come "avente acquistato sicurezza a seguito di un successo" o, al contrario, come "avente contratto a poco a poco dei gusti e delle abitudini, una sessualità da malato" in conseguenza di una lunga malattia. Gli stati si presentano, a differenza delle qualità che esistono "in potenza", come esistenti in atto. L'odio, l'amore, la gelosia sono degli stati. Una malattia, in quanto è sentita dal malato come realtà psicofisiologica, è uno stato. Allo stesso modo alcune delle caratteristiche che aderiscono dal di fuori alla mia persona, possono, in quanto le vivo, divenire degli stati: l'assenza in rapporto ad una persona definita, l'esilio, il disonore, il trionfo, sono degli stati. Si vede chiaramente ciò che distingue la qualità dallo stato. Dopo la mia collera di ieri, la mia "irascibilità" sopravvive come semplice disposizione latente a farmi andare in collera. Dopo l'azione di Pietro, invece, ed il risentimento che ne ho provato, il mio odio sopravvive come una realtà attuale, anche se il mio pensiero sia ora occupato da un altro oggetto. Inoltre la qualità è una disposizione di spirito innata o acquisita che contribuisce a qualificare la mia persona; lo stato, invece, è assai più accidentale e contingente: è: qualche cosa che mi succede. Tuttavia esistono dei termini intermedi fra stati e qualità: per esempio l'odio di pozzo di borgo per napoleone, pur esistendo di fatto e rappresentando un rapporto affettivo contingente tra pozzo e napoleone i, era costituito dalla persona di pozzo.

Per atti bisogna intendere ogni attività sintetica della persona, cioè ogni disposizione di mezzi in vista di fini; non in quanto il per-sé è le proprie possibilità, ma nel senso che l'atto rappresenta una sintesi psichica trascendente che il per-sé deve vivere. Per esempio l'allenamento del pugile è un atto perché eccede e sostiene il per-sé, che, d'altra parte, si realizza in questo allenamento e con esso. È la stessa cosa per la ricerca dello scienziato, per il lavoro dell'artista, per la campagna elettorale dell'uomo politico. In tutti questi casi l'atto come essere psichico rappresenta

un'esistenza trascendente e l'aspetto obiettivo del rapporto del per-sé con il mondo.

Secondo lo “psichico” si rivela solo ad una categoria speciale di atti conoscitivi; gli atti del per-sé riflessivo. Sul piano irreflessivo, infatti, il per-sé è le proprie possibilità in modo non tetico, e, poiché tali possibilità sono presenze possibili al mondo, al di là dello stato dato del mondo, ciò che si rivela teticamente ma non tematicamente per mezzo loro è uno stato del mondo sinteticamente legato allo stato dato. Di conseguenza le modificazioni da apportare al mondo si presentano teticamente nelle cose presenti come nelle potenzialità obiettive che devono realizzarsi utilizzando il nostro corpo come strumento della loro realizzazione. È così che l'uomo in collera vede sul viso del suo interlocutore le qualità oggettive che richiamano un pugno. Di qui le espressioni “faccia da schiaffi”, “mento che attira i pugni”, ecc. Ecc.. Il nostro corpo si manifesta qui solo come un medium in trance. Per mezzo suo si deve realizzare una certa potenzialità delle cose bevanda che deve essere bevuta, soccorso che deve essere portato, bestia dannosa che deve essere schiacciata, ecc., la riflessione, sorgendo da questi antefatti, coglie la relazione ontologica del per-sé coi suoi possibili, ma in quanto oggetto.

Così nasce l'atto, come oggetto virtuale della coscienza riflessiva. Mi è dunque impossibile avere nello stesso tempo e sullo stesso piano coscienza di Pietro e della mia amicizia per lui; queste due esistenze sono sempre separate da una zona opaca di per-sé. Ed il per-sé è anch'esso una realtà nascosta. Nel caso della coscienza non riflessa esso è, ma non-teticamente, e dilegua di fronte all'oggetto del mondo ed alle sue potenzialità. Nel caso del fenomeno riflessivo, esso è superato verso l'oggetto virtuale che il riflessivo deve essere. Solo una coscienza riflessiva pura può scoprire il per-sé riflesso nella sua realtà. Chiamiamo psiche la totalità organizzata di questi esistenti virtuali e trascendenti che costituiscono il seguito permanente della riflessione impura e che sono l'oggetto naturale delle ricerche psicologiche.

Terzo gli oggetti, benché virtuali, non sono astratti, non sono mirati a vuoto dal riflessivo, ma si presentano come l'in-sé concreto che il riflessivo deve essere al di là del riflesso.

Chiameremo evidenza la presenza immediata ed “in persona” dell'odio, dell'esilio, del dubbio metodico al per-sé riflessivo. Per convincersi che questa presenza esiste, basta ricordare le circostanze della nostra esperienza

personale, in cui abbiamo tentato di richiamare un amore morto od una certa atmosfera intellettuale vissuta in altri tempi. In tali casi, abbiamo nettamente la coscienza di mirare a vuoto questi differenti oggetti. Possiamo farcene dei concetti particolari, tentarne una descrizione letteraria, ma sappiamo benissimo che essi erano ben altra cosa. Così vi sono dei periodi di intermittenze in un amore vivo, durante i quali noi sappiamo di amare, ma non lo sentiamo affatto. Queste “intermittenze del cuore” sono state descritte benissimo da Proust' eppure è possibile percepire nella sua pienezza un amore e contemplarlo. Ma è necessario per questo un modo particolare del per-sé riflesso: solo attraverso la mia momentanea simpatia, divenuta il riflesso di una coscienza riflessiva, posso capire la mia amicizia per Pietro. Insomma, non vi è altro mezzo di rendere presenti le qualità, gli stati o gli atti, che quello di prenderli attraverso una coscienza riflessa di cui siano l'immagine e l'obiettivazione nell'in-sé.

Ma questa possibilità di rendere presente un amore prova meglio di qualsiasi argomentazione la trascendenza dello psichico. Quando scopro improvvisamente il mio amore, quando lo vedo, sento nello stesso tempo che esso è davanti alla coscienza. Posso assumere dei punti di vista su di esso, giudicarlo, non sono affatto implicato in esso come il riflessivo nel riflesso. E per ciò, lo percepisco come: qualcosa che non è il per-sé. È infinitamente più pesante, più opaco, più consistente di quella trasparenza assoluta. E ciò avviene perché l'evidenza con la quale lo psichico si dà all'intuizione della riflessione impura non è apodittica. C'è una differenza tra il futuro del per-sé riflesso continuamente corrosivo ed alleggerito dalla mia libertà ed il futuro denso e minaccioso del mio amore che gli dà proprio il suo significato di amore.

Se, infatti, non cogliessi nell'oggetto psichico il suo futuro d'amore come già deciso, sarebbe ancora un amore? Non cadrebbe al livello di un capriccio? Ed anche il capriccio non implica l'avvenire nella proporzione in cui si presenta come qualcosa che deve rimanere capriccio e non cambiarsi mai in amore? Così il futuro sempre annullato del per-sé impedisce ogni determinazione in-sé del per-sé come per-sé che ama o che odia; e l'ombra proiettata dal per-sé riflesso possiede per natura un futuro degradato ad in-sé che fa una sola cosa con essa, determinandone il significato. Ma correlativamente all'annullamento continuo dei futuri riflessi, l'insieme psichico organizzato col suo futuro rimane solamente probabile. E con ciò non bisogna affatto intendere una qualità esterna che proverrebbe da una

relazione con la mia conoscenza e che potrebbe trasformarsi all'occorrenza in certezza, ma una caratteristica ontologica.

L'oggetto psichico, essendo l'immagine del per-sé riflesso, possiede in grado minore le caratteristiche della coscienza. In particolare esso appare come una totalità incompleta e probabile, così come il per-sé si fa esistere nell'unità diasporica di una totalità detotalizzata. Il che significa che lo psichico, appreso attraverso le tre dimensioni ekstatiche della temporalità, appare come costituito dalla sintesi di un passato, di un presente e di un avvenire. Un amore, un'impresa, sono l'unità organica di queste tre dimensioni. Non basta infatti dire che un amore ha un avvenire, come se il futuro fosse esteriore all'oggetto che caratterizza: l'avvenire fa parte della forma organizzata di sviluppo “amore”, perché è il suo essere al futuro che dà all'amore il suo significato di amore. Ma, per il fatto che lo psichico è in-sé, il suo presente non può essere fuga, né il suo avvenire possibilità pura. Vi è, in queste forme di sviluppo, una priorità essenziale del passato che è ciò che il per-sé era e che presuppone già la trasformazione del per-sé in in-sé. Il riflessivo proietta uno psichico provvisto delle tre dimensioni temporali, ma le costituisce solo con ciò che il riflesso era. Il futuro è già, altrimenti come potrebbe il mio amore essere amore? Solo, non è ancora dato: è un “adesso” che non si è ancora svelato. Perde dunque il suo carattere: di possibilità che io ho da essere: il mio amore, la mia gioia, non hanno da essere il loro futuro, essi lo sono nella tranquilla indifferenza della giustapposizione, come questa stilografica è insieme cannuccia, e, là in fondo, coperchio.

Parallelamente il presente è colto nella sua reale qualità d'essere là. Solo che questo “essere là” è configurato come essente stato là. Il presente è già tutto costituito ed armato da capo a piedi, è un “adesso” che l'istante assume e depone come un abito già fatto; è una carta che esce dal gioco e vi rientra. Il passaggio di un “adesso” dal futuro al presente e dal presente al passato non gli fa subire nessuna modificazione, perché, in ogni modo, futuro o no, è già passato. Ciò è messo chiaramente in luce dal ricorso spontaneo degli psicologi all'incosciente per distinguere i tre “adesso” dello psichico: infatti si chiamerà presente, l'adesso che è presente alla coscienza. Gli “adesso” passati hanno esattamente gli stessi caratteri di quelli futuri, ma attendono nel limbo del subcosciente, e, in questo campo indifferenziato, è impossibile distinguere tra di essi il passato dal futuro: un ricordo che sopravvive nell'incosciente è un “adesso” passato, ed insieme,

in quanto aspetta di essere rievocato, un “adesso” futuro. Così la forma psichica non ha da essere, è già fatta; è già completa, passato, presente, avvenire, al modo di essere stata. Si tratta solo, per gli “adesso” che la compongono, di subire ad uno ad uno, prima di ritornare al passato, il battesimo della coscienza.

Ne risulta che nella forma psichica coesistono due modi d'essere contraddittori, perché, da una parte, è già fatta ed appare nell'unità coesiva di un organismo e dall'altra non può esistere che in una successione di “adesso” che tendono ciascuno ad isolarsi in in-sé. Questa gioia, per esempio, passa da un istante all'altro, perché il suo futuro esiste già, come meta terminale e senso dato del suo sviluppo, non come ciò che essa deve essere, ma come ciò che “è stata” già nell'avvenire.

La coesione intima dello psichico non è nient'altro che l'unità d'essere del per-sé ipostatizzato nell'in-sé.

Un odio non è diviso in parti: non è una somma di comportamenti e di coscienze, ma si dà, attraverso i comportamenti e le coscienze, come l'unità temporale indivisa delle loro apparizioni. Però l'unità d'essere del per-sé si esplica mediante il carattere ekstatico del suo essere: ciò che sarà, lo deve essere con piena spontaneità. Lo psichico, invece, “è-stato pass. “. Il che significa che è incapace di determinarsi da sé all'esistenza. È sostenuto di fronte al riflessivo da una specie di inerzia; e gli psicologi hanno spesso insistito sul suo carattere “patologico”. In questo senso Cartesio può parlare di “passioni dell'anima”; l'inerzia fa in modo che lo psichico, benché non sia sullo stesso piano d'essere degli esistenti nel mondo, possa essere percepito come in relazione con questi esistenti. Un amore si presenta come “provocato” dall'oggetto amato. Di conseguenza la coesione totale della forma psichica diventa incomprensibile, perché non deve essere questa coesione, non è la propria sintesi, e la sua unità ha il carattere di un dato. Nella misura in cui l'odio è una successione data di “adesso” già belli e fatti ed inerti, troviamo in esso il germe di una divisibilità all'infinito. E tuttavia questa divisibilità è nascosta, negata, in quanto lo psichico è l'obiettivazione dell'unità ontologica del per-sé. Di qui una specie di coesione magica tra gli “adesso” successivi dell'odio che si offrono come parti, solo per negare subito la loro esteriorità. Questa ambiguità è messa in luce dalla teoria di Bergson sulla coscienza che dura e che è “molteplicità d'interpenetrazione”. Bergson intende qui lo psichico, non la coscienza concepita come per-sé. Che cosa significa, infatti, “interpenetrazione”? Non certo l'assenza in linea

di diritto di ogni divisibilità. Infatti, perché vi sia interpenetrazione, bisogna che vi siano delle parti che interferiscono fra di loro. Peraltro, queste parti, che, di diritto, dovrebbero ricadere nel loro isolamento, si insinuano le une nelle altre per una coesione magica e del tutto inspiegabile, e questa fusione totale sfida per ora l'analisi. Bergson non pensa neanche lontanamente a fondare questa proprietà dello psichico su una struttura assoluta del per-sé: la constata come un dato; è una semplice "intuizione" che gli rivela che lo psichico è una molteplicità interiorizzata. Accentua ancora il suo carattere di inerzia, di dato passivo, il fatto che essa esiste senza essere, per una coscienza, tetica o no. È, senza essere coscienza d'essere, perché l'uomo nel suo atteggiamento ordinario, l'ignora completamente e bisogna far ricorso all'intuizione per coglierla. Allo stesso modo un oggetto del mondo può esistere senza essere visto e si svela più tardi quando si sono forgiati gli strumenti necessari per percepirlo. I caratteri della durata psichica sono, per Bergson, un puro fatto contingente d'esperienza: sono così, perché li si trova così, ecco tutto. Così la temporalità psichica è un dato inerte, abbastanza vicino alla durata di Bergson, che subisce la sua coesione intima senza farla, che è continuamente temporalizzata senza temporalizzarsi, in cui l'interpenetrazione di fatto, irrazionale e magica, di elementi che non sono uniti da una relazione ekstatica d'essere non può essere paragonata che all'azione magica del maleficio a distanza e dissimula una molteplicità di "adesso" già belli e fatti. E questi caratteri non vengono da un errore degli psicologi, da un difetto di conoscenza, essi sono costitutivi della temporalità psichica, ipostasi della temporalità originale. L'unità assoluta dello psichico, infatti, è la proiezione dell'unità ontologica ed ekstatica del per-sé.

Ma poiché questa proiezione si compie nell'in-sé che è ciò che è nell'assoluta prossimità senza distanza alcuna dell'identità, l'unità ekstatica si frammenta in un'infinità di "adesso" che sono ciò che sono, e che proprio per questo, tendono ad isolarsi nella loro identità-in-sé. Così, partecipando insieme dell'in-sé e del per-sé, la temporalità psichica racchiude in-sé una contraddizione che non si supera. Ciò non deve stupire: prodotta dalla riflessione impura, è naturale che essa sia stata pass. Ciò che non è, e che non sia ciò che è stata pass..

La cosa sarà ancora più evidente da un esame delle relazioni che le forme psichiche intrattengono le une con le altre nell'ambito del tempo psichico.

Notiamo subito che è proprio l'interpenetrazione che costituisce il collegamento fra i sentimenti, per esempio, nell'ambito di una forma psichica complessa. Tutti conoscono quei sentimenti d'amicizia “venati” di desiderio, quegli odi “penetrati” malgrado tutto di stima, quelle amicizie amorose che i romanzieri hanno spesso descritto.

La percezione di un'amicizia venata di invidia è del tutto simile a quella di una tazza di caffè con un po'. Di latte. Senza dubbio questa approssimazione è grossolana. Purtuttavia è certo che l'amicizia amorosa non si presenta come una semplice specificazione del genere amicizia, come il triangolo isoscele è una specificazione del genere triangolo. L'amicizia si presenta come interamente penetrata da tutto l'amore, e pur tuttavia non è amore, non “si fa” amore: altrimenti perderebbe la sua autonomia di amicizia. Si forma un oggetto inerte ed in-sé che il linguaggio non riesce a definire, in cui l'amore in-sé ed autonomo si diffonde magicamente attraverso tutta l'amicizia come la gamba si estende magicamente attraverso tutto il mare nella σύγχυσις stoica.

I processi psichici implicano anche l'azione a distanza di forme anteriori su forme posteriori. Non si può concepire quest'azione a distanza al modo della causalità semplice, che si trova, per esempio, nella meccanica classica e che presuppone l'esistenza completamente inerte di un mobile racchiuso nell'istante; e neanche al modo, della causalità fisica, come l'intende Stuart Mill, e che si definisce mediante la successione costante ed incondizionata di due stati, ciascuno dei quali, nel proprio essere, è esclusivo dell'altro. In quanto lo psichico è obiettivamente del per-sé, possiede una spontaneità ridotta, che vien percepita come qualità interna e data della sua forma ed inoltre inseparabile dalla sua forza coesiva. Non può quindi a rigore costituirsi come prodotto della forma anteriore. D'altra parte questa spontaneità non può determinarsi da sé all'esistenza, perché è percepita solamente come determinazione tra altre determinazioni di un esistente dato. Ne consegue che la forma anteriore deve far nascere a distanza una forma della stessa natura che si organizza spontaneamente come forma di sviluppo. Non si tratta qui di un essere che debba essere il suo futuro ed il suo passato, ma solamente del succedersi di forme passate, presenti e future, le quali però esistono tutte al modo dell’“essendolo state” e che, a distanza, si influenzano reciprocamente. Questa influenza si manifesta sia come penetrazione, che come motivazione. Nel primo caso il riflessivo percepisce come un solo oggetto due oggetti psichici, che prima si

presentavano separatamente. Ne risulta, da una parte un oggetto psichico nuovo, ogni caratteristica del quale è la sintesi degli altri due, dall'altra un oggetto in-sé inintelligibile, che si presenta insieme come tutto intero l'uno e tutto intero l'altro senza alterazione né dell'uno né dell'altro. Nella motivazione, invece, i due oggetti rimangono ciascuno al suo posto. Ma un oggetto psichico, essendo forma organizzata e molteplicità d'interpenetrazione, non può agire che intero e completo su un altro oggetto intero e completo. Ne consegue una azione totale ed a distanza, per influsso magico, dell'uno sull'altro.

Per esempio, la mia umiliazione di ieri motiva tutto il mio cattivo umore di questa mattina, ecc.. Che questa azione a distanza sia del tutto magica ed irrazionale, lo provano, meglio di ogni analisi, gli sforzi vani degli psicologi intellettualisti per ridurla, rimanendo sul piano psichico, a una causalità intelligibile mediante una analisi intellettuale. Proust cerca continuamente di trovare, mediante la scomposizione intellettualistica nella successione temporale degli stati psichici, dei legami di causalità razionale in questi stati. Ma, al termine dell'analisi, può offrire solo dei risultati simili a questo: “appena Swann poteva pensare ad Odette senza orrore, e rivedeva della bontà del suo sorriso, e il desiderio di portarla via ad ogni altra persona non era più aggiunto dalla gelosia al suo amore, questo amore ritornava ad essere un godimento per le sensazioni che gli dava la persona di Odette, per il piacere che provava ad ammirare come uno spettacolo o ad interrogare come un fenomeno l'alzarsi di uno dei suoi sguardi, o il formarsi di uno dei suoi sorrisi, o l'emissione di un'intonazione della sua voce. E questo piacere differente da tutti gli altri: aveva finito col creare in lui un bisogno di lei che essa sola poteva soddisfare con la sua presenza o le sue lettere... Così, per il chimismo stesso del suo male, dopo aver fatto del suo amore una gelosia, ricominciava: ad inventare della tenerezza, della pietà per Odette.”³².

Questo testo riguarda evidentemente lo psichico. Vi si vedono effettivamente dei sentimenti individualizzati e separati per natura, che agiscono gli uni sugli altri. Proust cerca di chiarire le loro azioni reciproche e di classificarle, sperando con ciò di rendere intelligibili le alternative attraverso cui Swann deve passare.

Non si limita a descrivere le constatazioni che ha potuto fare lui stesso il passaggio “per oscillazione” dalla gelosia piena di rancore all'umore tenero, vuole spiegare queste constatazioni.

Quali sono i risultati di questa analisi? È tolta forse di mezzo l'inintelligibilità dello psichico? Al contrario, è facile vedere che questa riduzione un po'. Arbitraria delle grandi forme psichiche ad elementi più semplici accusa l'irrazionalità magica delle relazioni che collegano l'un l'altro gli oggetti psichici. Come la gelosia "aggiunge" all'amore "il desiderio di portarla via ad ogni altro"? E come questo desiderio, una volta aggiunto all'amore sempre l'immagine di un poco di latte "aggiunto" al caffè gli impedisce di "ridiventare un godimento per le sensazioni che gli dava la persona di Odette"? E come il piacere può creare un bisogno? E l'amore, come fabbrica quella gelosia che, a sua volta gli aggiungerà il desiderio di portar via Odette ad ogni altro? E come, liberato da questo desiderio, arriva di nuovo a produrre della tenerezza? A questo punto Proust tenta di costruire un "chimismo" simbolico, ma le immagini chimiche usate servono solo a nascondere delle cause e delle azioni irrazionali. Si cerca così di trascinarci verso una interpretazione meccanicistica dello psichico che, senza essere più intelligibile, deformerebbe completamente la sua natura. E tuttavia non si può far a meno di mostrare fra gli stati delle strane relazioni pressoché umane creare, fabbricare, aggiungere che lascerebbero quasi supporre che questi oggetti psichici siano degli agenti animati. Nelle descrizioni di Proust l'analisi intellettualistica rivela ad ogni istante i suoi limiti: può compiere le sue scomposizioni e classificazioni solo in superficie e sul fondo di una assoluta irrazionalità. Bisogna rinunciare al tentativo di ridurre l'irrazionale della causalità psichica: questa causalità è la degradazione magica, in un in-sé che è ciò che è al suo posto, d'un per-sé ekstatico che è il suo essere a distanza da sé. L'azione magica a distanza, per influenza, è il risultato necessario di tale rilassamento dei legami d'essere. Lo psicologo deve descrivere questi legami irrazionali e prenderli come un dato primo del mondo psichico.

Così la coscienza riflessiva si costituisce come coscienza di durata e con ciò la durata psichica appare alla coscienza. Questa temporalità psichica, come proiezione nell'in-sé della temporalità originale, è un essere virtuale in cui il flusso fantasma non cessa di accompagnare la temporalizzazione ekstatica del per-sé, in quanto questa è colta dalla riflessione. Ma essa scompare del tutto se il per-sé rimane sul piano irriflesso, o se la riflessione impura si purifica. La temporalità psichica è simile alla temporalità originale in questo che si presenta come un modo d'essere d'oggetti concreti e non come uno schema od una regola prestabilita. Il tempo psichico non è

che la riunione collegata degli oggetti temporali. Ma la sua differenza essenziale dalla temporalità originale, è che esso è, ed invece questa si temporalizza. In quanto tale può essere costruito solo con del passato, ed il futuro non può essere che un passato che verrà dopo il passato presente, cioè la forma vuota prima dopo è ipostatizzata e stabilisce le relazioni tra oggetti ugualmente passati. Parimenti questa durata psichica, che non può essere-per-sé, deve sempre essere stata pass.. Continuamente oscillante tra la molteplicità della giustapposizione e la coesione assoluta del per-sé ekstatico, questa temporalità è composta di “adesso” che sono stati, che rimangono al posto loro assegnato, ma che si influenzano a distanza nella loro totalità; il che la rende assai simile alla durata magica del Bergsonismo. Quando ci si pone sul piano della riflessione impura, cioè della riflessione che cerca di determinare l'essere che io sono, tutto un mondo viene a popolare questa temporalità. Questo mondo, presenza virtuale, oggetto probabile della mia attenzione riflessiva, è il mondo psichico, o psiche. In un certo senso la sua esistenza è puramente ideale; in un altro esso è, perché è stato pass., perché si svela alla coscienza; è la “mia ombra”, è ciò che mi si svela quando voglio vedermi; e poiché, inoltre, può essere ciò a partire dal quale il per-sé si determina ad essere ciò che deve essere io non andrò da questa o quella persona “a causa” dell'antipatia che sento nei suoi riguardi; mi decido a questa o quell'azione in considerazione del mio odio o del mio amore; rifiuto di discutere di politica perché conosco il mio temperamento collerico e non voglio rischiare di irritarmi, questo mondo fantasma esiste come situazione reale del per-sé. Con questo mondo trascendente che si colloca nel divenire infinito di indifferenza antistorica, si costituisce precisamente, come unità virtuale d'essere, la temporalità detta “interna” o “qualitativa”, che è l'obiettivazione in in-sé della temporalità originale. Ecco qui il primo schizzo di un “di fuori”: il per-sé si vede quasi attribuire un di fuori ai propri occhi; ma questo di fuori è puramente virtuale. Vedremo più avanti l'essere per altri, realizzare il tentativo di questo “di fuori”.

III. La trascendenza

Per fare una descrizione la più completa possibile del per-sé, abbiamo scelto come filo conduttore l'esame delle condotte negative. Come abbiamo visto, infatti, ciò che condiziona le domande che possiamo porre e le risposte che si possono loro dare, è la possibilità continua del non-essere, fuori di noi ed in noi. Ma il nostro primo intento non era solamente quello di scoprire le strutture negative del per-sé. Nella nostra introduzione, abbiamo incontrato un problema, ed è proprio questo problema che volevamo risolvere: qual è la relazione originaria della realtà umana con l'essere dei fenomeni o essere in-sé. Fin dalla introduzione abbiamo dovuto rifiutare la soluzione realista e quella idealista. Ci è parso, che l'essere trascendente non può in alcun modo agire sulla coscienza, e che la coscienza, d'altra parte, non può "costruire" il trascendente obiettivando degli elementi mutuati dalla sua soggettività.

Di conseguenza, abbiamo capito che il rapporto originale con l'essere non può essere la relazione esterna che unisce due sostanze inizialmente isolate. "la relazione delle zone d'essere è un germe primitivo", scrivemmo allora, "e che fa parte della struttura stessa di questi esseri." il concreto ci si è manifestato come la totalità sintetica, di cui la coscienza, come il fenomeno, non costituiscono altro che delle articolazioni. Ma se, in un certo senso, la coscienza, isolatamente considerata, è un'astrazione, se i fenomeni,-ed anche il fenomeno d'essere sono ugualmente astratti, in quanto non possono esistere come fenomeni senza apparire ad una coscienza, l'essere dei fenomeni, come in-sé che è ciò che è, non può essere considerato come un'astrazione. Per essere, non ha bisogno che di se stesso, non rimanda ad altri che a sé. D'altra parte, la descrizione del per-sé ce l'ha mostrato lontano il più possibile da una sostanza e dall'in-sé: abbiamo visto che è il proprio annullamento e che può essere solo nell'unità ontologica delle sue ek-stasi. Se dunque la relazione del per-sé con l'in-sé deve essere originariamente costitutiva dell'essere stesso che si pone in relazione, non bisogna pensare che essa possa essere costitutiva dell'in-sé, ma bensì del per-sé. Solo nel per-sé bisogna cercare la chiave di quel rapporto con l'essere che si chiama, per esempio, conoscenza. Il per-sé è responsabile nel

suo essere della sua relazione con l'in-sé o, se si preferisce, si produce originariamente sul fondamento di una relazione con l'in-sé. Cosa che noi presentivamo già, quando definimmo la coscienza “un essere che, nel suo essere, pone la questione del suo essere, in quanto questo essere implica un essere diverso da sé”. Ma, dopo aver formulato questa definizione, abbiamo scoperto nuove conoscenze. In particolare, abbiamo colto il senso profondo del per-sé come fondamento del suo nulla. Non è tempo, adesso, di utilizzare queste conoscenze, per determinare e spiegare quella relazione ekstatica del per-sé con l'in-sé, sul fondamento della quale possono apparire, in generale, il conoscere e l'agire? Non siamo in grado di rispondere alla nostra prima domanda? Abbiamo notato che, per essere coscienza non-tetica di sé, la coscienza deve essere coscienza tetica di qualche cosa. Finora abbiamo studiato il per-sé come modo d'essere originale della coscienza non-tetica di sé. Non ci tocca ora il compito di descrivere il per-sé proprio nelle sue relazioni con l'in-sé, in quanto queste sono costitutive del suo essere? Non possiamo trovare subito una risposta a domande di questo tipo: essendo l'in-sé ciò che è, come e perché il per-sé deve essere, nel suo essere, conoscenza dell'in-sé? E che cos'è la conoscenza in generale?

1. La conoscenza come tipo di relazione tra il per-sé e l'in-sé

Non vi è conoscenza se non intuitiva. La deduzione ed il discorso, impropriamente chiamati conoscenze, sono solo degli strumenti che conducono all'intuizione. Se la si raggiunge, i motivi utilizzati per coglierla svaniscono di fronte ad essa; se non può essere raggiunta, il ragionamento ed il discorso rimangono come dei cartelli indicatori che puntano ad un'intuizione fuori portata; se, infine, è stata raggiunta, ma non è un modo presente della mia coscienza, le formule di cui mi servo restano come dei risultati di operazioni compiute anteriormente, come ciò che Cartesio chiamava “ricordi di idee”. E se si domanda che cos'è l'intuizione, Husserl risponderà, d'accordo con la maggior parte dei filosofi, che è la presenza della “cosa” sa che, in persona, alla coscienza.

La conoscenza appartiene a quel tipo d'essere che abbiamo descritto nel capitolo precedente sotto il nome di “presenza a...”. Ma abbiamo appunto stabilito che l'in-sé per natura sua non può mai essere presenza. L'essere presente, infatti, è un modo d'essere ekstatico del per-sé. Siamo dunque obbligati a rovesciare i termini della definizione di Husserl; l'intuizione è la presenza della coscienza alla cosa. Dobbiamo quindi tornare sulla natura ed il senso di questa presenza del per-sé all'essere.

Abbiamo stabilito nell'introduzione, servendoci del concetto ancora impreciso di “coscienza”, la necessità per la coscienza d'essere coscienza di qualche cosa. Infatti, solo per ciò di cui è coscienza essa si distingue ai suoi propri occhi e può essere coscienza di sé; una coscienza che non fosse coscienza di qualche cosa, sarebbe coscienza di niente. Ma ora abbiamo chiarito il senso ontologico della coscienza o per-sé. Possiamo quindi porre il problema in termini più precisi e domandarci: che cosa può significare questa necessità per la coscienza d'essere coscienza di qualche cosa, se la si considera sul piano ontologico, cioè nella prospettiva dell'essere-per-sé? Si sa che il per-sé è fondamento del proprio nulla sotto forma della diade fantasma: “riflesso riflettente”. Il riflettente è solo per riflettere il riflesso ed

il riflesso è riflesso, solo in quanto rimanda al riflettente. Così i due termini abbozzati della diade tendono l'uno verso l'altro e ciascuno inserisce il suo essere nell'essere dell'altro.

Ma se il riflettente è solo riflettente di questo riflesso, e se il riflesso non si caratterizza se non per il suo “essere per riflettersi in questo riflettente”, i due termini della quasi diade, appoggiando l'uno all'altro il loro proprio nulla, si annullano insieme. Bisogna che il riflettente rifletta qualche cosa, perché l'insieme non svanisca nel nulla.

Ma d'altra parte se il riflesso è qualche cosa, indipendentemente dal suo essere per riflettersi, bisognerebbe qualificarlo non come riflesso, ma come in-sé. Con questo si introdurrebbe l'opacità nel sistema “riflesso riflettente” e soprattutto si compirebbe la scissiparità ora appena abbozzata. Perché nel per-sé il riflesso è anche il riflettente. Ma se il riflesso è qualificato, si separa dal riflettente e la sua apparenza si separa dalla sua realtà; il cogito diventa impossibile. Il riflesso non può essere insieme “qualcosa da riflettere” e niente se non si fa qualificare da una cosa che sia altro da lui, o, se si preferisce, se non si riflette in quanto relazione con un di fuori, altro da sé. Così ciò che definisce il riflesso per il riflettente, è sempre: ciò a cui è presenza. Anche una gioia, percepita sul piano dell'irriflesso, non è nient'altro che la presenza “riflessa” ad un mondo ridente ed aperto, pieno di felici prospettive. Ma le poche righe che precedono, ci fanno già prevedere che il non essere è struttura essenziale della presenza. La presenza implica una negazione radicale come presenza a ciò che non si è. È presente a me ciò che io non sono. Si capisce che questo “non essere” è implicato a priori da ogni teoria della conoscenza. È impossibile costruire la nozione di un oggetto, se non si possiede originariamente un rapporto negativo che designi l'oggetto come ciò che non è la coscienza.

Il che era reso abbastanza bene dall'espressione nonio che fu di moda un tempo, senza che però si possa scoprire, presso coloro che l'usavano, la minima preoccupazione di fondare quel non che qualificava originariamente il mondo esteriore. Infatti, né il legame delle rappresentazioni, né la necessità di certi complessi soggettivi, né l'irreversibilità temporale, né il ricorso all'infinito potrebbero servire a costituire l'oggetto come tale, cioè servire da fondamento ad una negazione successiva che dividerebbe il nonio e l'opporrebbe all'io come tale, se questa negazione non fosse proprio data inizialmente e se non fosse il fondamento a priori di ogni esperienza. La cosa è, prima di ogni paragone,

prima di ogni costruzione, ciò che è presente alla coscienza, come: ciò che non è la coscienza. Il rapporto originario di presenza come fondamento della conoscenza, è negativo. Ma, siccome la negazione viene al mondo col per-sé, e la cosa è ciò che è nell'indifferenza assoluta dell'identità, non può essere la cosa quella che si pone come ciò che non è il per-sé. La negazione viene dal per-sé stesso. Non bisogna pensare che questa negazione sia del tipo di un giudizio che si riferisca alla cosa e neghi che essa sia il per-sé: questo tipo di negazione potrebbe essere concepito solo se il per-sé fosse una sostanza già fatta e, anche in questo caso, si dovrebbe sempre ricorrere ad un terzo che stabilisse dal di fuori un rapporto negativo fra due esseri.

Con la negazione originaria, è il per-sé che si costituisce come: ciò che non è la cosa. Di modo che la definizione data precedentemente della coscienza, può essere enunciata, come segue, nella prospettiva del per-sé: “il per-sé è un essere per cui nel suo essere si pone la questione del suo essere in quanto questo essere è essenzialmente una certa maniera di non essere un essere che esso pone insieme come altro da sé”. La conoscenza appare dunque come un modo d'essere. Il conoscere non è né un rapporto stabilito posteriormente tra due esseri, né un'attività di uno di questi due esseri, né una qualità o proprietà o virtù. È l'essere del per-sé in quanto è presenza a... Cioè in quanto esso deve essere il proprio essere, facendosi non essere un certo essere a cui è presente. Il che significa che il per-sé può essere solo al modo di un riflesso, che si fa riflettere come non essente un certo essere.

Il “qualche cosa” che deve qualificare il riflesso, perché la coppia “riflesso riflettente” non svanisca nel nulla, è negazione pura. Il riflesso si fa qualificare dal di fuori, rispetto a un certo essere, come: ciò che non è questo essere; è precisamente ciò che si chiama; essere coscienza di qualche cosa.

Ma bisogna precisare ciò che intendiamo per questa negazione originaria.

Bisogna, infatti, distinguere due tipi di negazione: la negazione esterna e la negazione interna. La prima appare come un puro legame di exteriorità stabilito tra due esseri da un testimone. Quando dico, per esempio: “il tavolo non è il calamaio”, è evidente che il fondamento di questa negazione non è né nel tavolo, né nel calamaio.

L'uno e l'altro di questi oggetti sono ciò che sono, ecco tutto. La negazione è come un legame categoriale ed ideale che io stabilisco tra di

essi senza affatto modificarli in ciò che sono, senza arricchirli né depauperarli della minima qualità: essi non sono neanche sfiorati da questa sintesi negativa. La quale siccome non serve né ad arricchirli, né a costituirli, rimane strettamente esterna. Ma si può subito indovinare il senso dell'altra negazione, se si considerano delle frasi, come “io non sono ricco” o “io non sono bello”. Pronunciate con una certa malinconia, esse non significano solamente che ci si rifiuta una certa qualità, ma anche che il rifiuto viene ad influenzare nella sua struttura interna l'essere positivo cui la si è rifiutata. Quando dico: “io non sono bello”, non mi limito a negare di me, preso come un tutto concreto, una certa virtù che passa nel nulla lasciando intatta la totalità positiva del mio essere come quando dico: “il vaso non è bianco, è grigio”; “il calamaio non è sul tavolo, è sul camino”: intendo dire che “non essere bello” è una certa virtù negativa del mio essere che mi caratterizza dall'interno e, in quanto negatività è una qualità reale di me stesso, e questa qualità negativa spiegherà bene sia la mia malinconia, per esempio, che i miei insuccessi mondani. Per negazione interna intendiamo una relazione tra due esseri tale che quello che è negato dall'altro qualifica l'altro, con la sua assenza stessa, nell'intimo della sua essenza. La negazione diventa allora un legame d'essere essenziale, perché almeno uno dei due esseri cui essa si riferisce, è tale che indica l'altro, che porta l'altro nel suo nocciolo come un'assenza. È chiaro tuttavia che questo tipo di negazione non può applicarsi all'essere-in-sé. Appartiene per natura al per-sé. Solo il per-sé può essere determinato nel suo essere da un essere che è altri da lui. E se la negazione interna può apparire nel mondo come quando si dice di una perla che è falsa, d'un frutto che non è maturo, d'un uovo che non è fresco, ecc. - è per mezzo del per-sé che viene al mondo, come ogni negazione in generale. Se dunque il conoscere è di pertinenza del solo per-sé, è perché a lui solo spetta di apparire a se stesso come non essente ciò che conosce.

E, poiché qui apparenza ed essere fanno tutto uno perché il per-sé ha l'essere della sua apparenza bisogna concludere che il per-sé implica nel suo essere l'essere dell'oggetto che esso non è, in quanto si problematizza nel suo essere come ciò che non è quell'essere.

Bisogna evitare qui un'illusione che potrebbe essere formulata così: per costituirsi come non essente il tale essere, bisogna prima avere, in qualche modo, una conoscenza di questo essere, perché io non posso giudicare delle mie differenze con un essere di cui non so niente. È certo che nella nostra

esistenza empirica non possiamo sapere in che cosa siamo differenti da un giapponese o da un inglese, da un operaio o da un sovrano, prima d'avere qualche nozione di questi differenti esseri. Ma queste distinzioni empiriche non potrebbero servirci da base qui, perché dobbiamo affrontare lo studio di una relazione ontologica che deve rendere possibile ogni esperienza e tende a stabilire in generale come un oggetto può esistere per la coscienza. Non è dunque possibile che io abbia qualche esperienza dell'oggetto come oggetto che io non sono, prima di costituirlo come oggetto. Al contrario ciò che rende possibile ogni esperienza, è lo scaturire a priori dell'oggetto per il soggetto o meglio, poiché tale scaturire è il fatto originario del per-sé, uno scaturire originario del per-sé come presenza all'oggetto che esso non è. Conviene dunque rovesciare i termini della formula precedente: il rapporto fondamentale per cui il per-sé deve essere come non essente questo essere particolare a cui è presente, è il fondamento di ogni conoscenza di quell'essere. Ma bisogna descrivere meglio questa prima relazione, se vogliamo renderla comprensibile.

Ciò che rimane di vero in quanto abbiamo detto sull'illusione intellettualistica, che descrivemmo nel paragrafo precedente, è che io non posso determinarmi a non essere un oggetto che è dall'origine tagliato fuori da ogni legame con me. Non posso negare di essere un certo essere, a distanza di quell'essere. Se concepisco un essere completamente chiuso in-sé, questo essere, in se stesso, sarà semplicemente ciò che è, e per ciò stesso, in esso non vi sarà posto, né per una negazione, né per una conoscenza. Infatti, solo a partire dall'essere che esso non è, un essere può farsi annunciare ciò che non è. Il che significa, nel caso della negazione interna, che solo lontano, nell'essere che non è, e contro di esso, il per-sé appare a se stesso non essere ciò che non è. In questo senso la negazione interna è un legame ontologico concreto. Non si tratta qui d'una di quelle negazioni empiriche in cui le qualità negate si distinguono subito per la loro assenza o anche per il loro non-essere. Nella negazione interna il per-sé è schiacciato contro ciò che nega. Le qualità negate sono precisamente ciò che vi è di più presente al per-sé, da queste esso trae la sua forza negativa e la rinnova continuamente. In questo senso, bisogna vederle come un fattore costitutivo del suo essere perché deve essere laggiù fuori da sé su di esse, deve esser le per negare di esserle. In una parola, il punto d'origine della negazione interna è l'in-sé, la cosa che è là; ed al di fuori di essa non vi è niente, se non un vuoto, un nulla che non si distingue dalla cosa se non per

mezzo di una pura negazione di cui quella cosa fornisce il contenuto stesso. La difficoltà che incontra il materialismo a derivare la conoscenza dall'oggetto, proviene dal fatto che vuole produrre una sostanza a partire da un'altra sostanza. Ma questa difficoltà non può fermarci, perché affermiamo che non vi è, all'infuori dell'in-sé, niente, se non un riflesso di questo niente, anch'esso polarizzato e definito dall'in-sé, in quanto è precisamente il nulla di quell'in-sé, il niente individualizzato che non è niente perché non è l'in-sé. Così, in questo rapporto ekstatico che è costitutivo della negazione interna e della conoscenza, il polo concreto nella sua pienezza è l'in-sé in persona, ed il per-sé non è nient'altro che il vuoto da cui si stacca l'in-sé. Il per-sé è fuori da sé nell'in-sé, perché si fa definire da ciò che non è; il primo legame dell'in-sé è dunque un legame d'essere. Ma questo legame non è né una mancanza, né un'assenza.

Nel caso dell'assenza, infatti, io mi faccio determinare da un essere che io non sono e che non è, o non è là: cioè ciò che mi determina è come un incavo in mezzo a ciò che chiamerei la mia pienezza empirica. Invece nella conoscenza, presa come legame d'essere ontologico, l'essere che io non sono rappresenta la pienezza assoluta dell'in-sé. E sono, invece, io il nulla, l'assenza che si determina all'esistenza a partire da quella pienezza. Ciò significa che nel tipo d'essere che si chiama il conoscere, il solo essere che si può incontrare, e che è continuamente là, è il conosciuto. Il conoscente non è, non è percepibile. È solo ciò che fa che vi sia un essere là del conosciuto, una presenza perché per parte sua il conosciuto non è né presente né assente, è semplicemente. Ma questa presenza del conosciuto è presenza a niente, perché il conoscente è puro riflesso di un non essere, e si presenta, attraverso la trasparenza totale del conoscente conosciuto, come presenza assoluta. L'esempio psicologico ed empirico di questa relazione originaria ci è fornito dai casi di fascino. In questi casi, infatti, che rappresentano il fatto immediato del conoscere, il conoscente non è assolutamente nient'altro che pura negazione, non si trova, né si recupera da nessuna parte, non è. La sola qualificazione che possa sopportare, è che non è, proprio, quell'oggetto affascinante. Nel fascino, non vi è nient'altro che un oggetto gigante in un mondo deserto. E tuttavia l'intuizione affascinata non è in nessun modo fusione con l'oggetto. Perché la condizione per cui vi sia fascino, è che l'oggetto si rilevi con un rilievo assoluto su un fondo di vuoto, cioè che io sia precisamente negazione immediata dell'oggetto e nient'altro che questo. È la medesima negazione pura che incontriamo alla

base delle intuizioni panteistiche che Rousseau ha talvolta descritte come degli avvenimenti psichici concreti della sua storia. Ci dice che in quei momenti egli si “fondeva” con l'universo, che il mondo solo, si trovava subito presente, come presenza assoluta e totalità incondizionata. Certamente possiamo capire questa presenza totale e deserta del mondo, il suo puro “essere là”, ed ammettiamo certamente che in questo momento privilegiato non ci fosse nient'altro che il mondo. Ma questo non significa affatto, come Rousseau voleva ammettere, che vi fosse stata una fusione della coscienza col mondo. Questa fusione significherebbe la solidificazione del per-sé in in-sé e insieme lo scomparire del mondo e dell'in-sé come presenza. È vero che nell'intuizione panteistica non c'è niente altro che il mondo, salvo ciò che fa sì che l'in-sé è presente come mondo, cioè una negazione pura che è coscienza non-tetica di sé come negazione. E, precisamente, poiché la conoscenza non è assenza ma presenza, non vi è niente che separi il conoscente dal conosciuto. Si è spesso definita l'intuizione come presenza immediata del conosciuto al conoscente, ma è raro che si sia riflesso sulle esigenze della nozione di immediato.

L'immediatezza è l'assenza di qualsiasi mediatore: e questo è ovvio, altrimenti il mediatore solo sarebbe conosciuto, e non il mediato. Ma se non possiamo ammettere nessun intermediario, bisogna pure che rifiutiamo sia la continuità che la discontinuità come tipo di presenza del conoscente al conosciuto. Non possiamo ammettere, infatti, che vi sia continuità fra conoscente e conosciuto, perché essa presuppone un termine intermedio che sia insieme conoscente e conosciuto, il che sopprime l'autonomia del conoscente di fronte al conosciuto, in quanto inserisce l'essere del conoscente in quello del conosciuto. La struttura di oggetto verrebbe in tal modo a scomparire perché l'oggetto esige d'essere negato assolutamente dal per-sé in quanto essere del per-sé. Ma non possiamo neanche considerare il rapporto originario del per-sé con l'in-sé come un rapporto di discontinuità. Certo, la separazione fra due termini discontinui è un vuoto, cioè un niente, ma un niente realizzato, cioè in-sé.

Questo nulla sostanzializzato sarebbe come un diaframma isolante, distruggerebbe l'immediato della presenza, perché diventerebbe qualche cosa in quanto niente. La presenza del per-sé all'in-sé, non potendosi esprimere né in termini di continuità né in termini di discontinuità, è pura identità negata. Per farla capire meglio, usiamo un paragone: quando due

curve sono tangenti l'una all'altra, offrono un tipo di presenza senza intermediari.

L'occhio non coglie che una sola linea su tutta la lunghezza della loro tangenza. Se si nascondono le due curve e si lascia vedere solo la lunghezza a b lungo la quale esse sono tangenti l'una all'altra, sarebbe impossibile distinguerle. Infatti, ciò che le separa è niente: non vi è continuità né discontinuità, ma pura identità. Scopriamo improvvisamente le due figure, le vedremo nuovamente come due su tutta la loro lunghezza: e questo non per una brusca separazione di fatto, che si sia realizzata improvvisamente fra di esse, ma per il fatto che i due movimenti secondo i quali tracciamo le due curve, per vederle, racchiudono ciascuno una negazione come atto costitutivo. Così, ciò che separa le due curve nella zona della loro tangenza, non è niente, neanche una distanza; è pura negatività, come contropartita di una sintesi costitutiva. Questa immagine ci farà meglio capire il rapporto d'immediatezza che unisce originariamente il conoscente al conosciuto. Infatti, ordinariamente una negazione cade su “qualche cosa” che preesiste nella negazione, e ne costituisce la materia: se dico, per esempio, che il calamaio non è il tavolo, tavolo e calamaio sono oggetti già costituiti il cui essere in-sé farà da supporto al giudizio negativo.

Ma, nel caso del rapporto “conoscente conosciuto”, non c'è niente dal lato del conoscente che possa far da sostegno alla negazione: “non vi è” nessuna differenza, nessun principio di distinzione per separare in-sé il conoscente dal conosciuto. Nell'indistinzione totale dell'essere, non vi è nient'altro che una negazione che neppure è, che solamente deve essere, che non si pone neanche come negazione. Di modo che, alla fin fine, la conoscenza ed il conoscente stesso non sono niente, tranne il fatto “che vi è” dell'essere, che l'essere-in-sé si dà e si rivela sul fondo di questo niente. In questo senso possiamo chiamare la conoscenza: pura solitudine del conosciuto. È sufficiente dire che il fenomeno originale di conoscenza non aggiunge niente all'essere, né crea niente. L'essere non ne è affatto arricchito, perché la conoscenza è pura negatività. Essa fa solamente in modo che “vi sia” dell'essere. Ma questo fatto che “vi sia” dell'essere non è una determinazione interna dell'essere che è ciò che è-ma della negatività. In questo senso ogni rivelazione di un carattere positivo dell'essere è la contropartita di una determinazione ontologica del per-sé nel suo essere come negatività pura. Per esempio, come vedremo meglio più avanti, la

rivelazione della spazialità dell'essere è una cosa sola con l'apprensione non posizionale del per-sé da parte di se stesso come inesteso.

Ed il carattere inesteso del per-sé non è affatto una misteriosa virtù positiva della spiritualità che si nasconderebbe sotto una denominazione negativa: è una relazione ekstatica per essenza, perché proprio nell'estensione dell'in-sé trascendente e con essa il per-sé si fa annunciare e realizza la propria inestensione. Il per-sé non è prima inesteso, per entrare poi in relazione con un essere esteso, perché, in qualsiasi modo lo consideriamo, il concetto di inesteso non può avere senso preso da sé solo, non è nient'altro che negazione dell'estensione. Se si potesse sopprimere, per un caso assurdo, l'estensione delle determinazioni svelate dell'in-sé, il per-sé non rimarrebbe aspaziale, non sarebbe né esteso, né inesteso, e diventerebbe impossibile caratterizzarlo in qualche modo in rapporto all'estensione. In questo senso l'estensione è una determinazione trascendente che il per-sé ha da apprendere nell'esatta proporzione in cui si nega da sé come esteso. Ecco perché il termine, che ci pare significare meglio il rapporto interno del conoscere e dell'essere, è la parola realizzare, che utilizzammo poco fa, col suo doppio senso ontologico e gnostico. Realizzo un progetto in quanto gli do l'essere, ma realizzo anche la mia situazione in quanto la vivo, la faccio essere col mio essere, “realizzo” la grandezza di una catastrofe, la difficoltà di un'impresa. Conoscere, è realizzare nei due sensi del termine. È fare in modo che vi sia dell'essere dovendo essere la negazione riflessa di questo essere: il reale è realizzazione. Chiameremo trascendenza questa negazione interna e realizzatrice che svela l'in-sé determinando il per-sé nel suo essere.

2. Della determinazione come negazione

A quale essere il per-sé è presenza? Notiamo subito che la domanda è mal posta: l'essere è quello che è, e non può possedere in-sé la determinazione “questo” che risponde alla domanda “quale?”. In una parola, la domanda non ha senso soltanto se è posta in un mondo. Di conseguenza il per-sé non può essere presente a questo piuttosto che a quello, perché è la sua presenza a fare in modo che vi sia un “questo” piuttosto che un “quello”.

Gli esempi, fatti dianzi, ci hanno mostrato un per-sé, che nega concretamente di essere un certo essere particolare. Ma con essi intendevamo descrivere il rapporto di conoscenza, preoccupandoci innanzi tutto di mettere in luce la sua struttura di negatività. In questo senso, per il fatto stesso che si rivelava attraverso degli esempi, questa negatività, era già seconda. La negatività come trascendenza originaria non si determina a partire da un questo, ma fa in modo che un questo esista. La presenza originaria del per-sé è presenza all'essere. Diremo allora che è presenza a tutto l'essere? Ricadremmo nell'errore precedente. Perché la totalità può venire all'essere solo col per-sé. Una totalità, infatti, presuppone un rapporto interno d'essere tra i termini di una quasi molteplicità, allo stesso modo che una molteplicità presuppone, per essere quella molteplicità, un rapporto interno totalizzatore tra i suoi elementi; in questo senso l'addizione stessa è un atto sintetico. La totalità può venire agli esseri solo per mezzo di un essere che deve essere in loro presenza la propria totalità. È precisamente il caso del per-sé, totalità detotalizzata, che si temporalizza in una continua incompiutezza. Solo il per-sé nella sua presenza all'essere fa in modo che vi sia tutto l'essere. Sappiamo bene, infatti, che questo essere può essere denominato come questo solo sullo sfondo della presenza di tutto l'essere. Il che non significa affatto che un essere abbia bisogno di tutto l'essere per esistere, ma che il per-sé si realizza come presenza realizzante a questo essere sulla base originale d'una presenza realizzante a tutto. Ma

inversamente la totalità, essendo relazione interna ontologica dei “questo”, può svelarsi solo nei “questo” singoli, e solo con essi. Il che significa che il per-sé si realizza come presenza realizzante a tutto l'essere, in quanto presenza realizzante ai “questo”-ed ai “questo” singoli in quanto presenza realizzante a tutto l'essere. In altri termini, la presenza al mondo del per-sé può realizzarsi solo con la sua presenza ad una o più cose particolari ed inversamente la sua presenza ad una cosa particolare si può realizzare solo sulla base di una presenza al mondo. La percezione non si articola se non sullo sfondo ontologico della presenza al mondo, ed il mondo si presenta concretamente come sfondo di ogni percezione singola. Rimane da spiegare come il sorgere del per-sé all'essere possa fare in modo che vi sia un tutto e dei questi.

La presenza del per-sé all'essere come totalità deriva dal fatto che il per-sé deve essere, al modo d'essere ciò che non è e di non essere ciò che è, la propria totalità come totalità detotalizzata. In quanto si fa essere, nell'unità di uno stesso nascimento, come tutto ciò che non è l'essere, l'essere si erige davanti ad 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 ad 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. Così il senso del per-sé è al di fuori, nell'essere, ma solo per mezzo del per-sé il senso dell'essere appare. Questa totalizzazione dell'essere non aggiunge niente all'essere, non è nient'altro che la maniera in cui l'essere si svela come ciò che non è il per-sé, la maniera in cui vi è dell'essere; essa appare: fuori del per-sé, inattaccabile, come ciò che determina il per-sé nel suo essere. Il fatto di rivelare l'essere come totalità, non è un attentato all'essere, così come il fatto di contare due tazze sul tavolo non tocca nessuna delle tazze nella sua esistenza o nella sua natura. Esso non è tuttavia una pura modificazione soggettiva del per-sé, perché invece è proprio per mezzo di esso che ogni soggettività è possibile. Ma se il per-sé deve essere il nulla per cui “vi è” dell'essere, non ci può essere originariamente dell'essere se non come totalità. Così, dunque, la conoscenza è il mondo; per parlare come

Heidegger: il mondo, ed al di fuori di esso, niente. Solamente, questo “niente” non è originariamente ciò da cui emerge la realtà umana. Questo niente è la realtà umana stessa, come la negazione radicale per mezzo della quale il mondo si manifesta. Certo, l'apprensione del mondo come totalità fa apparire: di fianco al mondo un nulla che sostiene ed inquadra questa totalità. Questo nulla è quello che determina la totalità in quanto tale come il niente assoluto che è lasciato al di fuori della totalità: è proprio per questo che la totalizzazione non aggiunge niente all'essere perché è solamente il risultato dell'apparizione del nulla come limite dell'essere. Ma questo nulla non è niente, salvo la realtà umana che si coglie da sé come esclusa dall'essere e continuamente al di là dell'essere, in comunicazione col niente. È come dire: la realtà umana è ciò per cui l'essere si svela come totalità-o la realtà umana è ciò che fa in modo che “non vi sia” niente al di fuori dell'essere. Questo niente, come possibilità che vi sia un aldilà del mondo, in quanto: primo, questa possibilità svela l'essere come mondo; secondo, la realtà umana deve essere questa possibilità-costituisce, con la presenza originale all'essere, il circuito dell'ipseità.

Ma la realtà umana si fa totalità incompiuta delle negazioni solo in quanto eccede una negazione concreta che deve essere come presenza attuale all'essere. Se fosse infatti pura coscienza d'essere negazione sincretica ed indifferenziata, non potrebbe determinarsi da sé e quindi non potrebbe essere totalità concreta anche se detotalizzata delle sue determinazioni. È totalità solo in quanto sfugge, con tutte le altre sue negazioni, alla negazione concreta che è adesso: il suo essere non può essere la propria totalità se non nella proporzione in cui è superamento, verso il tutto che deve essere, della struttura parziale che è. Altrimenti sarebbe ciò che è, semplicemente, e non potrebbe in nessun modo essere considerato come totalità o come non totalità. Dunque nel senso in cui una struttura negativa parziale deve apparire sul fondo delle negazioni indifferenziate che io sono e di cui essa fa parte io mi faccio annunciare dall'essere-in-sé una certa realtà concreta che non devo essere. L'essere che io non sono ora, in quanto appare sul fondo della totalità dell'essere, è questo. Questo è ciò che non sono ora, in quanto non devo essere niente dell'essere; ciò che si svela sullo sfondo indifferenziato d'essere, per annunciarmi la negazione concreta che devo essere sul fondo totalizzatore delle mie negazioni. Questa relazione originale del tutto e del questo è

all'origine della relazione, che la gestalt-théorie ha messo in luce, tra il fondo e la forma.

Il questo appare sempre su uno sfondo, cioè sulla totalità indifferenziata dell'essere, in quanto il per-sé ne è negazione radicale e sincretica. E può sempre sciogliersi in questa totalità indifferenziata quando sorge un altro questo. Ma l'apparizione del questo o della forma sullo sfondo, essendo correlativa all'apparizione della mia negazione concreta sullo sfondo sincretico di una negazione radicale, implica che io sono e non sono insieme questa negazione totale, o se si preferisce, che io la sono al modo del “non essere” e non la sono al modo dell'essere. Solo così, infatti, la negazione presente apparirà sullo sfondo della negazione radicale che essa è.

Altrimenti ne sarebbe del tutto separata, o si fonderebbe con essa. L'apparizione del questo sul tutto è correlativa ad un certo modo del per-sé d'essere negazione di se stesso. C'è un questo perché io non sono ancora le mie negazioni future e non sono più le mie negazioni passate. L'apparire del questo presuppone “che si metta l'accento” su una certa negazione mentre le altre ripiegano nell'annullamento sincretico dello sfondo, cioè che il per e sé non possa esistere se non come una negazione che si costituisca sul ripiegamento della negatività radicale in totalità. Il per-sé non è il mondo, la spazialità, la permanenza, la materia, in breve l'in-sé in generale, ma il suo modo particolare di non essere tutte queste cose è di dover non essere questo tavolo, questo bicchiere, questa camera, sullo sfondo totale della negatività. Il questo presuppone dunque una negazione della negazione ma una negazione cui spetta di “essere” quella negazione radicale che essa nega, alla quale un filo ontologico continuamente la ricongiunge, e in cui è sempre pronta a fondersi, al sorgere di un altro questo. In questo senso il questo si manifesta come questo per mezzo del “ripiegamento a sfondo del mondo” di tutti gli altri questo, la sua determinazione che è l'origine di tutte le determinazioni è una negazione. Naturalmente questa negazione vista dal lato del questo è tutta ideale. Non aggiunge né toglie niente all'essere.

L'essere visto come questo è ciò che è, e non cessa mai di esserlo, non diviene. In quanto tale, non può essere fuori da sé nel tutto come struttura del tutto, né essere fuori da sé nel tutto per negare la propria identità col tutto. La negazione può toccare il questo solo per mezzo di un essere che deve essere insieme presenza a tutto l'essere e al questo, cioè per mezzo di un essere ekstatico. E poiché lascia il questo intatto come essere in-sé, e non

compie una sintesi reale di tutti i questo in totalità, la negazione costitutiva del questo è una negazione di tipo esterno, la relazione del questo col tutto è una relazione di esteriorità. Ed ecco che vediamo apparire la determinazione come negazione esterna, correlativa della negazione interna, radicale ed ekstatica che io sono. Questo spiega il carattere ambiguo del mondo che si manifesta insieme come totalità sintetica e come collezione puramente additiva di tutti i questo. Infatti, in quanto è totalità che si svela come ciò in relazione al quale il per-sé deve essere radicalmente il proprio nulla, il mondo si offre come indifferenziazione sincretica. Ma in quanto questo annullamento radicale è sempre al di là di un annullamento concreto e presente, il mondo appare sempre pronto ad aprirsi come una scatola per lasciare apparire uno o più questi che erano già, nel seno dell'indifferenziazione dello sfondo, ciò che sono ora come forme differenziate. Quando ci avviciniamo progressivamente a un paesaggio, che prima ci si era offerto a grandi linee, vediamo apparire degli oggetti che si presentano come già stati là in quanto elementi di una collezione discontinua di questi; così, nelle esperienze della gestalt-théorie, lo sfondo continuo, una volta appreso come forma, si frantuma in molteplicità di elementi discontinui. Così il mondo, come correlativo di una totalità detotalizzata, appare come totalità evanescente, nel senso che non è mai sintesi reale di una collezione di questi, ma limite ideale costituito dal nulla. E il continuo come qualità formale dello sfondo lascia apparire il discontinuo come tipo della relazione esterna tra il questo e la totalità. Questa evanescenza perpetua della totalità in collezione, del continuo in discontinuo, è proprio ciò che si chiama spazio. Lo spazio infatti non può essere un essere. È un rapporto mobile tra esseri che non hanno nessun rapporto. È la totale indipendenza degli in-sé, in quanto si svela ad un essere che è presenza a “tutto” l'in-sé come indipendenza: degli uni in rapporto agli altri, è l'unico modo per cui degli esseri possono rivelarsi, come non aventi alcun rapporto, all'essere per cui il rapporto viene al mondo; cioè l'esteriorità pura. E poiché questa esteriorità non può appartenere né all'uno né all'altro dei questi considerati, e d'altra parte, in quanto negatività puramente locale, si distrugge da sé, non può né essere di per-sé, né “essere stata” pass.. L'essere che crea lo spazio è il per-sé in quanto compresente al tutto ed al questo; lo spazio non è il mondo, ma l'instabilità del mondo colta come totalità, in quanto può sempre disgregarsi in molteplicità esterna. Lo spazio non è né lo sfondo né la forma, ma

l'idealità dello sfondo in quanto può sempre disgregarsi in forme, non è né il continuo né il discontinuo, ma il passaggio permanente dal continuo al discontinuo. L'esistenza dello spazio è la prova che il per-sé, facendo in modo che vi sia dell'essere, non aggiunge niente all'essere, è l'idealità della sintesi.

In questo senso è insieme totalità, nella proporzione in cui trae la sua origine dal mondo, e niente in quanto sfocia nel pullulare dei questi. Non si lascia percepire dall'intuizione concreta, perché non è, ma è continuamente spazializzato. Dipende dalla temporalità ed appare nella temporalità in quanto può venire al mondo solo per mezzo di un essere il cui modo d'essere è la temporalizzazione, perché è il modo con cui questo essere si perde ekstaticamente per realizzare l'essere. La caratteristica spaziale del questo non si aggiunge sinteticamente al questo, ma è solamente il suo posto, cioè il suo rapporto di exteriorità con lo sfondo in quanto questo rapporto può sgretolarsi in molteplicità di rapporti esterni con altri questi, quando lo sfondo stesso si disgrega in molteplicità di forme. In questo senso sarebbe vano concepire lo spazio come una forma imposta dalla struttura a priori della nostra sensibilità ai fenomeni: lo spazio non può essere una forma, perché non è niente; è invece la prova che niente, tranne la negazione ed ancora come tipo di rapporto esterno che lascia intatto ciò che unisce può provenire all'in-sé da parte del per-sé. Quanto al per-sé, se non è lo spazio, è ciò che si percepisce precisamente come ciò che non è l'essere-in-sé, in quanto l'in-sé gli si manifesta in quel modo esteriore che chiamiamo l'estensione. Proprio negando di se stesso l'esteriorità e cogliendosi come ekstatico, spazializza lo spazio. Perché il per-sé non è nei riguardi dell'in-sé in un rapporto di giustapposizione o d'esteriorità indifferente; la sua relazione con l'in-sé come fondamento di tutte le relazioni è la negazione interna; il per-sé è ciò per cui l'essere-in-sé arriva all'esteriorità indifferente in rapporto ad altri esseri esistenti nel mondo. Quando l'esteriorità indifferenziata è ipostatizzata come sostanza esistente in e per-sé il che si può produrre solo ad uno stadio inferiore di conoscenza, -diventa l'oggetto di un tipo di studi particolari sotto il nome di geometria e diventa una pura specificazione della teoria astratta delle molteplicità.

Rimane da determinare quale tipo d'essere possiede la negazione esterna in quanto giunge al mondo per mezzo del per-sé. Sappiamo che non appartiene al questo: questo giornale non nega affatto di sé di essere il

tavolo sul quale è posato, altrimenti sarebbe ekstaticamente fuori da sé nel tavolo che nega e la sua relazione con esso sarebbe una negazione interna; cesserebbe con ciò stesso d'essere in-sé per diventare per-sé. La relazione determinante del questo non può dunque appartenere né al questo né al quello; li limita senza toccarli, senza conferire loro il minimo carattere nuovo; li lascia come sono. In questo senso dobbiamo modificare la celebre formula di Spinoza: *omnis determinatio est negatio*, di cui Hegel diceva che è di una ricchezza infinita, e dichiarare piuttosto che ogni determinazione, che non appartiene all'essere che deve essere le proprie determinazioni, è negazione ideale. Sarebbe inconcepibile, d'altra parte, che fosse altrimenti. Anche se considerassimo le cose, sotto la prospettiva di uno psicologismo empiriocriticista, come dei contenuti puramente soggettivi, non potremmo concepire che il soggetto realizzi delle negazioni sintetiche interne tra questi contenuti a meno di esserli in un'immanenza ekstatica radicale che toglierebbe ogni speranza di un passaggio all'oggettività. A maggior ragione non possiamo immaginare che il per-sé compia delle negazioni sintetiche deformanti tra dei trascendenti che esso non è. In questo senso la negazione esterna costitutiva del questo non può apparire come carattere oggettivo della cosa, se intendiamo per oggettivo ciò che appartiene per natura all'in-sé-o ciò che, in un modo o nell'altro, costituisce realmente l'oggetto come è. Ma con ciò non dobbiamo concludere che la negazione esterna abbia un'esistenza soggettiva come puro modo d'essere del per-sé. Questo tipo d'esistenza del per-sé è pura negazione interna, l'esistenza in esso di una negazione esterna sarebbe dirimente per la sua esistenza stessa. Essa non può essere dunque una maniera di disporre e classificare i fenomeni che sarebbero solo dei fantasmi soggettivi, neppure può "soggettivizzare" l'essere in quanto il suo manifestarsi è costitutivo del per-sé. La sua stessa exteriorità esige che rimanga "in sospeso", esteriore al per-sé come all'in-sé. D'altra parte, proprio perché è exteriorità, non può essere da sé, rifiuta ogni sostegno, è *unselbstständig* per natura, e tuttavia non si può collegare a nessuna sostanza. È un niente. È proprio perché il calamaio non è il tavolo né la pipa, né il vetro, ecc. che possiamo coglierlo come calamaio.

Eppure, se dico: il calamaio non è il tavolo, non penso niente. Così la determinazione è un niente, che non appartiene come struttura interna né alla cosa né alla coscienza, e il cui essere è d'essere citato dal per-sé attraverso un sistema di negazioni interne nelle quali l'in-sé si svela nella sua indifferenza a tutto ciò che non è se stesso. In quanto il per-sé si fa

annunciare dall'in-sé ciò che non è, al modo della negazione interna, l'indifferenza dell'in-sé, in quanto indifferenza che il per-sé non deve essere, si rivela nel mondo come determinazione.

3. Qualità e quantità, potenzialità, uso

La qualità non è altro che l'essere del questo considerato al di fuori di ogni relazione esterna con il mondo o con altri questi. La si è troppo spesso concepita come una semplice determinazione soggettiva ed il suo essere qualità è stato confuso con la soggettività dello psichico. Allora il problema diventa quello di spiegare la costituzione di un polo oggetto, concepito come l'unità trascendente delle qualità. Abbiamo mostrato che questo problema è insolubile. Una qualità, se è soggettiva, non si oggettiva. Anche supponendo di proiettare l'unità di un polo oggetto al di là delle qualità, ciascuna di queste, nella migliore delle ipotesi, si configurerebbe direttamente come l'effetto soggettivo delle cose su di noi. Ma il giallo del limone non è un modo soggettivo di conoscere il limone: è il limone. E non è affatto vero che l'X-oggetto appaia come la forma vuota che tiene insieme delle qualità disparate. Infatti il limone si svolge per intero attraverso ciascuna delle sue qualità, e ciascuna delle sue qualità si dilata tutta attraverso ciascuna delle altre.

È l'acidità del limone che è gialla, è il giallo del limone che è acido; si mangia il colore di un dolce, ed il suo sapore è lo strumento che ne svela la forma e il colore a ciò che possiamo chiamare l'intuizione alimentare; inversamente, se tuffo un dito in un vaso di marmellata, il freddo appiccicoso di quella marmellata è per le mie dita la manifestazione del suo sapore zuccherino. La fluidità, il tepore, il colore bluastro, la mobilità ondeggiante dell'acqua di una piscina mi si danno insieme le une attraverso le altre, ed è proprio questa interpenetrazione totale che si chiama il questo.

Il che ci è chiaramente dimostrato dalle esperienze dei pittori e specialmente di Cézanne: non è vero, come crede Husserl, che una necessità sintetica unisca incondizionatamente la forma ed il colore; ma è la forma che è colore e luce; se il pittore varia uno qualunque dei suoi fattori, anche gli altri variano, non perché siano legati da non si sa quale legge, ma perché essi non sono in sostanza che un solo e medesimo essere. Ogni qualità

dell'essere è tutto l'essere; è la presenza della sua assoluta contingenza, è la sua indifferenza irriducibile; la percezione della qualità non aggiunge niente all'essere, tranne il fatto che: c'è dell'essere come questo. In questo senso la qualità non è affatto un aspetto esteriore dell'essere: perché l'essere, non avendo dei “di dentro”, non può neanche avere dei “di fuori”. Semplicemente, perché vi sia qualità, bisogna che vi sia dell'essere per un nulla che per natura sua non sia l'essere. L'essere invero non è in-sé qualità, benché non sia niente di più né di meno. Ma la qualità è: l'essere tutto intero che si manifesta nei limiti del vi è. Non è il di fuori dell'essere, ma tutto l'essere, in quanto non può esserci dell'essere per l'essere, ma solamente per ciò che si fa non essere l'essere. La relazione del per-sé con la qualità è relazione ontologica.

L'intuizione della qualità non è affatto la contemplazione passiva di un dato, lo spirito non è un in-sé che rimane ciò che è in questa contemplazione, cioè che rimane indifferente in rapporto al questo contemplato. Il per-sé si fa annunciare ciò che esso non è per mezzo della qualità. Percepire il rosso di questo quaderno è riflettere se stesso come negazione interna di questa qualità. Il che significa che l'apprensione della qualità non è “riempimento” *erfüllung*, come vuole Husserl, ma formazione di un vuoto come vuoto determinato di questa qualità. In questo senso la qualità è presenza sempre irraggiungibile.

Le descrizioni della conoscenza sono troppo spesso gastronomiche. C'è ancora troppo prelogismo nella filosofia epistemologica, non ci siamo ancora sbarazzati dell'illusione primitiva di cui dovremo renderci conto più avanti per la quale conoscere è mangiare, cioè ingerire l'oggetto conosciuto, riempirsene *erfüllung* e digerirlo “assimilazione”. Spiegheremo meglio il fenomeno originale della percezione insistendo sul fatto che la qualità si mantiene nei nostri confronti in un rapporto di vicinanza assoluta è là, ci accompagna senza darsi né rifiutarsi; ma bisogna aggiungere che questa vicinanza implica una distanza. Essa è ciò che è immediatamente fuori portata, ciò che, per definizione, ci indica a noi stessi come un vuoto; ciò, la cui contemplazione accresce la nostra sete di essere, come la vista dei cibi irraggiungibili aumentava la fame di Tantalo. La qualità è l'indicazione di ciò che non siamo, e del modo d'essere che ci è rifiutato. La percezione del bianco è per il per-sé coscienza della sua impossibilità essenziale di esistere come colore, cioè essendo ciò che è. In questo senso, non solo l'essere non si distingue dalle sue qualità, ma ogni apprensione di qualità è apprensione

di un questo, la qualità, qualunque essa sia, ci si manifesta come un essere. L'odore che sento improvvisamente, con gli occhi chiusi, prima ancora che l'abbia riferito ad un oggetto odoroso, è già un essere odore e non un'impressione soggettiva; la luce che colpisce i miei occhi, al mattino, attraverso le palpebre chiuse, è già un essere luce. Il che apparirà evidente, considerando il fatto che la qualità è. In quanto essere che è ciò che è, essa può apparire ad una soggettività, ma non può inserirsi nella trama di questa soggettività, che è ciò che non è e che non è ciò che è.

Dire che la qualità è un essere qualità, non significa affatto dotarla di un misterioso supporto analogo alla sostanza, ma semplicemente far notare che il suo modo d'essere è radicalmente differente dal modo d'essere-per-sé. L'essere della bianchezza o dell'acidità, infatti, non può essere percepito in nessun modo come ekstatico. Se poi ci si chiede come è possibile che il questo abbia “delle” qualità, risponderemo che difatti il questo si libera come totalità dallo sfondo del mondo e si dà come unità indifferenziata. Però il per-sé può negarsi da differenti punti di vista di fronte al questo e in tal modo svela la qualità come un nuovo questo sullo sfondo della cosa. Ad ogni atto negatore con cui la libertà del per-sé costituisce spontaneamente il suo essere, corrisponde uno svelarsi totale dell'essere “da un certo aspetto”.

Questo aspetto non è nient'altro che un rapporto della cosa col per-sé realizzato dal per-sé stesso. È la determinazione assoluta della negatività: perché non basta che il per-sé non sia l'essere in conseguenza di una negazione originaria, né che non sia questo essere, bisogna anche, perché la sua determinazione come nulla d'essere sia completa, che si realizzi come una certa maniera insostituibile di non essere questo essere: e questa determinazione assoluta che è determinazione della qualità come aspetto del questo, appartiene alla libertà del per-sé; non è: è come “da essere”; e di ciò ognuno può rendersi conto considerando come il manifestarsi di una qualità della cosa appare sempre come una gratuità di fatto, colta attraverso una libertà; io non posso fare in modo che questa corteccia non sia verde, ma posso fare in modo di percepirla come verde-rugoso o come rugosità-verde. Solo che qui il rapporto forma sfondo è assai differente dalla relazione del questo col mondo. Perché, qui, la forma, anziché apparire staccata su uno sfondo indifferenziato, è semplicemente penetrata dallo sfondo, che trattiene in-sé come propria densità indifferenziata. Se percepisco la corteccia come verde, la sua “luminosità-rugosità” mi si manifesta come fondo interno indifferenziato e pienezza d'essere del verde. Non c'è qui

nessuna astrazione, nel senso in cui l'astrazione separa ciò che è unito, perché l'essere appare sempre tutto intiero nel suo “aspetto”. Invece, la realizzazione dell'essere condiziona l'astrazione: l'astrazione non è l'apprensione di una qualità, “in sospeso”, ma d'una qualità-questo, ove l'indifferenziazione del fondo interno tende all'equilibrio assoluto. Il verde astratto non perde la sua densità d'essere altrimenti sarebbe nient'altro che un modo soggettivo del per-sé-ma la luminosità, la forma, la rugosità, ecc., che si danno attraverso il verde stesso, si fondono nell'equilibrio annullatore della pura e semplice massiccià³³. L'astrazione è un fenomeno di presenza all'essere, perché l'essere astratto conserva la sua trascendenza. Ma può realizzarsi solo come una presenza all'essere al di là dell'essere: è superamento. Questa presenza dell'essere può essere realizzata solo sul piano della possibilità e in quanto il per-sé deve essere le proprie possibilità. L'astratto si presenta come il senso che la qualità deve essere in quanto compresente alla presenza d'un per-sé di là da venire.

Così il verde astratto è il senso di là da venire del questo concreto in quanto mi si rivela nel suo aspetto “verde luminoso rugoso”. È la possibilità propria di questo aspetto in quanto si rivela attraverso le possibilità che io sono: cioè in quanto è stata. Questo ci rimanda alle forme d'uso³⁴ ed alla temporalità del mondo: e vi ritorneremo. Ci basta per ora stabilire il fatto che l'astratto accompagna il concreto come una possibilità fissata nell'in-sé che il concreto deve essere. Qualunque sia la nostra percezione, come contatto originale con l'essere, l'astratto è sempre là, ma da venire, ed è proprio nell'avvenire e col mio avvenire che io lo colgo: è correlativo alla possibilità propria della mia negazione presente e concreta in quanto possibilità di: non essere niente di più che questa negazione. L'astratto è il senso del questo in quanto si rivela all'avvenire attraverso la mia possibilità di fissare in in-sé la negazione che io devo essere. E se ci si contestano le aporie classiche dell'astrazione, risponderemo che esse provengono dal fatto che si sono presupposti distinti la costituzione del questo e l'atto di astrazione. Certamente se il questo non tollerasse i suoi astratti, non vi sarebbe alcuna possibilità di trarne li poi. Ma è proprio nella costituzione stessa del questo come questo che si compie l'astrazione come manifestazione dell'aspetto dell'essere al mio avvenire.

Il per-sé ha una “facoltà di astrazione” non perché può realizzare una operazione psicologica d'astrazione, ma perché sorge come presenza all'essere con un avvenire, cioè con un aldilà dell'essere. Insé l'essere non è

né concreto né astratto, né presente né futuro: è ciò che è. E tuttavia l'astrazione non arricchisce l'essere, è solo lo svelarsi di un nulla d'essere al di là dell'essere. Ma sfidiamo chiunque a formulare le obiezioni classiche all'astrazione senza derivarle implicitamente dalla considerazione dell'essere come un questo.

Il rapporto originario dei questi tra di loro può essere né l'interazione, né la causalità, e neanche il sorgere sullo stesso sfondo del mondo.

Se si suppone, infatti, il per-sé presente ad un questo, gli altri questi esistono nello stesso tempo “nel mondo”, ma in modo indifferenziato: costituiscono il fondo sul quale il questo considerato spicca in rilievo.

Perché un rapporto qualunque venga a stabilirsi tra un questo ed un altro questo, bisogna che il secondo questo appaia staccandosi dallo sfondo del mondo in occasione d'una negazione espressa che il per-sé deve essere.

Ma è nello stesso tempo necessario che ogni questo sia tenuto a distanza dall'altro, non essendo l'altro, da una negazione di tipo puramente esterno. Così la relazione originaria del questo col quello è una negazione esterna. Quello appare come ciò che non è questo. E questa negazione esterna si manifesta al per-sé come un trascendente, è al di fuori, è in-sé.

Come dobbiamo intenderla? L'apparizione del questo quello anzitutto può prodursi solo come totalità. Il rapporto primo è qui l'unità di una totalità che può disgregarsi; il per-sé si determina in blocco a non essere questo quello sullo sfondo del mondo. Il questo quello è la mia camera tutta intiera in quanto io vi sono presente. Questa negazione concreta non scomparirà quando avverrà la disgregazione del blocco concreto in questo e quello. È invece la condizione stessa della disgregazione.

Ma su questo sfondo di presenza e con esso, l'essere fa apparire la sua esteriorità indifferente: essa mi appare nel fatto che la negazione che io sono è un'unità-molteplicità piuttosto che una totalità indifferenziata. Il mio nascimento negativo all'essere si frantuma in negazioni indipendenti che non hanno nessun altro legame che di essere negazioni che io devo essere, cioè che traggono la loro unità interna da me e non dall'essere. Io sono presente a questo tavolo, a queste sedie e come tale mi costituisco sinteticamente come negazione polivalente, ma questa negazione puramente interna, in quanto è negazione dell'essere, è inframmezzata da zone di nulla; si annulla a titolo di negazione, è negazione detotalizzata. Attraverso queste striature di nulla, che io ho da essere come il mio nulla di negazione, appare l'indifferenza dell'essere. Ma questa indifferenza, devo realizzarla attraverso

il nulla di negazione che devo essere, non in quanto sono originariamente presente al questo, ma in quanto sono anche presente al quello.

Proprio nella presenza al tavolo e con essa, io realizzo l'indifferenza della sedia che ora devo anche non essere come un'assenza di punto d'appoggio, un arresto del mio slancio verso il non-essere, una rottura del circuito. Quello appare a lato del questo, in seno ad una manifestazione totale, come ciò di cui non posso in alcun modo approfittare per determinarmi a non essere questo. Così la fessura viene dall'essere, ma c'è fessura e separazione solo con la presenza del per-sé a tutto l'essere. La negazione dell'unità delle negazioni, in quanto è manifestazione dell'indifferenza dell'essere ed in quanto coglie l'indifferenza del questo per il quello e del quello per il questo, è apparizione del rapporto originario dei questi come negazione esterna. Il questo non è quello. Questa negazione esterna nell'unità di una totalità disgregabile si esprime con la parola "e". "questo non è quello" si esprime con "questo e quello". La negazione esterna ha il doppio carattere d'essere in-sé e di essere idealità pura. È in-sé, per il fatto che non appartiene in nessun modo al per-sé, anzi il per-sé scopre l'indifferenza dell'essere come exteriorità attraverso l'interiorità assoluta della sua negazione perché nell'intuizione estetica, io percepisco un oggetto immaginario. E non è neppure una negazione che l'essere deve essere: non appartiene a nessuno dei questi considerati; è puramente e semplicemente; è ciò che è.

Parimenti non è affatto un carattere del questo, non è come una delle sue qualità. È del tutto indipendente dai questi, proprio perché non è né dell'uno né dell'altro. L'indifferenza dell'essere non è niente, non possiamo pensarla e neanche percepirla. Significa puramente e semplicemente che l'annullamento o le variazioni del quello non possono per niente impegnare i questi; è solamente un nulla in-sé che separa i questi, e questo nulla è il solo modo in cui la coscienza può realizzare la coesione d'identità che caratterizza l'essere. Questo nulla ideale ed in-sé è la quantità. La quantità, infatti, è exteriorità pura: essa non dipende affatto dai termini addizionati e non è che l'affermazione della loro indipendenza. Contare, è fare una discriminazione ideale nell'interno di una totalità che si può disgregare ed è già data. Il numero ottenuto con l'addizione non appartiene a nessuno dei questi contati e neanche alla totalità, che si può disgregare, in quanto si manifesta come totalità. Io non conto queste tre persone che parlano davanti a me in quanto le colgo di primo acchito come "gruppo in conversazione";

il fatto di contarne tre lascia perfettamente intatta l'unità concreta del loro gruppo. Non è una proprietà concreta del gruppo d'essere "gruppo dei tre". E non è neppure una proprietà dei suoi membri. Di nessuno di essi si può dire che è tre, e neanche che è il terzo perché la qualità di terzo è solo un riflesso della libertà del per-sé che conta; ciascuno di essi può essere terzo, nessuno di essi lo è.

Il rapporto di quantità è dunque una relazione in-sé, ma puramente negativa, di exteriorità. Ed è proprio perché non appartiene né alle cose né alle totalità, che si isola e spicca alla superficie del mondo come un riflesso del nulla sull'essere. Essendo pura relazione di exteriorità tra i questi, è anch'essa esteriore ai questi, ed inoltre esteriore a se stessa. È l'impercettibile indifferenza dell'essere che può apparire solo se c'è dell'essere e che, benché appartenga all'essere, può provenirgli solo da un per-sé, in quanto questa indifferenza non può manifestarsi se non per mezzo dell'esteriorizzazione all'infinito d'un rapporto di exteriorità che deve essere esteriore all'essere ed a se stesso. Così spazio e quantità sono un solo e medesimo tipo di negazione. Lo spazio e la quantità vengono al mondo in conseguenza del fatto che questo e quello si manifestano come non aventi alcun rapporto con me che sono il mio rapporto, perché l'uno e l'altro sono il rapporto delle cose che non hanno nessun rapporto o, se si preferisce, il nulla del rapporto colto dall'essere come rapporto che è il proprio rapporto. È chiaro, con questo, che ciò che chiamiamo con Husserl le categorie unità-molteplicità-rapporto del tutto con la parte più e meno intorno di fianco a in conseguenza di primo, secondo, ecc. - uno, due, tre, ecc. - dentro e fuori ecc., ecc., sono solo dei raggruppamenti artificiali delle cose, che le lasciano del tutto intatte, senza arricchirle né impoverirle di un iota e che indicano solo l'infinita diversità delle maniere in cui la libertà del per-sé può realizzare l'indifferenza dell'essere.

Abbiamo trattato finora il problema del rapporto originale del per-sé con l'essere come se il per-sé fosse una semplice coscienza istantanea quale può rivelarsi al cogito cartesiano.

A dire il vero, abbiamo accennato anche alla fuga da sé del per-sé in quanto è condizione necessaria dell'apparizione dei questi e degli astratti.

Ma il carattere ekstatico del per-sé era qui ancora implicito. Abbiamo dovuto procedere in questo modo per la chiarezza dell'esposizione; ma non bisogna concluderne che l'essere appare ad un essere che è prima presenza per costituirsi poi un futuro. L'essere in-sé si manifesta ad un essere che

nasce come futuro a se stesso. Il che significa che la negazione che il per-sé si fa essere di fronte all'essere ha una dimensione ekstatica futura; proprio in quanto io non sono ciò che sono relazione ekstatica alle mie possibilità, non ho da essere l'essere-in-sé relazione che svela il questo. Io sono presenza al questo nell'incompiutezza di una totalità detotalizzata. Che cosa ne consegue per il manifestarsi del questo? In quanto sono sempre, al di là, ciò che sono, futuro a me stesso, il questo a cui sono presente m'appare come qualche cosa che supero verso me stesso. Il "percepito" è, fin dall'origine, ciò che vien superato, è come un conduttore del circuito dell'ipseità, e si configura nell'ambito del circuito. In quanto mi faccio essere negazione del questo, fuggo questa negazione verso una negazione complementare, la cui fusione con la precedente dovrebbe fare apparire l'in-sé che io sono; e questa negazione possibile ha un legame d'essere con la prima, non è una negazione qualunque, è precisamente la negazione complementare della mia presenza alla cosa. Ma poiché il per-sé si costituisce, in quanto presenza, come coscienza non posizionale di sé, si fa annunciare ciò che non è, dal di fuori, dall'essere; ritrova il suo essere al di fuori, al modo "riflesso riflettente"; la negazione complementare, che esso è come propria possibilità, è dunque negazione presenza, cioè il per-sé deve esserla come coscienza non-tetica di sé e come coscienza tetica dell'essere al di là dell'essere. E l'essere al di là dell'essere è legato al questo presente, non da un rapporto qualunque di exteriorità, ma da un legame preciso di complementarità, strettamente correlativo al rapporto del per-sé col suo avvenire. Anzitutto il questo si manifesta nella negazione di un essere che si fa non essere questo non a titolo di semplice presenza ma come negazione che è "da venire" a se stessa, che è la propria possibilità al di là del presente. E questa possibilità che abita la pura presenza come il suo significato irraggiungibile e come ciò che le manca per essere in-sé, è, in primo luogo, una specie di proiezione della negazione presente a titolo di impegno. Se infatti ogni negazione non avesse aldilà di sé, al futuro, come possibilità che le viene incontro e verso la quale essa fugge se stessa, il senso di un impegno, perderebbe tutto il suo significato di negazione.

Ciò che il per-sé nega, lo nega "con dimensione d'avvenire", si tratti di una negazione esterna: questo non è quello, questa sedia non è un tavolo o d'una negazione interna relativa al per-sé stesso. Dire che "questo non è quello", è porre l'esteriorità del questo in rapporto al quello, o per adesso e per l'avvenire oppure solo nel puro "adesso", ma in quest'ultimo caso la

negazione ha un carattere provvisorio che costituisce l'avvenire come pura exteriorità in rapporto alla determinazione presente “questo e quello”. In entrambe le ipotesi, il senso viene alla negazione a partire dal futuro; ogni negazione è ekstatica. In quanto il per-sé si nega al futuro, il questo di cui esso si fa negazione, si manifesta come qualcosa che viene a se stesso dall'avvenire. La possibilità, che la coscienza è non-teticamente come coscienza di poter non essere questo, si manifesta come potenzialità del questo d'essere ciò che è.

La prima potenzialità dell'oggetto, come correlativo dell'impegno, struttura ontologica della negazione, è la permanenza, che gli viene sempre dal fondo dell'avvenire. L'apparizione del tavolo come tavolo esige una permanenza di tavolo che gli viene dal futuro e che non è affatto un dato puramente constatato, ma una potenzialità. Questa permanenza, però, non viene al tavolo da un futuro posto nell'infinito temporale: il tempo infinito non esiste ancora: il tavolo non appare come avesse la possibilità di essere infinitamente tavolo. Il tempo di cui stiamo trattando qui non è né finito né infinito: soltanto si è voluto rilevare che la potenzialità fa apparire la dimensione del futuro.

Il senso futuro della negazione è d'essere ciò che manca alla negazione del per-sé per diventare negazione in-sé. In questo senso la negazione è, al futuro, precisazione della negazione presente. È al futuro che si svela il senso esatto di ciò che non devo essere come correlativo di quella precisa negazione che devo essere. La negazione polimorfa del questo, in cui il verde è formato di una totalità “rugosità-luce”, prende il suo significato solo se deve essere negazione del verde, cioè di un essere verde il cui fondo tende verso l'equilibrio dell'indifferenziazione: in altre parole, il senso assente della mia negazione polimorfa è una negazione più ristretta di un verde più puramente verde su uno sfondo indifferenziato. Così, il verde puro viene al “verde rugosità-luce” dallo sfondo dell'avvenire come suo significato. Si comprende qui il senso di ciò che abbiamo chiamato astrazione. L'esistente non possiede la sua essenza come una qualità presente. È piuttosto negazione dell'essenza: il verde non è mai verde. Ma l'essenza viene all'esistente dal fondo dell'avvenire, come un senso che non è mai dato, e che l'accompagna sempre. È il puro correlativo dell'idealità pura della mia negazione. In questo senso non c'è mai un'operazione astrattiva, se si intende con ciò un atto psicologico ed affermativo di selezione operato da uno spirito precostituito. Non è affatto vero che si

astraggano delle qualità a partire dalle cose; bisogna invece considerare l'astrazione, modo d'essere originale del per-sé, come necessaria perché vi siano in generale delle cose nel mondo. L'astratto è una struttura del mondo necessaria al sorgere del concreto ed il concreto è concreto solo in quanto va verso il suo astratto, in quanto si fa annunciare dall'astratto che cosa esso è; il per-sé è, nel suo essere, rivelante astraente. Si vede bene che da questo punto di vista la permanenza e l'astratto sono una sola cosa. Il tavolo ha, in quanto tavolo, una potenzialità di permanenza nella proporzione in cui ha da essere tavolo. La permanenza è pura possibilità per un questo d'essere conforme alla sua essenza.

Abbiamo visto, nella seconda parte di quest'opera, che il possibile che io sono ed 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 come totalità irrealizzabile, domina il per-sé e lo costituisce nel suo essere come nulla d'essere. Questo, come dicemmo allora, è l'in-sé-per-sé, o valore; valore che, sul piano irriflesso, non vien colto tematicamente dal per-sé, è solamente condizione d'essere. Se il nostro ragionamento è esatto, questa indicazione continua di una fusione irrealizzabile deve configurarsi non come struttura della coscienza irriflessa, ma come indicazione trascendente di una struttura ideale dell'oggetto. Questa struttura può essere facilmente spiegata; correlativamente all'indicazione della fusione della negazione polimorfa con la negazione astratta che è il suo significato, deve manifestarsi una indicazione trascendente ed ideale: quella d'una fusione del questo esistente con la sua essenza futura. E questa fusione deve essere tale che l'astratto sia fondamento del concreto e simultaneamente il concreto fondamento dell'astratto: l'esistenza concreta “in carne ed ossa” deve essere l'essenza, l'essenza deve prodursi da sé come concretezza totale, cioè con la piena ricchezza del concreto, senza che tuttavia si possa trovare in essa altro che essa stessa, nella sua totale purezza. O, se si preferisce, la forma deve essere per se stessa, e totalmente la propria materia, e reciprocamente la materia deve prodursi come forma assoluta. Questa fusione impossibile e continuamente richiamata dall'essenza e dall'esistenza non appartiene né al presente né all'avvenire, indica piuttosto la fusione del passato, del presente e dell'avvenire e si presenta come sintesi da operare della totalità temporale. È il valore, in quanto trascendenza; è quella che chiamiamo la bellezza. La bellezza rappresenta dunque uno stato ideale del mondo, relativo ad una realizzazione ideale del per-sé, ove l'essenza e l'esistenza delle cose si

manifesterebbero come identità con un essere che, in questo stesso manifestarsi, si fonderebbe con se stesso nell'unità assoluta dell'in-sé. Proprio perché il bello è una sintesi trascendente da operare, ed inoltre non può realizzarsi che in, e mediante, una totalizzazione di noi stessi, precisamente per questo noi vogliamo il bello e cogliamo l'universo come mancante del bello nella proporzione in cui percepiamo noi stessi come una mancanza. Ma il bello non è una potenzialità delle cose, più di quanto l'in-sé-per-sé non sia una possibilità propria del per-sé. Abita il mondo come un irrealizzabile. E nella proporzione in cui l'uomo realizza il bello nel mondo, lo realizza in un mondo immaginario. Il che vuol dire che nell'intuizione estetica, percepisco un oggetto immaginario attraverso una realizzazione immaginaria di me stesso come totalità in-sé e per-sé. Ordinariamente il bello, come valore, non è tematicamente reso in modo esplicito come valore fuori portata del mondo. È implicitamente percepito, rispetto alle cose, come assenza; si manifesta implicitamente attraverso l'imperfezione del mondo.

Queste potenzialità originarie non sono le sole che caratterizzano il questo. Infanti nella proporzione in cui il per-sé deve essere il suo essere al di là del suo presente, è manifestazione di un al di là dell'essere qualificato che viene al questo dal fondo dell'essere. In quanto il per-sé è al di là della luna crescente, accanto a un essere al di là dell'essere che è la luna piena futura, la luna piena diventa potenzialità della luna crescente; in quanto il per-sé è al di là del bocciolo, vicino al fiore, il fiore è potenzialità del bocciolo. Il manifestarsi di queste nuove potenzialità implica un rapporto originale col passato. È proprio nel passato che si è scoperto a poco a poco il legame della luna crescente con la luna piena, del bocciolo col fiore.

Ed il passato del per-sé è per il per-sé come un sapere. Ma questo sapere non rimane come un dato inerte. È dietro il per-sé, inconoscibile come tale e fuori portata. Ma, nell'unità ekstatica del suo essere, il per-sé si fa annunciare ciò che è nel futuro, proprio a partire da questo passato.

La mia conoscenza riguardo alla luna mi sfugge in quanto conoscenza tematica. Ma io la sono ed il mio modo d'esserla è-almeno in certi casi di far venire a me ciò che non sono più sotto forma di ciò che non sono ancora. Questa negazione del questo che io sono stato la sono in duplice modo: non essendolo più e non essendolo ancora. Io sono un al di là della luna crescente come possibilità di negazione radicale della luna come disco pieno, e correlativamente al ritorno della mia negazione futura verso il mio

presente, la luna piena ritorna verso quella crescente per determinarla in questo come negazione: quella è ciò che manca a questa, ciò la cui mancanza la fa essere come crescente.

Così, nell'unità di una stessa negazione ontologica, attribuisco la dimensione di futuro alla luna crescente in quanto crescente sotto forma di permanenza e di essenza e la costituisco come luna crescente mediante il ritorno determinante verso di essa di ciò che le manca. Così si costituisce la gamma delle potenzialità che va dalla permanenza fino alle potenze. La realtà-umana, superandosi verso la propria possibilità di negazione, si fa essere ciò per cui la negazione mediante superamento viene al mondo; solo con la realtà umana la mancanza viene alle cose sotto forma di "potenza", "incompiutezza", "rinvio", "potenzialità".

Tuttavia, l'essere trascendente della mancanza non può avere la natura della mancanza ekstatica nell'immanenza. Osserviamo meglio. L'in-sé non deve essere la propria potenzialità al modo del non ancora. La rivelazione dell'in-sé è originariamente rivelazione dell'indifferenza. L'in-sé è ciò che è senza alcuna dispersione ekstatica del suo essere. Quindi non deve affatto essere la sua permanenza o la sua essenza o il mancante che gli manca come io devo essere il mio avvenire. Il mio nascere nel mondo fa nascere correlativamente le potenzialità. Ma queste potenzialità si fissano nel loro stesso, sono minate dall'esteriorità. Ritroviamo qui quel duplice aspetto del trascendente che, nella sua ambiguità, ha provocato la nascita dello spazio: una totalità che si disperde in relazioni d'esteriorità. La potenzialità ritorna dal fondo dell'avvenire sul questo per determinarlo, ma il rapporto del questo come in-sé con la sua potenzialità è un rapporto di esteriorità. La luna crescente è determinata come mancante o priva di in rapporto alla luna piena. Ma nello stesso tempo si manifesta come essente pienamente ciò che è, questo segno concreto nel cielo, che non ha bisogno di niente per essere ciò che è. E la stessa cosa accade per questo bocciolo, per questo fiammifero, che è ciò che è, per il quale il significato di essere fiammifero rimane esteriore, che può senza dubbio infiammarsi, ma che, ora, è questo pezzo di legno bianco con una capocchia nera. Le potenzialità del questo, benché in connessione rigorosa con esso, si presentano come degli in-sé e sono in istato di indifferenza in rapporto ad esso. Questo calamaio può essere rotto, buttato contro il marmo del caminetto, dove si spezzerà. Ma questa possibilità è del tutto separata da lui, perché non è che il correlativo trascendente della mia possibilità di gettarlo contro il marmo del caminetto.

Insé, non è né fragile né infrangibile: è. Il che non vuole affatto dire che io possa considerare un questo al di fuori di ogni potenzialità; per il fatto stesso che io sono il mio futuro, il questo si manifesta come provvisto di potenzialità; percepire il fiammifero come scheggia di legno bianco con una capocchia nera non significa affatto spogliarlo di ogni potenzialità, ma semplicemente conferirgliene di nuove una nuova permanenza una nuova essenza. Perché il questo fosse interamente sprovvisto di potenzialità, bisognerebbe che io fossi puro presente, il che è inconcepibile. Solamente si vuol dire che il questo ha diverse potenzialità che sono equivalenti, cioè in istato di equivalenza in rapporto a lui. Esso non deve affatto esserle. Inoltre, le mie possibilità non sono affatto, ma si possibilizzano, perché sono minate internamente dalla mia libertà.

Ciò significa che, qualunque sia il mio possibile, il suo contrario è ugualmente possibile. Io posso rompere questo calamaio, ma posso anche ugualmente bene metterlo a posto in un cassetto: posso considerare, al di là della mezza luna, la luna piena, ma posso anche proclamare la permanenza della mezza luna come tale. Di conseguenza il calamaio si trova provvisto di possibili equivalenti: essere messo a posto in un cassetto, essere rotto. La mezza luna può essere una curva aperta nel cielo, o un disco differito. Queste potenzialità che ritornano sul questo senza essere state create da lui e senza doverlo essere, le chiameremo probabilità, per indicare che esistono al modo d'essere dell'in-sé. I miei possibili non sono, si possibilizzano. Ma i probabili non si "probabilizzano": sono in-sé, in quanto probabili. In questo senso, il calamaio è, ma il suo essere calamaio è un probabile, perché il "dover essere calamaio" del calamaio è una pura apparenza, che svanisce subito assorbita nella relazione di esteriorità. Queste potenzialità o probabilità, che sono il senso dell'essere al di là dell'essere, proprio per il fatto che: sono in-sé al di là dell'essere, sono dei niente. L'essenza del calamaio è stata pass. Come correlativo della negazione possibile del per-sé, ma non è il calamaio e non è l'essere: in quanto è in-sé, è negazione ipostatizzata, reificata, cioè è un niente, appartiene al cerchio di nulla che contorna e determina il mondo. Il per-sé rivela il calamaio come calamaio. Ma questa rivelazione si compie al di là dell'essere del calamaio, nel futuro che non è: tutte le potenzialità dell'essere, dalla permanenza alla potenzialità qualificata, si definiscono come ciò che l'essere non è ancora senza che debba mai esserle veramente. Anche qui la conoscenza non aggiunge né toglie niente all'essere, non lo

provvede di nessuna nuova qualità. Essa fa in modo che vi sia dell'essere superandolo verso un nulla che mantiene con lui solo dei rapporti negativi di esteriorità. Questo carattere di puro nulla della potenzialità risulta abbastanza bene dai procedimenti della scienza che, tendendo a stabilire delle relazioni di semplice esteriorità, sopprime radicalmente il potenziale, cioè l'essenza e le potenze. D'altra parte, la sua necessità, come struttura significativa della percezione, appare troppo chiaramente, perché sia necessario insistervi: la conoscenza scientifica, infatti, non può né passar sopra alla struttura potenzializzante della percezione, né sopprimerla; al contrario, la presuppone.

Abbiamo tentato di dimostrare come la presenza del per-sé all'essere rivela quest'ultimo come cosa; e, per la chiarezza dell'esposizione, abbiamo dovuto mostrare successivamente le differenti strutture della cosa: il questo e la spazialità, la permanenza, l'essenza e la potenzialità. Naturalmente questa esposizione successiva non corrisponde ad una priorità reale di alcuni momenti sugli altri: il sorgere del per-sé fa apparire la cosa con la totalità delle sue strutture.

Non ce n'è una, d'altronde, che non implichi tutte le altre: il questo non è logicamente anteriore all'essenza, la presuppone, invece, e, reciprocamente, l'essenza è essenza di questo. Ugualmente, il questo come essere qualità può apparire solo sullo sfondo del mondo, ma il mondo è la collezione dei questi: e la relazione disgregativa del mondo coi questi è la spazialità. Non vi è dunque nessuna forma sostanziale, nessun principio di unità che stia dietro ai mondi di apparizione del fenomeno: tutto è dato in una sola volta, senza alcuna anteriorità. Per le stesse ragioni sarebbe sbagliato concepire una qualsiasi anteriorità del rappresentativo. La nostra descrizione, infatti, ci ha portato a mettere in rilievo: la cosa del mondo: per ciò, potremmo essere tentati di credere che il mondo e la cosa si manifestino al per-sé in una specie di intuizione contemplativa: solo in un secondo tempo gli oggetti si metterebbero a posto gli uni in rapporto agli altri in un ordine pratico di utensilità. Si può evitare un simile errore tenendo presente che il mondo appare all'interno del circuito dell'ipseità. Il mondo è ciò che separa il per-sé da se stesso, o, per usare un'espressione Heideggeriana: ciò a partire dal quale la realtà umana si fa annunciare ciò che è. Questa proiezione del per-sé verso se stesso, che costituisce l'ipseità, non è affatto un riposo contemplativo. È una mancanza, come abbiamo detto, ma non una

mancanza data; è una mancanza che deve essere-per-sé la propria mancanza.

Una mancanza constatata o mancanza in-sé svanirebbe in exteriorità; lo si è già notato nelle pagine precedenti.

Invece un essere che si costituisce da sé come mancanza può determinarsi solo laggiù, accanto a quello che gli manca e che esso è, con una continua fuga da sé verso il sé che deve essere. Il che significa che la mancanza può essere la propria mancanza solo come mancanza rifiutata: il solo legame veramente interno di ciò che manca di... Con ciò che gli manca, è il rifiuto. Infatti, nella proporzione in cui l'essere che manca di... Non è ciò che gli manca, cogliamo in esso una negazione. Ma perché questa negazione non svanisca in pura exteriorità,-e con essa ogni possibilità di negazione in generale,-il suo fondamento deve trovarsi nella necessità per l'essere che manca di... D'essere ciò che gli manca. Così il fondamento della negazione è negazione della negazione. Ma questa negazione fondamento non è data più di quanto lo sia la mancanza di cui essa è un momento essenziale; è al modo di doverla essere; il per-sé si fa essere la propria mancanza nell'unità fantasma "riflesso riflettente", cioè si protende verso di essa, insieme rifiutandola.

Solamente come mancanza da sopprimere, la mancanza può essere mancanza interna per il per-sé, ed il per-sé può realizzare la propria mancanza solo dovendola essere, cioè essendo una proiezione verso la propria soppressione. Così, il rapporto del per-sé col suo avvenire non è mai statico né dato; l'avvenire viene al presente del per-sé per determinarlo nel suo intimo, in quanto il per-sé è già laggiù, nell'avvenire come soppressione di se stesso. Il per-sé può essere qui mancanza solo se laggiù è soppressione di mancanza; ma questa soppressione la deve essere al modo del non essere.

Questa relazione originale permette poi di constatare empiricamente delle mancanze particolari come mancanze sofferte o sopportate. Essa è, in generale, il fondamento dell'affettività. E si tenta invano di spiegarla psicologicamente installando nello psichico quegli idoli e quei fantasmi che si chiamano tendenze o appetiti.

Queste tendenze o forze, inserite violentemente nella psiche, non sono comprensibili in-sé, giacché la psicologia le presenta come degli esistenti in-sé, in altre parole, lo stesso carattere, ad esse attribuito, di forza è contraddetto dal loro intimo riposo d'indifferenza e la loro unità si disperde in una pura relazione di exteriorità. Possiamo comprenderle solo come

proiezione nell'in-sé d'una relazione d'essere immanente del per-sé con se stesso, e questa relazione ontologica è precisamente la mancanza.

Ma questa mancanza non può essere colta tematicamente né conosciuta dalla coscienza irriflessa e neppure appare direttamente alla riflessione impura e complice, che l'apprende come oggetto psichico, cioè come tendenza o come sentimento. È accessibile solo alla riflessione purificante, di cui non dobbiamo occuparci qui. Quindi sul piano della coscienza del mondo la mancanza può apparire solo in proiezione, come un carattere trascendente ed ideale. Infatti, se ciò che manca al per-sé è presenza ideale ad un essere al di là dell'essere, l'essere al di là dell'essere è originariamente colto come mancanza all'essere. Così il mondo si manifesta come dominato da assenze da realizzare ed ogni questo appare con un seguito di assenze che l'indicano e lo determinano. Queste assenze non differiscono, in fondo, dalle potenzialità. Solamente, ne cogliamo meglio il significato. Le assenze indicano il questo come questo e, inversamente, il questo tende verso le assenze. Essendo ogni assenza un essere al di là dell'essere, cioè in-sé assente, ogni questo tende verso un altro stato del suo essere, o verso altri esseri. Ma, beninteso, questa organizzazione in complessi indicativi si fissa e si pietrifica in in-sé, perché si tratta di in-sé, e tutte le indicazioni mute e pietrificate, che ricadono nell'indifferenza dell'isolamento nel momento stesso in cui nascono, assomigliano al sorriso di pietra ed agli occhi vuoti di una statua. Di modo che le assenze che appaiono dietro le cose non appaiono come assenze da rendere presenti per mezzo delle cose. E neppure si manifestano come assenze da realizzare da me, perché il me è una struttura trascendente della psiche che appare solamente alla coscienza riflessiva. Sono delle esigenze pure che si drizzano come “vuoti da riempire” in mezzo al circuito dell'ipseità. Solamente il loro carattere di “vuoti da riempire dal per-sé” si manifesta alla coscienza irriflessa con un'urgenza diretta e personale che è vissuta come tale senza essere riferita a qualcuno né tematizzata. E per il fatto stesso di viverle come esigenze, si rivela ciò che abbiamo chiamato, in un altro capitolo, la loro ipseità. Sono i compiti e questo mondo è un mondo di compiti. In rapporto ad essi, il questo che indicano, è, contemporaneamente, il “questo di questi compiti”-cioè l'in-sé unico che si determina con essi e che essi indicano come ciò che li può adempiere e insieme ciò che in nessun modo deve essere questi compiti, perché è nell'unità assoluta dell'identità. Questo legame

nell'isolamento, questo rapporto d'inerzia nella dinamica, è ciò che possiamo chiamare il rapporto di mezzo a fine.

È un “essere per” degradato, limato dall'esteriorità, la cui idealità trascendente può essere concepita solo come correlativo dell’“essere per” che il per-sé deve essere. E la cosa, in quanto riposa nella beatitudine quieta dell'indifferenza ed insieme indica al di là di sé dei compiti da adempiere, che annunciano ciò che essa deve essere, è lo strumento o utensile. Il rapporto originario delle cose fra di loro, quello che appare sul fondamento della relazione quantitativa dei questi, è dunque il rapporto di utensilità. E questa utensilità non è posteriore o subordinata alle strutture precedentemente indicate: in un certo senso le presuppone, in un altro è presupposta da esse. La cosa non è prima cosa per poi essere utensile; e non è prima utensile per poi svelarsi come cosa: è cosa utensile. È vero, tuttavia, ch’essa apparirà alla ricerca ulteriore dello scienziato come puramente cosa, cioè spogliata di ogni utensilità. Ma lo scienziato si cura di stabilire solo le pure relazioni di esteriorità, ed inoltre, il risultato di questa ricerca scientifica, è che la cosa stessa, spogliata di ogni strumentalità, svanisce per finire in esteriorità assoluta. È ora chiaro in quale proporzione bisogna correggere la formula di Heidegger: certo, il mondo appare nel circuito dell'ipseità, ma, essendo il circuito non tetico, l'annuncio di ciò che io sono non può essere anch’esso tetico. Essere nel mondo non significa sfuggire al mondo verso se stessi, ma fuggire dal mondo verso un aldilà del mondo che è il mondo futuro. Ciò che il mondo mi annuncia è solamente “mondano”. Rimane che, poiché il rinvio all'infinito degli utensili non rimanda mai ad un per-sé che io sia, la totalità degli utensili è l'esatto correlativo delle mie possibilità. E, poiché io sono le mie possibilità, l'ordine degli utensili nel mondo è l'immagine proiettata nell'in-sé delle mie possibilità, cioè di ciò che io sono. Ma io non posso mai decifrare questa immagine mondana: mi ci adatto nell'azione e per l'azione: sarebbe necessaria la scissiparità riflessiva perché potessi essere per me un oggetto. Non è dunque per inautenticità che la realtà umana si perde nel mondo; ma essere nel mondo, per lei, è perdersi radicalmente nel mondo per mezzo della rivelazione stessa che fa sì che vi sia un mondo, cioè essere rimandata senza interruzione, senza neanche la possibilità di un “a che pro?”, d'utensile in utensile, senza altro rifugio che la rivoluzione riflessiva. Non servirebbe a niente obiettarci che la catena dei “perché” è sospesa a dei “per chi” *worumwillen*. Certo, i *worumwillen* ci rimandano ad una struttura

dell'essere che non abbiamo ancora chiarito: il per altri. Ed il “per chi” appare sempre dietro gli strumenti. Ma questo per chi, la cui struttura è differente dal “perché”, non interrompe la catena. Ne è soltanto un anello e non permette, quando è considerato nella prospettiva della strumentalità, di sfuggire nell'in-sé.

Questo vestito da lavoro è per l'operaio. Ma è “perché” l'operaio possa riparare il tetto senza sporcarsi. E perché non deve sporcarsi? Per non spendere nel comprare un abito la maggior parte del suo salario. Infatti questo salario gli è pagato come la quantità minima di danaro che gli permetterà di provvedere al proprio mantenimento; e, precisamente, “si mantiene” per poter applicare la sua possibilità di lavoro alla riparazione dei tetti. E perché riparare il tetto? Perché non piova nell'ufficio dove gli impiegati fanno un lavoro di contabilità, ecc.. Il che non significa affatto che noi dobbiamo considerare sempre gli altri come uno strumento di un tipo particolare, ma soltanto che, finché consideriamo gli altri a partire dal mondo, non sfuggiremo al rinvio all'infinito dei complessi di utensilità.

Così, nella proporzione in cui il per-sé è la propria mancanza come rifiuto, correlativamente al suo slancio verso di sé, l'essere gli si manifesta sullo sfondo del mondo come cosa utensile ed il mondo sorge come sfondo indifferenziato dei complessi indicativi di utensilità. L'insieme di questi rinvii è sprovvisto di significato, ma su questo piano non c'è neanche la possibilità di porre il problema del significato. Si lavora per vivere e si vive per lavorare. La questione del senso della totalità “vita lavoro”: “perché lavoro, per vivere? Perché vivere solo per lavorare?” può essere posta solo sul piano riflessivo, perché implica una scoperta del per-sé da parte di se stesso.

Rimane da spiegare perché può sorgere nel mondo come correlativo della pura negazione che io sono. Come mai io non sono negazione sterile ed indefinitamente ripetuta del questo in quanto puro questo? Come questa negazione può svelare una pluralità di compiti che sono la mia immagine, se io non sono nient'altro che il puro niente che devo essere? Per rispondere a questo problema bisogna ricordarsi che il per-sé non è puramente e semplicemente un avvenire che viene al presente. Deve anche essere il suo passato sotto forma di “ero”. E l'implicazione ekstatica delle tre dimensioni temporali è tale che, se il per-sé è un essere che si fa annunciare ciò che era dal suo avvenire, è anche, nell'atto dell'unico nascimento, un essere che deve essere il suo sarà nella prospettiva di un certo “era” che egli fugge. In

questo senso bisogna sempre cercare il significato di una dimensione temporale altrove, in un'altra dimensione; è ciò che abbiamo chiamato la diaspora; perché l'unità d'essere diasporica non è una pura appartenenza data: è la necessità di realizzare la diaspora facendosene condizionare laggiù, al di fuori, nell'unità di sé.

Dunque la negazione che io sono e che fa apparire il questo, “deve essere” al modo dell’“ero”. Questa pura negazione che, in quanto semplice presenza, non è, ha il suo essere dietro di lei come passato o fatticità. Bisogna quindi riconoscere che non è mai una negazione senza radici. È invece negazione qualificata, intendendo con questo che essa si trascina dietro di sé la sua qualificazione come l'essere che essa deve “non essere” sotto la forma dell’“era”. La negazione sorge come negazione non-tetica del passato, nel modo della determinazione interna, in quanto si fa negazione tetica del questo. E la sua nascita si produce nell'unità di un doppio “essere per”, perché la negazione si introduce nell'esistenza al modo “riflesso riflettente”, come negazione del questo, per sfuggire al passato che essa è, e sfugge al passato per staccarsi dal questo fuggendolo nel suo essere verso l'avvenire. Chiameremo ciò il punto di vista del per-sé sul mondo.

Questo punto di vista, paragonabile alla fatticità, è qualificazione ekstatica della negazione, come rapporto originario con l'in-sé. Ma d'altra parte, come abbiamo visto, il per-sé è tutto ciò che è al modo dell’“ero” come appartenenza ekstatica al mondo.

Non è al futuro che io ritrovo la mia presenza, perché il futuro mi dà il mondo come correlativo di una coscienza futura; il mio essere, invece, mi appare al passato, benché non tematicamente, nella cornice dell’essere-in-sé, cioè in rilievo in mezzo al mondo. Senza dubbio questo essere è ancora coscienza di... Cioè per-sé; ma è un per-sé fissato in in-sé e, di conseguenza, è una coscienza del mondo decaduta in mezzo al mondo. Il senso del realismo, del naturalismo e del materialismo è nel passato; queste tre filosofie sono delle descrizioni del passato come se fosse presente. Il per-sé è dunque una duplice fuga dal mondo: fugge il proprio essere in mezzo al mondo come presenza ad un mondo che pure fugge. Il possibile è il termine libero della fuga. Il per-sé non può fuggire verso un trascendente che non è, ma solo verso un trascendente che esso sia. E questo toglie ogni possibilità di arresto alla fuga perpetua; per usare un'immagine volgare, ma che farà meglio capire il mio pensiero, si ricordi l'asino che tira un carretto e che tenta di prendere una carota fissata alla punta di un bastone anche esso

legato alle stanghe del carro. Ogni sforzo dell'asino per afferrare la carota ha per effetto di far avanzare tutto il carretto ed anche la carota che rimane sempre alla stessa distanza dall'asino. Così noi corriamo dietro un possibile che la nostra corsa stessa fa apparire, che non è nient'altro che la nostra corsa e che si definisce con ciò come irraggiungibile. Corriamo verso di noi, e per questo siamo l'essere che non può mai raggiungersi. Da un certo punto di vista, la corsa è sprovvista di significato, perché il termine non è mai dato, ma inventato e proiettato in avanti a misura che corriamo verso di esso. Da un altro punto di vista, non possiamo negarle quel significato che essa rifiuta, perché malgrado tutto, il possibile resta il senso del per-sé. Piuttosto bisognerebbe dire che il senso della fuga c'è e non c'è.

Ora, in questa fuga dal passato che io sono verso l'avvenire che io sono, l'avvenire si configura in rapporto al passato e nello stesso tempo conferisce al passato ogni suo significato.

L'avvenire è il passato superato come in-sé dato verso un in-sé che sarà il proprio fondamento cioè che sarà in quanto io dovrò esserlo. Il possibile è la libera ripresa del passato, in quanto questa ripresa può salvarlo fondandolo. Fuggo l'essere senza fondamento che ero, verso l'atto fondatore che posso essere solo al modo del dover essere. Così il possibile è la mancanza che il per-sé si fa essere, cioè ciò che manca alla negazione presente in quanto negazione qualificata cioè negazione che ha la sua qualità fuori da sé, al passato. In quanto tale, è anch'esso qualificato. Non come dato che sia la propria qualità al modo dell'in-sé, ma come indicazione della ripresa che fonda la qualificazione ekstatica che il per-sé era.

La sete p.e. È tridimensionale: è fuga di uno stato di vuoto che il per-sé era. Ed è la fuga che conferisce all'era dato il suo carattere di vuoto o di mancanza: al passato, la mancanza non potrebbe essere mancanza, perché il dato può "mancare" solo se è superato verso... Da un essere che è la propria trascendenza. Questa fuga è fuga verso... E questo "verso" le dà il suo significato. In quanto tale, è anch'essa: mancanza che si fa, cioè, insieme, costituzione al passato del dato come mancanza o potenzialità e ripresa libera del dato da parte di un per-sé che si fa mancanza sotto forma di "riflesso riflettente", cioè come coscienza di mancanza. E questo verso cui la mancanza si fugge, in quanto si fa condizionare nel suo essere mancanza da ciò di cui manca, è la possibilità che la mancanza è d'essere sete che non sarebbe più mancanza, cioè sete soddisfazione. Il possibile è indicazione di

soddisfazione, ed il valore, come essere fantasma che circonda e penetra da parte a parte il per-sé, è l'indicazione di una sete che sarebbe insieme data poiché "lo era"-e ripresa poiché il gioco del "riflesso riflettente" la costituisce ekstaticamente. Come si vede, si tratta di una pienezza che si determina da sé come sete. Alla configurazione di questa pienezza il rapporto ekstatico passato presente fornisce la struttura "sete" come suo significato ed il possibile che io sono deve fornirle la densità, la sua consistenza di pienezza, come riflessione. Così, la mia presenza all'essere che lo determina in questo è negazione del questo in quanto io sono anche: mancanza qualificata accanto al questo.

E nella misura in cui il mio possibile è presenza possibile all'essere al di là dell'essere, la qualificazione del mio possibile fa apparire un essere al di là dell'essere come l'essere la cui compresenza è compresenza rigorosamente legata ad una soddisfazione futura. Così si manifesta nel mondo l'assenza come essere da realizzare, in quanto questo essere è correlativo dell'essere possibile: di cui io manco. Il bicchiere d'acqua appare come ciò che deve essere bevuto, cioè come correlativo di una sete percepita non-teticamente e nel suo stesso essere come qualcosa che deve essere soddisfatto. Ma queste descrizioni, che implicano tutte una relazione col futuro del mondo, saranno più chiare dopo che avremo mostrato come, sul fondamento della negazione originaria, il tempo del mondo o tempo universale appare alla coscienza.

4. Il tempo del mondo

Il tempo universale viene al mondo per mezzo del per-sé. L'in-sé non possiede temporalità proprio perché è in-sé e la temporalità è il modo d'essere unitario d'un essere che è perpetuamente a distanza da sé per-sé. Il per-sé, invece, è temporalità, ma non è coscienza di temporalità, tranne quando si configura nel rapporto “riflessivo riflesso”. Al modo irriflesso scopre la temporalità sulla superficie dell'essere, cioè al di fuori.

La temporalità universale è oggettiva.

A il passato il questo non si manifesta come un presente che dovrebbe poi divenire passato e che, precedentemente, era futuro. Questo calamaio, sin dal primo momento in cui lo percepisco, ha già nella sua esistenza le tre dimensioni temporali. In quanto lo percepisco come permanenza, cioè come essenza, è già al futuro, benché io non gli sia presente a lui futuro* nella mia attuale presenza, ma come un da venire a me stesso. E, nello stesso tempo, posso coglierlo solo come essente già stato là, nel mondo, in quanto anch'io vi ero già, come presenza. In questo senso non esiste una “sintesi di ricognizione”, se si intende con ciò un'operazione progressiva di identificazione che, organizzando successivamente degli “adesso”, conferirebbe una durata alla cosa percepita. Invece il per-sé dispone le emanazioni della sua temporalità lungo l'in-sé rivelato come lungo un muro immenso e monotono di cui non vede la fine. Io sono la negazione originaria che devo essere, al modo del non ancora e del già, rispetto all'essere che è ciò che è. Anche se facciamo l'ipotesi di una coscienza che sorga in un mondo immobile, vicino ad un essere unico che sia immutabilmente ciò che è, questo essere si manifesterà con un passato ed un avvenire immutabile che non avranno bisogno di nessuna “operazione” di sintesi e che saranno una cosa sola col suo stesso manifestarsi. L'operazione sarebbe necessaria se il per-sé avesse, nello stesso tempo, da conservare e da costituire il proprio passato. Ma, per il semplice fatto che esso è il proprio passato, come anche il proprio avvenire, il manifestarsi

dell'in-sé non può essere che temporalizzato. Il questo si manifesta temporalmente non perché viene a rifrangersi attraverso una forma a priori del senso interno, ma perché appare ad un'apparizione il cui essere è temporalizzazione. Tuttavia la temporalità dell'essere è rappresentata nel suo stesso apparire: in quanto è colto in una temporalità che si temporalizza e solo per mezzo di essa, il questo appare originariamente come temporale; ma in quanto è ciò che è, rifiuta d'essere la propria temporalità, riflette solamente il tempo; inoltre rimanda il rapporto ekstatico interno che è all'origine della temporalità-come una pura relazione oggettiva di esteriorità. La permanenza, come compromesso tra l'identità temporale e l'unità ekstatica di temporalizzazione, apparirà dunque come il puro scivolare di istanti in-sé, piccoli nulla separati gli uni dagli altri ed uniti da un rapporto di semplice esteriorità, alla superficie di un essere che conserva una immutabilità atemporale.

Non è dunque vero che l'atemporalità dell'essere ci sfugge: è, invece, data nel tempo, fonda la maniera d'essere del tempo universale.

In quanto, dunque, il per-sé “era” ciò che è, l'utensile o la cosa gli appariva come ciò che era già stato là. Il per-sé non può essere presenza al questo se non come presenza che era; ogni percezione è in-sé, e senza nessuna “operazione”, un riconoscimento. Ora ciò che si rivela attraverso l'unità ekstatica del passato e del presente, è un essere identico. Esso non è percepito come lo stesso al passato ed al presente, ma come lui.

La temporalità non è che un organo di visione. Però il questo era già quel lui che esso è. Così appare come avente un passato. Solamente rifiuta di essere questo passato, ce l'ha solamente. La temporalità, in quanto è colta obiettivamente, è dunque un puro fantasma, perché non si presenta come temporalità del per-sé e neanche come temporalità che l'in-sé deve essere. Nello stesso tempo, il passato trascendente, essendo in-sé a titolo di trascendenza, non può essere come ciò che il presente deve essere, si isola in un fantasma di Selbstständigkeit' e poiché ogni momento del passato è un essere stato presente, questo isolamento continua all'interno stesso del passato. Di modo che il questo immutabile si manifesta attraverso uno sparpagliarsi ed un frantumarsi all'infinito di in-sé fantasmi. È così che mi si rivelano questo bicchiere o questo tavolo: non durano, sono: ed il tempo cola su di essi. Si dirà subito che io non vedo i loro cambiamenti. Ma questo è introdurre qui inopportuno un punto di vista scientifico. Tale punto di vista, del tutto ingiustificato, è contraddetto dalla nostra stessa

precisione: la pipa, la matita, tutti questi esseri che si offrono interamente in ciascuno dei loro “profili” e la cui permanenza è del tutto indifferente alla molteplicità dei profili, sono anche, benché si manifestino nella temporalità, trascendenti ad ogni temporalità. La “cosa” esiste tutta in un solo momento, come “forma”, cioè come un tutto che non è intaccato da nessuna delle variazioni superficiali e parassitarie che noi possiamo vederci.

Ogni questo si manifesta con una legge d'essere che determina il suo limite, cioè il punto di cambiamento al quale esso cesserà di essere ciò che è per non esserlo più, semplicemente. E questa legge d'essere che esprime la “permanenza” è una struttura immediatamente svelata dalla sua essenza, e determina una potenzialità-limite del questo quella di scomparire dal mondo. Su questo ritorneremo. Così il per-sé coglie la temporalità sull'essere, come puro riflesso che si attua alla superficie dell'essere senza nessuna possibilità di modificarlo. Lo scienziato fisserà in concetto questa nullità assoluta e fantomatica del tempo sotto il nome di omogeneità. Ma la percezione trascendente e sull'in-sé dell'unità ekstatica del per-sé temporalizzante si compie come apprensione di una forma vuota di unità temporale, senza nessun essere che fondi questa unità essendola. Così appare dunque sul piano presente passato questa curiosa unità della dispersione assoluta che è la temporalità esterna, ove ogni prima ed ogni dopo è un in-sé isolato dagli altri dalla sua exteriorità d'indifferenza, ma tutti gli istanti sono uniti nell'unità d'essere di uno stesso essere; e questo essere comune o tempo è nient'altro che la dispersione stessa concepita come necessità e sostanzialità; natura contraddittoria che può apparire solo sul duplice fondamento del per-sé e dell'in-sé. In conseguenza di ciò, nella riflessione scientifica, che tende ad ipostatizzare la relazione di exteriorità, l'in-sé sarà concepito cioè pensato a vuoto non come una trascendenza guardata attraverso il tempo, ma come un contenuto che passa da istante ad istante, o meglio, come una molteplicità di contenuti esterni gli uni agli altri e rigorosamente simili gli uni agli altri.

Fin qui la descrizione della temporalità universale è stata condotta nell'ipotesi che niente venga dall'essere tranne la sua immutabilità atemporale. Ma, per essere precisi, qualche cosa viene dall'essere: ciò che chiameremo, in mancanza di meglio, abolizioni ed apparizioni. Queste abolizioni e queste apparizioni devono costituire l'oggetto di un chiarimento puramente metafisico e non ontologico, perché non si può concepire la loro necessità né a partire dalle strutture d'essere del per-sé né a partire da quelle

dell'in-sé: la loro esistenza è quella di un fatto contingente e metafisico. Non sappiamo precisamente che cosa venga dall'essere nel fenomeno dell'apparizione, perché questo fenomeno è già il fatto di un questo temporalizzato. Tuttavia l'esperienza ci insegna che ci sono delle nascite e degli annullamenti di questi diversi, e, poiché ora sappiamo che la percezione svela l'in-sé ed al di fuori dell'in-sé niente, possiamo considerare l'in-sé come il fondamento di queste nascite e di questi annullamenti. Inoltre si vede subito chiaramente che il principio di identità, legge d'essere dell'in-sé, esige che l'abolizione e l'apparizione siano del tutto esteriori all'in-sé apparso o abolito; altrimenti l'in-sé sarebbe e non sarebbe insieme. L'abolizione non può essere quella perdita di essere che è la fine. Solo il per-sé può conoscere queste perdite, perché è a se stesso la propria fine. L'essere, quasi affermazione in cui l'affermante è un solo impasto con l'affermato, esiste senza limitazione interna, nella tensione propria del suo "affermarsi". Il "fino là" gli è del tutto esteriore. Così l'abolizione significa non la necessità di un dopo, che non può manifestarsi se non in un mondo e per un in-sé, ma di un quasi dopo. Questo quasi dopo può essere espresso così: l'essere-in-sé non può operare la mediazione tra se stesso ed il suo nulla. Analogamente, le apparizioni non sono delle avventure dell'essere che appare. L'anteriorità a sé, che presupporrebbe l'avventura, non possiamo trovarla che nel per-sé, per cui la apparizione come la fine sono delle avventure interne. L'essere è ciò che è. È, senza "mettersi ad essere", senza infanzia né giovinezza: l'apparso non è la propria novità, è subito essere, senza rapporto con un prima che esso dovrebbe essere al modo del non essere ed in cui dovrebbe essere come pura assenza. Qui ancora troviamo una quasi successione, cioè un'esteriorità completa dell'apparso in rapporto al suo nulla.

Ma perché questa esteriorità assoluta sia data sotto forma del "vi è" è già necessario un mondo; cioè il sorgere di un per-sé. L'esteriorità assoluta dell'in-sé in rapporto all'in-sé fa in modo che neanche il nulla che è il quasi prima dell'apparizione o il quasi dopo dell'abolizione possa trovare posto nella pienezza dell'essere.

Solo nell'unità di un mondo e sullo sfondo di esso può apparire un questo che non era, può essere svelato quel rapporto d'assenza di rapporto che è l'esteriorità; il nulla d'essere che è l'anteriorità in rapporto ad un apparso che "non era" può venire al mondo solo retrospettivamente, per mezzo di un per-sé che è il proprio nulla e la propria anteriorità. Così il

nascere e l'annullarsi di questo sono fenomeni ambigui: anche qui, ciò che viene all'essere per mezzo del per-sé è un puro nulla, il non essere ancora ed il non essere più. L'essere considerato non ne è il fondamento e neanche il mondo come totalità percepita prima o dopo. Ma d'altra parte, in quanto il sorgere del questo si manifesta nel mondo per mezzo di un per-sé che è il proprio prima ed il proprio dopo, l'apparizione si offre subito come un'avventura; noi percepiamo il questo apparso come qualcosa che era già là nel mondo come propria assenza, in quanto anche noi eravamo già presenti ad un mondo dal quale esso era assente. Così la cosa può sorgere dal proprio nulla. Non si tratta qui di una visione concettuale dello spirito ma di una struttura originaria della percezione.

Le esperienze della gestalt-théorie mostrano chiaramente che la pura apparizione è sempre colta come la nascita dinamica, l'apparso viene correndo all'essere, dal fondo del nulla. Abbiamo qui, nello stesso tempo, l'origine del "principio di causalità". L'ideale della causalità non è la negazione dell'apparso in quanto tale, come vorrebbe un Meyerson, e neanche l'assegnazione di un legame permanente d'esteriorità tra due fenomeni. La causalità prima è la percezione dell'apparso prima che appaia, come già là nel suo nulla per preparare la sua apparizione. La causalità è semplicemente la prima percezione della temporalità dell'apparso come modo ekstatico d'essere. Ma il carattere avventuroso dell'avvenimento come la costituzione ekstatica dell'apparizione si disgregano nell'atto stesso della percezione, il prima ed il dopo si fissano nel loro nulla in-sé l'apparso nella sua indifferente identità, il non-essere dell'apparso nell'istante immediatamente anteriore si manifesta come pienezza indifferente dell'essere esistente in questo momento, il rapporto di causalità si disgrega in puro rapporto d'esteriorità tra dei questi anteriori all'apparso e l'apparso stesso. Così l'ambiguità dell'apparizione e della scomparsa viene dal fatto che esse si presentano come il mondo, come lo spazio, la potenzialità e l'utensilità, ed anche il tempo universale, sotto l'aspetto di potenzialità in continua disgregazione.

Tale è dunque il passato del mondo, fatto d'istanti omogenei e legati gli uni agli altri da un semplice rapporto di esteriorità. Per mezzo del suo passato, come abbiamo visto, il per-sé si fonde nell'in-sé. Al passato, il per-sé divenuto in-sé si rivela come qualcosa in mezzo al mondo: è, ha perso la sua trascendenza. E, per questo, il suo essere si passatifica si fa passato nel tempo; non c'è nessuna differenza tra il passato del per-sé ed il passato del

mondo che gli fu compresente, se non che il per-sé deve essere il proprio passato. Così non c'è che un passato, che è passato dell'essere o passato oggettivo nel quale io ero. Il mio passato è passato nel mondo, appartenenza che io sono, che io fuggo, alla totalità dell'essere passato. Il che significa che c'è una coincidenza, per una delle dimensioni temporali, tra la temporalità ekstatica che io devo essere ed il tempo del mondo come puro nulla dato. Col passato appartengo alla temporalità universale, col presente ed il futuro le sfuggo.

B il presente il presente del per-sé è presenza all'essere e, in quanto tale, non è.

Ma è rivelazione dell'essere. L'essere che appare alla presenza si dà come essente al presente. Per questo il presente si manifesta antinomicamente come non essente, quando è vissuto, e come essente la misura unica dell'essere in quanto appare come ciò che è al presente. L'essere eccede la capacità del presente, ma questa sovrabbondanza d'essere può essere percepita solo attraverso quell'organo d'apprensione che è il passato, cioè come ciò che non è più. Così questo libro sul mio tavolo è al presente ed era identico a se stesso al passato. Così il presente si manifesta attraverso la temporalità originaria come l'essere universale e nello stesso tempo non è niente niente di più dell'essere puro scivolare lungo l'essere, puro nulla.

Le riflessioni precedenti sembrano indicare che niente proviene dall'essere al presente, tranne il suo essere.

Ma questo sarebbe dimenticare che l'essere appare al per-sé sia come immobile sia come in movimento, e che le due nozioni di movimento e di riposo sono in rapporto dialettico. Ora, il movimento non può essere derivato ontologicamente dalla natura del per-sé, né dalla sua relazione fondamentale con l'in-sé, né da ciò che possiamo scoprire originariamente nel fenomeno dell'essere. Un mondo senza movimento sarebbe concepibile. Certo, non si potrebbe configurare come possibile un mondo senza cambiamento, se non come possibilità puramente formale, ma il cambiamento non è affatto il movimento. Il cambiamento è alterazione della qualità del questo; come abbiamo visto, si produce tutto insieme per il sorgere o il disgregarsi di una forma.

Il movimento, invece, presuppone la permanenza della quiddità. Se un questo dovesse insieme essere trasportato da un luogo in un altro e durante il trasporto subire un'alterazione radicale del suo essere, questa alterazione

sarebbe negatrice del movimento, perché non ci sarebbe più niente di ciò che era in movimento. Il movimento è un puro cambiamento di luogo di un questo, che rimanga per il resto inalterato, come dimostra il postulato dell'omogeneità dello spazio. Il movimento, che non si può dedurre da nessuna caratteristica essenziale degli esistenti presenti, che fu negato dall'ontologia eleatica e che, nell'ontologia cartesiana, rendeva necessario il famoso ricorso alla “spinta”, ha dunque il preciso valore di un fatto, partecipa a tutta la contingenza dell'essere e deve essere accettato come un dato. Certo, come vedremo presto, è necessario un per-sé perché “vi sia” del movimento, il che rende particolarmente difficile la determinazione esatta di ciò che viene dall'essere nel movimento puro; ma è fuori dubbio, in ogni caso, che il per-sé qui, come altrove, non aggiunge niente all'essere, qui, come negli altri casi, il per-sé è il puro niente sullo sfondo del quale si disegna il movimento. Se ci è impossibile, per la natura stessa del movimento, tentarne una deduzione, è almeno possibile, ed anche necessario, farne una descrizione. Che cosa bisogna dunque considerare come senso del movimento? Si crede che il movimento sia una semplice affezione dell'essere, perché, dopo il movimento, si ritrova il mobile tale quale era precedentemente.

Si è posto sovente come principio fondamentale, che la traslazione non deforma affatto la figura trasportata; tanto pare evidente che il movimento si aggiunge all'essere senza modificarlo: ed è certo, come abbiamo visto, che la quiddità del questo rimane inalterata. Niente è più significativo, a proposito di questa concezione, della resistenza che ha incontrato una teoria come quella di Fitzgerald sulla “contrazione” o quella di Einstein sulle “variazioni della massa”, perché sembrano cogliere più intimamente ciò che fa l'essere del mobile. Di qui viene evidentemente il principio della relatività del movimento, che si capisce a meraviglia, se il movimento è considerato una caratteristica esteriore dell'essere che nessuna determinazione intrastrutturale determina. Il movimento diventa in questo modo una relazione talmente esterna dell'essere con ciò che lo circonda, che dire che l'essere è in movimento e quanto lo circonda in riposo, o inversamente che questo è in movimento e l'essere considerato in riposo, diventa equivalente. Da questo punto di vista il movimento non appare né come un essere né come un modo d'essere, ma come un rapporto del tutto desostanzializzato.

Ma il fatto che il mobile sia identico a se stesso alla partenza ed all'arrivo, cioè nelle due stasi che inquadrano il movimento, non pregiudica affatto ciò che esso è stato quando era mobile. Altrimenti si potrebbe dire che l'acqua che bolle in un autoclave non subisce nessuna trasformazione durante l'ebollizione in quanto che essa presenta le stesse caratteristiche quando è fredda e quando si è raffreddata. Il fatto che si possano assegnare differenti posizioni successive al mobile durante il suo movimento, e che, in ogni posizione, esso appaia simile a se stesso, non ci deve impressionare, perché queste posizioni definiscono lo spazio percorso e non il movimento in-sé. C'è invece una tendenza matematica che tratta il mobile come un essere in riposo che verrebbe spostato lungo una linea, senza trarlo dallo stato di quiete; si tratta della tendenza che è all'origine delle aporie eleatiche.

Così l'affermazione che l'essere rimane immutato nel suo essere, sia esso in riposo che in movimento, diventa un semplice postulato che non possiamo accettare senza critica. Per sottoporlo ad una critica, ritorniamo sugli argomenti eleatici, ed in particolare su quello della freccia. Si dice dunque che la freccia, quando passa per la posizione a b, ci "è" esattamente come vi sarebbe una freccia in riposo, con l'estremità della punta in a e la estremità della coda in b. Il che sembra evidente se si ammette che il movimento si sovrappone all'essere e che, di conseguenza, niente viene in esso a palesare se l'essere è in movimento o in riposo; se il movimento è un accidente dell'essere, il movimento ed il riposo sono indistinguibili.

Gli argomenti che si è soliti opporre alla più celebre delle aporie eleatiche, quella di Achille e della tartaruga, sono senza efficacia. Cosa serve, infatti, obiettare che gli eleatici si sono fondati sulla divisione all'infinito dello spazio, senza tenere in uguale conto quella del tempo? Qui non si tratta di posizione né di istante, ma di essere. Ci si avvicina ad una concezione corretta del problema quando si risponde agli eleatici che essi hanno considerato non il movimento, ma lo spazio che sottende il movimento. Ma fin qui ci si limita ad indicare la questione senza risolverla: infatti, quale deve essere l'essere del mobile, perché la sua quiddità rimanga inalterata, e tuttavia, nel suo essere, sia distinto da un essere in quiete? Se vogliamo mettere in chiaro le ragioni della nostra ostilità agli argomenti di Zenone, constatiamo che essa ha per origine una nozione volgare del movimento; ammettiamo che la freccia "passa" in a b, ma ci sembra che passare da un luogo non possa essere equivalente a rimanervi, cioè a

esservi. Tuttavia, facciamo una grave confusione, perché da una parte pensiamo che il mobile non faccia che passare in a b cioè che non vi sia mai e, dall'altra, continuiamo a presupporre che, in-sé, vi sia. Di modo che, nello stesso tempo, esso sarebbe in-sé e non sarebbe in a b. Questa è l'origine dell'aporia degli eleatici: come mai la freccia non sarebbe in a b, se, in a b, essa è? Per evitare l'aporia eleatica, bisogna rinunciare al postulato generalmente ammesso secondo il quale l'essere in movimento conserva il suo essere in-sé. Passare in a b, significa essere di passaggio. Cos'è questo passare? Significa essere in un posto e non esserci, insieme. In nessun momento si può dire che l'essere di passaggio è qui, sotto pena di arrestarlo bruscamente; ma neppure si può dire che non è, o che non c'è, o che è altrove. Il suo rapporto col luogo non è un rapporto di occupazione. Ma abbiamo visto più sopra che il posto di un questo in quiete è il suo rapporto di esteriorità con lo sfondo, in quanto questo rapporto può sminuzzarsi in una molteplicità di rapporti esterni con altri questi quando lo sfondo si disgrega in molteplicità di forme³⁵. Il fondamento dello spazio è dunque l'esteriorità reciproca che viene all'essere per mezzo del per-sé e la cui origine è che l'essere è ciò che è. In breve, è l'essere che definisce il proprio posto rivelandosi ad un per-sé come indifferente agli altri esseri. E questa indifferenza non è nient'altro che la sua stessa identità, la sua assenza di realtà ekstatica, in quanto è percepita da un per-sé che è già presenza ad altri questi. Per il solo fatto, quindi, che il questo è ciò che è, occupa un posto, è in un luogo, cioè è messo in rapporto dal per-sé con gli altri questi come: non avente dei rapporti con essi. Lo spazio è il nulla l'inesistenza di rapporti colto come rapporto dall'essere che è il proprio rapporto. Il fatto di passare in un luogo, invece di esserci, può essere interpretato solo in termini di essere. Ciò significa che, essendo il luogo fondato dall'essere, l'essere non è più sufficiente per fondare il suo luogo: tenta solamente di fondarlo; le sue relazioni di esteriorità con gli altri questi non possono essere stabilite dal per-sé, perché bisogna che esso le stabilisca a partire da un questo che è. Ma, tuttavia, queste relazioni non possono annullarsi, perché l'essere a partire dal quale esse si stabiliscono non è un puro nulla. Semplicemente, proprio nell'"adesso" in cui esse vengono stabilite, il questo è già loro esteriore, cioè, simultaneamente al loro manifestarsi, già si manifestano delle nuove relazioni d'esteriorità di cui il questo considerato è il fondamento, e che sono con le prime in un rapporto di esteriorità. Ma questa esteriorità continuata delle relazioni spaziali che definiscono il luogo

dell'essere, può trovare il suo fondamento solo nel fatto che il questo considerato è esteriore a sé. E infatti, dire che il questo passa in un luogo, vuol dire che non c'è già più quando c'è ancora, cioè che è, in rapporto a se stesso, non in un rapporto ekstatico d'essere, ma in un rapporto di esteriorità.

Così c'è un "luogo", nella misura in cui il questo si manifesta come esteriore agli altri questi. E c'è passaggio in questo luogo nella misura in cui l'essere non si riassume più in questa esteriorità, ma, al contrario, le è già esteriore. Così il movimento è l'essere di un essere che è esteriore a sé. La sola questione metafisica che si pone nei riguardi del movimento è quella dell'esteriorità a sé. Che cosa dobbiamo intendere con ciò? Nel movimento, l'essere non cambia in niente, quando passa da a in b.

Ciò significa che la sua qualità, in quanto rappresenta l'essere che si manifesta come questo al per-sé, non si trasforma in un'altra qualità. Il movimento non è assolutamente paragonabile al divenire; non altera la qualità nella sua essenza più di quanto non l'attualizzi. La qualità rimane esattamente ciò che è: è la sua maniera d'essere che cambia. La palla rossa che rotola sul biliardo non cessa affatto di essere rossa, ma questo rosso che essa è, non lo è alla maniera di quando era in quiete: rimane in sospeso tra l'abolizione e la permanenza. Infatti, in quanto in b, è esteriore a quello che era in a, c'è un annullamento del rosso, ma in quanto si ritrova poi in c, oltre b, è esteriore a quello stesso annullamento.

Così sfugge all'essere con l'abolizione ed all'abolizione con l'essere.

Si trova dunque nel mondo una categoria di questi, la cui proprietà è di non essere mai, senza che tuttavia siano dei nulla. Il solo rapporto che il per-sé può cogliere originariamente su tali questi, è il rapporto di esteriorità a sé. Perché, essendo l'esteriorità il nulla, bisogna che vi sia un essere che sia per se stesso il proprio rapporto, perché vi sia dell'"esteriorità a sé". Insomma, ci è impossibile definire in puri termini di in-sé ciò che si manifesta ad un per-sé come esteriorità a sé. Questa esteriorità a sé può apparire solo per mezzo di un essere che è già per se stesso laggiù ciò che è qui, cioè per mezzo di una coscienza. Questa esteriorità a sé, che appare come una pura malattia dell'essere, cioè come l'impossibilità per certi questi di essere insieme se stessi ed il proprio nulla, deve essere caratterizzata da qualche cosa che sia come un niente nel mondo, cioè come un niente sostantificato. Infatti, poiché l'esteriorità a sé non è per niente ekstatica, il rapporto del mobile con se stesso è puro rapporto di indifferenza, e può

essere scoperto solo da un testimone. Si tratta di un'abolizione che non può farsi e di un'apparizione che non può farsi. Il niente che misura e rappresenta l'esteriorità a sé è la traiettoria, come costituzione di esteriorità nell'unità di uno stesso essere. La traiettoria è la linea che si traccia, cioè una brusca apparizione di unità sintetica nello spazio, una larva che si disintegra subito in molteplicità infinita di esteriorità. Quando il questo è in quiete lo spazio è; quando è in movimento, lo spazio: si produce o diviene. La traiettoria non è mai, perché è niente: svanisce subito in pure relazioni di esteriorità fra diversi luoghi, cioè nella semplice esteriorità d'indifferenza, o spazialità. Il movimento non è neanch'esso; è il quasi essere di un essere che non può arrivare ad abolirsi né ad essere del tutto; è la comparsa dell'esteriorità d'indifferenza in seno all'in-sé. Questa pura evanescenza d'essere è un'avventura contingente dell'essere. Il per-sé può coglierla solo attraverso l'ek-stasi temporale ed in un'identificazione ekstatica e permanente del mobile con se stesso; identificazione che non presuppone nessuna operazione, e, in particolare, nessuna "sintesi di ricognizione", e non è nient'altro, per il per-sé, che l'unità d'essere ekstatica del passato con il presente. Così l'identificazione temporale del mobile con se stesso, attraverso la posizione costante della propria esteriorità, fa apparire la traiettoria, cioè fa sorgere lo spazio sotto forma di un divenire evanescente. Con il movimento, lo spazio si produce nel tempo; il movimento tira la linea come tracciato dell'esteriorità a sé. La linea svanisce insieme al movimento e il fantasma di unità temporale dello spazio si fonde continuamente nello spazio atemporale, cioè nella pura molteplicità di dispersione che è senza divenire.

Il per-sé è, al presente, presenza all'essere. Ma l'identità eterna del permanente non permette di cogliere questa presenza come un riflesso sulle cose, perché niente può differenziare ciò che è da ciò che era nella permanenza. La dimensione presente del tempo universale sarebbe quindi impercettibile se non vi fosse il movimento. È il movimento che determina il tempo universale in puro presente. Anzitutto, perché si manifesta come ondeggiamento presente: già, al passato, non è più nient'altro che una linea evanescente, una scia che si perde: al futuro, non è del tutto, perché non riesce ad essere la propria proiezione; è come il progredire costante di una crepa nel muro. Inoltre il suo essere ha l'ambiguità impercettibile dell'istante, perché non si può dire né che è né che non è. Infine è appena apparso, che già è superato ed esteriore a se stesso. Offre quindi una

perfetta analogia con il presente del per-sé: l'esteriorità dell'essere che non può né essere né non essere, rimanda al per-sé l'immagine proiettata sul piano dell'in-sé, di un essere che deve essere ciò che non è e non deve essere ciò che è. L'unica differenza è quella che separa l'esteriorità a sé nella quale l'essere non è per essere la propria esteriorità ma invece “è essere” per identificazione di un testimone ekstatico dalla pura ek-stasi temporalizzante in cui l'essere deve essere ciò che non è.

Il per-sé si fa annunciare il suo presente dal movente, è il proprio presente simultaneamente al movimento attuale, ed è il movimento che è incaricato di realizzare il tempo universale, in quanto il per-sé fa annunciare il proprio presente dal presente del mobile. Questa realizzazione darà valore all'esteriorità reciproca degli istanti, perché il presente del mobile si definisce per la natura stessa del movimento come esteriorità al proprio passato ed esteriorità a questa esteriorità. La divisione all'infinito del tempo è fondata in questa esteriorità assoluta.

C il futuro il futuro originario è possibilità della presenza che debbo essere oltre il reale ad un in-sé che è oltre l'in-sé reale. Il mio futuro implica come compresenza futura lo schema di un mondo futuro, e, come abbiamo visto, è questo mondo futuro che si rivela al per-sé che io sarò e non le possibilità stesse del per-sé, che sono conoscibili solo all'indagine riflessiva.

Poiché i miei possibili sono il senso di ciò che io sono, affacciandosi come un aldilà dell'in-sé al quale io sono presenza, il futuro dell'in-sé che si manifesta al mio futuro è in legame diretto ed intimo con il reale al quale io sono presenza. È l'in-sé presente modificato, perché il mio futuro non è niente altro che le mie possibilità di presenza ad un in-sé che avrò modificato. Così il futuro del mondo appare al mio futuro. È fatto della gamma delle potenzialità che va dalla semplice permanenza e dall'essenza pura della cosa fino alle potenze. Dal momento in cui fermo lo sguardo sull'essenza della cosa e la colgo come tavolo o calamaio, sono già laggiù al futuro, prima di tutto perché la sua essenza non può essere altro che la compresenza alla mia possibilità ulteriore di non essere nient'altro che negazione, poi perché la sua permanenza e la sua utensilità stessa di tavolo o di calamaio ci rimandano al futuro.

Abbiamo già sviluppato abbastanza queste osservazioni nelle parti precedenti, per poter tralasciare di insisterci. Quello che vogliamo sottolineare ora, è solo che ogni cosa, dal momento in cui appare come cosa utensile, colloca alcune delle sue strutture e proprietà, subito, nel futuro.

Dal momento dell'apparizione del mondo e dei questi, “c'è” un futuro universale.

Solo, come abbiamo osservato prima, ogni “stato” futuro del mondo gli rimane estraneo, in piena esteriorità reciproca d'indifferenza. Vi sono dei futuri del mondo che si definiscono per delle eventualità e diventano dei probabili autonomi, che non si probabilizzano, ma che sono in quanto probabili, come degli “adesso” del tutto costituiti, con il loro contenuto ben determinato, ma non ancora realizzati.

Questi futuri appartengono ad ogni questo o collezione di questi, ma ne sono al di fuori. Che cos'è allora l'avvenire universale? Bisogna vederlo come la cornice astratta di quella gerarchia d'equivalenze che sono i futuri, recipiente che contiene delle esteriorità reciproche e che è anch'esso esteriorità, somma d'in-sé che è anch'essa in-sé. Cioè, qualunque sia il probabile che prevarrà, c'è e ci sarà un avvenire, ma questo avvenire indifferente ed esteriore al presente, composto di “adesso” indifferenti gli uni agli altri ed uniti dal rapporto sostantificato di prima dopo in quanto questo rapporto, svuotato del suo carattere ekstatico, ha solo il significato di una negazione esterna, è una serie di recipienti vuoti uniti gli uni cogli altri dall'unità della dispersione. In questo senso, talvolta l'avvenire appare come una urgenza ed una minaccia, in quanto io accolgo strettamente il futuro di un questo al suo presente, proiettando le mie possibilità al di là del compresente; talvolta questa minaccia si disfa in pura esteriorità e percepisco l'avvenire sotto l'aspetto di un puro recipiente formale, indifferente a ciò che lo riempie ed omogeneo allo spazio, come semplice legge di esteriorità; e talvolta infine, lo scopro come un nulla in-sé, in quanto è dispersione pura al di là dell'essere.

Così le dimensioni temporali, attraverso le quali il questo atemporale ci è dato, con la sua stessa atemporalità, assumono delle nuove qualità quando appaiono sull'oggetto: l'essere-in-sé, l'oggettività, l'esteriorità d'indifferenza, la dispersione assoluta. Il tempo, in quanto si manifesta ad una temporalità ekstatica che si temporalizza, è ovunque trascendenza a sé e rinvia dal prima al dopo e dal dopo al prima. Ma questa trascendenza a sé, il tempo, in quanto si fa cogliere sull'in-sé, non la ha da essere, essa è già stata in lui. La coesione del tempo è un puro fantasma, riflesso oggettivo della proiezione ekstatica del per-sé verso se stesso e della coesione in movimento della realtà umana. Ma questa coesione non ha: nessuna ragion d'essere, se si considera il tempo in se stesso, ma svanisce subito in una

molteplicità assoluta di istanti che, considerati separatamente, perdono ogni natura temporale e si riducono puramente e semplicemente alla totale atemporalità del questo. Così il tempo è puro nulla in-sé e sembra che possa avere un essere solo nell'atto col quale il per-sé lo supera per utilizzarlo. Inoltre questo essere è quello di una forma singolare che si stacca dallo sfondo indifferenziato del tempo e che chiameremo il lasso di tempo. Infatti la nostra prima apprensione del tempo oggettivo è pratica: solo essendo le mie possibilità al di là dell'essere compresente, io scopro il tempo oggettivo come correlativo nel mondo del nulla che mi separa dal mio possibile. Da questo punto di vista il tempo appare come forma finita, organizzata, in seno ad una dispersione indefinita; il lasso di tempo è un agglomerato di tempo in seno ad una assoluta decompressione ed è la proiezione di noi stessi verso i nostri possibili che realizza tale compressione. Questa compressione di tempo è certamente una forma di dispersione e di separazione perché esprime nel mondo la distanza che mi separa da me stesso.

Ma, d'altra parte, poiché io tendo verso un possibile solo attraverso una serie organizzata di possibili dipendenti che sono ciò che devo essere per essere..., e poiché la loro apparizione non tematica e non posizionale è data nell'apparizione non posizionale del possibile maggiore verso cui io tendo, il tempo mi si manifesta come forma temporale oggettiva, come schieramento organizzato dei probabili: questa forma oggettiva o lasso è come la traiettoria del mio atto.

Così il tempo appare attraverso traiettorie. Ma, come le traiettorie spaziali si decomprimono e svaniscono in pura spazialità statica, così la traiettoria temporale si riassorbe anch'essa, se non è semplicemente vissuta come ciò che sottintende oggettivamente la nostra attesa di noi stessi.

Infatti i probabili mi si scoprono con una tendenza naturale ad isolarsi in probabili in-sé e ad occupare una frazione rigorosamente separata del tempo oggettivo, il lasso di tempo svanisce, il tempo si rivela come riflesso di nulla alla superficie di un essere rigorosamente atemporale.

5. La conoscenza

Questo rapido schema dell'apparizione del mondo al per-sé ci permette di concludere. Accorderemo all'idealismo che l'essere del per-sé è conoscenza dell'essere, ma aggiungendo che c'è un essere di questa conoscenza. La identità dell'essere del per-sé e della conoscenza non proviene dal fatto che la conoscenza è la misura dell'essere ma dal fatto che il per-sé si fa annunciare ciò che è dall'in-sé, cioè da ciò che nel suo essere è rapporto all'essere. La conoscenza non è nient'altro che la presenza dell'essere al per-sé, ed il per-sé non è che il nulla che realizza questa presenza. Così la conoscenza è per natura un essere ekstatico e si confonde con l'essere ekstatico del per-sé. Il per-sé non è prima, per conoscere poi, e non si può neanche dire che esso sia in quanto conosce od è conosciuto, perché questo farebbe svanire l'essere in un'infinità ordinata di conoscenze particolari. Ma la comparsa assoluta del per-sé in mezzo all'essere ed al di là dell'essere, a partire dall'essere che non è e come negazione di questo essere ed annullamento di sé, questo avvenimento assoluto e primo è la conoscenza. Insomma, per un rovesciamento radicale della posizione idealista, la conoscenza si riassorbe nell'essere: non è né un attributo, né una funzione, né un accidente dell'essere; non c'è che dell'essere. Da questo punto di vista sembra necessario abbandonare del tutto la posizione idealista e, in particolare, diventa possibile considerare il rapporto del per-sé con l'in-sé come una relazione ontologica fondamentale; potremo anche, alla fine del libro, considerare l'articolazione del per-sé in rapporto all'in-sé come lo schema perpetuamente mobile di una quasi totalità che potremo chiamare l'essere. Dal punto di vista di questa totalità, la comparsa del per-sé non è solamente l'avvenimento assoluto per il per-sé, è anche: qualche cosa che sopravviene all'in-sé, la sola avventura possibile dell'in-sé: è come se il per-sé, col suo stesso annullarsi, si costituisse in "coscienza di...", cioè sfuggisse con la sua trascendenza alla legge dell'in-sé per cui l'affermazione è mescolata con l'affermato. Il per-sé con la sua negazione di sé, diventa

affermazione dell'in-sé. L'affermazione intenzionale è come l'inverso della negazione interna; l'affermazione può provenire solo da un essere che è il proprio nulla, ed a proposito di un essere che non è l'essere affermatore.

Ma allora, nella quasi totalità dell'essere, l'affermazione accade all'in-sé: è l'avventura dell'in-sé d'essere affermato. Questa affermazione che non può essere operata come affermazione di sé dall'in-sé senza distruggere il suo essere in-sé, capita all'in-sé che essa si realizzi per mezzo del per-sé; e come una ek-stasi passiva dell'in-sé che lo lascia inalterato e che tuttavia si effettua in esso ed a partire da esso. È come se ci fosse una passione del per-sé che si perde perché l'affermazione "mondo" capiti all'in-sé. Certamente, questa affermazione esiste solo per il per-sé, è il per-sé stesso, e scompare con lui. Ma non è nel per-sé, perché è l'ek-stasi, e se il per-sé è uno dei termini l'affermante, l'altro termine, l'in-sé, gli è realmente presente; è al di fuori, sull'essere, che c'è un mondo che mi si manifesta.

Al realismo poi, concederemo che è proprio l'essere che è presente alla coscienza nella conoscenza e che il per-sé non aggiunge niente all'in-sé, se non il fatto stesso che vi sia dell'in-sé, cioè la negazione affermativa. Infatti ci siamo assunti il compito di mostrare che il mondo e la cosa utensile, lo spazio e la quantità come il tempo universale sono dei puri nulla sostanzializzati e non modificavano in niente l'essere puro che si rivela attraverso di essi. In questo senso, tutto è dato, tutto è presente a me senza distanza e nella sua completa realtà; niente di ciò che io vedo proviene da me, non c'è niente al di fuori di ciò che io vedo o che potrei vedere. L'essere è ovunque attorno a me, sembra che si possa toccarlo, coglierlo; la rappresentazione, come avvenimento psichico, è una pura invenzione dei filosofi. Ma da questo essere che "m'investe" da ogni parte e dal quale niente mi separa, è proprio il niente che me ne separa, e questo niente, poiché è un nulla, è insuperabile. "c'è" dell'essere perché io sono negazione dell'essere e la mondanità, la spazialità, la quantità, l'utensilità, la temporalità giungono all'essere, perché io sono negazione dell'essere; non aggiungono niente all'essere, sono delle pure condizioni annullate del "c'è", non fanno altro che realizzare il c'è. Ma queste condizioni che non sono niente mi separano più radicalmente dall'essere di quanto non farebbero delle deformazioni prismatiche attraverso le quali potrei ancora sperare di scoprirlo.

Dire che c'è dell'essere non è niente e purtuttavia è operare una totale metamorfosi, perché c'è dell'essere solo per mezzo del per-sé. Non è nella

sua qualità specifica che l'essere è relativo al per-sé, né nel suo essere, e con ciò sfuggiamo al relativismo Kantiano; ma nel suo “c'è”, perché nella sua negazione interna, il per-sé afferma ciò che non può affermarsi, conosce l'essere quale è, poiché il “quale è” non può spettare all'essere.

In questo senso il per-sé è presenza immediata all'essere, e insieme scivola come una distanza infinita tra se stesso e l'essere. Gli è che il conoscere ha per ideale l'essere ciò che si conosce e per struttura originaria il non essere ciò che è conosciuto.

Mondanità, spazialità, ecc., esprimono proprio questo non-essere. Così mi ritrovo dappertutto tra me e l'essere come il niente che non è l'essere.

Il mondo è umano. Si vede la posizione particolarissima della coscienza: l'essere è dappertutto, contro di me, attorno a me, pesa su di me, mi assedia, ed io sono continuamente rimandato da essere in essere: questo tavolo che è là è dell'essere e niente di più; questa roccia, questo albero, questo paesaggio: dell'essere, e nient'altro. Voglio cogliere questo essere e non trovo che me stesso. Il fatto è che la conoscenza, intermediario tra l'essere e il non-essere, mi rimanda all'essere assoluto se la voglio soggettiva e mi rimanda a me stesso quando credo di cogliere l'assoluto. Il senso della conoscenza è ciò che non è e non è ciò che è, perché per conoscere l'essere quale è, bisognerebbe essere questo essere, ma il quale è c'è solo perché io non sono l'essere che conosco e, se lo diventassi, il quale è svanirebbe e non potrebbe più neanche essere pensato.

Non si tratta né di scetticismo che presuppone che il quale è appartenga all'essere né di relativismo. La conoscenza ci pone di fronte all'assoluto e c'è una verità della conoscenza.

Ma questa verità, benché non ci dia niente di più e niente di meno dell'assoluto, rimane strettamente umana.

Ci si meraviglierà forse che abbiamo trattato il problema della conoscenza senza porre la questione del corpo e dei sensi, e senza riferirci mai.

Non è nelle nostre intenzioni di misconoscere o lasciare a parte il ruolo del corpo. Ma quello che prima di tutto importa in ontologia e del resto sempre, è di osservare nel discorso un ordine rigoroso. Ora il corpo, qualunque possa essere la sua funzione, appare subito come un conosciuto. Non potremmo dunque riferire a lui la conoscenza, né trattare di esso, prima di aver definito il conoscere, né comunque derivare da esso il conoscere nella sua struttura fondamentale. Inoltre il corpo,-il nostro corpo ha per

carattere fondamentale d'essere essenzialmente il conosciuto da altri: ciò che io conosco, riguarda il corpo degli altri, e l'essenziale di ciò che io so del mio corpo proviene dal modo in cui gli altri lo vedono.

Così la natura del mio corpo mi rimanda all'esistenza altrui ed al mio essere per altri. Con esso io scopro per la realtà umana un altro modo d'esistenza fondamentale come l'essere-per-sé che chiamerò l'essere per gli altri. Se voglio descrivere in modo soddisfacente il rapporto dell'uomo con l'essere bisogna che affronti ora lo studio di questa nuova struttura del mio essere: il per altri. Perché la realtà umana, in un solo e medesimo nascere deve essere nel suo essere-per-sé per altri.

PARTE TERZA: IL PER ALTRI

I. L'esistenza d'altri

1. Il problema

Abbiamo descritto la realtà umana partendo dai comportamenti negativi e dal cogito. Abbiamo scoperto, seguendo questo filo conduttore, che la realtà umana è-per-sé. Questo è tutto ciò che essa è? Senza uscire dal nostro atteggiamento di descrizione riflessiva, possiamo incontrare dei modi di coscienza che sembrano, pur rimanendo in se stessi strettamente per-sé, indicare un tipo di struttura ontologica radicalmente differente. Tale struttura ontologica è mia, preoccupandomene è di me che mi preoccupo, pertanto questa preoccupazione “per me”, mi scopre un essere che è il mio essere senza essere per me.

Consideriamo per esempio la vergogna. Si tratta di un modo di coscienza la cui struttura è identica a quelle che abbiamo precedentemente descritto. È coscienza non posizionale di sé come vergogna e, in quanto tale, è un esempio di ciò che i tedeschi chiamano “erlebnis”, è accessibile alla riflessione. Inoltre la sua struttura è intenzionale, è apprensione vergognosa di qualche cosa e questo qualche cosa sono io. Io ho vergogna di ciò che sono. La vergogna realizza quindi una relazione intima con me stesso: con la vergogna scopro un aspetto del mio essere. Pur tuttavia, benché alcune forme complesse e derivate della vergogna possano apparire sul piano riflessivo, la vergogna non è originariamente un fenomeno di riflessione.

Infatti, quali che siano i risultati che si possono ottenere nella solitudine con la pratica religiosa della vergogna, la vergogna nella sua struttura prima è vergogna: di fronte a qualcuno. Faccio un gesto maldestro o volgare: quel gesto aderisce a me, non lo giudico né lo biasimo, lo vivo semplicemente, lo realizzo al modo del per-sé. Ma ecco che improvvisamente alzo gli occhi: qualcuno era là e mi ha visto. Subito realizzo la volgarità del mio gesto ed ho vergogna. La mia vergogna non è certo riflessiva, perché la presenza d'altri alla mia coscienza, fosse anche alla maniera di un catalizzatore, è incompatibile con l'atteggiamento riflessivo: nel campo della riflessione

non posso mai incontrare altro che la coscienza che è mia. Altri è il mediatore indispensabile tra me e me stesso: ho vergogna di me stesso quale appaio ad altri.

E, con l'apparizione di altri, sono posto in condizione di portare un giudizio su me stesso come su un oggetto, perché come oggetto mi manifesto ad altri. Però questo oggetto apparso ad altri non è una vana immagine nello spirito di un altro. Questa immagine, infatti, sarebbe del tutto imputabile ad altri e non mi potrebbe “toccare”.

Potrei provare dell'irritazione, della collera, di fronte ad essa, come davanti ad un cattivo ritratto di me stesso, che mi attribuisce una deformità od una bassezza d'espressione che non ho; ma non potrei esserne colpito fino in fondo: la vergogna è, per natura, riconoscimento. Riconosco di essere come altri mi vede. Non si tratta tuttavia di confronto fra ciò che sono per me e ciò che sono per altri, come se trovassi in me, al modo d'essere del per-sé, un equivalente di ciò che io sono per altri. Anzitutto, un simile confronto non si riscontra in me, come operazione psichica concreta: la vergogna è un brivido immediato che mi percorre dalla testa ai piedi senza nessuna preparazione discorsiva. E poi, il confronto è impossibile: non posso mettere in rapporto ciò che sono nell'intimità senza distanza, senza ripiegamento, senza prospettiva del per-sé con l'essere ingiustificabile ed in-sé che sono per altri. Non c'è né base né criterio di corrispondenza. D'altra parte la nozione stessa di volgarità implica una relazione in termonadica. Non si è volgari da soli. Così gli altri non mi hanno rivelato solamente ciò che ero; mi hanno anche costituito su un tipo di essere nuovo che deve sopportare delle nuove qualificazioni. Questo essere non era in potenza in me prima dell'apparizione d'altri, perché non avrebbe potuto trovar posto nel per-sé; ed anche se si piglia gusto a dotarmi di un corpo del tutto costituito prima che questo corpo sia per gli altri, non si può sistemarvi in potenza la mia volgarità o la mia inettitudine, che sono delle significazioni, e come tali, superano il corpo e rimandano insieme a un testimone in grado di comprenderle e alla totalità della mia realtà umana.

D'altra parte il nuovo essere che appare per altri non risiede in altri; io ne sono responsabile, come dimostra quel sistema educativo che consiste nel “far vergognare” i bambini di ciò che sono. Così la vergogna è vergogna: di sé di fronte ad altri; queste due strutture sono inseparabili. Ma, nello stesso tempo, ho bisogno di altri, per cogliere a pieno tutte le strutture del mio essere, il per-sé rimanda al per altri. Se dunque vogliamo cogliere

nella sua totalità la relazione d'essere dell'uomo con l'essere-in-sé, non possiamo limitarci alle descrizioni abbozzate nei capitoli precedenti di quest'opera; dobbiamo rispondere a due domande ben altrimenti pericolose: prima di tutto quella dell'esistenza d'altri, poi quella del mio rapporto d'essere con l'essere d'altri.

2. Lo scoglio del solipsismo

È curioso il fatto che il problema degli altri non abbia mai veramente inquietato i realisti. Per il fatto stesso che il realista si “dà tutto”, gli sembra senza dubbio di darsi agli altri. In mezzo al reale, infatti, che cosa c'è di più reale che gli altri? Essi sono una sostanza pensante della stessa mia essenza, sostanza che non può svanire in qualità primarie o secondarie e della quale io trovo in me le strutture essenziali. Tuttavia, mentre il realismo tenta di spiegare la conoscenza con un'azione del mondo sulla sostanza pensante, non si cura di stabilire un'azione immediata e reciproca delle sostanze pensanti fra di loro; esse comunicano tra loro avendo il mondo come intermediario; tra la coscienza altrui e la mia, il mio corpo come cosa del mondo ed il corpo d'altri sono gli intermediari necessari.

L'anima altrui è quindi separata dalla mia da tutta la distanza che separa, prima di tutto, la mia anima dal mio corpo, poi il mio corpo dal corpo altrui, ed infine il corpo dell'altro dalla sua anima. E, se non è certo che il rapporto del per-sé col corpo sia un rapporto di exteriorità dovremo trattare questo problema più tardi, è almeno evidente che la relazione del mio corpo con il corpo d'altri è una relazione di pura exteriorità indifferente. Se le anime sono separate a causa dei loro corpi, esse si distinguono l'una dall'altra come questo calamaio da questo libro, cioè non si può concepire nessuna presenza immediata dell'una all'altra. E se pure si ammette una presenza immediata della mia anima al corpo d'altri, bisogna ancora che io superi tutto lo spessore di un corpo prima di raggiungere la sua anima. Se dunque il realismo fonda la sua certezza sulla presenza “in persona” della cosa spaziotemporale alla mia coscienza, non può proclamare la stessa evidenza per la realtà dell'anima altrui, perché, per sua stessa confessione, quest'anima non si dà in persona alla mia: è un'assenza, una significazione, il corpo la indica senza darcela; insomma, in una filosofia fondata sull'intuizione, non c'è nessuna intuizione dell'anima altrui. Ora, se non si gioca sulle parole, ciò significa che nel realismo non c'è posto per

l'intuizione d'altri. Non serve a niente dire che almeno il corpo dell'altro ci è dato, e che questo corpo è una certa presenza d'altri o di una parte d'altri. È vero che il corpo appartiene alla totalità che chiamiamo "realtà umana" come una delle sue strutture. Ma, precisamente, è corpo dell'uomo in quanto esiste nell'unità indissolubile di tale totalità, come l'organo è organo vivente solo nella totalità dell'organismo.

Il realismo, presentandoci il corpo non già inquadrato nella totalità umana, ma a parte, come una pietra o un albero o un pezzo di cera, ha ucciso il corpo con colpo così sicuro come quello del fisiologo che col bisturi separa un pezzo di carne dalla totalità del vivente. Ciò che è presente all'intuizione realista non è il corpo d'altri: è un corpo. Un corpo che, senza dubbio, ha degli aspetti ed una "εἶς" particolari, ma che appartiene pur sempre alla grande famiglia dei corpi. Se è vero che per un realismo spiritualista è più facile conoscere l'anima che il corpo, è anche vero che gli sarà sempre più facile conoscere il corpo che l'anima altrui.

A dire il vero, il realista si preoccupa assai poco di questo problema: egli considera l'esistenza altrui come certa. La psicologia realista e positiva del XIX secolo, considerando come pacifica l'esistenza del mio prossimo, si preoccupa esclusivamente di stabilire i mezzi che io ho di conoscere questa esistenza e di decifrare sul corpo le sfumature d'una coscienza che mi è estranea. Il corpo, si dice, è un oggetto la cui εἶς richiede un'interpretazione particolare. L'ipotesi che rende meglio conto dei suoi comportamenti è quella di una coscienza analoga alla mia e di cui esso rifletterebbe le differenti emozioni.

Rimane da spiegare come facciamo questa ipotesi: ci si dirà che questo avviene per analogia con ciò che io so di me stesso, oppure che è l'esperienza ad insegnarmi a riconoscere, per esempio, nel colorirsi improvviso di un viso, la promessa di percosse o grida furiose. Si riconosce facilmente che questi procedimenti possono darci degli altri solo una conoscenza probabile: rimane sempre probabile che altri sia solo un corpo. Se gli animali sono delle macchine, perché l'uomo che vedo passare nella strada non sarebbe una di esse? Perché l'ipotesi radicale dei behavioristi non può essere valida? Ciò che colgo su quel viso non è che l'effetto di certe contrazioni muscolari e queste, a loro volta, sono solo l'effetto di uno stimolo nervoso di cui conosco il percorso. Perché non ridurre l'insieme di queste reazioni a dei riflessi semplici o condizionati? La maggior parte

degli psicologi rimane però convinta dell'esistenza altrui come realtà totalitaria della stessa struttura della propria.

Per essi, l'esistenza d'altri è certa, la conoscenza che ne abbiamo è probabile. È chiaro il sofisma del realismo. Bisogna rovesciare i termini dell'affermazione ora fatta e riconoscere che, se gli altri ci sono accessibili solo attraverso la conoscenza che ne abbiamo, e se questa conoscenza è solamente congetturale, l'esistenza altrui è solamente congetturale, ed è compito della riflessione critica determinarne l'esatto grado di probabilità. Così, con una curiosa contraddizione, per aver posto la realtà del mondo esteriore, il realista è costretto a cadere nell'idealismo, quando prende in considerazione l'esistenza altrui. Se il corpo è un oggetto reale che agisce realmente sulla sostanza pensante, altri diventa una pura rappresentazione, il cui esse è un semplice *percipi*, la cui esistenza cioè è proporzionale alla conoscenza che ne abbiamo. Le teorie più moderne dell'*einf8hlung*, della simpatia e delle forme non fanno che perfezionare la descrizione dei nostri mezzi di presentificare altri, ma non portano la questione sul suo vero terreno: ammettiamo pure che altri sia subito sentito o che appaia nell'esperienza come una forma singolare antecedente ad ogni abitudine e nell'assenza di ogni inferenza analogica, ciò non toglie che l'oggetto significativo e sentito, che la forma espressiva rimandino puramente e semplicemente ad una totalità umana la cui esistenza rimane puramente e semplicemente congetturale.

Se il realismo ci rimanda così all'idealismo non è più semplice porci subito nella prospettiva idealista e critica? Se altri è una "mia rappresentazione", non è meglio interrogare questa rappresentazione nell'ambito di un sistema che riduce l'insieme degli oggetti ad un raggruppamento collegato di rappresentazioni e che misura ogni esistenza dalla conoscenza che ne ho? Peraltro Kant ci aiuterà ben poco: infatti, preoccupato di stabilire le leggi universali della soggettività, che sono le stesse per tutti, non ha affrontato la questione delle persone. Il soggetto è solamente l'essenza comune delle persone, e non ci permette di determinare la loro molteplicità più di quanto l'essenza dell'uomo, per Spinoza, non permetta di determinare quella degli uomini concreti. A prima vista sembra che Kant abbia collocato il problema degli altri tra quelli che non interessavano la sua critica. Tuttavia, osserviamo meglio: altri, come tale, è dato nella nostra esperienza; è un oggetto, ed un oggetto particolare. Kant si è posto dal punto di vista del soggetto puro per determinare le condizioni di

possibilità non solamente di un oggetto in generale, ma delle diverse categorie di oggetti: l'oggetto fisico, l'oggetto matematico, l'oggetto bello o brutto e quello che presenta dei caratteri teologici.

Da questo punto di vista si son potute trovare nella sua opera delle lacune e, per esempio, si è voluto stabilire, come ha fatto Dilthey, le condizioni di possibilità dell'oggetto storico, cioè tentare una critica della ragione storica. Similmente, se è vero che altri rappresenta un tipo particolare di oggetto che si manifesta alla nostra esperienza, è necessario, nella prospettiva di un Kantismo rigoroso, chiedersi come la conoscenza d'altri è possibile, cioè stabilire le condizioni di possibilità dell'esperienza degli altri.

Sarebbe infatti del tutto sbagliato assimilare il problema degli altri a quello delle realtà noumeniche. È certo che, se esistono degli "altri", e se sono simili a me, la questione della loro esistenza intellegibile può porsi per essi come quella della mia esistenza noumenica si pone per me; ed è pure certo che la stessa risposta varrà per loro come per me: questa esistenza noumenica può essere solamente pensata, ma non concepita. Ma, quando considero gli altri nella mia esperienza quotidiana, non vedo affatto una realtà noumenica, più di quanto non percepisca o non veda la mia realtà intellegibile quando prendo conoscenza delle mie emozioni o dei miei pensieri empirici. Altri è un fenomeno che rimanda ad altri fenomeni: ad una collera fenomeno che egli sente contro di me, ad una serie di pensieri che gli appaiono come dei fenomeni del suo senso intimo: ciò che io vedo in altri non è niente di più di quanto trovo in me stesso. Solamente, questi fenomeni sono radicalmente distinti da tutti gli altri.

In primo luogo, l'apparizione di un altro nella mia esperienza si manifesta con la presenza di forme organizzate quali la mimica e l'espressione, gli atti ed i comportamenti. Queste forme organizzate rimandano ad un'unità organizzatrice situata, per principio, al di fuori della nostra esperienza. La collera dell'altro, in quanto appare al suo senso intimo e si rifiuta per natura alla mia appercezione, è ciò che determina il loro significato, e forse è la causa della serie di fenomeni che colgo nella mia esperienza sotto il nome di espressione o mimica.

Altri, come unità sintetica delle sue esperienze e come volontà o passione, riesce ad organizzare la mia esperienza. Non si tratta della pura e semplice azione di un noumeno inconoscibile sulla mia sensibilità, ma della costituzione, nel campo della mia esperienza da parte di un essere che non

sono io, di gruppi collegati di fenomeni. E questi fenomeni, a differenza di tutti gli altri, non rimandano a delle esperienze possibili, ma a delle esperienze che, per essenza, sono al di fuori della mia esperienza ed appartengono ad un sistema per me inaccessibile. Ma d'altra parte la condizione di possibilità di ogni esperienza, è che sia il soggetto ad organizzare le sue impressioni in sistema collegato. In questo senso, nelle cose, noi non troviamo nient'altro "che ciò che vi abbiamo messo". L'altro non può dunque apparirci senza contraddizione come organizzatore della nostra esperienza: si avrebbe una sopradeterminazione del fenomeno. Qui, ci servirebbe ancora la causalità? La domanda sembra fatta apposta per mettere in evidenza il carattere ambiguo dell'altro in una filosofia Kantiana. In realtà la causalità non può far altro che collegare fra di loro dei fenomeni. La collera che un altro sente è proprio un fenomeno, e l'espressione furiosa che io vedo è un altro fenomeno. Può esserci fra essi un legame causale? Sarebbe conforme alla loro natura fenomenica: ed infatti non mi perito di considerare il rossore del viso di Paolo come l'effetto della sua collera: questo fa parte anzi delle mie solite affermazioni. Ma d'altra parte la causalità non ha senso se non lega dei fenomeni di una stessa esperienza e non contribuisce a costituire questa esperienza. Come può servire da ponte tra due esperienze radicalmente separate? Bisogna osservare che, utilizzandola in questo modo, le farei perdere la sua natura di unificazione ideale delle apparizioni empiriche: la causalità Kantiana è unificazione dei momenti del mio tempo sotto la forma dell'irreversibilità. Come si può ammettere che unifichi il mio tempo e quello dell'altro? Quale relazione temporale si può stabilire tra la decisione di esprimersi, fenomeno apparso nella trama dell'esperienza altrui, e l'espressione, fenomeno della mia esperienza? La simultaneità? La successione? Ma come può un istante del mio tempo essere in rapporto di simultaneità o di successione con un istante del tempo di altri? Anche se un'armonia prestabilita e comunque incomprensibile nella prospettiva Kantiana facesse corrispondere istante per istante i due tempi considerati, rimarrebbero sempre due tempi senza relazione, perché, per ciascuno di essi, la sintesi unificativa dei momenti è un atto del soggetto. L'universalità del tempo, in Kant, non è che l'universalità di un concetto, significa solamente che ogni temporalità deve possedere una determinata struttura, che le condizioni di possibilità di un'esperienza temporale sono vevoli per tutte le temporalità. Ma questa identità dell'essenza temporale non impedisce la diversità incomunicabile

dei tempi, più di quanto l'identità dell'essenza dell'uomo non impedisca la diversità incomunicabile delle coscienze umane. Così, essendo il rapporto delle coscienze impensabile per natura, il concetto d'altri non può costituire la nostra esperienza: bisognerà collocarlo, insieme con i concetti teleologici, tra i concetti regolatori. L'altro appartiene dunque alla categoria dei "come se", è un'ipotesi a priori che non ha altra giustificazione che l'unità ch'essa permette di introdurre nella nostra esperienza e che non può essere pensata senza contraddizione. Se infatti è possibile concepire, a titolo di pura occasione della conoscenza, l'azione di una realtà intellegibile sulla nostra sensibilità, non è invece neanche pensabile che un fenomeno, la cui realtà è strettamente relativa alla sua apparizione nell'esperienza d'altri, agisca realmente su un fenomeno della mia esperienza. Ed anche se si ammettesse che l'azione di un intellegibile possa insieme esercitarsi sulla mia esperienza e su quella altrui nel senso che la realtà intellegibile agirebbe su altri nella stessa misura in cui agirebbe su di me, rimarrebbe pur sempre radicalmente impossibile stabilire od anche solo postulare un parallelismo ed una tavola di corrispondenza tra due sistemi che si costituiscono spontaneamente³⁶.

Ma, d'altra parte, la qualità di concetto regolatore si addice al concetto d'altri? Infatti non si tratta di stabilire un'unità più forte tra i fenomeni della mia esperienza per mezzo di un concetto puramente formale che permetterebbe solamente delle scoperte di dettaglio negli oggetti che mi appaiono. Non si tratta di una specie di ipotesi a priori che non supera il campo della mia esperienza e che incita a delle ricerche nuove sempre nei limiti di questo campo. La percezione dell'oggetto altri rimanda ad un sistema coerente di rappresentazioni e questo sistema: non è il mio. Ciò significa che altri non è, nella mia esperienza, un fenomeno che rimanda alla mia esperienza, ma si riferisce per principio a dei fenomeni situati al di fuori di ogni esperienza possibile per me. E, certamente, il concetto d'altri permette delle scoperte e delle previsioni in seno al mio sistema di rappresentazione, un rinsaldamento nella trama dei fenomeni: in grazia dell'ipotesi degli altri posso prevedere quel gesto, partendo da quell'espressione. Ma tale concetto non si presenta come quelle nozioni scientifiche gli immaginari, per esempio che intervengono nel corso di un calcolo di fisica, come degli strumenti, senza essere presenti nell'enunciato empirico del problema e per essere eliminate dai risultati. Il concetto d'altri non è puramente strumentale: non esiste affatto per servire all'unificazione dei fenomeni, bisogna dire, invece, che certe categorie di fenomeni

sembrano esistere solo per lui. L'esistenza di un sistema di significazioni e di esperienze radicalmente distinto dal mio è la cornice fissa che diverse serie di fenomeni indicano nel loro stesso scorrere. E questa cornice, esteriore, per principio, alla mia esperienza, si riempie a poco a poco. Questo altro, di cui non possiamo cogliere la relazione con me e che non è mai dato, lo costituiamo a poco a poco come un oggetto concreto: esso non è lo strumento che serve a prevedere un avvenimento della mia esperienza, sono invece gli avvenimenti della mia esperienza che servono a costituire altri in quanto altri, cioè, a costituirlo, in quanto sistema di rappresentazione per se stesso irraggiungibile, come un oggetto concreto e conoscibile. I sentimenti, le idee, le volizioni, il carattere altrui, questo è ciò che ho costantemente di mira attraverso la mia esperienza. Gli è che, di fatto, altri non è solamente ciò che io vedo, ma anche quello che mi vede. Vedo altri come un sistema collegato d'esperienza e irraggiungibile, nel quale io figuro come un oggetto fra gli altri. Ma a misura che mi sforzo di determinare la natura concreta di questo sistema di rappresentazioni ed il posto che vi occupo a titolo di oggetto, trascendo radicalmente il campo della mia esperienza: mi occupo di una serie di fenomeni che, per principio, non potranno mai essere accessibili alla mia intuizione, e, con questo, oltrepasso i diritti della mia conoscenza; cerco di legare fra di loro delle esperienze che non saranno mai mie esperienze e, di conseguenza, questo lavoro di costruzione e di unificazione non può servire per niente all'unificazione della mia esperienza: nella proporzione in cui altri è un'assenza, sfugge alla natura. Quindi non si può qualificare altri come un concetto regolatore. So bene che anche certe idee, come il mondo per esempio, sfuggono per principio alla mia esperienza: ma almeno hanno rapporto con questa e ne traggono il senso. Altri, invece, si presenta, in un certo senso, come la negazione radicale della mia esperienza, perché è quello per cui io sono non soggetto ma oggetto. Io mi sforzo, quindi, come soggetto di conoscenza, di determinare come oggetto il soggetto che nega il mio carattere di soggetto e mi determina anch'esso come oggetto.

Così l'altro, nella prospettiva idealista, non può essere considerato né come concetto costitutivo né come concetto regolatore della mia conoscenza. Esso è concepito come reale e tuttavia non posso concepire il suo rapporto reale con me, lo costruisco come oggetto e tuttavia non mi è dato dall'intuizione, lo pongo come soggetto e tuttavia è a titolo di oggetto dei miei pensieri che lo considero.

All'idealista, rimangono solo due soluzioni: o sbarazzarsi del tutto del concetto dell'altro e provare che è inutile alla costituzione della mia esperienza; oppure affermare l'esistenza reale dell'altro, cioè porre una comunicazione reale ed extraempirica tra le coscienze.

La prima soluzione è nota sotto il nome di solipsismo. Se essa è formulata, conformemente alla sua denominazione, come affermazione della mia solitudine ontologica, è una pura ipotesi metafisica, perfettamente ingiustificata e gratuita, perché viene a dire che al di fuori di me niente esiste, supera dunque il campo ristretto della mia esperienza. Ma se si presenta più modestamente come un rifiuto ad abbandonare il terreno solido dell'esperienza, come un tentativo positivo per non fare uso del concetto d'altri, è perfettamente logica, rimane sul piano del positivismo critico e, benché si opponga alle più profonde tendenze del nostro essere, trae la sua giustificazione dalle contraddizioni esistenti nella nozione di altri considerata nella prospettiva idealista. Una psicologia con intenti esatti ed oggettivi, come il "behaviorismo" di Watson, non fa che adottare il solipsismo come ipotesi di lavoro.

Non si tratterà di negare la presenza, nel campo della mia esperienza, di oggetti che potremmo chiamare "esseri psichici", ma solamente di praticare una specie di epoché riguardo all'esistenza dei sistemi di rappresentazioni organizzate da un soggetto e situate al di fuori della mia esperienza.

Contro questa soluzione, Kant e la maggior parte dei post Kantiani continuano ad affermare l'esistenza d'altri. Ma per giustificare la loro affermazione si possono riferire solo al buon senso o alle nostre tendenze più profonde. È noto che Schopenhauer definisce il solipsista come un "pazzo rinchiuso in un fortino inespugnabile". Ecco una confessione di impotenza. È col porre l'esistenza dell'altro che si fanno crollare subito gli schemi dell'idealismo e si ricade in un realismo metafisico. Anzitutto, ponendo una pluralità di sistemi chiusi che possono comunicare solo dal di fuori, veniamo a ristabilire implicitamente la nozione di sostanza. Senza dubbio questi sistemi sono non sostanziali, perché sono semplici sistemi di rappresentazioni. Ma la loro exteriorità reciproca è exteriorità in-sé; è, senza essere conosciuta; neppure possiamo dire di coglierne gli effetti in modo certo, perché l'ipotesi solipsista rimane sempre possibile. Ci limitiamo a porre questo niente in-sé come un fatto assoluto: esso infatti non è relativo alla nostra conoscenza degli altri, ma, invece, è lui a condizionarla. Dunque, anche se le coscienze sono dei puri legami concettuali dei fenomeni, anche

se la regola della loro esistenza è il “percepere” ed il “*percipi*”, tutto questo non toglie che la molteplicità di questi sistemi relazionali sia molteplicità in-sé e che questo fatto li trasformi immediatamente in sistemi in-sé. Inoltre, se pongo il fatto che la mia esperienza della collera altrui abbia per correlativo in un altro sistema una esperienza soggettiva di collera, ricostituisco il sistema dell'immagine vera, di cui Kant ebbe tanta cura di sbarazzarsi. Certo, si tratta di un rapporto di convenienza tra due fenomeni, la collera percepita nei gesti e nella mimica e la collera appresa come realtà fenomenica del senso intimo e non di un rapporto tra un fenomeno ed una cosa in-sé. Ma questo non toglie che il criterio della verità è qui la conformità del pensiero al suo oggetto, non l'accordo delle rappresentazioni fra di loro. Infatti, proprio perché qui si scarta ogni ricorso al noumeno, il fenomeno della collera sentita sta a quello della collera constatata come il reale oggettivo alla sua immagine. È precisamente il problema della rappresentazione adeguata, perché vi è un reale ed un modo d'apprensione di questo reale. Se si trattasse della mia collera, potrei considerare le sue manifestazioni soggettive e le sue manifestazioni fisiologiche, che si possono scoprire oggettivamente, come due serie d'effetti di una stessa causa, senza che l'una delle serie rappresenti la verità della collera o la sua realtà e l'altra solamente il suo effetto o la sua immagine. Ma se una delle serie dei fenomeni risiede in un altro, e la seconda in me, l'una funziona come la realtà dell'altra, e lo schema realista della verità è il solo che si possa applicare in questo caso.

Così abbiamo abbandonato la posizione realista del problema perché veniva a sfociare necessariamente nell'idealismo; ci siamo deliberatamente posti nella prospettiva idealista; ma non abbiamo guadagnato niente, perché questa, se e finché rifiuta l'ipotesi solipsista, sfocia in un realismo dogmatico e del tutto ingiustificato. Vediamo dunque di comprendere questa brusca inversione delle dottrine e se possiamo trarre da questo paradosso qualche insegnamento che faciliti una posizione corretta del problema.

All'origine del problema dell'esistenza d'altri, c'è un presupposto fondamentale: altri, infatti, è l'altro, cioè l'io che non è me; cogliamo dunque qui una negazione come struttura costitutiva dell'essere altri.

Il presupposto comune all'idealismo ed al realismo è che la negazione costitutiva è negazione di exteriorità.

Altri è colui che non è me e che io non sono. Questo non indica un nulla come elemento di separazione dato tra altri e me. Tra altri e me c'è un nulla di separazione. Questo nulla non trae la sua origine da me, né da altri, né da una relazione reciproca di altri con me: invece, è originariamente il fondamento di ogni relazione tra altri e me, come prima assenza di relazione. Infatti altri mi appare empiricamente in occasione della percezione d'un corpo e questo corpo è un in-sé esteriore al mio corpo; il tipo di relazione che unisce e separa questi due corpi è la relazione spaziale come rapporto di cose che non hanno rapporto fra di loro, come l'esteriorità pura in quanto data. Il realista che crede di cogliere altri attraverso il suo corpo, pensa dunque di essere separato da altri come un corpo da un altro corpo, il che significa che il senso ontologico della negazione contenuta nel giudizio: "io non sono Paolo" è dello stesso tipo di quello della negazione contenuta nel giudizio: "il tavolo non è la sedia". Così, essendo la separazione delle coscienze imputabile ai corpi, c'è come uno spazio originario tra le coscienze, cioè, precisamente, un nulla dato, una distanza assoluta e passivamente subita. L'idealismo riduce, sì, il mio corpo ed il corpo d'altri a sistemi oggettivi di rappresentazione.

Il mio corpo, per Schopenhauer, non è che "l'oggetto immediato". Ma non si sopprime con ciò la distanza assoluta tra le coscienze. Un sistema totale di rappresentazioni cioè ogni monade potendo essere limitato solo da se stesso, non può avere dei rapporti con ciò che esso non è. Il soggetto conoscente non può né limitare un altro soggetto, né farsi limitare da lui. È isolato dalla sua pienezza positiva e, di conseguenza, tra lui ed un altro sistema ugualmente isolato, resta una separazione spaziale, che vale come il tipo stesso dell'esteriorità. Così è sempre lo spazio che separa implicitamente la mia coscienza da quella altrui. Bisogna aggiungere che l'idealista, senza accorgersene, ricorre ad un "terzo uomo" per far apparire questa negazione di esteriorità. Perché, come abbiamo visto, ogni relazione esterna, in quanto non è costituita dai suoi stessi termini, richiede un testimone che la ponga. Così sia per l'idealista che per il realista si impone un'unica soluzione: per il fatto che altri ci è rivelato in un mondo spaziale, ciò che ci separa da altri è uno spazio reale o ideale.

Questa affermazione comporta una grave conseguenza: se, infatti, il mio rapporto con gli altri deve essere del tipo dell'esteriorità d'indifferenza, non posso essere colpito nel mio essere dal sorgere o dallo scomparire di altri, più di quanto un in-sé non lo è dall'apparizione o dalla scomparsa di un

altro in-sé. Quindi, poiché altri non può agire sul mio essere col suo essere, il solo modo in cui mi si può rivelare, è che appaia come oggetto alla mia conoscenza. E ciò inteso nel senso che devo costituire altri come l'unificazione che la mia spontaneità impone ad un complesso di impressioni, cioè che io sono colui che costituisce altri nel campo della sua esperienza.

Dunque altri potrebbe essere per me solo un'immagine, anche se tutta la teoria della conoscenza che ho edificato tende a respingere questa nozione di immagine; e solo un testimone, esteriore insieme a me e ad altri, potrebbe paragonare l'immagine al modello e decidere se è vera. D'altra parte questo testimone, per essere autorizzato, non dovrebbe essere a sua volta, di fronte a me e ad altri, in un rapporto di esteriorità, altrimenti ci conoscerebbe solo attraverso immagini.

Bisognerebbe che, nell'unità ekstatica del suo essere, fosse insieme qui, addosso a me, come mia negazione interna, e laggiù, addosso ad altri, come negazione interna d'altri. Il ricorso a dio, che si trova in Leibnitz, è puramente e semplicemente ricorso alla negazione d'interiorità; ed è ciò appunto quanto si cela dietro il concetto teologico di creazione: dio è e non è insieme me ed altri, perché ci crea. Bisogna, infatti, che sia me per cogliere la mia realtà senza intermediari con evidenza apodittica, e che non sia me per conservare la sua imparzialità di testimone e per potere, laggiù, essere e non essere altri.

L'immagine della creazione è qui la più adeguata, perché, nell'atto creatore, io vedo fino in fondo ciò che creo perché ciò che creo è me stesso eppure ciò che creo mi si oppone, richiudendosi in se stesso in un'affermazione di oggettività. Così il presupposto spazializzatore non ci lascia scelta: bisogna ricorrere a dio o cadere in un probabilismo che lascia la porta aperta al solipsismo. Ma questa concezione di un dio che è le sue creature ci fa cadere in un nuovo ostacolo: l'ostacolo che rivela il problema delle sostanze nel pensiero post cartesiano. Se dio è me ed altri, che cosa garantisce la mia esistenza? Se la creazione deve essere continua, io rimango sempre in sospeso tra un'esistenza distinta ed una fusione panteistica nell'essere creatore.

Se la creazione è un atto originario, ed io mi sono chiuso in me stesso contro dio, niente garantisce più a dio la mia esistenza, perché non è più unito a me se non da un rapporto di esteriorità, come lo scultore alla statua compiuta, e daccapo egli non può conoscermi se non attraverso delle

immagini. In queste condizioni, la nozione di dio, rivelandoci la negazione d'interiorità come il solo legame possibile tra le coscienze, lascia apparire tutta la sua insufficienza: dio non è né necessario né sufficiente come garante dell'esistenza degli altri; inoltre, l'esistenza di dio come intermediario tra me ed altri, presuppone già la presenza di un altri in legame d'interiorità con me, perché dio, essendo dotato delle qualità essenziali di uno spirito, appare come la quintessenza di altri, e deve poter essere già in legame d'interiorità con me perché un fondamento reale dell'esistenza degli altri sia valevole per me.

Sembra dunque che una teoria positiva dell'esistenza d'altri dovrebbe poter insieme evitare il solipsismo e far a meno del ricorso a dio se considera la mia relazione originaria con altri come una negazione di interiorità, cioè come una negazione che pone la distinzione originale di altri da me, determinando me per mezzo di altri e determinando altri per mezzo di me. È possibile considerare la questione sotto questo aspetto?

3. Husserl, Hegel, Heidegger

Sembra che la filosofia del XIX e del XX secolo abbia capito che non si può sfuggire al solipsismo se si considera inizialmente me stesso ed altri sotto l'aspetto di due sostanze separate: ogni unione di queste due sostanze, infatti, viene ad essere impossibile. Per questo l'esame delle teorie moderne ci rivela lo sforzo di cogliere in seno alle coscienze un legame fondamentale e trascendente con gli altri, che sarebbe costitutivo di ogni coscienza nel suo stesso sorgere. Ma se apparentemente si abbandona così il postulato della negazione esterna, se ne conserva la conseguenza essenziale, cioè l'affermazione che il mio legame fondamentale con gli altri è realizzato dalla conoscenza.

Infatti, quando Husserl si preoccupa, nelle “meditazioni cartesiane” e nella “logica formale e trascendentale”, di confutare il solipsismo, crede di giungervi dimostrando che il ricorso ad altri è condizione indispensabile per la costituzione del mondo. Senza entrare nei particolari della sua dottrina, ci limiteremo ad indicarne l'istanza principale: per Husserl, il mondo, quale si rivela alla coscienza, è intermonadico. Altri non vi è presente solo come una determinata apparizione concreta ed empirica, ma come condizione permanente della sua unità e ricchezza. Che io consideri da solo o in compagnia questo albero, o questo tavolo, o questa parete, altri è sempre là, come un sostrato di significazioni costitutive che appartengono all'oggetto che io considero; insomma, come il vero garante della sua oggettività. E poiché il nostro io psicofisico è contemporaneo al mondo, fa parte del mondo e cade con il mondo sotto l'azione della riduzione fenomenologica, altri appare come necessario alla costituzione stessa di questo io.

Se devo dubitare dell'esistenza del mio amico Pietro o degli altri in generale, - in quanto questa esistenza è per definizione al di fuori della mia esperienza, bisogna che io dubiti anche del mio essere concreto, della mia realtà empirica di professore, che ha la tale o tal'altra inclinazione, quelle abitudini, quel carattere. Non c'è privilegio per il mio io: il mio ego

empirico e l'ego empirico degli altri appaiono nello stesso tempo nel mondo; e la significazione generale "altri" è necessaria alla costituzione sia dell'uno che dell'altro "ego". Così, ogni oggetto, invece di essere, come per Kant, costituito da una semplice relazione col soggetto, appare nella mia esperienza concreta come polivalente, si dà originariamente come avente più sistemi di riferimento ad una pluralità infinita di coscienze; altri mi si scopre sul tavolo, sul muro, come ciò a cui si riferisce continuamente l'oggetto considerato, esattamente come in occasione delle apparizioni di Pietro o di Paolo.

Certamente questi punti di vista realizzano un progresso sulle dottrine classiche. È incontestabile che la cosa utensile rimanda fin dal momento della sua scoperta ad una pluralità di per-sé. Su questo dovremo ritornare.

È anche certo che la significazione "altri" non può venire dall'esperienza, né da un ragionamento per analogia fatto in occasione dell'esperienza: invece, è proprio alla luce del concetto d'altri che si interpreta l'esperienza. Bisogna allora dire che il concetto d'altri è a priori? Tenteremo, in seguito, di determinarlo.

Ma, malgrado questi vantaggi incontestabili, la teoria di Husserl non ci sembra sensibilmente differente da quella di Kant' perché, infatti, se il mio ego empirico non è più sicuro di quello d'altri, Husserl ha conservato il soggetto trascendentale, che ne è radicalmente distinto e che assomiglia molto al soggetto Kantiano. Ora, ciò che bisogna dimostrare non è il parallelismo degli "ego" empirici, che è fuori dubbio, ma quello dei soggetti trascendentali. Infatti altri non è mai il personaggio empirico che incontro nella mia esperienza: è il soggetto trascendentale al quale questo personaggio rimanda per natura.

Così il vero problema è quello del legame dei soggetti trascendentali al di là dell'esperienza. E non vale dire che, fin dall'origine, il soggetto trascendentale rimanda a degli altri soggetti per la costituzione dell'insieme noematico; è facile rispondere che vi rimanda come a delle significazioni. Altri sarebbe qui come una categoria supplementare che permetterebbe di costituire un mondo, non come un essere reale esistente al di là di questo mondo. E, senza dubbio, la "categoria" di altri implica, nel suo stesso significato, un rimando ad un soggetto dell'altro lato del mondo, ma questo rimando non può essere che ipotetico, ha il puro valore di un contenuto di concetto unificatore; vale nel mondo e per esso, i suoi diritti si limitano al mondo; invece altri è per natura fuori dal mondo. D'altronde Husserl si è

privato di qualsiasi possibilità di comprendere ciò che può significare l'essere extramondano d'altri, perché definisce l'essere come la semplice indicazione di una serie infinita di operazioni da compiere. Non si potrebbe meglio misurare l'essere con la conoscenza. Ora, ammettendo anche che la conoscenza in generale misura l'essere, l'essere d'altri si misura nella sua realtà mediante la conoscenza che altri ne ha, non con quella che ne ho io. Quello che io devo raggiungere, è l'altro, non in quanto ne ho conoscenza, ma in quanto egli prende conoscenza di sé, il che è impossibile: questo, infatti, presupporrebbe l'identificazione interiore di me stesso all'altro. Ritroviamo dunque qui quella distinzione di principio tra l'altro e me, che non proviene dall'esteriorità dei nostri corpi, ma dal fatto che ognuno di noi esiste interiormente e che una conoscenza valevole dell'interiorità non può aver luogo se non nell'interiorità, il che impedisce per principio ogni conoscenza d'altri quale altri si conosce, cioè qual è. Del resto Husserl l'ha capito, perché definisce altri, quale si manifesta alla nostra esperienza concreta, come un'assenza. Ma nella filosofia di Husserl almeno, come avere un'intuizione piena di un'assenza? Altri è l'oggetto di intenzioni vuote, altri si rifiuta per principio e fugge: la sola realtà che rimane è dunque quella della mia intenzione: altri è il noema vuoto che corrisponde al mio rivolgermi verso altri, nella misura in cui appare concretamente nella mia esperienza; è un insieme di operazioni di unificazione e di costituzione della mia esperienza, nella misura in cui appare come concetto trascendentale. Husserl risponde al solipsista che l'esistenza d'altri è altrettanto sicura che quella del mondo, comprendendo nel mondo la mia esistenza psicofisica; ma il solipsista non afferma qualcosa di diverso: è altrettanto sicura, dirà, ma non di più.

L'esistenza del mondo, aggiungerà, è misurata dalla conoscenza che ne ho; non può essere altrimenti per l'esistenza d'altri.

Avevo creduto, tempo fa, di poter sfuggire al solipsismo rifiutando a Husserl l'esistenza dell'“ego” trascendentale³⁷. Mi sembrava allora che nella mia coscienza non rimanesse più niente che fosse privilegiato in rapporto agli altri, quando l'avessi vuotata del suo soggetto. Ma, di fatto, benché io sia ancora persuaso che l'ipotesi di un soggetto trascendentale sia inutile e nociva, il fatto di abbandonarla, non fa avanzare di un passo la questione dell'esistenza d'altri. Se anche, al di fuori dell'ego empirico, non ci fosse nient'altro che la coscienza di questo ego, cioè un campo trascendentale senza soggetto resta sempre il fatto che la mia affermazione dell'altro

postula ed esige l'esistenza di un simile campo trascendentale al di là del mondo; e, di conseguenza, il solo modo di sfuggire al solipsismo sarebbe anche qui di provare che la mia coscienza trascendentale, nel suo stesso essere, subisce lo stimolo dell'esistenza extramondana di altre coscienze dello stesso tipo. Comunque, avendo ridotto l'essere ad una serie di significazioni, il solo legame che Husserl ha potuto stabilire tra il mio essere e quello degli altri, è il legame della conoscenza; non ha saputo, quindi, sfuggire al solipsismo più di quanto non abbia fatto Kant.

Se, senza osservare le regole della successione cronologica, ci conformiamo a quelle di una specie di dialettica atemporale, ci sembrerà che la soluzione data da Hegel al problema, nel primo volume della *Fenomenologia dello Spirito*, realizzi un progresso importante su quella che propone Husserl: infatti l'apparizione di altri non è più indispensabile per la costituzione del mondo e del mio "ego" empirico, ma per l'esistenza stessa della mia coscienza come coscienza di sé. Come coscienza di sé, il me coglie se stesso. L'uguaglianza "me me" oppure "io sono io" è l'espressione di questo fatto. In un primo tempo, questa coscienza di sé è pura identità con se stessa; pura esistenza per-sé.

Ha la certezza di sé, ma questa certezza è ancora priva di verità. Infatti, questa certezza sarebbe vera solo nella misura in cui la sua esistenza per-sé le apparisse come oggetto indipendente. Così la prima coscienza di sé è come una relazione sincretica e senza verità tra un soggetto ed un oggetto non ancora oggettivato, che è il soggetto stesso. Poiché il suo impulso è di realizzare il suo concetto, diventando cosciente di sé sotto tutti gli aspetti, essa tende a farsi valevole esteriormente dandosi oggettività ed esistenza manifesta: si tratta di rendere esplicito l'"io sono io" e di prodursi come oggetto per raggiungere infine l'ultimo stadio dello sviluppo, stadio che naturalmente è, in un altro senso, il primo motore del divenire della coscienza, e cioè la coscienza di sé in generale che si riconosce nelle altre coscienze di sé e che è identica ad esse ed a sé. Il mediatore è l'altro. L'altro appare insieme con me, perché la coscienza di sé è identica a se stessa per l'esclusione di ogni altro. Così il fatto primo è la pluralità delle coscienze e questa pluralità è realizzata sotto forma di una duplice e reciproca relazione di esclusione. Eccoci dunque in presenza di quel legame di negazione per interiorità, che cercavamo prima. Nessuna negazione esterna ed in-sé separa la mia coscienza dalla coscienza d'altri, ma per il fatto stesso che io sono io, escludo l'altro: l'altro è ciò che mi esclude essendo sé, ciò che io escludo

essendo io. Le coscienze si appoggiano direttamente l'una all'altra, come gli embrici di un tetto, in una implicazione reciproca del loro essere. Il che mi permette, nello stesso tempo, di definire il modo in cui mi appare l'altro: è ciò che è altro da me, si presenta come oggetto inessenziale, con un carattere di negatività. Ma questo altro è anche una coscienza di sé. Proprio così mi appariva come un oggetto comune, immerso nell'essere della vita. Ed è pure, allo stesso modo, che io appaio all'altro: come esistenza concreta, sensibile, immediata. Hegel si pone qui sul terreno non della relazione univoca che va dall'io appreso dal cogito all'altro, ma della relazione reciproca che definisce così: "la percezione di sé dell'uno nell'altro". Infatti, proprio nell'opporsi all'altro, ognuno è assolutamente per-sé; afferma contro l'altro e di fronte all'altro il suo diritto di essere individualità. Così il cogito stesso non può essere un punto di partenza per la filosofia; infatti può nascere solo dopo la mia apparizione per me come individualità e questa apparizione è condizionata dal riconoscimento dell'altro. Il problema dell'altro non si pone a partire dal cogito, ma è invece l'esistenza dell'altro che rende possibile il cogito, come il momento astratto in cui l'io si coglie come oggetto. Così il "momento" che Hegel chiama l': essere per l'altro è uno stadio necessario dello sviluppo della coscienza di sé; il cammino dell'interiorità passa attraverso l'altro. Ma l'altro mi interessa solo in quanto è un altro io, un io oggetto per me, e inversamente in quanto riflette il mio io, cioè in quanto io sono oggetto per lui. Poiché io non posso essere oggetto per me, se non laggiù, nell'altro, devo ottenere dall'altro il riconoscimento del mio essere. Ma se la mia coscienza per-sé deve essere mediata a se stessa da un'altra coscienza, il suo essere-per-sé-e di conseguenza il suo essere in generale,-dipende dall'altro. Quale io appaio all'altro, tale io sono. Inoltre, poiché l'altro è quale m'appare e poiché il mio essere dipende dall'altro, il modo in cui io appaio a me stesso cioè il momento dello sviluppo della mia coscienza di me dipende dal modo in cui l'altro mi appare. Il valore del riconoscimento di me da parte dell'altro dipende da quello del riconoscimento dell'altro da parte mia. In questo senso, quanto più l'altro mi coglie come legato ad un corpo ed immerso nella vita, tanto meno io sono me stesso e sono invece un altro. Per farmi riconoscere dall'altro, devo rischiare la mia vita. Rischiare la propria vita, infatti, è rivelarsi come non legato alla forma oggettiva o a qualche esistenza determinata; come non legato alla vita. Ma nello stesso tempo, io perseguo la morte dell'altro. Il che significa che voglio farmi mediare da un

altro che sia solamente altro, cioè da una coscienza dipendente, il cui carattere essenziale è di esistere solo per un altro. Ciò si produrrà nel momento stesso in cui rischierò la mia vita, perché, nella lotta contro l'altro, faccio astrazione del mio essere sensibile rischiandolo; l'altro, invece, preferisce la vita e la libertà mostrando così che non ha potuto porsi come non legato alla forma oggettiva.

Rimane legato in generale alle cose esterne: mi appare e si appare come inessenziale. Egli è lo schiavo, ed io sono il padrone; per lui, l'essenza sono io. Così appare la famosa relazione "padrone schiavo" che doveva tanto profondamente influenzare Marx.

Non entreremo nei particolari. Ci basti notare che lo schiavo è la verità del padrone; ma questo riconoscimento unilaterale e disuguale è insufficiente, perché la verità della sua certezza di sé è per il padrone coscienza inessenziale; dunque egli non è certo dell'essere-per-sé in quanto verità. Perché questa verità sia raggiunta, è necessario "un momento in cui il padrone faccia di fronte a sé ciò che fa di fronte all'altro ed in cui lo schiavo faccia di fronte all'altro ciò che fa di fronte a sé"³⁸.

In tale momento sorgerà la coscienza generale di sé che si riconosce nelle altre coscienze di sé e che è identica ad esse ed a se stessa.

Così l'intuizione geniale di Hegel è di farmi dipendere dall'altro nel mio essere. Io sono, egli dice, un essere-per-sé che non è per-sé, se non per mezzo di un altro. L'altro, dunque, mi penetra proprio nel mio intimo. L'altro non può essere messo in dubbio senza che io dubiti di me stesso, perché "la coscienza di sé è reale solamente in quanto conosce la sua eco ed il suo riflesso in un'altra"³⁹. E poiché il dubbio implica una coscienza che esista per-sé, l'esistenza dell'altro condiziona il mio tentativo per dubitare di essa, allo stesso modo che in Cartesio la mia esistenza condiziona il dubbio metodico.

Così il solipsismo sembra definitivamente fuori combattimento. Passando da Husserl a Hegel, abbiamo compiuto un immenso progresso: prima di tutto la negazione che dà origine all'altro è diretta, interna e reciproca; in secondo luogo, essa investe ed intacca ogni coscienza nel più profondo del suo essere; il problema è posto sul piano dell'essere intimo, dell'io universale e trascendentale; proprio nel mio essere essenziale, io dipendo dall'essere essenziale d'altri, e, anziché esservi opposizione tra il mio essere per me stesso e il mio essere per altri, è proprio l'essere per altri che appare come una condizione necessaria del mio essere per me.

Tuttavia, questa soluzione, malgrado la sua ampiezza, malgrado la ricchezza e la profondità degli scorci di cui pullula la teoria del padrone e dello schiavo, giungerà a soddisfarci? Certo, Hegel ha posto la questione dell'essere delle coscienze. Egli studia l'essere-per-sé e l'essere per altri e configura ogni coscienza come contenente la realtà dell'altra. Ma non è meno certo che questo problema, che è ontologico, rimane sempre formulato in termini conoscitivi. La grande molla della lotta delle coscienze è lo sforzo di ciascuna di esse teso a trasformare la sua certezza di sé in verità. E sappiamo che questa verità può essere raggiunta solo quando la mia coscienza diventa oggetto per l'altra, nello stesso momento in cui l'altra diventa oggetto per la mia.

Così alla questione posta dall'idealismo come può l'altro essere oggetto per me?-Hegel risponde rimanendo sul terreno dell'idealismo: se veramente c'è un io per il quale l'altro è oggetto, è perché vi è un altro per il quale l'io è oggetto. La conoscenza è qui ancora misura dell'essere, e Hegel non concepisce neanche che possa esserci un essere per altri che non sia alla fine riducibile ad un "essere oggetto". Così la coscienza di sé universale, che cerca di sprigionarsi attraverso tutte queste fasi dialettiche, è paragonabile, per confessione dello stesso Hegel, ad una pura forma vuota: l'"io sono io". "questa proposizione sulla coscienza di sé" scrive "è vuota di ogni contenuto"⁴⁰. E in un altro punto: "è il processo dell'astrazione assoluta che consiste nel superare ogni esistenza immediata e che mette capo all'essere puramente negativo della coscienza identica a se stessa". Lo stesso termine del conflitto dialettico, la coscienza di sé universale, non si è arricchita nelle successive trasformazioni; si è anzi completamente spogliata, non è più altro che un "io so che un altro mi sa come me stesso". Senza dubbio ciò dipende dal fatto che per l'idealismo assoluto l'essere e la conoscenza sono identici. Ma a che cosa ci conduce questa equazione? Prima di tutto l'"io sono io", pura formula universale di identità, non ha niente in comune con la coscienza concreta che abbiamo tentato di descrivere nell'introduzione. Abbiamo allora stabilito che l'essere della coscienza di sé non può essere definito in termini di conoscenza. La conoscenza comincia con la riflessione, ma il gioco "riflesso riflettente" non è una coppia soggetto oggetto, neppure allo stato implicito, non dipende nel suo essere da nessuna coscienza trascendente: il suo modo d'essere è precisamente d'essere in questione per se stesso. Abbiamo poi dimostrato, nel primo capitolo della seconda parte di quest'opera, che la

relazione del riflesso col riflettente non è affatto una relazione di identità e non può essere ridotta all'“io io” o all'“io sono io” di Hegel' il riflesso si fa non essere il riflettente; si tratta di un essere che si annulla nel suo essere e che cerca invano di fondersi con se stesso come sé. Se è vero che questa descrizione è la sola che permette di comprendere il fatto originale di coscienza, bisogna concludere che Hegel non riesce a spiegare quel raddoppiamento astratto dell'io che egli dà come equivalente alla coscienza di sé. Infine siamo giunti a sbarazzare la pura coscienza irriflessa dall'io trascendentale che l'oscurava, ed abbiamo dimostrato che l'ipseità, fondamento dell'esistenza personale, è del tutto differente da un ego o da un rinvio dell'ego a se stesso.

Non si può quindi pensare di definire la coscienza in termini di egologia trascendentale. Insomma, la coscienza è un essere concreto e sui generis, non una relazione astratta ed ingiustificabile d'identità; è ipseità, e non la sede di un ego opaco ed inutile; il suo essere può essere raggiunto da una riflessione trascendentale e c'è una verità della coscienza che non dipende da altri, ma, l'essere della coscienza essendo indipendente dalla conoscenza, preesiste alla sua verità: su questo terreno, come per il realismo ingenuo, è l'essere che misura la verità, perché la verità di una intuizione riflessiva si misura in base alla sua conformità all'essere: la coscienza era là prima di essere conosciuta. Se dunque la coscienza si afferma di fronte ad altri, è perché rivendica il riconoscimento del suo essere e non di una verità astratta. Come si può pensare, infatti, che la lotta ardente e pericolosa del padrone e dello schiavo abbia come unica posta una formula così povera ed astratta come l'“io sono io”? Ci sarebbe inoltre un inganno, in questa lotta, se alla fine lo scopo raggiunto fosse la coscienza di sé universale, “intuizione di sé esistente per mezzo di sé”. A Hegel bisogna opporre qui, come sempre, Kierkegaard, che rappresenta le rivendicazioni dell'individuo in quanto tale. L'individuo reclama il suo compimento come individuo, il riconoscimento del suo essere concreto, e non l'esplicitazione oggettiva di una struttura universale. Senza dubbio i diritti che io pretendo da altri pongono l'universalità del sé; la rispettabilità delle persone esige il riconoscimento della mia persona come universale. Ma è il mio essere concreto ed individuale che si insinua in questo universale e lo riempie, è per questo essere qui che io reclamo dei diritti: il particolare qui, è sostegno e fondamento dell'universale; l'universale, in questo caso, non può avere significato, se non esiste appositamente per l'individuale.

Dall'assimilazione dell'essere alla conoscenza, risulta ancora un certo numero di errori o di impossibilità.

Li riassumeremo qui sotto due punti, cioè rivolgeremo ad Hegel una duplice accusa di ottimismo.

In primo luogo, ci sembra che Hegel pecchi di ottimismo epistemologico. Egli pensa, infatti, che la verità della coscienza di sé possa apparire, cioè che si possa realizzare un accordo oggettivo tra le coscienze come mio riconoscimento da parte d'altri e riconoscimento d'altri da parte mia.

Questo riconoscimento può essere simultaneo e reciproco: “io so che l'altro mi percepisce come se stesso”, produce: sul piano della verità l'universalità della coscienza di sé. Ma l'enunciazione corretta del problema degli altri rende impossibile questo passaggio all'universale. Se, infatti, l'altro mi deve rimandare il mio “sé”, bisogna che, almeno al termine dell'evoluzione dialettica, ci sia una comune misura tra ciò che io sono per lui, ciò che egli è per me, ciò che io sono per me, e ciò che egli è per-sé.

Certo, questa omogeneità non esiste in partenza, ed Hegel ne conviene: la relazione “padrone schiavo” non è reciproca. Ma afferma che la reciprocità deve poter essere stabilita. Gli è che egli fa, fin dal principio, una confusione così abile che sembra volontaria tra l'oggettività e la vita. L'altro, egli dice, mi appare come oggetto. Ora, l'oggetto è me nell'altro. E, quando vuole definire meglio questa oggettività, distingue tre elementi: “questa appercezione di sé dell'uno nell'altro è: 1 il momento astratto dell'identità con sé. 2 ciascuno ha tuttavia questa particolarità, di manifestarsi all'altro in quanto oggetto esterno, in quanto esistenza concreta e sensibile immediata. 3 ciascuno è assolutamente per-sé ed individuale in quanto opposto all'altro...”⁴¹. È chiaro che il momento astratto dell'identità con sé è dato nella conoscenza dell'altro. È dato con due altri momenti della struttura totale. Ma, fatto curioso in un filosofo della sintesi, Hegel non si è domandato se questi tre elementi non reagiscano l'un sull'altro in modo da costituire una forma nuova, refrattaria all'analisi. Egli precisa il suo punto di vista nella Fenomenologia dello Spirito dichiarando che l'altro appare subito come inessenziale che è il senso del terzo momento citato prima e come “coscienza immersa nell'essere della vita”. Ma si tratta di una pura coesistenza del momento astratto e della vita. Basta che io o l'altro arrischiamo la nostra vita, perché, nell'atto stesso di offrirci al rischio, realizziamo la separazione analitica della vita e della coscienza: “ciò che

l'altro è per ogni coscienza, la coscienza stessa lo è per l'altro; ogni coscienza realizza in-sé ed a sua volta, per la sua propria attività e per quella dell'altro, la pura astrazione dell'essere-per-sé...

Presentarsi come pura astrazione della coscienza di sé, significa rivelarsi come pura negazione della propria forma oggettiva, cioè rivelarsi come non legato a qualche esistenza determinata... È rivelarsi come non legati alla vita”⁴². Certo, Hegel dirà più avanti che, con l'esperienza del rischio e del pericolo della morte, la coscienza di sé impara che la vita le è essenziale quanto la pura coscienza di sé; ma è tutto un altro punto di vista e resta sempre che io posso separare, nell'altro, la pura verità della coscienza di sé, dalla sua vita.

Così lo schiavo coglie la coscienza di sé del padrone, ne è la verità, anche se, come abbiamo visto, questa verità non è ancora adeguata.⁴³ ma è la stessa cosa dire che altri m'appare per principio come oggetto o dire che m'appare come legato a qualche esistenza particolare, come immerso nella vita? Sul piano delle pure ipotesi logiche, possiamo subito notare che altri può benissimo essere dato ad una coscienza sotto forma d'oggetto senza che questo oggetto sia precisamente legato a quell'oggetto contingente che si chiama corpo vivente. Di fatto la nostra esperienza ci presenta solo degli individui coscienti e viventi; ma, in linea di diritto, bisogna osservare che altri è oggetto per me perché è altri, e non perché appare insieme ad un corpo oggetto; altrimenti ricadremmo nell'illusione spazializzatrice di cui parliamo. Così, ciò che è essenziale ad altri in quanto altri, è l'oggettività e non la vita.

D'altronde Hegel era partito proprio da questa constatazione logica. Ma se è vero che il legame di una coscienza con la vita non deforma affatto, nella sua essenza, il “momento astratto della coscienza di sé”, che rimane là, immerso, sempre suscettibile di essere scoperto, si può dire la stessa cosa per l'oggettività? In altre parole, poiché sappiamo che una coscienza è prima di essere conosciuta, una coscienza conosciuta non è totalmente modificata dal fatto stesso di essere conosciuta? Apparire come oggetto ad una coscienza è ancora essere coscienza? A questa domanda è facile rispondere: l'essere della coscienza di sé è tale che nel suo essere si fa questione del suo essere, il che significa che è pura interiorità. La coscienza rimanda sempre ad un sé che essa deve essere. Il suo essere si definisce in base a questo: ch'essa è tale essere al modo d'essere ciò che non è e di non essere ciò che è. 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 d'oggetto tranne che sul piano dello sdoppiamento riflessivo ma abbiamo visto che la riflessione è il dramma dell'essere che non può essere oggetto per-sé. 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. Io mi seguo ovunque, non posso sfuggirmi, mi ripiglio sempre per la coda, e se anche potessi tentare di farmi oggetto, sarei già io nell'intimo di questo oggetto che sono, e dal centro dell'oggetto, dovrei essere il soggetto che lo osserva. Del resto Hegel lo presentiva, quando diceva che l'esistenza dell'altro è necessaria perché io sia oggetto per me. Ma dicendo che la coscienza di sé si esprime con l'“io sono io” cioè assimilandola alla conoscenza di sé, non poteva più trarre le conseguenze di quelle prime constatazioni, perché introduceva nella coscienza stessa qualche cosa come un oggetto in potenza, che altri deve solamente liberare, senza modificarlo. Ma, se essere oggetto è precisamente non essere me, il fatto d'essere oggetto per una coscienza modifica radicalmente la coscienza, non in ciò che è per-sé, ma nella sua apparizione ad altri. La coscienza d'altri, è ciò che posso semplicemente contemplare e che, per questo, mi appare come puro dato, invece d'essere ciò che deve essere me stesso. È ciò che mi si dà nel tempo universale, cioè nella dispersione originaria dei momenti, invece di apparirmi nell'unità della propria temporalizzazione.

Perché la sola coscienza che possa apparirmi nella sua temporalizzazione è la mia, e può farlo solo rinunciando ad ogni oggettività. Insomma, il per-sé è inconoscibile da parte d'altri come per-sé. L'oggetto che io percepisco sotto il nome d'altri, m'appare sotto una forma radicalmente altra; altri non è per-sé come m'appare, io non appaio a me stesso come sono per altri; io sono tanto incapace di cogliermi per me come sono per altri, quanto di cogliere ciò che è altri per-sé, partendo dall'oggetto altri che mi appare. Come dunque si potrebbe stabilire un concetto universale che sussuma, sotto il nome di coscienza di sé, la mia coscienza per me e di me e la mia conoscenza d'altri? Ma vi è di più: secondo Hegel, l'altro è oggetto ed io mi colgo come oggetto nell'altro. Ora, ciascuna di queste affermazioni distrugge l'altra: perché io possa apparirmi come oggetto nell'altro, bisognerebbe che io cogliessi l'altro in quanto soggetto,

cioè che lo raggiungessi nella sua interiorità. Ma in quanto l'altro mi appare come oggetto, la mia oggettività per lui non può apparirmi: senza dubbio io sento che l'oggetto altri: si rapporta a me con delle intenzioni e degli atti, ma per il fatto stesso che è oggetto, lo specchio altri si oscura e non riflette più niente, perché quelle intenzioni e quegli atti sono cose del mondo, apprese nel tempo del mondo, constatate, contemplate, ed il cui significato è oggetto per me. Così io posso solamente apparirmi come qualità trascendente cui si riferiscono gli atti e le intenzioni altrui; ma, proprio perché l'oggettività d'altri distrugge la mia oggettività per lui, è solo in quanto soggetto interno che io mi colgo come ciò a cui si rapportano quelle intenzioni e quegli atti. E bisogna intendere questa mia percezione di me stesso in puri termini di coscienza, e non di conoscenza: dovendo essere ciò che sono sotto forma di coscienza ekstatica di me, colgo altri come un oggetto che mi indica. Così l'ottimismo di Hegel finisce in una sconfitta: tra l'oggetto altri e l'io soggetto non c'è nessuna misura comune, più di quanto non ce ne sia tra la coscienza di sé e la coscienza dell'altro. Io non posso conoscermi in altri se altri è oggetto per me e non posso neanche cogliere altri nel suo vero essere, cioè nella sua soggettività. Nessuna conoscenza universale può essere tratta dalla relazione delle coscienze. È ciò che chiameremo la loro separazione ontologica.

Ma c'è un'altra forma di ottimismo, in Hegel, più fondamentale. È ciò che si può chiamare l'ottimismo ontologico. Per lui, infatti, la verità è verità del tutto. Ed egli si pone dal punto di vista della verità, cioè del tutto, per considerare il problema dell'altro. Così, quando il monismo Hegeliano considera la relazione delle coscienze, non si pone in nessuna coscienza particolare. Benché il tutto sia ancora da realizzare, esso è già là, come la verità di tutto ciò che è vero; così, quando scrive che, essendo ogni coscienza identica con se stessa, è altro dall'altro, Hegel prende posizione nel tutto, al di fuori delle coscienze, e le considera dal punto di vista dell'assoluto.

Perché le coscienze sono dei momenti del tutto, dei momenti che sono, per se stessi, “*unselbstständig*”, ed il tutto è mediatore fra le coscienze.

Da ciò deriva un ottimismo ontologico parallelo all'ottimismo epistemologico: la pluralità può e deve essere superata verso la totalità. Ma Hegel può affermare la realtà di questo superamento, solo perché l'ha già posto implicitamente fin dall'inizio. Infatti, egli ha dimenticato la sua coscienza, è il tutto e, se risolve così facilmente il problema delle coscienze,

è perché per lui non c'è mai stato un vero problema, a questo proposito. Infatti egli non si pone la questione delle relazioni della sua coscienza con quella degli altri, ma, facendo del tutto astrazione della propria, studia puramente e semplicemente il rapporto delle coscienze degli altri fra loro, cioè il rapporto delle coscienze che sono per lui già degli oggetti, la cui natura, secondo lui, è precisamente d'essere un tipo particolare d'oggetti il soggetto oggetto e che, dal punto di vista totalitario, da cui si pone, sono rigorosamente equivalenti fra loro, senza che nessuna di esse sia minimamente separata dalle altre da un privilegio particolare.

Ma se Hegel si dimentica, noi non possiamo dimenticare Hegel' il che significa che siamo rimandati al cogito. Se, infatti, come abbiamo stabilito, l'essere della mia coscienza è rigorosamente irriducibile alla conoscenza, allora io non posso trascendere il mio essere verso una relazione reciproca ed universale, in base alla quale potrei vedere come equivalenti, insieme, il mio essere e quello degli altri: devo invece stabilirmi nel mio essere, e porre il problema degli altri a partire dal mio essere.

Insomma, il solo punto di partenza sicuro è l'interiorità del cogito.

Con ciò bisogna intendere che ciascuno, partendo dalla propria interiorità, deve poter ritrovare l'essere d'altri come una trascendenza che condiziona l'essere stesso della sua interiorità, il che implica necessariamente che la molteplicità delle coscienze è per principio insuperabile, perché io posso benissimo trascendermi verso un tutto, ma non posso pormi in questo tutto per contemplarmi e contemplare gli altri. Nessun ottimismo logico od epistemologico può dunque far cessare lo scandalo della pluralità delle coscienze. Se Hegel l'ha creduto, gli è perché non ha mai colto la natura di quella dimensione particolare d'essere che è la coscienza di sé. Il compito che può proporsi un'ontologia è di descrivere questo scandalo e di fondarlo nella natura stessa dell'essere: ma essa è impotente a superarlo. Forse come vedremo meglio fra poco è possibile confutare il solipsismo e dimostrare che l'esistenza degli altri è per noi evidente e certa. Ma quand'anche facessimo partecipare l'esistenza d'altri alla certezza apodittica del cogito cioè della mia propria esistenza non avremmo con ciò “superato” altri verso qualche totalità intermonadica. La dispersione e la lotta delle coscienze rimarranno ciò che sono: avremo solamente scoperto il loro fondamento ed il loro vero piano.

Che cosa ci ha dato questa lunga critica? Questo solo: che il mio rapporto con altri è prima di tutto e fondamentalmente una relazione di

essere ad essere, non di conoscenza a conoscenza, se si vuol confutare il solipsismo. Abbiamo visto, infatti, la sconfitta di Husserl che, su questo piano particolare, misura l'essere con la conoscenza, e quella di Hegel, che identifica conoscenza ed essere. Ma abbiamo anche riconosciuto che Hegel, benché la sua visione sia oscurata dal postulato dell'idealismo assoluto, ha saputo portare la questione sul suo vero piano. Sembra che Heidegger, nell'“*Essere e il tempo*”, abbia tratto profitto dalle meditazioni dei suoi predecessori ed abbia profondamente sentito questa duplice necessità: 1 che la relazione delle “realtà-umane” deve essere una relazione d'essere; 2 che questa relazione deve far dipendere le “realtà umane” le une dalle altre, nel loro essere essenziale.

Almeno, la sua teoria risponde a queste due esigenze. Con il suo modo brusco e un po'. Barbaro di tagliare i nodi gordiani, piuttosto che tentare di scioglierli, egli risponde alla domanda posta con una pura e semplice definizione. Egli ha scoperto parecchi momenti inseparabili, salvo che per astrazione nell'“essere nel mondo” che caratterizza la realtà umana. I momenti sono “mondo”, “essere in” ed “essere”. Ha descritto il mondo come “ciò per cui la realtà umana si fa annunciare ciò che è”; l'ha definito come *befindlichkeit* e *verstand*; rimane da parlare dell'essere, cioè del modo nel quale la realtà umana è il suo essere nel mondo. È il *mitsein*, ci dice, cioè “l'essere con'..”. Così la caratteristica d'essere della realtà umana è di essere il proprio essere con gli altri. Non si tratta di un caso; io non sono prima, perché una contingenza mi faccia poi incontrare gli altri: si tratta di una struttura essenziale del mio essere. Ma questa struttura non è stabilita dal di fuori e da un punto di vista totalitario, come in Hegel: certamente Heidegger non parte dal cogito, nel senso cartesiano della scoperta della coscienza da parte di se stessa; ma la realtà umana che gli si rivela, e di cui cerca di fissare per concetti le strutture, è la sua. “*Dasein ist je meines*”, egli scrive.

Chiarendo la comprensione preontologica che ho di me stesso, colgo l'essere con altri come una caratteristica essenziale del mio essere. Insomma, scopro la relazione trascendente con altri come costitutiva del mio essere, proprio come ho scoperto che l'essere nel mondo misura la mia realtà-umana.

Così il problema d'altri non è più che un falso problema: altri non è più quell'esistenza particolare che io incontro nel mondo e che non può essere indispensabile alla mia esistenza, perché io esisteva prima di incontrarla ma

il termine eccentrico che contribuisce alla costituzione del mio essere. È l'esame del mio essere, in quanto mi sospinge al di fuori di me, verso delle strutture che, insieme, mi sfuggono e mi definiscono, è questo esame che mi svela originariamente altri. Dobbiamo inoltre notare che il tipo di legame con altri è cambiato: con il realismo, l'idealismo, Husserl ed Hegel il tipo di relazione delle coscienze era l'essere per: altri mi appariva, ed anche mi costituiva, in quanto era per me o io ero per lui; il problema stava nel riconoscimento reciproco delle coscienze poste le une di fronte alle altre, che si apparivano le une alle altre nel mondo e che si affrontavano. "l'essere con" ha un significato del tutto differente: il con non indica il rapporto reciproco di riconoscimento e di lotta che risulterebbe dall'apparizione in mezzo al mondo di una realtà-umana altra dalla mia. Esprime piuttosto una specie di solidarietà ontologica per lo sfruttamento di questo mondo. L'altro non è originariamente legato a me come una realtà ontica che possa apparire in mezzo al mondo, tra gli "utensili", come un tipo di oggetto particolare: in questo caso sarebbe già degradato ed il rapporto che lo unirebbe a me non potrebbe mai acquistare la reciprocità. L'altro non è oggetto. Rimane realtà-umana nel suo legame con me, l'essere con cui mi determina nel mio essere è il suo essere puro colto come "essere nel mondo"-e si sa che "nel" deve essere intenso nel senso del "colo", "habito", non in quello di "insum"; essere nel mondo significa abitare il mondo, non essere inghiottito ed è nel mio "essere nel mondo" ch'esso mi determina. La nostra relazione non è un'opposizione di fronte, è piuttosto un'interdipendenza a fianco: in quanto io faccio in modo che un mondo esista come complesso di utensili di cui mi servo appositamente per la mia realtà umana, mi faccio determinare nel mio essere da un essere che fa in modo che lo stesso mondo esista come un complesso di utensili appositamente per la sua realtà. Non bisogna peraltro intendere questo essere con come una pura collateralità passivamente ricevuta dal mio essere. Essere, secondo Heidegger, significa essere le proprie possibilità, cioè farsi essere.

L'essere con è quindi un modo d'essere che io mi faccio essere. Che ciò sia vero è provato dal fatto che io sono responsabile del mio essere per altri in quanto lo realizzo liberamente nell'autenticità o nell'inautenticità. In piena libertà, e con una scelta originale, per esempio, realizzo il mio essere con sotto la forma del "si"⁴⁴. E se ci si domanda come il mio "essere con" può esistere per me, bisogna rispondere che io mi faccio annunciare dal

mondo ciò che sono. In particolare, quando io sono al modo dell'inautenticità, del “si”, il mondo mi rimanda come un riflesso impersonale delle mie possibilità inautentiche sotto l'aspetto di utensili e di complessi di utensili che appartengono a “tutto il mondo” e che mi appartengono in quanto io sono “tutto il mondo”: vestiti già fatti, mezzi di trasporto pubblici, parchi, giardini, luoghi pubblici, ricoveri fatti perché chiunque possa ripararvi, ecc.. Così io mi faccio annunciare come chiunque dal complesso indicatore di utensili che mi indica come un “worumwillen” e lo stato in autentico che è il mio stato ordinario fino a quando non ho realizzato la conversione all'autenticità-mi rivela il mio essere con, non come la relazione di una personalità unica con altre personalità ugualmente uniche, non come il legame reciproco dei “più insostituibili fra gli esseri”, ma come una totale intermutabilità dei termini della relazione. La determinazione dei termini manca ancora, io non sono opposto all'altro, perché non sono io: abbiamo l'unità sociale del “si”. Porre il problema sul piano dell'incomunicabilità dei soggetti individuali, sarebbe commettere un errore; mettere il mondo con le gambe all'aria; l'autenticità e l'individualità bisogna conquistarle; io posso essere la mia autenticità solo se, sotto l'influenza del richiamo della coscienza *ruf des gewissens*, mi slancio verso la morte, con decisione risoluta *entschlossenheit*, come verso la mia possibilità più mia. In tale momento mi svelo a me stesso nell'autenticità, ed elevo con me anche gli altri verso l'autentico.

L'immagine empirica che può meglio simboleggiare l'intuizione Heideggeriana, non è quella della lotta; ma quella della squadra. Il rapporto originario dell'altro con la mia coscienza non è il tu ed io, è il noi, e l'essere con Heideggeriano non è la posizione chiara e distinta di un individuo di fronte ad un altro individuo, non è la conoscenza, è la sorda esistenza in comune del vogatore con la sua squadra, quell'esistenza che il ritmo dei remi o i movimenti regolari del timoniere renderanno sensibile ai rematori e che il fine comune da raggiungere, la barca o la jole da superare, ed il mondo intero spettatori, gara, ecc. Che si profila all'orizzonte, renderanno loro manifesta. È sul fondo comune di questa coesistenza che il brusco apparire del mio essere per morire mi separerà improvvisamente in un'assoluta “solitudine in comune” elevando nello stesso tempo gli altri a questa solitudine.

Questa volta abbiamo veramente raggiunto ciò che cercavamo: un essere che implica l'essere d'altri nel suo essere. E tuttavia non possiamo considerarci soddisfatti. Prima di tutto, la teoria di Heidegger ci offre piuttosto l'indicazione della soluzione da trovare che la soluzione stessa. Quando anche ammettessimo senza riserve la sostituzione dell'“essere con” con l'“essere per”, essa rimarrebbe per noi una semplice affermazione senza fondamento. Senza dubbio incontreremo certi stati empirici del nostro essere ed in particolare ciò che i tedeschi chiamano col termine in traducibile di *stimmung* che sembrano rivelare una coesistenza di coscienze piuttosto che una relazione di opposizione. Ma è proprio questa coesistenza che bisognerebbe spiegare. Perché essa diventa il fondamento unico del nostro essere, perché è il tipo fondamentale del nostro rapporto con gli altri, perché Heidegger si è creduto autorizzato a passare da questa constatazione empirica ed ontica dell'essere con alla posizione della coesistenza come struttura ontologica del mio “essere nel mondo”? E che tipo d'essere ha questa coesistenza? Fino a che punto è mantenuta la negazione che fa di altri un altro e che lo costituisce come inessenziale? Se la si sopprime del tutto non si ricade in un monismo? E se si deve conservarla come struttura essenziale del rapporto con altri, quale modificazione bisogna farle subire perché perda il carattere di opposizione che aveva nell'essere per altri ed acquisti quel carattere di legame di solidarietà che è la struttura stessa dell'essere con? E come potremo passare da qui all'esperienza concreta di altri nel mondo, come quando vedo dalla finestra un passante che cammina nella strada? Certo, è seducente pensare che io possa isolarmi sul fondo differenziato dell'umano con lo slancio della mia libertà, con la scelta delle mie possibilità uniche e forse questa concezione racchiude in-sé una parte importante di verità. Ma, sotto questa forma, almeno, solleva delle obiezioni considerevoli.

Prima di tutto, il punto di vista ontologico raggiunge qui il punto di vista astratto del soggetto Kantiano.

Dire che la realtà umana anche se è la mia realtà umana “è-con” per struttura ontologica, è come dire che è-con per natura, cioè in modo essenziale ed universale. Se anche questa affermazione fosse provata, non permetterebbe di spiegare nessun essere con concreto; in altre parole, la coesistenza ontologica che appare come struttura del mio “essere nel mondo” non può in nessun modo servire da fondamento ad un essere con ontico come, per esempio, la mia amicizia con Pietro o nella coppia che

formo con Annie. Ciò che bisognerebbe dimostrare, infatti, è che “l'essere con Pietro” o “l'essere con Annie” è una struttura costitutiva del mio essere concreto. Ma ciò è impossibile, dal punto di vista in cui si è posto Heidegger. L'altro, nella relazione “con”, presa sul piano ontologico, non può infatti essere determinato concretamente più della realtà-umana direttamente considerata e di cui egli è l'alter ego: è un termine astratto, e, perciò stesso, unselbstständig, che non ha in nessun modo in-sé il potere di diventare quest'altro, Pietro o Annie. Così la relazione del “mitsein” non può servirci in nessun modo a risolvere il problema psicologico e concreto del riconoscimento d'altri.

Sono due piani incomunicabili, due problemi che esigono due soluzioni separate. Non è, si dirà, che uno degli aspetti delle difficoltà che incontra Heidegger quando passa dal piano ontologico a quello ontico, dall'“essere nel mondo” in generale alla mia relazione con questo utensile particolare, dal mio essere per morire, che fa della mia morte la mia possibilità più essenziale, a questa morte “ontica” che avrò, scontrandomi col tale o tal altro esistente esterno. Ma tale difficoltà può a rigore essere mascherata in tutti gli altri casi, per esempio, perché è solo la realtà umana che fa esistere un mondo dove si nasconde una minaccia di morte che la concerne; meglio ancora, se il mondo è, è perché è “mortale”, nel senso in cui si dice che una ferita è mortale. L'impossibilità di passare da un piano all'altro si evidenzia, invece, in occasione del problema degli altri. Perché, infatti, se nel sorgere ekstatico del suo essere nel mondo la realtà umana fa esistere un mondo, non si può dire, invece, che il suo essere faccia sorgere un'altra realtà umana. Io sono l'essere per cui “c'è” es gibt dell'essere. Ma si può dire anche che io sono l'essere per cui “c'è” un'altra realtà umana? Se si intende dire che io sono l'essere per cui c'è per me un'altra realtà umana, è un puro e semplice truismo. Se invece si vuol dire che io sono l'essere per cui “ci sono” gli altri in generale, si ricade nel solipsismo. Infatti questa realtà umana “con cui” io sono, è anch'essa “nel mondo con me”, è il fondamento libero di un mondo come fa questo mondo ad essere anche il mio? Non si può dedurre dall'essere con l'identità dei mondi “nei quali” sono le realtà umane, essa è le proprie possibilità. È dunque per-sé, senza dover aspettare che io faccia esistere il suo essere sotto forma di “c'è”. Così io posso costituire un mondo come “mortale”, ma non una realtà-umana come essere concreto che è le proprie possibilità. Il mio essere con, percepito partendo dal mio essere, può essere considerato solo come una pura esigenza fondata

nel mio essere, e non costituisce la minima prova dell'esistenza d'altri, il minimo passaggio tra me e gli altri.

Meglio ancora, questa relazione ontologica fra me ed altri in astratto, per il fatto stesso che definisce in generale il mio rapporto con altri, anziché rendere più facile una relazione particolare ed ontica fra me e Pietro, rende radicalmente impossibile ogni legame concreto del mio essere con qualsiasi altro singolo, dato nella mia esperienza. Se, infatti, la mia relazione con altri è a priori, esaurisce qualsiasi possibilità di relazione con l'altro. Delle relazioni empiriche e contingenti non possono esserne delle specificazioni né dei casi particolari. Una legge offre la possibilità di specificazione solo in queste due ipotesi: o la legge è tratta da fatti empirici e singoli, e questo non è il nostro caso; oppure è a priori ed unifica l'esperienza, come i concetti Kantiani. Ma, in quest'ultimo caso, precisamente, essa ha valore solo nei limiti dell'esperienza: nelle cose, trovo solo ciò che vi ho messo io. Ora, la possibilità di mettere in rapporto due “esseri nel mondo” concreti, non rientra nei limiti della mia esperienza; dunque sfugge al dominio dell'essere con' ma, poiché la legge costituisce il proprio dominio, esclude a priori ogni fatto reale che non sia da essa costruito.

L'esistenza di un tempo come forma a priori della mia sensibilità mi precluderebbe a priori ogni legame con un tempo noumenico che abbia le caratteristiche di un essere. Così, l'esistenza di un “essere con” ontologico, e, conseguentemente, a priori, rende impossibile qualsiasi legame ontico con una realtà-umana concreta che sorga per-sé come un trascendente assoluto. “l'essere con”, concepito come struttura del mio essere, mi isola quanto gli argomenti del solipsismo.

Gli è che la trascendenza Heideggeriana è un concetto di mala fede: tende a superare l'idealismo, e ci riesce nella proporzione in cui questo ci presenta una soggettività in riposo in se stessa, che contempla le proprie immagini. Ma l'idealismo così superato non è che una forma bastarda d'idealismo, una specie di psicologismo empirico criticista. Senza dubbio la realtà-umana Heideggeriana “esiste fuori di sé”. Ma questa esistenza fuori di sé è proprio la definizione del sé, nella dottrina di Heidegger. Non assomiglia, né all'ek-stasi platonica, nella quale l'esistenza è veramente alienazione, esistenza presso un altro; né alla visione in dio di Malebranche; né alla nostra concezione dell'ek-stasi e della negazione interna.

Heidegger non sfugge all'idealismo: la sua fuga fuori di sé, come struttura a priori del suo essere, lo isola, come la riflessione Kantiana sulle

condizioni a priori della nostra esperienza; infatti, ciò che la realtà-umana ritrova al termine irraggiungibile di questa fuga fuori di sé, è ancora sé. La fuga fuori di sé è fuga verso di sé, ed il mondo appare come pura distanza da sé a sé. È quindi vano cercare nell'*"Essere e il tempo"* il superamento simultaneo di ogni idealismo e di ogni realismo. E le difficoltà che incontra l'idealismo in generale quando si tratta di fondare l'esistenza di esseri concreti simili a noi e che sfuggono in quanto tali alla nostra esperienza, che non rivelano nella loro stessa costituzione il nostro a priori, sussistono ancora di fronte al tentativo di Heidegger di far uscire la "realtà-umana" dalla sua solitudine. Egli sembra sfuggirvi, perché talvolta usa il "fuori da sé" come "fuori da sé verso gli altri", e talvolta come "fuori da sé negli altri". Ma questa seconda concezione del "fuori da sé", che egli fa scivolare sornionamente nelle pieghe dei suoi ragionamenti, è assolutamente incompatibile con la prima: in mezzo alle sue ek-stasi, la realtà-umana rimane sola. Gli è che e questo è un altro elemento positivo che si trae dall'esame critico della dottrina Heideggeriana l'esistenza d'altri ha la natura di un fatto contingente ed irriducibile. Gli altri, si incontrano, non si costituiscono. Questo fatto deve pertanto manifestarsi sotto l'aspetto della necessità, ma non di quella necessità che appartiene alle "condizioni di necessità della nostra esperienza", o, se si preferisce, della necessità ontologica: la necessità dell'esistenza d'altri deve essere, se esiste, una "necessità contingente", cioè dello stesso tipo della "necessità di fatto" con la quale si impone il cogito. Se altri deve poter essere dato, ciò deve avvenire mediante un'apprensione diretta che lasci all'incontro il suo carattere di fatticità, allo stesso modo che il cogito lascia ogni sua fatticità al mio pensiero, e tuttavia partecipi all'apoditticità del cogito stesso, cioè alla sua indubitabilità.

Questa lunga esposizione dottrinale non sarà stata inutile se ci permetterà di precisare le condizioni necessarie e sufficienti perché una teoria dell'esistenza d'altri sia valida.

1 a una simile teoria non si deve chiedere che porti una nuova prova dell'esistenza d'altri, un argomento migliore degli altri contro il solipsismo. Infatti, se il solipsismo deve essere rifiutato, ciò non può avvenire se non perché esso è impossibile o, se si preferisce, perché nessuno è veramente solipsista. L'esistenza d'altri potrà essere sempre messa in dubbio, a meno che non si dubiti degli altri solo a parole ed astrattamente, allo stesso modo che io posso scrivere senza neanche poterlo pensare che "io dubito della

mia propria esistenza”. Insomma, l'esistenza d'altri non deve essere una probabilità. La probabilità, infatti, può riguardare solo gli oggetti che appaiono nella nostra esperienza o di cui effetti nuovi possono apparire nella nostra esperienza. La probabilità c'è solo quando ad ogni istante è possibile confermarla od infirmarla. Se altri è per principio e nel suo “per-sé” fuori della mia esperienza, la probabilità della sua esistenza come un altro sé non potrà mai essere né confermata né infirmata, non può né crescere né diminuire, e neanche misurarsi: perde anche il suo essere di probabilità e diventa una pura congettura da romanziere. Allo stesso modo, Lalande ha dimostrato⁴⁵ che un'ipotesi sull'esistenza di esseri viventi sul pianeta Marte rimarrà puramente congetturale e senza nessuna “probabilità” d'essere vera o falsa, fino a che non disporremo di strumenti o di teorie scientifiche che ci permettano di far apparire dei fatti che confermino o infirmino tale ipotesi. Ma la struttura d'altri è tale, per e senza, che nessuna esperienza nuova potrà mai essere concepita, che nessuna teoria nuova giungerà a confermare od infirmare l'ipotesi della sua esistenza, che nessuno strumento giungerà a rivelare fatti nuovi che mi inducano ad accettare o rifiutare l'ipotesi. Se dunque altri non mi è immediatamente presente e se la sua esistenza non è sicura almeno quanto la mia, ogni congettura su di lui è totalmente sprovvista di significato. Ma, precisamente, io non congetturò l'esistenza d'altri: la affermo. Una teoria dell'esistenza d'altri deve dunque semplicemente interrogarmi nel mio essere, chiarificare e precisare il senso di questa mia affermazione, e soprattutto, non inventare una prova, ma rendere esplicito il fondamento di questa certezza. In altre parole, Cartesio non ha provato la sua esistenza. Infatti, io ho sempre saputo che esistevo, non ho mai smesso di praticare il cogito. Parimenti, le mie resistenze al solipsismo che sono tanto vive quanto quelle che potrebbe sollevare un tentativo di dubitare del cogito provano che io ho sempre saputo che gli altri esistono, che ho sempre avuto una comprensione totale, benché implicita, della loro esistenza, che questa comprensione preontologica racchiude un'intelligenza della natura d'altri e del suo rapporto d'essere con il mio essere, più sicura e profonda di tutte le teorie che si sono potute imbastire al di fuori di essa. Se l'esistenza d'altri non è una vana congettura, un puro romanzo, è perché c'è qualcosa come un cogito che la concerne. È proprio questo cogito che bisogna mettere in luce, spiegandone le strutture e determinandone la portata ed i diritti.

2 d'altra parte, la sconfitta di Hegel ci ha mostrato che il solo punto di partenza possibile è il cogito cartesiano. Il cogito soltanto ci porta sul terreno della necessità di fatto, che è quello dell'esistenza d'altri. Così ciò che chiamammo, in mancanza di meglio, il: cogito dell'esistenza d'altri si confonde con il mio cogito. Bisogna che il cogito, esaminato più attentamente, mi proietti fuori di sé sugli altri, come mi ha proiettato fuori di sé sull'in-sé; e questo, non rivelandomi una struttura a priori di me stesso, che tenderebbe verso un altri ugualmente a priori, ma scoprendomi la presenza concreta ed indubbia del tale o talaltro concreto, come mi ha già rivelato la mia esistenza incomparabile, contingente, eppure necessaria, e concreta.

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.

3 e ciò che il cogito ci deve rivelare, non è un oggetto altri. Da tempo si sarebbe dovuto riflettere sul fatto che chi dice oggetto dice probabile. Se altri è oggetto per me, mi rimanda alla probabilità. Ma la probabilità si fonda unicamente sulla congruenza all'infinito delle nostre rappresentazioni. Altri, non essendo né una rappresentazione, né un sistema di rappresentazioni, né un'unità necessaria delle nostre rappresentazioni, non può essere probabile; non può essere prima oggetto. Se dunque è per noi, non può essere né come fattore costitutivo della nostra conoscenza del mondo, né come fattore costitutivo della nostra conoscenza dell'io, ma in quanto "interessa" il nostro essere, e ciò non in quanto contribuirebbe a priori a costituirlo, ma in quanto l'interessa concretamente ed "onticamente" nelle circostanze empiriche della nostra fatticità.

4 se vogliamo tentare in qualche modo, per altri, quello che Cartesio ha tentato per dio con quella straordinaria "prova attraverso l'idea di perfetto" che è tutta animata dall'intuizione della trascendenza, questo ci obbliga a respingere per la nostra apprensione d'altri come altri un certo tipo di negazione che abbiamo chiamato negazione esterna. Altri deve apparire al cogito come: quello che io non sono. Questa negazione può essere concepita in due modi: o è pura negazione esterna e separerà altri da me come una sostanza da un'altra sostanza ed in questo caso ogni percezione degli altri è per definizione impossibile oppure sarà negazione interna, cioè legame sintetico ed attivo di due termini dei quali ciascuno si costituisce

negando di essere l'altro. Questa relazione negativa sarà dunque reciproca e di duplice interiorità. Ciò significa prima di tutto che la molteplicità degli "altri" non può essere una collezione ma una totalità-in questo senso diamo ragione a Hegel, perché ciascun altro trova il suo essere nell'altro; ed inoltre che questa totalità è tale che le è per principio impossibile porsi "dal punto di vista del tutto". Abbiamo visto, infatti, che nessun concetto astratto di coscienza può nascere dal paragone del mio essere per me stesso con la mia oggettività per altri. Inoltre questa totalità-come quella del per-sé-è totalità detotalizzata, poiché, essendo l'esistenza per altri rifiuto radicale degli altri, non è possibile nessuna sintesi totalitaria ed unificatrice degli "altri".

Partendo da alcune di queste osservazioni, tenteremo di affrontare a nostra volta il problema degli "altri".

4. Lo sguardo

Quella donna che vedo venire verso di me, quell'uomo che passa nella strada, quel mendicante che sento cantare dalla finestra, sono per me degli oggetti, non c'è dubbio. Così è assodato che uno dei modi di presenza d'altri a me è l'oggettività. Ma, come abbiamo visto, se questa relazione di oggettività è la relazione fondamentale fra me ed altri, l'esistenza d'altri rimane puramente congetturale. Ora, non è solamente congetturale, ma probabile che la voce che sento sia quella di un uomo e non il canto di un fonografo, ed è infinitamente probabile che il passante che vedo sia un uomo e non un robot perfezionato. Il che significa che la mia apprensione d'altri come oggetto, senza uscire dai limiti della probabilità ed a causa proprio di questa probabilità, rimanda per essenza ad una percezione fondamentale d'altri, nella quale altri non mi si manifesta più come oggetto, ma come "presenza in persona". Insomma, perché altri sia un oggetto probabile e non un sogno d'oggetto, bisogna che la sua oggettività non rimandi ad una solitudine originaria e fuori dalla mia portata, ma ad un legame fondamentale in cui l'altro si manifesta in modo diverso che non mediante la conoscenza che ne ho. Le teorie classiche hanno ragione di osservare che ogni organismo umano percepito rimanda a qualche cosa e che questo qualcosa a cui rimanda è il fondamento e la garanzia della sua probabilità. Ma il loro errore sta nel credere che questo rinvio indichi un'esistenza separata, una coscienza che starebbe dietro le sue manifestazioni percettibili come il noumeno è dietro l'*empfindung* Kantiana. Che questa coscienza esista o no allo stato separato, non è ad essa che rimanda il viso che vedo, non è essa la verità dell'oggetto probabile che percepisco. Il rinvio di fatto ad un parto gemellare nel quale l'altro è presenza per me, è dato al di fuori della conoscenza propriamente detta fosse anche concepita sotto una forma oscura ed ineffabile del tipo dell'intuizione in breve, ad un "essere in coppia con l'altro". In altre parole, si è generalmente considerato il problema degli altri come se la relazione

prima con cui l'altro si scopre fosse l'oggettività, cioè, come se l'altro si rivelasse anzitutto direttamente o indirettamente alla nostra percezione. Ma poiché questa percezione, per la sua stessa natura, si riferisce a qualche cosa di diverso da se stessa, e poiché non può rimandare né ad una serie infinita di apparizioni dello stesso tipo come avviene, nell'idealismo, per la percezione del tavolo e della sedia, né ad un'entità isolata posta per principio fuori dalla mia portata, la sua essenza deve essere di riferirsi ad una prima relazione della mia coscienza con quella d'altri, nella quale altri deve presentarmisi direttamente come soggetto quantunque in legame con me, e che è il rapporto fondamentale, il carattere stesso del mio essere per altri.

Tuttavia non si tratta qui di riferirci a qualche esperienza mistica o ineffabile. È nella realtà quotidiana che altri ci appare e la sua probabilità si riferisce alla realtà quotidiana. Il problema si precisa, quindi: c'è nella realtà quotidiana una relazione originale con altri che possa essere costantemente osservata, e che, di conseguenza, possa manifestarmisi, al di fuori di ogni riferimento ad un inconoscibile religioso o mistico? Per saperlo bisogna interrogare più precisamente l'apparizione comune degli altri nel campo della mia percezione: poiché è essa che si riferisce a questo rapporto fondamentale, deve essere pure capace di scoprirci, almeno come realtà vista, il rapporto al quale si riferisce.

Sono in un giardino pubblico. Vicino a me, ecco un prato, e lungo il bordo di questo prato, delle panchine.

Un uomo passa vicino alle panchine.

Io vedo quell'uomo, lo percepisco come un oggetto, ed insieme come un uomo. Che cosa significa ciò? Che cosa intendo dire quando affermo di quell'oggetto che è un uomo? Se dovessi pensare che non è nient'altro che un fantoccio, gli applicherei le categorie che mi servono ordinariamente a raggruppare le "cose" spaziotemporali. Cioè lo percepirei come qualcosa "accanto" alle panchine, a 2 metri e 20 centimetri dal prato, qualcosa che esercita una certa pressione sul terreno, ecc.. Il suo rapporto con gli altri oggetti sarebbe di tipo puramente addizionale: cioè potrei farlo sparire senza che le relazioni degli altri oggetti fra loro ne fossero notevolmente modificate. Insomma, nessuna relazione nuova apparirebbe, per causa sua, tra le cose del mio universo: raggruppate e sintetizzate da parte mia in complessi strumenti, si disgregherebbero, per parte loro, in molteplicità di relazioni di indifferenza. Percepirlo come uomo, invece, è cogliere una

relazione non additiva fra lui e la panchina, è registrare una organizzazione senza distanza delle cose del mio universo intorno a questo oggetto privilegiato. Certo, il prato rimane a 2 metri e 20 centimetri da lui; ma inoltre è con lui collegato, come prato, in una relazione che trascende la distanza ed insieme la contiene. I due termini della distanza non sono indifferenti, intercambiabili, ed in rapporto di reciprocità; la distanza: si stende a partire dall'uomo che io vedo, e fino al prato come la comparsa sintetica di una relazione univoca. Si tratta di una relazione senza parti, data in una volta sola, all'interno della quale si estende una spazialità che non è la mia spazialità, perché non si tratta di un raggruppamento di oggetti verso di me, ma di un'orientazione che mi fugge.

Certo, questa relazione senza distanza e senza parti non è per nulla la relazione originaria che io cerco fra altri e me. Prima di tutto essa concerne solo l'uomo e le cose del mondo.

Poi, essa è ancora oggetto di conoscenza, ed io potrò esprimerla, per esempio, dicendo che quell'uomo vede il prato, o che si prepara, nonostante l'avviso che ne proibisce l'accesso, a camminare sull'erba, ecc.. Infine, conserva un puro carattere di probabilità: prima di tutto, è probabile che quell'oggetto sia un uomo; poi, ammettendo anche che lo sia, rimane solamente probabile che egli veda il prato nel momento in cui lo percepisco: può fantasticare su qualche impresa senza avere nettamente coscienza di ciò che lo circonda, può essere cieco, ecc. Ecc.. Tuttavia, questa relazione nuova dell'oggetto uomo con l'oggetto prato ha un carattere particolare: mi si presenta in blocco, perché è là nel mondo, come un oggetto che posso conoscere infatti è una relazione oggettiva che posso esprimere dicendo: Pietro ha dato un'occhiata al suo orologio, Gianna ha guardato dalla finestra, ecc.; e, insieme, mi sfugge in blocco; in quanto l'oggetto uomo è il termine fondamentale di questa relazione, in quanto essa: va verso di lui, mi sfugge, e non posso mettermi al centro; la distanza che si stende tra il prato e l'uomo, attraverso la comparsa sintetica di questa prima relazione, è una negazione della distanza che io stabilisco come puro tipo di negazione esterna tra i due oggetti. Essa appare come una pura disintegrazione delle relazioni che io percepisco tra gli oggetti del mio universo. E questa disintegrazione, non sono io a realizzarla: mi appare come una relazione che scruto a vuoto attraverso le distanze che stabilisco originariamente tra le cose. È come un doppio fondo delle cose che mi sfugge per principio e che è loro conferito dal di fuori. Così l'apparizione tra

gli oggetti del mio universo di un elemento di disintegrazione di questo universo, è ciò che io chiamo l'apparizione di un uomo nel mio universo.

Altri, dunque, è prima di tutto la fuga continua delle cose verso un termine che colgo come oggetto ad una certa distanza da me, ed insieme mi sfugge in quanto distende intorno a sé le proprie distanze. Ma questa disgregazione guadagna terreno, a poco a poco; se esiste tra altri ed il prato un rapporto senza distanza e creatore di distanza, ne esiste necessariamente un altro tra altri e la statua che sta sul suo piedestallo in mezzo al prato, tra altri ed i grandi castani che costeggiano il viale; è tutto uno spazio che si raggruppa intorno ad altri, e questo spazio è fatto col mio spazio; è un raggruppamento, al quale assisto e che mi sfugge, di tutti gli oggetti che popolano il mio universo.

E questo raggrupparsi non si ferma qui; l'erba è una cosa qualificata; è quest'erba verde che esiste per altri; in questo senso la qualità stessa dell'oggetto, il suo verde profondo e crudo, si trova in relazione diretta con quest'uomo; il verde volge verso altri un viso che mi sfugge. Io colgo la relazione del verde con altri come un rapporto oggettivo, ma non posso cogliere il verde come appare ad altri. Così improvvisamente è apparso un oggetto che mi ha derubato del mondo. Ogni cosa è al suo posto, tutto esiste sempre per me, ma tutto è percorso da una fuga invisibile, tesa verso un nuovo oggetto. L'apparizione di altri nel mondo corrisponde quindi al manifestarsi di uno scivolamento di tutto l'universo; ad un decentrarsi del mondo che mina dal di sotto la centralizzazione che io compio nello stesso tempo.

Ma altri è ancora oggetto per me. Appartiene alle mie distanze: l'uomo è là, a venti passi da me, mi volta le spalle. In quanto tale è di nuovo a due metri e venti dal prato, a sei metri dalla statua; con ciò la disintegrazione del mio universo è contenuta nei limiti di questo stesso universo. Non si tratta di una fuga del mondo verso il nulla o fuori da sé.

Sembra piuttosto che il mondo abbia come un foro di scarico, al centro del suo essere, e che esso scoli continuamente da questo buco. Ma l'universo, il movimento con cui tende a svuotarsi, ed il canale di scolo, sono di nuovo recuperati, ripresi e fissati in oggetti: tutto ciò è là per me come una struttura parziale del mondo, benché si tratti, di fatto, della disintegrazione totale dell'universo. D'altra parte, spesso mi è possibile contenere queste disintegrazioni nei limiti più stretti: ecco, per esempio, un uomo che legge, camminando. La disintegrazione dell'universo che egli

rappresenta è puramente virtuale: ha delle orecchie che non sentono niente, degli occhi che non vendono altro che il suo libro. Tra il suo libro e lui, io colgo una relazione innegabile e senza distanza, del tipo di quella che legava, poco fa, l'uomo a passeggio con l'erba. Ma questa volta la forma si è richiusa su se stessa: ho un oggetto pieno da cogliere. Nel mondo, potrei dire “uomo che legge” come direi “pietra fredda”, “pioggia fine”; colgo una gestalt chiusa, di cui la lettura forma la qualità essenziale e che, per il resto, cieca e sorda, si lascia conoscere e percepire come una pura e semplice cosa spaziotemporale e che sembra legata al resto del mondo dalla sola relazione d'esteriorità indifferente. Semplicemente, la qualità “uomo che legge”, come rapporto dell'uomo col libro, è una piccola incrinatura particolare del mio universo; in mezzo alla forma solida e apparente, si forma un vuoto particolare, essa è massiccia solo in apparenza, il suo senso particolare è d'essere, in mezzo al mio universo, a dieci passi da me, nel mezzo di questa massiccià, una fuga rigorosamente colma e localizzata.

Tutto ciò, dunque, non ci fa minimamente abbandonare il terreno su cui altri è oggetto. Tutt'al più, abbiamo a che fare con un tipo di oggettività particolare, abbastanza vicina a quella che Husserl indica con il termine assenza, senza tuttavia notare che altri si definisce, non come l'assenza di una coscienza in rapporto ad un corpo che io vedo, ma con l'assenza del mondo che percepisco in seno alla mia percezione di questo mondo. Altri è, su questo piano, un oggetto del mondo che si lascia definire dal mondo.

Ma questa relazione di fuga e di assenza del mondo in rapporto a me è solo probabile. Se è essa a definire l'oggettività d'altri, a quale presenza originale d'altri si riferisce? Ora possiamo rispondere: se altri oggetto si definisce in legame con il mondo come l'oggetto che vede ciò che io vedo, il mio legame fondamentale con altri soggetto deve poter essere ricondotto alla mia possibilità continua d'essere visto da altri. Proprio in e per la rivelazione del mio essere soggetto per altri, devo poter cogliere la presenza del suo essere soggetto. Perché, come altri è per me soggetto un oggetto probabile, allo stesso modo io non posso scoprimi sul punto di diventare oggetto probabile, se non per soggetto certo. Questa rivelazione non può derivare dal fatto che il mio universo è oggetto per l'oggetto altri, come se lo sguardo dell'altro, dopo aver errato sul prato e sugli oggetti che lo circondano, venisse, seguendo un cammino definito, a posarsi su di me. Ho fatto osservare che io non posso essere oggetto per un oggetto: è necessaria una conversione radicale dell'altro che lo faccia sfuggire all'oggettività. Non

posso quindi considerare lo sguardo che altri mi lancia, come una delle manifestazioni possibili del suo essere oggettivo: altri non può guardar mi come guarda il prato. E, d'altra parte, neppure la mia oggettività può derivare per me dall'oggettività del mondo, perché io sono proprio colui per mezzo del quale c'è un mondo; cioè colui che, per principio, non può essere oggetto per se stesso. Così questo rapporto che io chiamo "essere visto da altri", non è assolutamente una fra le relazioni espresse dalla parola uomo, rappresenta invece un fatto irriducibile che non si può dedurre né dall'essenza di altri oggetto, né dal mio essere soggetto. Anzi, se il concetto d'altri oggetto deve avere un significato, non può trarlo che dalla conversione e dalla degradazione di tale relazione originaria. Insomma, ciò a cui si riferisce la mia percezione d'altri nel mondo, come: ciò che probabilmente è un uomo, è la mia possibilità permanente di: essere visto da lui, cioè la possibilità permanente per un soggetto che mi vede di sostituirsi all'oggetto visto da me.

L'"essere visto da altri" è la verità del "vedere altri". Così, la nozione d'altri non può assolutamente riguardare una coscienza solitaria ed extramondana che io non posso neanche pensare: l'uomo si definisce in rapporto al mondo ed in rapporto a me: è l'oggetto del mondo che determina un deflusso interno dell'universo, un'emorragia interna; è il soggetto che mi si manifesta nella mia fuga verso l'oggettivazione. Ma la relazione originaria fra me ed altri non è solamente una verità assente, intravista attraverso la presenza concreta di un oggetto nel mio universo; è anche un rapporto concreto e quotidiano che esperimento ad ogni momento: in ogni momento altri mi guarda; ci è dunque facile tentare, su degli esempi concreti, la descrizione di questo legame fondamentale che deve fornire la base di ogni teoria sugli altri; se altri è, essenzialmente, quello che mi guarda, dobbiamo poter spiegare il senso dello sguardo altrui.

Ogni sguardo diretto verso di me si manifesta collegato all'apparizione di una forma sensibile nel mio campo percettivo, ma, contrariamente a ciò che si potrebbe credere, non è legato a nessuna forma determinata. Senza dubbio, ciò che manifesta più spesso uno sguardo è la convergenza verso di me di due globi oculari. Ma uno sguardo può anche essere dato da un fruscio di rami, da un rumore di passi seguiti da silenzio, dallo sbattere di un'imposta, dal leggero movimento di una tenda. Durante un assalto, gli uomini che strisciano nei cespugli, sentono come sguardo da evitare, non due occhi, ma un'intera fattoria che si staglia bianca contro il cielo, in cima

alla collina. Va da sé che l'oggetto così costituito non manifesta ancora lo sguardo se non a titolo di probabilità. È solamente probabile che, dietro al cespuglio che or ora si è agitato, sia nascosto qualcuno che mi spia. Ma questa probabilità non deve preoccuparci per ora: ritorneremo sull'argomento; ciò che importa ora è di definire in se stesso lo sguardo.

Ora, la macchia, la fattoria non sono lo sguardo: rappresentano solamente l'occhio, perché l'occhio non è percepito di primo acchito come organo di visione, ma come mezzo di sostegno dello sguardo. Non rimandano mai agli occhi di carne della persona appostata dietro la tenda, dietro la finestra della fattoria: per-sé sole, esse sono già degli occhi. D'altra parte, lo sguardo non è né una qualità fra le altre dell'oggetto che ha la funzione d'occhio, né la forma totale di quest'oggetto, né un rapporto "mondano" che si stabilisce fra quest'oggetto e me. Al contrario, non è che io percepisca lo sguardo sugli oggetti che lo manifestano, anzi la percezione di uno sguardo rivolto verso di me appare sul fondo di distruzione degli occhi che "mi guardano": nel momento in cui avverto lo sguardo, non percepisco più gli occhi: essi sono là, rimangono nel campo della percezione, come delle pure presentazioni, ma io non ne faccio uso, sono neutralizzati, fuori gioco, non sono più oggetto di una tesi, rimangono nello stato di "fuori circuito", come si trova il mondo per una coscienza che compia la riduzione fenomenologica descritta da Husserl: non è mai quando due occhi ci guardano che li possiamo trovare belli o brutti, che si può notare il loro colore. Lo sguardo d'altri nasconde i suoi occhi, sembra mettersi davanti ad essi.

Questa illusione proviene dal fatto che gli occhi, come oggetti della mia percezione, rimangono ad una distanza precisa che si estende da me ad essi cioè, io sono presente agli occhi senza distanza, ma essi sono distanti dal luogo in cui io "mi trovo"-mentre invece lo sguardo è su di me senza distanza ed insieme mi tiene a distanza, cioè la sua presenza immediata a me stabilisce una distanza che mi separa da lui. Non posso quindi dirigere la mia attenzione sullo sguardo senza che, nello stesso tempo, la mia percezione si decomponga e passi in secondo piano. Accade qui qualche cosa di analogo a ciò che ho tentato di dimostrare altrove, a proposito dell'immaginario⁴⁶; non possiamo, dicevo allora, percepire ed immaginare nello stesso tempo, bisogna fare l'una o l'altra cosa. Qui direi volentieri: non possiamo percepire il mondo e cogliere nello stesso tempo uno sguardo fisso su di noi; bisogna che avvenga l'una o l'altra cosa. Percepire è guardare,

e cogliere uno sguardo non è percepire un oggetto sguardo nel mondo a meno che questo sguardo non sia diretto su di noi, è accorgersi di essere guardati. Lo sguardo che gli occhi, di qualunque natura essi siano, rivelano mi rimanda puramente a me stesso. Ciò che provo quando sento scricchiolare i rami dietro di me, non è che vi sia qualcuno, ma che io sono vulnerabile, che ho un corpo che può essere ferito, che occupo uno spazio e che non posso, in nessun caso, evadere dallo spazio in cui sono senza difesa, in breve, che sono visto. Così lo sguardo è prima di tutto un intermediario che mi rimanda da me a me stesso. Di che natura è questo intermediario? Che cosa significa per me: essere visto? Immaginiamo che, per gelosia, per interesse, per vizio, mi sia messo ad origliare ad una porta, a guardare dal buco di una serratura. Sono solo e sul piano della coscienza non-tetica di me. Il che significa che non c'è un me stesso che abiti la mia coscienza. Niente, dunque, a cui possa riportare i miei atti, per qualificarli.

Essi non sono affatto conosciuti, ma io sono essi, e per questo essi portano in-sé la loro totale giustificazione. Io sono pura coscienza delle cose e le cose, prese nel circuito della mia ipseità, mi offrono le loro potenzialità come replica della mia coscienza non-tetica delle mie possibilità. Il che significa che, dietro la porta, c'è uno spettacolo che si propone come “da vedere”, una conversazione che si propone come “da ascoltare”. La porta, la serratura sono insieme strumenti e ostacoli: si presentano come “da adoperare con precauzione”; la serratura si dà come “da guardare d'avvicino e un po'. Da lato”, ecc.. E quindi “faccio quel che ho da fare”; nessuna visione trascendente viene a conferire ai miei atti un carattere di dato sul quale possa esercitare un giudizio: la mia coscienza aderisce ai miei atti, è i miei atti; questi sono comandati solamente dai fini da raggiungere e dagli strumenti da operare. Il mio atteggiamento, per esempio, non ha nessun “di fuori”, è puro rapporto dello strumento buco della serratura con il fine da raggiungere spettacolo da vedere, puro modo di perdersi nel mondo, di farmi assorbire dalle cose come l'inchiostro da una carta assorbente, affinché un complesso utensile orientato verso un fine si stacchi sinteticamente dallo sfondo del mondo. L'ordine è qui inverso di quello causale: è il fine da raggiungere che organizza tutti i momenti precedenti; il fine giustifica i mezzi, i mezzi non esistono per se stessi e al di fuori del fine. L'insieme, d'altra parte, non esiste se non in rapporto ad una libera proiezione delle mie possibilità: è appunto la gelosia, come possibilità che io sono, che organizza il complesso di utensilità

trascendendolo verso se stessa. Ma questa gelosia io la sono, non la conosco. Solo il complesso mondano di utensilità potrebbe farmela conoscere, se lo contemplassi, invece di “farlo”. Questo insieme mondano con la sua duplice ed inversa determinazione non ci sarebbe nessun spettacolo da vedere dietro la porta se io non fossi geloso, ma la mia gelosia non è nient'altro che il fatto oggettivo che c'è uno spettacolo da vedere dietro la portalo chiameremo situazione. Questa situazione mi riflette insieme la mia fatticità e la mia libertà; in presenza di una certa struttura oggettiva del mondo, che mi circonda, mi rimanda la mia libertà sotto forma di compiti da adempiere liberamente; non c'è qui nessuna costrizione, perché la mia libertà corrode i miei possibili e correlativamente le potenzialità del mondo si indicano e si propongono solamente. Così, non posso definirmi come colui che è in situazione: prima di tutto, perché non sono coscienza posizionale di me stesso; poi, perché non sono il mio nulla.

In questo senso e poiché io sono ciò che non sono, e non sono ciò che sono non posso neanche definirmi come colui che sta veramente ascoltando alla porta, sfuggo a questa definizione provvisoria di me stesso, con tutta la mia trascendenza; qui, come abbiamo visto, sta l'origine della malafede; così non solamente non posso conoscermi, ma perfino il mio essere mi sfugge quantunque io sia questo sfuggire al mio essere non sono proprio niente; là non c'è nient'altro che un puro nulla che circonda e dà origine ad un insieme oggettivo che si ritaglia nel mondo, un sistema reale, una disposizione particolare di mezzi in vista di un fine.

Ecco, ho sentito dei passi nel corridoio: mi si sta guardando. Che cosa significa ciò? Che sono improvvisamente ferito nel mio essere e che delle modificazioni essenziali appaiono nelle mie strutture modificazioni che posso cogliere e fissare concettualmente con il cogito riflessivo.

Prima di tutto, io vengo ad esistere in quanto me per la mia coscienza irriflessa. Questa irruzione del me è stata spesa descritta: io mi vedo perché mi si vede, si è scritto. In questa forma, non è del tutto esatto.

Ma esaminiamo meglio: finché abbiamo considerato il per-sé nella sua solitudine, abbiamo potuto sostenere che la coscienza irriflessa non poteva essere abitata da un me: il me non si dà, a titolo di oggetto, se non alla coscienza riflessiva. Ma ecco che adesso il me viene ad abitare la coscienza irriflessa. Ora, la coscienza irriflessa è coscienza del mondo. Il me esiste dunque per essa sullo stesso piano degli oggetti del mondo; la funzione che

riguardava solo la coscienza riflessa, la presentificazione del me, è ora attribuita alla coscienza irriflessiva.

Solo che la coscienza riflessiva ha direttamente il me per oggetto. La coscienza irriflessa non coglie la persona direttamente e come suo oggetto; la persona è presente alla coscienza: in quanto è oggetto per altri.

Il che significa che io ho coscienza di me proprio in quanto mi sfuggo; non in quanto sono il fondamento del mio nulla, ma in quanto ho il mio fondamento fuori da me. Io per me sono solo un puro rinvio ad altri. Tuttavia, non bisogna pensare che l'oggetto è altri e che l'ego presente alla mia coscienza è una struttura secondaria o un significato dell'oggetto altri; altri non è oggetto qui e non potrebbe essere oggetto, come abbiamo visto, senza che, nello stesso tempo, l'io cessi d'essere oggetto per altri e svanisca. Così, io non riguardo altri come oggetto, né il mio ego come oggetto per me stesso, e non posso neanche dirigere un'intenzione vuota verso questo ego come verso un oggetto che per ora è fuori dalla mia portata; in realtà, esso è separato da me per un nulla che non posso colmare, perché lo colgo: in quanto non è per me e, per essenza, esiste per l'altro; non lo considero dunque affatto in quanto potrebbe essermi dato un giorno, ma, al contrario, in quanto mi fugge per principio e non mi apparterrà mai. E tuttavia io lo sono, non lo respingo mai come un'immagine estranea, ma mi è presente come un me che io sono senza conoscerlo, perché lo scopro solo nella vergogna in certi casi, nell'orgoglio. Sono la vergogna o la fierezza che mi rivelano lo sguardo altrui e me stesso al limite dello sguardo; che mi fanno vivere, non conoscere, la situazione di guardato. Ora, la vergogna, come abbiamo visto all'inizio di questo capitolo, è vergogna di sé, è riconoscimento del fatto che sono, per l'appunto, l'oggetto che altri guarda e giudica. Non posso aver vergogna che della mia libertà in quanto mi sfugge per diventare oggetto dato.

Così, originariamente, il legame della mia coscienza irriflessa col mio ego guardato è un legame non di conoscere ma d'essere. Io sono, al di là di qualsiasi conoscenza, quel me che un altro conosce. E questo me che io sono, lo sono in un mondo del quale altri mi ha espropriato: perché lo sguardo d'altri abbraccia il mio essere e correlativamente i muri, la porta, la serratura; tutte le cose utensili, in mezzo alle quali sono io, volgono verso l'altro un volto che per essenza mi sfugge. Così io sono il mio ego per l'altro in mezzo ad un mondo che scorre verso l'altro. Ma poco fa, abbiamo potuto chiamare emorragia interna il deflusso del mio mondo verso altri oggetto:

infatti il deflusso era trattenuto e localizzato, per il fatto stesso che io fissavo in oggetto del mio mondo quell'altro, verso il quale il mondo scorreva; così neanche una goccia di sangue andava perduta, ognuna di esse era recuperata, individuata, localizzata, benché in un essere che non potevo penetrare. Qui, invece, la fuga è senza termine, si perde nell'esteriorità, il mondo fluisce fuori dal mondo ed io fluisco fuori da me; lo sguardo altrui mi fa essere al di là del mio essere in questo mondo, in mezzo ad un mondo che è insieme questo qui ed al di là di questo mondo. Che tipo di rapporti posso avere con questo essere che io sono e che la vergogna mi scopre? In primo luogo, una relazione d'essere. Io sono questo essere. Neppure per un momento, posso pensare di negarlo, la mia vergogna è una confessione. Più tardi, potrò usare della malafede per mascherarmelo, ma la malafede è, anch'essa, una confessione, poiché è uno sforzo per sfuggire l'essere che sono. Però questo essere che io sono, non lo sono in modo da “doverlo essere” né al modo dell’“ero”: non lo fondo nel suo essere; non posso produrlo direttamente; e neppure è l'effetto indiretto e rigoroso dei miei atti, come quando l'ombra, in terra, o il riflesso, sul ghiaccio, si agitano, collegati ai gesti che faccio. L'essere che io sono, conserva una certa indeterminazione, una certa imprevedibilità. E queste nuove caratteristiche non provengono solamente dal fatto che io non posso conoscere gli altri, ma anche e soprattutto dal fatto che gli altri sono liberi; o, per essere esatti e rovesciando i termini, la libertà d'altri mi si rivela attraverso l'inquietante indeterminazione dell'essere che io sono per lui. Così questo essere non è il mio possibile, non è sempre in questione in seno alla mia libertà: è, invece, il limite della mia libertà, il suo “rovescio” nel senso in cui si dice “il rovescio delle carte”; esso mi è dato come un fardello che porto senza mai poter voltarmi verso di lui per conoscerlo, senza poterne neanche sentire il peso; se voglio paragonarlo alla mia ombra, si tratta di un'ombra che si proietta su una materia in movimento ed imprevedibile e tale che nessun quadro di riferimenti non permetterebbe di calcolare le deformazioni risultanti da questi movimenti. E tuttavia si tratta proprio del mio essere, e non di un'immagine del mio essere. Si tratta del mio essere quale si determina in e per mezzo della libertà d'altri. È come se avessi una dimensione d'essere dalla quale fossi separato da un nulla radicale: e questo nulla, è la libertà d'altri; altri deve far essere il mio essere per lui in quanto deve essere il suo essere, così ogni mio libero comportamento mi impegna

in un nuovo ambiente, dove la materia del mio essere è l'imprevedibile libertà di un altro.

E tuttavia, con la mia vergogna, io rivendico come mia la libertà di un altro, affermo un'unità profonda delle coscienze, e non quell'armonia delle monadi che si è presa talvolta come garanzia di oggettività, ma un'unità d'essere, perché accetto e voglio che gli altri mi conferiscano un essere che io riconosco.

Ma la vergogna mi rivela che io sono quell'essere. Non al modo dell'“ero” o del “doverlo essere”, ma in-sé. Solo, non posso realizzare il mio “essere seduto”; tutt'al più, si può dire che lo sono e non lo sono insieme. Basta che altri mi guardi perché io sia ciò che sono. Non per me stesso, certamente; non potrò mai realizzare questo essere seduto che colgo nello sguardo altrui, rimarrò sempre coscienza; ma, per l'altro. Una volta di più, la fuga annullatrice del per-sé si coagula, una volta di più, l'in-sé si riforma sul per-sé. Ma, una volta di più, questa metamorfosi si compie a distanza: per l'altro, io sono seduto come quel calamaio è sul tavolo; per l'altro, io sono curvo sul buco della serratura come quell'albero è inclinato dal vento.

Così, per l'altro, io ho deposto la mia trascendenza. Perché, infatti, per chiunque se ne fa testimone, cioè si determina come: qualcosa che non è questa trascendenza, essa diventa trascendenza puramente constatata, trascendenza data, cioè essa acquista una natura per il solo fatto che l'altro le conferisce un di fuori, non per mezzo di una deformazione qualsiasi, o di una rifrazione che egli le imponga attraverso le sue categorie, ma per il suo essere stesso. Se c'è un altro, chiunque esso sia, ovunque sia, e quali che siano i suoi rapporti con me, anche se non agisce su di me in altro modo che con la semplice comparsa del suo essere, io ho un di fuori, una natura; 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 ed alienazione delle mie possibilità. Infatti, con la paura, con l'attesa ansiosa e prudente, io sento che queste possibilità, che io sono, e che sono la condizione della mia trascendenza, si danno altrove ad un altro come se dovessero essere trascese a loro volta dalle sue proprie possibilità. E l'altro, come sguardo, non è che questo: la mia trascendenza trascesa. Senza

dubbio, io sono sempre le mie possibilità, al modo della coscienza netica di queste possibilità; ma, nello stesso tempo, lo sguardo me le porta via: finora io coglievo neticamente le possibilità sul e nel mondo, a titolo di potenzialità degli utensili; l'angolo scuro del corridoio mi rimandava la possibilità di nascondermi come una semplice qualità potenziale della sua penombra, come un invito della sua oscurità; questa qualità o utensilità dell'oggetto apparteneva ad esso solo e si presentava come una proprietà oggettiva ed ideale, la cui caratteristica era l'appartenenza reale a quel complesso che abbiamo chiamato situazione. Ma, con lo sguardo dell'altro, una nuova organizzazione dei complessi viene a sovrapporsi alla prima. Cogliermi come visto vuol dire cogliermi come visto nel mondo ed a partire dal mondo. Lo sguardo non mi taglia fuori dall'universo, ma viene a cercarmi in seno alla mia situazione e coglie di me proprio dei rapporti inscindibili dagli altri utensili: se sono visto come seduto, devo essere visto come “seduto su una sedia”; se sono colto come curvo, devo esserlo come “curvo sul buco della serratura” ecc..

Ma insieme, quest'alienazione di me che è l'essere guardato, implica l'alienazione del mondo che io organizzo. Sono visto come seduto su questa sedia in quanto non la vedo affatto, in quanto è impossibile che la veda, in quanto mi sfugge per organizzarsi, con altri rapporti ed altre distanze, in mezzo ad altri oggetti che pure hanno per me un volto nascosto, in un complesso nuovo ed orientato in modo differente. Così, io che, in quanto sono i miei possibili, sono ciò che non sono e non sono ciò che sono, ecco che io sono qualcuno. E ciò che io sono,-e che per principio mi sfugge lo sono: in mezzo al mondo, in quanto il mondo mi sfugge. Il mio rapporto con l'oggetto o potenzialità dell'oggetto si scompone sotto lo sguardo dell'altro e mi appare nel mondo come la mia possibilità di utilizzare l'oggetto, in quanto questa possibilità mi sfugge per principio, cioè in quanto è superata dall'altro verso le sue possibilità. Per esempio, la potenzialità dell'angolo buio diventa possibilità data di rifugiarmi nell'angolo, per il solo fatto che l'autore può superarla verso la sua possibilità di rischiare l'angolo con la sua lampadina tascabile. Questa possibilità è là, io la colgo, ma come assente, come nell'altro, attraverso l'angoscia e la decisione di rinunciare a quel nascondiglio che è “poco sicuro”.

Così le mie possibilità sono presenti alla mia coscienza irreflessa in quanto l'altro mi spia. Se vedo il suo atteggiamento pronto a tutto, la mano

nella tasca dove ha un'arma, il dito sul campanello elettrico e pronto a mettere in allarme il posto di guardia, “al minimo gesto da parte mia”, capisco che le mie possibilità sono al di fuori di me e con lui, nello stesso tempo che io le sono, un po'. Come si apprende il proprio pensiero obbiettivamente mediante il linguaggio, nel momento in cui lo si pensa per farlo passare nel linguaggio. La tendenza a sfuggirmi, che mi domina e mi trascina, e che io sono, la leggo in quello sguardo indagatore e in quell'altro sguardo: l'arma puntata su di me.

L'altro me la insegna in quanto l'ha prevista e l'ha già parata. L'altro me l'insegna in quanto la supera e la disarmo. Ma io non percepisco questo superamento, percepisco solo la morte della mia possibilità. Morte sottile: perché la mia possibilità di nascondersi rimane ancora mia possibilità: in quanto io la sono, essa vive sempre; e l'angolo buio continua a farmi segno, a rimandarmi alla sua potenzialità. Ma se l'utensilità si definisce come il fatto di “poter essere superata verso...”, allora anche la mia possibilità diventa utensilità. La mia possibilità di rifugiarmi nell'angolo diventa ciò che l'altro può superare verso la propria possibilità di smascherarmi, di identificarmi, di circoscrivermi. Per l'altro, essa è insieme un ostacolo ed un mezzo come tutti gli utensili. Ostacolo, perché l'obbligherà a certi atti nuovi avanzare verso di me, accendere la lampadina a mano. Mezzo, perché, una volta scoperto nel corridoio cieco, io “sono preso”. In altre parole, ogni atto fatto contro altri può, per principio, essere per l'altro uno strumento che gli servirà contro di me. Ed io colgo l'altro non nella chiara visione di ciò che può fare del mio atto, ma in una paura che vive tutte le mie possibilità come ambivalenti. Altri è la morte nascosta delle mie possibilità in quanto vivo questa morte come nascosta in mezzo al mondo. Il legame della mia possibilità con l'utensile è solo quello di due strumenti inseriti dal di fuori l'uno nell'altro, in vista di un fine che mi sfugge. È insieme l'oscurità dell'angolo buio e la mia possibilità di rifugiarmi che sono superate dall'altro, quando, prima che io abbia potuto fare un gesto per rifugiarmi, rischiara l'angolo con la sua lampadina. Così, nella brusca emozione che mi agita, quando colgo lo sguardo dell'altro, c'è questo che, improvvisamente, vivo un'alienazione sottile di tutte le mie possibilità che appaiono articolate lontano da me, in mezzo al mondo, con gli oggetti del mondo.

Da tutto questo risultano due importanti conseguenze. La prima è che la mia possibilità, fuori di me, diventa probabilità. In quanto altri la coglie come corrosa da una libertà che egli non è, di cui si fa testimone e calcola

gli effetti, essa è pura indeterminazione nel gioco dei possibili e proprio per questo io l'indovino. È proprio questo che, più tardi, quando saremo in legame diretto con altri per mezzo del linguaggio e ascolteremo a poco a poco ciò che egli pensa di noi, potrà insieme affascinarci e farci orrore: “ti giuro che lo farò!”; “può essere benissimo. Tu me lo dici, e voglio crederti; è possibile, infatti, che tu lo faccia”. Il senso di questo dialogo implica che altri è originariamente posto di fronte alla mia libertà come di fronte ad una proprietà data d'indeterminazione e, di fronte ai miei possibili, come di fronte ai miei probabili. Gli è che originariamente, io mi sento essere laggiù per altri, e questo abbozzo fantasma del mio essere mi colpisce al cuore perché, con la vergogna o la rabbia o la paura, mi assumo continuamente come tale. E mi assumo alla cieca, perché non conosco ciò che assumo: lo sono, semplicemente.

D'altra parte, l'insieme utensile possibilità di me stesso di fronte all'utensile, mi appare come superato ed organizzato in mondo per mezzo di altri. Con lo sguardo d'altri, la “situazione” mi sfugge, o, per usare un'espressione banale, ma che rende bene il concetto: io non sono più padrone della situazione. O meglio, io ne rimango padrone, ma essa ha una dimensione reale attraverso la quale mi sfugge, attraverso la quale dei rivolgimenti imprevisti la fanno essere altrimenti da come mi appare. Certo, può essere che, nella più stretta solitudine, io compia un atto le cui conseguenze siano rigorosamente opposte alle mie previsioni ed ai miei desideri. Tiro piano piano la mensola, per avvicinare quel vaso fragile. Ma questo gesto ha per effetto di far cadere una statuetta di bronzo che rompe il vaso in mille pezzetti. Solo che qui non c'è niente che io non abbia potuto prevedere, se fossi stato più attento, se avessi notato la disposizione degli oggetti, ecc. ecc.: niente che mi sfugga per principio. L'apparizione dell'altro, invece, fa apparire nella situazione un aspetto che io non ho voluto, di cui non sono padrone e che mi sfugge per principio, perché è per l'altro. È ciò che Gide ha felicemente chiamato la “parte del diavolo”.

È il rovescio imprevedibile e tuttavia reale. È quest'imprevedibilità che l'arte di Kafka descrive nel “processo” e nel “castello”; in un certo senso, tutto quello che fanno k. E l'agrimensore appartiene loro in proprio e, in quanto agiscono sul mondo, i risultati sono rigorosamente conformi alle loro previsioni: sono degli atti riusciti. Ma, nello stesso tempo, la verità di questi atti sfugge loro continuamente; gli atti hanno per principio un senso che è il loro vero senso e che né k. Né l'agrimensore non conosceranno mai.

Senza dubbio, Kafka vuole raggiungere qui la trascendenza del divino; solo per mezzo del divino, l'atto umano si costituisce in verità. Ma dio non è che il concetto dell'altro spinto al limite estremo. Ne ripareremo. Quell'atmosfera dolorosa e sfuggente del “processo”, quell'ignoranza che, tuttavia, si vive come ignoranza, quell'opacità completa che può essere solo presentita attraverso una totale translucidità, non è niente altro che la descrizione del nostro essere in mezzo al mondo per altri. Così la situazione, nel suo superamento per altri, e per mezzo di questo, si coagula e si organizza intorno a me in forma, nel senso in cui la gestaltpsychologie usa questo termine: c'è qui una sintesi data di cui io sono la struttura essenziale; e questa sintesi possiede insieme la coesione ekstatica ed il carattere dell'in-sé. Il mio legame con quella gente che parla e che io osservo si presenta fuori di me come un sostrato inconoscibile del legame che io stesso stabilisco. In particolare, il mio sguardo, o legame senza distanza con quella gente, è spogliato della sua trascendenza, per il fatto che è sguardo guardato. Infatti io fisso in oggetti la gente che vedo, e sono, in rapporto ad essi, come l'altro in rapporto a me; guardandoli, misuro la mia potenza. Ma se altri li vede e mi vede, il mio sguardo perde il suo potere; non può trasformare quelle persone in oggetti per altri, perché esse sono già oggetti del suo sguardo. Il mio sguardo manifesta semplicemente una relazione, in mezzo al mondo, dell'oggetto io all'oggetto guardato, qualcosa come l'attrazione che due masse esercitano l'una sull'altra a distanza. Intorno a questo sguardo si ordinano, da una parte, gli oggetti la distanza fra me e coloro che sono guardati esiste ora, ma è rinchiusa, circoscritta e compressa dal mio sguardo; l'insieme “distanza oggetto” è come uno sfondo sul quale si stacca lo sguardo come un “questo” sullo sfondo del mondo, dall'altra parte, i miei atteggiamenti che si presentano come una serie di mezzi utilizzati per “sostenere” lo sguardo. In questo senso io costituisco un tutto organizzato che è sguardo, sono un oggetto sguardo, cioè un complesso utensile dotato di finalità interna e che può disporsi in rapporto di mezzo e fine per realizzare una presenza a un certo altro oggetto al di là della distanza. Ma la distanza mi è data. In quanto sono guardato, non stendo una distanza, mi limito a superarla. Lo sguardo d'altri mi conferisce la spazialità. Sentirsi osservato, è cogliersi come spazializzante spazializzato.

Ma lo sguardo altrui non è percepito soltanto come spazializzante: è anche temporalizzante. L'apparizione dello sguardo altrui si manifesta per

me con un “erlebnis”, che mi era impossibile, per principio, acquistare nella solitudine: l'esperienza della simultaneità. Un mondo per un solo per-sé non potrebbe comprendere la simultaneità, ma solo delle compresenze, perché il per-sé si perderebbe fuori da sé dappertutto, nel mondo, e legherebbe tutti gli esseri con l'unità della sua sola presenza. Ora, la simultaneità presuppone il legame temporale di due esistenti che non sono legati da nessun altro rapporto. Due esistenti che esercitano l'uno sull'altro un'azione reciproca non sono simultanei proprio perché appartengono allo stesso sistema. La simultaneità non appartiene dunque agli esistenti del mondo, presuppone invece la compresenza al mondo di due presenti considerati come presenza a. Simultanea è la presenza di Pietro al mondo con la mia presenza. In questo senso, il fenomeno originale della simultaneità è che questo bicchiere sia per Paolo nello stesso tempo che è per me.

Il che presuppone un fondamento di ogni simultaneità che deve necessariamente essere la presenza di un altro che si temporalizza con la mia propria temporalizzazione. Ma, proprio in quanto l'altro si temporalizza, mi temporalizza con lui: in quanto si slancia verso il suo tempo, io gli appaio nel tempo universale. Lo sguardo altrui, in quanto lo percepisco, viene a dare al mio tempo una nuova dimensione. In quanto presente colto da altri come mio presente, la mia presenza ha un di fuori; questa presenza che si presentifica per me s'aliena per me in presente al quale l'altro si fa presente; io vengo così trasportato nel presente universale, in quanto l'altro si fa essere presenza a me. Ma il presente universale dove vengo a prendere posto, è pura alienazione del mio presente universale, il tempo fisico scorre verso una pura e libera temporalizzazione che io non sono; si profila, all'orizzonte di questa simultaneità che io vivo, una temporalizzazione assoluta da cui mi separa un nulla.

In quanto oggetto spaziotemporale del mondo, in quanto struttura essenziale di una situazione spaziotemporale nel mondo, io mi offro agli apprezzamenti altrui. Ed anche questo, io lo percepisco mediante il puro esercizio del cogito: essere guardato significa sentirsi oggetto sconosciuto di apprezzamenti inconoscibili, e, in particolare, di apprezzamenti di valore.

E nello stesso tempo, proprio per la vergogna o la fierezza, riconosco il giusto fondamento di questi apprezzamenti, e li prendo per quello che sono: un superamento libero del dato verso delle possibilità. Un giudizio è l'atto trascendentale di un essere libero. Così, essere visto, mi costituisce come un essere senza difesa per una libertà che non è la mia libertà.

In questo senso, possiamo considerarci come “schiavi”, in quanto appariamo agli altri. Ma questa schiavitù, non è il risultato storico e suscettibile di essere superato di una vita nella forma astratta della coscienza.

Io sono schiavo in quanto sono intimamente dipendente nel mio essere, nel senso di una libertà che non è la mia e che è la condizione del mio essere.

In quanto sono oggetto di valori che giungono a qualificarmi senza che possa agire su questa qualificazione, e neanche conoscerla, io sono uno schiavo. Nello stesso tempo, in quanto sono lo strumento di possibilità che non sono le mie possibilità, di cui non posso che intravedere la pura presenza al di là del mio essere, e che negano la mia trascendenza per costituirmi un mezzo verso dei fini che io ignoro, io sono in pericolo. E questo pericolo non è un accidente, ma la struttura permanente del mio essere per altri.

Eccoci al termine della descrizione. Bisogna notare, prima di utilizzarla per scoprire altri, che è: stata fatta tutta sul piano del cogito.

Non si è fatto altro che spiegare il senso di quelle reazioni soggettive, allo sguardo d'altri, quali: la paura sentimento di essere in pericolo di fronte alla libertà altrui, la fierezza o la vergogna sentimento d'essere sì ciò che sono, ma altrove, laggiù, per altri, il riconoscimento della mia schiavitù sentimento dell'alienazione di tutte le mie possibilità. Inoltre, questa spiegazione non è per nulla la determinazione concettuale di conoscenze più o meno oscure. Ciascuno si riporti alla sua esperienza: non c'è nessuno che non sia stato sorpreso una volta in un atteggiamento colpevole o semplicemente ridicolo. La brusca modificazione che provammo allora non era certo provocata dall'irruzione di una conoscenza. È piuttosto in-sé una solidificazione e stratificazione brusca di me stesso che lascia intatte le mie possibilità e le mie strutture “per me”, ma che mi spinge improvvisamente in una nuova dimensione d'esistenza: la dimensione del non rivelato. Così, l'apparizione dello sguardo è percepita da me come il nascimento di un rapporto ekstatico d'essere, di cui l'uno dei termini sono io, in quanto per-sé che è ciò che non è e che non è ciò che è, e di cui l'altro termine sono ancora io, ma fuori dalla mia portata, fuori dal mio raggio d'azione, fuori dalla mia conoscenza. E questo termine, essendo in legame con le infinite possibilità di un altri libero, è in se stesso sintesi infinita ed impossibile di proprietà non rivelate. Attraverso lo sguardo altrui, io mi vivo come fissato

in mezzo al mondo, come in pericolo, come irrimediabile. Ma non so né quale io sono, né quale è il mio posto nel mondo, né quale aspetto abbia questo mondo, nel quale mi volgo verso altri.

Ora possiamo precisare il senso del nascere d'altri nel suo sguardo e con esso. In nessun modo altri ci si presenta come oggetto. L'oggettivazione d'altri significherebbe la distruzione del suo essere sguardo. D'altra parte, come abbiamo visto, lo sguardo d'altri è la scomparsa anche degli occhi d'altri come oggetti che manifestano lo sguardo. Altri non può essere oggetto preso di mira a vuoto, all'orizzonte del mio essere per altri.

L'obbiectivazione d'altri, come vedremo, è una difesa del mio essere che mi libera proprio del mio essere per altri, conferendo all'altro un essere per me. Nel fenomeno dello sguardo altri è, per principio, ciò che non può essere oggetto. Nello stesso tempo, vediamo che egli non può essere un termine del rapporto fra me e me stesso che mi fa nascere per me stesso come il non rivelato. E neppure altri può essere preso di mira dalla mia attenzione: se, nel nascere dello sguardo d'altri, io facessi attenzione allo sguardo o ad altri, sarebbe come se questi fossero degli oggetti, perché l'attenzione è direzione intenzionale verso degli oggetti. Peraltro non bisogna concludere che altri è una condizione astratta, una struttura concettuale del rapporto ekstatico: non c'è, infatti, un oggetto realmente pensato di cui egli possa essere una struttura universale e formale. Altri è certamente la condizione del mio essere non rivelato. Ma ne è la condizione concreta ed individuale.

Non è implicato nel mio essere in mezzo al mondo come una delle sue parti integranti, proprio perché è ciò che trascende questo mondo in mezzo al quale io sono come non rivelato; come tale non può essere né oggetto né elemento formale e costitutivo di un oggetto. Non può apparirmi come abbiamo visto come una categoria unificatrice o regolatrice della mia esperienza, perché giunge a me per caso.

Che cos'è dunque? Prima di tutto, è l'essere verso il quale io non volgo la mia attenzione.

È quello che mi guarda e che io non guardo ancora, quello che mi dà a me stesso come non rivelato, ma senza rivelarsi lui stesso, quello che mi è presente in quanto mi osserva e non in quanto è osservato; è il polo concreto e fuori portata della mia fuga, dell'alienazione dei miei possibili, e del deflusso del mondo verso un altro mondo che è il medesimo e purtuttavia incomunicabile con questo. Ma non può essere distinto da

questa alienazione e da questo deflusso, ne è il senso e la direzione, accompagna il deflusso, non come un elemento reale o categoriale, ma come una presenza che si fissa e si mondanizza se tento di “presentificarla” e che non è mai così presente, così urgente come quando non vi faccio attenzione. Se sono tutto impegnato nella mia vergogna, per esempio, l'altro è la presenza immensa ed invisibile che sostiene questa vergogna e l'abbraccia da ogni parte, è il mezzo di sostegno del mio essere non rivelato. Vediamo ora ciò che si manifesta dell'altro come non rivelabile attraverso la mia esperienza vissuta di non rivelato.

Prima di tutto, lo sguardo altrui, come condizione necessaria della mia obbiettività, è distruzione di ogni obbiettività per me. Lo sguardo altrui mi raggiunge attraverso il mondo e non è solamente trasformazione di me stesso, ma metamorfosi totale del mondo. Io sono guardato in un mondo guardato. In particolare, lo sguardo d'altri che è sguardo che guarda e non sguardo guardato nega le mie distanze dagli oggetti e dispiega le sue distanze. Questo sguardo d'altri si presenta all'intuizione come ciò per cui la distanza viene al mondo in seno ad una presenza senza distanze. Io indietreggio, vengo privato della mia presenza senza distanza al mio mondo, e sono provvisto di una distanza per altri: eccomi a quindici passi dalla porta, a sei metri dalla finestra. Ma l'altro viene a cercami per costituirmi ad una certa distanza da lui. In quanto mi configura a sei metri da sé, l'altro bisogna che sia presente a me senza distanza. Così, nell'esperienza stessa della mia distanza dalle cose e da altri, io provo la presenza senza distanza d'altri a me. Ognuno riconoscerà, in questa descrizione astratta, la presenza immediata e bruciante dello sguardo di un altro che lo ha spesso riempito di vergogna. In altre parole, in quanto mi sento guardato, si realizza per me una presenza transmondana d'altri: altri mi guarda non in quanto sta “in mezzo” al mio mondo, ma in quanto viene verso il mondo e verso di me con tutta la sua trascendenza, in quanto non è separato da me da nessuna distanza, da nessun oggetto del mondo, né reale né ideale, da nessun corpo del mondo, ma dalla sua sola natura di altro. Così, l'apparizione dello sguardo d'altri non è apparizione nel mondo: né nel “mio” né in “quello dell'altro”; il rapporto che mi unisce all'altro non può essere un rapporto di exteriorità all'interno del mondo; per mezzo dello sguardo d'altri, faccio l'esperienza concreta che c'è un aldilà del mondo. Altri mi è presente senza nessun intermediario come una trascendenza: che non è la mia. Ma questa presenza non è reciproca: ci vuole tutto lo spessore

del mondo, perché io sia presente all'altro. Trascendenza onnipresente ed impercettibile, situata sopra di me senza intermediari in quanto io sono il mio essere non rivelato, e separata da me dall'infinito dell'essere, in quanto sono immerso da questo sguardo in seno ad un mondo completo con le sue distanze ed i suoi utensili: tale è lo sguardo dell'altro, quando lo sento come sguardo.

Ma, inoltre, altri, fissando le mie possibilità, mi rivela l'impossibilità in cui io sono d'essere oggetto, tranne che per un'altra libertà. Io non posso essere oggetto per me, perché io sono ciò che sono; con le sue sole risorse, lo sforzo riflessivo di sdoppiamento finisce in una sconfitta, io sono sempre ripreso da me stesso. E quando spontaneamente ammetto la possibilità di essere, senza neanche rendermene conto, un essere oggettivo, presuppongo implicitamente l'esistenza d'altri, perché, come potrei essere oggetto, se non per un soggetto? Così altri è anzitutto per me l'essere per cui io sono oggetto, cioè l'essere: per mezzo del quale io ottengo la mia oggettività. Nel momento in cui riesco a concepire anche una sola delle mie proprietà in modo oggettivo, l'altro è già dato. Ed è dato non come essere del mio universo, ma come soggetto puro. Così questo soggetto puro, che non posso, per definizione, conoscere, cioè porre come oggetto, è sempre là, fuori portata, e senza distanza, quando tento di cogliermi come oggetto. E nella prova dello sguardo, sentendomi oggettività non rivelata, esperimento direttamente con il mio essere l'impercettibile soggettività dell'altro.

Nello stesso tempo, provo la sua infinita libertà. Perché è solamente per una libertà e da essa che i miei possibili possono essere limitati e fissati. Un ostacolo materiale non può fissare le mie possibilità, è solamente l'occasione per me di protendermi verso altri possibili, ma non può loro conferire un di fuori. Non è la stessa cosa restare in casa perché piove o perché vi è stato proibito di uscire. Nel primo caso mi determino da me a rimanere, in considerazione delle conseguenze dei miei atti; supero l'ostacolo "pioggia" verso me stesso e ne faccio uno strumento. Nel secondo caso, sono le mie stesse possibilità di uscire o di rimanere che mi si presentano come superate e fissate e che una libertà prevede e previene insieme. Non è per capriccio che sovente facciamo in modo del tutto naturale e senza malcontento ciò che ci irriterebbe se ci fosse comandato da un altro. Gli è che l'ordine e la proibizione esigono che facciamo la prova della libertà d'altri attraverso la nostra schiavitù. Così, nello sguardo la morte delle mie possibilità mi fa sperimentare la libertà d'altri; essa non può

verificarsi che in seno a tale libertà ed io sono, inaccessibile a me stesso, eppure me stesso, sospinto ed abbandonato in balia della libertà altrui. Legata a questa esperienza, la mia appartenenza al tempo universale può apparirmi solo come contenuta e realizzata da una temporalizzazione autonoma, solo un per-sé che si temporalizza può sospingermi nel tempo.

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. 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.

Ne sappiamo abbastanza, ora, per tentar di spiegare la resistenza incrollabile che il buon senso ha sempre opposto all'argomentazione solipsistica. La resistenza si fonda, in realtà, sul fatto che altri mi si impone come una presenza concreta ed evidente che non posso trarre da me e che non può in nessun modo essere messa in dubbio né costituire l'oggetto di una riduzione fenomenologica o di qualsiasi altra epoché.

Se mi si guarda, infatti, io ho coscienza di essere oggetto. Ma questa coscienza può prodursi soltanto in e per l'esistenza dell'altro. In questo Hegel aveva ragione. Solamente, quest'altra coscienza e quest'altra libertà non mi sono mai date, perché, se lo fossero, sarebbero conosciute, quindi oggetto, ed io cesserei di essere oggetto. Non posso trarne il concetto o la rappresentazione dal mio intimo. Prima di tutto perché non le "concepisco", non me le "rappresento": simili espressioni ci ricondurrebbero a "conoscere", che per principio è invece escluso dall'indagine attuale. Inoltre ogni prova concreta della mia libertà, ogni apprensione concreta della coscienza è coscienza della mia coscienza, la nozione stessa di coscienza non fa che rimandarmi alle mie coscienze possibili: infatti, come abbiamo stabilito nell'introduzione, l'esistenza della libertà e della coscienza precede e condiziona la loro essenza: di conseguenza queste essenze possono sostenere solo delle esemplificazioni concrete della mia coscienza o della mia libertà. In terzo luogo, libertà e coscienza d'altri non possono essere neppure categorie per l'unificazione delle mie rappresentazioni. Certo, come ha dimostrato Husserl, la struttura ontologica del "mio" mondo esige che esso sia anche mondo per altri. Ma, nella misura in cui altri conferisce un tipo d'oggettività particolare agli oggetti del mio mondo, è già in questo

mondo come oggetto. Se è esatto che Pietro, che legge di fronte a me, dà un tipo di oggettività particolare alla facciata del libro rivolta verso di lui, è pure vero che ciò che io posso vedere in via di principio è una facciata anche se mi sfugge, come abbiamo visto, in quanto è letta che appartiene al mondo nel quale io sono e che di conseguenza si lega al di là della distanza, e con un legame magico, all'oggetto Pietro. In queste condizioni, il concetto d'altri può essere configurato come forma vuota e sempre utilizzato come accrescimento d'oggettività per quel mondo che è il mio. Ma la presenza d'altri nel suo sguardo che guarda non può contribuire a rinforzare il mondo, lo demondanizza, invece, perché fa proprio in modo che il mondo mi sfugga. L'allontanamento del mondo da me, quando è relativo, ed è fuga verso l'oggetto altri, rafforza l'oggettività; l'allontanamento da me del mondo e mio, quando è assoluto e si effettua verso una libertà che non è la mia, è dissoluzione della mia conoscenza: il mondo si disintegra per reintegrarsi laggiù in mondo, ma questa disintegrazione non mi è data, non posso conoscerla, e neanche solamente pensarla. La presenza a me dell'altro sguardo non è né una conoscenza né una proiezione del mio essere né una forma di unificazione o categoria.

È, e non posso derivarla da me.

Nello stesso tempo non posso farla ricadere sotto la spinta dell'epoché fenomenologica. Questa, infatti, ha per scopo di mettere il mondo tra parentesi per scoprire la coscienza trascendentale nella sua realtà assoluta.

Che questa operazione sia possibile o no in generale, non ci tocca dirlo qui. Ma, nel caso di cui ci stiamo occupando, essa non può mettere fuori gioco altri; perché, in quanto sguardo che guarda, non appartiene al mondo. Io mi vergogno di me di fronte ad altri, dicevamo. La riduzione fenomenologica deve avere per effetto di mettere fuori gioco l'oggetto della vergogna, per mettere in luce la vergogna nella sua assoluta soggettività.

Ma altri non è l'oggetto della vergogna: ne sono gli oggetti il mio atto o la mia situazione nel mondo. Questi soltanto potrebbero a rigore essere "ridotti". E neppure altri è una condizione oggettiva della mia vergogna.

E tuttavia ne è come l'essere stesso.

La vergogna è rivelazione d'altri non nel modo in cui una coscienza rivela un oggetto, ma come un momento della coscienza implica correlativamente un altro momento, come propria motivazione. Se anche potessimo raggiungere la coscienza pura, per mezzo del cogito, e questa coscienza pura non fosse che coscienza d'essere vergogna, la coscienza

dell'altro la abiterebbe ancora, come presenza impercettibile, e sfuggirebbe con ciò a qualsiasi riduzione. Questo ci dimostra che non è nel mondo che bisogna cercare l'altro, ma accanto alla coscienza, come una coscienza in cui e per cui la coscienza si fa essere ciò che è. Come la mia coscienza percepita dal cogito testimonia irrefutabilmente di sé e della propria esistenza, certe coscienze particolari, per esempio la “coscienza vergogna”, testimoniano al cogito e di se stesse e dell'esistenza d'altri, irrefutabilmente.

Ma, si può obiettare, lo sguardo d'altri non è forse semplicemente il senso della mia oggettività-per me? Con ciò ricadremmo nel solipsismo: quando mi integro come oggetto nel sistema concreto delle mie rappresentazioni, il senso di questa oggettivazione verrebbe proiettato fuori di me ed ipostatizzato come altri.

Ma bisogna notare che: 1 la mia oggettività per me non è in nessun modo l'esplicitazione del “ich bin ich” di Hegel' non si tratta affatto di un'identità formale; il mio essere oggetto o essere per altri è profondamente differente dal mio essere per me. Infatti, la nozione di oggettività, come abbiamo fatto notare nella prima parte di questo libro, esige una negazione esplicita. L'oggetto è ciò che non è la mia coscienza e, di conseguenza, ciò che non ha le caratteristiche della coscienza, perché il solo esistente che ha per me le caratteristiche della coscienza, è quella coscienza che è la mia. Così, il me oggetto per me è un me che non è me, cioè che non ha le caratteristiche della coscienza. È coscienza degradata; l'obiettivazione è una metamorfosi radicale, e, se anche potessi vedermi chiaramente e distintamente come oggetto, ciò che vedrei non sarebbe la rappresentazione adeguata di quello che sono in me stesso e per me stesso, di quel “mostro incomparabile e preferibile a tutto” di cui parla Malraux, ma la percezione del mio essere fuori da me per l'altro, cioè la percezione oggettiva del mio essere altro, che è radicalmente differente dal mio essere per me e neppure vi rimanda. Cogliermi come cattivo, per esempio, non costituisce un riferirmi a ciò che sono per me stesso, perché non sono né posso essere cattivo per me. Prima di tutto, perché io non sono cattivo per me, più di quanto non “sia” funzionario o medico. Io sono infatti in modo da non essere ciò che sono e da essere ciò che non sono. La qualificazione di cattivo, invece, mi caratterizza come in-sé. Inoltre, perché sia cattivo per me, bisognerebbe che lo fossi in modo da doverlo essere, cioè dovrei sentirmi e volermi come cattivo. Ma questo vorrebbe dire che dovrei scoprimmi come volente ciò che mi appare come il contrario del mio bene e

proprio perché è il male, ossia il contrario del mio bene. Bisogna dunque che espressamente io voglia il contrario di ciò che voglio nello stesso momento e sotto lo stesso rapporto, cioè che mi odii in quanto precisamente sono me stesso.

E, per realizzare pienamente sul terreno del per-sé questa essenza di cattiveria, bisognerebbe che io mi assumessi come cattivo, cioè che mi approvassi con lo stesso atto con cui mi biasimo. È dunque chiaro che la nozione di cattiveria non può in nessun modo trarre la sua origine da me in quanto io sono me. E se anche spingessi fino ai suoi limiti estremi l'ek-stasi o sdoppiamento che mi costituisce come per me, non giungerei mai a conferirmi la cattiveria e neanche a concepirla per me, se mi abbandono alle mie sole forze. 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. Così non posso conferirmi nessuna qualità senza la mediazione di un potere oggettivante che non è il mio potere e che io non posso fingere né formare. Senza dubbio questa cosa è stata già detta da altri: da tempo si è detto che altri mi insegna chi io sono veramente. Ma gli stessi che hanno sostenuto questa tesi, hanno d'altra parte affermato che traggo il concetto d'altri da me stesso, per riflessione sui miei poteri e per proiezione o analogia. Rimangono così chiusi in un circolo vizioso, dal quale non possono uscire. Infatti, altri non può essere il senso della mia oggettività, né è la condizione concreta e trascendente.

Le qualità di “cattivo” o di “geloso”, di “simpatico o antipatico” ecc. Ecc., non sono dei vani sogni: quando le uso per qualificare un altro, è chiaro che voglio raggiungere quest'altro nel suo essere. E tuttavia non posso viverle come mie realtà. Non contrastano affatto, se altri me le conferisce, con ciò che io sono per me; quando altri mi fa la descrizione del mio carattere, io non mi “riconosco” affatto eppure so che “sono io”.

L'estraneo che mi viene presentato, lo assumo subito, senza che con questo egli smetta di essere un estraneo.

Non è una semplice unificazione delle mie rappresentazioni soggettive, né un “me” che io sono, nel senso del “ich bin ich”, né una vana immagine che altri si fa di me e di cui egli porterebbe da solo la responsabilità: l'io incomparabile a me che io devo essere, è ancora me, ma metamorfosato da un ambiente nuovo ed adattato a tale ambiente, è un essere, il mio essere,

ma con delle dimensioni d'essere e delle modalità del tutto nuove, è l'io separato da me da un nulla indivisibile, perché io sono questo io, ma io non sono quel nulla che mi separa dall'io. È il me che io sono con un'ultima ekstasi che trascende tutte le mie ek-stasi, perché non è l'ek-stasi che io devo essere. Il mio essere per altri è una caduta attraverso il vuoto assoluto verso l'oggettività.

E poiché questa caduta è alienazione, non posso farmi essere per me come oggetto perché in nessun caso posso alienarmi a me stesso.

2 altri, d'altra parte, non mi costituisce come oggetto per me, ma per lui. In altre parole, non serve come concetto regolatore o costitutivo per delle conoscenze che avrei di me.

La presenza d'altri non fa dunque “apparire” il me oggetto; non percepisco nient'altro che una fuga da me verso... Anche quando il linguaggio mi avrà rivelato che l'altro mi considera cattivo o geloso, non avrò mai una intuizione concreta della mia cattiveria o gelosia. Non saranno mai altro che delle nozioni fugaci, la cui natura sarà appunto di sfuggirmi: non posso cogliere la mia cattiveria, ma, a proposito di questo o quell'atto, sfuggirò a me stesso, sentirò la mia alienazione ed il mio scivolare verso... Un essere che potrò solamente pensare a vuoto come cattivo, ma che pure mi sentirò essere, che vivrò a distanza attraverso la vergogna o la paura.

Così il mio me oggetto non è né conoscenza né unità di conoscenza, ma disagio, sdoppiamento vissuto nell'unità ekstatica del per-sé, limite che non posso raggiungere e che tuttavia sono. E l'altro, per mezzo del quale questo me mi raggiunge, non è né conoscenza né categoria, ma il fatto della presenza di una libertà estranea. In realtà, il mio distacco o sdoppiamento da me ed il sorgere della libertà dell'altro sono una cosa sola, ed io posso sentirli e provarli solo insieme, non posso neppure tentare di concepirli separatamente. Il fatto dell'altro è incontestabile e mi colpisce in pieno. Lo realizzo con il disagio; per causa sua sono continuamente in pericolo in un mondo, che è questo mondo, e che pure posso solo presentire; e l'altro non mi appare come un essere che prima si costituisce per incontrarmi poi, ma come un essere che sorge in un rapporto originale d'essere con me e la cui indubitabilità e necessità di fatto sono quelle della mia coscienza.

Rimangono tuttavia numerose difficoltà. In particolare, noi conferiamo ad altri, mediante la vergogna, una presenza indubbia. Ora, abbiamo visto che è solamente probabile che altri mi guardi. La fattoria che, alla sommità della collina, sembra guardare i soldati, è certamente occupata dal nemico;

ma non è certo che i soldati nemici guardino dalle finestre. L'uomo, di cui sento il passo dietro di me, non è certo che mi guardi, il suo viso può essere rivolto altrove, lo sguardo fisso a terra o su di un libro; ed infine, in via generale, gli occhi fissati su di me, non è sicuro che siano proprio degli occhi, possono essere solamente “fatti” a somiglianza “di occhi veri”. Insomma, lo sguardo non diventa probabile a sua volta, per il fatto che io posso sempre credermi guardato, senza esserlo veramente? Ed ogni nostra certezza dell'esistenza d'altri non prende da questo un carattere puramente ipotetico? La difficoltà può essere enunciata in questi termini. In occasione di certe apparizioni nel mondo, che mi sembrano manifestare uno sguardo, colgo in me un certo “essere guardato” con le sue strutture proprie che mi rimandano all'esistenza reale dell'altro. Ma può darsi che mi sia ingannato: forse gli oggetti del mondo che io prendevo per degli occhi non erano degli occhi, forse solo il vento agitava il cespuglio dietro di me, forse quegli oggetti concreti non manifestavano realmente uno sguardo. Che cosa diventa in questo caso la mia certezza di essere guardato? La mia vergogna era infatti: vergogna di fronte a qualcuno: ma nessuno è là. Non diventa con questo, : vergogna davanti a nessuno, cioè vergogna falsa, poiché ha posto qualcuno dove non c'era nessuno? Questa difficoltà non può preoccuparci a fondo e non l'avremmo neanche menzionata se non avesse il vantaggio di far progredire la nostra ricerca e di sottolineare più esattamente la natura del nostro essere per altri. Confonde infatti due ordini di conoscenze distinte e due tipi d'essere non paragonabili. Si è sempre saputo che l'oggetto nel mondo può essere solo probabile. Questo deriva dal suo stesso carattere di oggetto. È probabile che il passante sia un uomo; e se egli volge gli occhi verso di me, benché io provi subito con certezza l'impressione di essere guardato, non posso mettere questa certezza nella mia esperienza d'altri oggetto. Essa mi scopre solo altri soggetto, presenza trascendente al mondo e condizione reale del mio essere oggetto. È dunque impossibile trasferire la mia certezza d'altri soggetto su quell'altri oggetto che fu l'occasione di tale certezza e, reciprocamente, è impossibile infirmare l'evidenza dell'apparizione d'altri soggetto, partendo dalla probabilità costituzionale d'altri oggetto.

Meglio ancora, lo sguardo, come abbiamo detto, appare sullo sfondo della distruzione dell'oggetto che lo manifesta. Se quel passante grosso e brutto, che avanza verso di me saltellando, mi guarda improvvisamente, non interessa più la sua bruttezza, la sua obesità, i suoi saltelli; per tutto il tempo

in cui io mi sento guardato, egli è pura libertà mediatrice tra me e me stesso. L'essere guardato non può dunque dipendere dall'oggetto che manifesta lo sguardo. E poiché la mia vergogna, come “erlebnis” percettibile riflessivamente, testimonia dell'altro allo stesso titolo che di sé, non posso metterla in discussione a proposito di un oggetto del mondo che può, per principio, essere messo in dubbio.

Tanto varrebbe dubitare della mia esistenza, perché le percezioni che ho del mio corpo quando vedo la mia mano, per esempio sono soggette all'errore. Se dunque l'essere guardato, assunto nella sua purezza, non è legato al corpo altrui, più di quello che la mia coscienza di essere coscienza, nella pura realizzazione del cogito, non sia legata al mio corpo, bisogna considerare l'apparizione di certi oggetti nel campo dell'esperienza, e particolarmente la convergenza degli occhi di un altro nella mia direzione, come un puro avvertimento, come la semplice occasione di realizzare il mio essere guardato; allo stesso modo che, per un Platone, le contraddizioni del mondo sensibile sono l'occasione per operare una conversione filosofica. Insomma, è certo che io sono guardato, è invece solamente probabile che lo sguardo sia legato a questa o quell'altra presenza intramondana. In ciò non c'è niente di sorprendente, perché, come abbiamo visto, non ci sono mai degli occhi che ci guardano: è l'altro come soggetto.

Ma si dirà: rimane la possibilità di scoprire che mi sono ingannato. Eccomi curvo sul buco della serratura; improvvisamente sento dei passi. Sono preso da un brivido di vergogna: qualcuno mi ha visto. Mi raddrizzo, e scorro con gli occhi il corridoio deserto: era un falso allarme. Respiro.

Non si tratta qui di un'esperienza che si è distrutta da sé? Osserviamo meglio. Quello che si è rivelato come errore è il mio essere oggettivo per altri? No assolutamente. È così vero che l'esistenza d'altri è ben lungi dall'essere messa in dubbio che il falso allarme può benissimo avere la conseguenza di farmi rinunciare all'impresa. Se invece persevero, sentirò il mio cuore battere e spierò il minimo rumore, il minimo scricchiolio dei gradini della scala. L'altro non è affatto scomparso col primo allarme, è presente dappertutto, sotto, sopra, nelle camere vicine, e continuo a sentire profondamente il mio essere per altri; può darsi perfino che la mia vergogna non scompaia: col rossore alla fronte, ora, mi chino verso la serratura, non smetto più di provare il mio essere per altri; le mie possibilità non smettono di “morire”, né le distanze di stendersi verso di me a partire dalla scala dove qualcuno “potrebbe” esserci, a partire da quell'angolo buio dove una

presenza umana “potrebbe” nascondersi. Meglio ancora, se trasalisco al minimo rumore, se ogni scricchiolio mi annuncia uno sguardo, è perché sono già in istato di essere guardato. Che è dunque ciò che è apparso in modo menzognero, e che si è distrutto da sé in un falso allarme? Non altri soggetto, né la sua presenza a me; è la fatticità d'altri, cioè il legame contingente dell'altro con un essere oggetto nel mio mondo. Così quello che è in dubbio, non è altri in se stesso, ma l'esserci d'altri; cioè quell'avvenimento storico e concreto che possiamo esprimere dicendo: “c'è qualcuno in questa camera”.

Queste osservazioni ci permettono di andare più lontano. La presenza d'altri nel mondo non può derivare analiticamente dalla presenza d'altri soggetto a me, perché questa presenza originale è trascendente, cioè essere al di là del mondo. Credevo che altri fosse presente nella stanza: ma mi sono ingannato: non era qui; era “assente”. Che cos'è dunque questa assenza? Prendendo l'espressione assenza nel suo uso empirico e quotidiano, è chiaro che non potrei usarla per designare qualunque specie di “non esserci”. In primo luogo, se non trovo il pacchetto di tabacco nel suo solito posto, non dirò che ne è assente, quantunque possa dire che “dovrebbe essere là”. Perché il posto di un oggetto materiale o di uno strumento, benché talvolta possa essergli assegnato con precisione, non deriva dalla sua natura. Questa può tutt'al più conferirgli un luogo; ma è per me che il posto di uno strumento si realizza. La realtà-umana è l'essere per mezzo del quale gli oggetti ricevono un posto.

Ed è solo la realtà umana, in quanto è le proprie possibilità, che può originariamente prendere un posto. D'altra parte, non posso dire che l'Aga Khan o il sultano del Marocco sono assenti da questo appartamento, ma che Pietro, che ci abita normalmente, ne è assente per un quarto d'ora. Cioè l'assenza si definisce come un modo d'essere della realtà-umana in rapporto ai luoghi ed ai posti che essa ha determinato con la sua presenza. L'assenza non è un nulla di legami con un posto; al contrario, io determino Pietro in rapporto ad un posto determinato, dichiarando che ne è assente. Infine, in genere non parlo dell'assenza di Pietro in rapporto ad un luogo della natura, anche se è solito passarci. Al contrario, posso deplorare la sua assenza ad una scampagnata che “ha luogo” in qualche paese dove egli non è mai stato. L'assenza di Pietro si definisce in rapporto ad un posto dove egli dovrebbe essere per propria determinazione, ma questo stesso posto è delimitato come posto non dal luogo o neanche dalle relazioni solitarie del luogo con

Pietro, ma dalla presenza d'altre realtà-umane. È in rapporto ad altri uomini che Pietro è assente. L'assenza è un modo d'essere concreto di Pietro in rapporto a Teresa; è un legame fra realtà-umane e non tra la realtà umana ed il mondo. È in rapporto a Teresa che Pietro è assente da quel luogo. L'assenza è dunque un legame d'essere tra due o più realtà umane che esige una presenza fondamentale di queste realtà fra di loro, e non è che una delle concretizzazioni particolari di questa presenza. Essere assente per Pietro nei riguardi di Teresa, è un modo particolare di esserle presente. L'assenza, infatti, ha significato solo se tutti i rapporti di Pietro con Teresa sono garantiti: egli l'ama, è suo marito, ne assicura il sostentamento, ecc..

In particolare, l'assenza presuppone la conservazione dell'esistenza concreta di Pietro: la morte non è un'assenza. Per questo la distanza di Pietro da Teresa non cambia niente nel fatto fondamentale della loro presenza reciproca. Infatti, se consideriamo questa presenza dal punto di vista di Pietro, vediamo che essa significa o che Teresa è esistente in mezzo al mondo come oggetto altri, oppure che egli si sente esistere per Teresa come per un soggetto altri.

Nel primo caso la distanza è un fatto contingente e non significa niente in rapporto al fatto fondamentale che Pietro è colui per mezzo del quale “c'è” un mondo come totalità, e che Pietro è presente senza distanza a quel mondo come colui per mezzo del quale la distanza esiste. Nel secondo caso, dovunque Pietro sia, egli si sente esistere per Teresa senza distanza: ella è a distanza da lui in quanto lo allontana e spiega una distanza fra se stessa e lui; il mondo intero ne la separa. Ma egli è senza distanza per lei, in quanto oggetto nel mondo che essa fa arrivare all'essere. In nessun caso, di conseguenza, l'allontanamento potrebbe modificare queste relazioni essenziali. Che la distanza sia piccola o grande, tra Pietro soggetto e Teresa oggetto, tra Teresa soggetto e Pietro oggetto, c'è lo spessore infinito del mondo: tra Pietro soggetto e Teresa oggetto, tra Teresa soggetto e Pietro oggetto non c'è nessuna distanza. Così i concetti empirici d'assenza e di presenza sono due specificazioni di una presenza fondamentale di Pietro a Teresa e di Teresa a Pietro; non fanno altro che esprimerla in un modo o nell'altro, e non hanno senso se non per mezzo suo. A Londra, in india, in America, in un'isola deserta, Pietro sarà sempre presente a Teresa che è rimasta a Parigi, fino alla sua morte. Perché un essere non è situato dal suo rapporto con i luoghi, dal suo grado di longitudine o di latitudine: si pone invece in uno spazio umano tra il “Côté de Guermantes” e il “Côté de chez

Swann”, ed è la presenza immediata di Swann, della duchessa di Guermantes che permette l'estensione dello spazio “odologico” nel quale egli si pone. Ora questa presenza ha luogo nella trascendenza; la presenza a me nella trascendenza di mio cugino, che sta nel Marocco, mi permette di distendere tra me e lui la strada che mi pone nel mondo e che si potrebbe chiamare la via del Marocco. Questa via, infatti, non è che la distanza tra altri oggetto che potrei percepire in legame col mio “essere per” altri soggetto che mi è presente senza distanza. Così io sono situato dall'infinita diversità delle vie che mi conducono agli oggetti del mio mondo, in correlazione con la presenza immediata dei soggetti trascendenti. E poiché il mondo mi è dato tutto insieme, con tutti i suoi esseri, queste vie rappresentano solamente l'insieme dei complessi strumentali che permettono di far apparire a titolo di “questo”, sullo sfondo del mondo, un oggetto altri che vi è già contenuto implicitamente e realmente. Queste osservazioni possono essere generalizzate: non solamente Pietro, Renato, Luciano sono assenti o presenti in rapporto a me sullo sfondo di una presenza originale, non sono i soli che contribuiscono a collocarmi: io mi colloco anche come europeo in rapporto ad asiatici o a negri, come vecchio in rapporto a dei giovani, come magistrato in rapporto a dei delinquenti, come borghese in rapporto a degli operai, ecc.. Insomma, in rapporto a ciascun uomo vivente, ogni realtà umana è presente o assente sullo sfondo di una presenza originale. E questa presenza originale può avere senso solo come essere guardato o come essere che guarda, cioè a seconda che altri è per me oggetto o che io sono oggetto per altri. L'essere per altri è un fatto costante della mia realtà umana, lo colgo con la sua necessità di fatto nel minimo pensiero che formulo su me stesso. Dovunque io vada, qualsiasi cosa faccia, non faccio che stabilire le distanze con altri oggetto, aprire delle vie verso altri. Allontanarmi, avvicinarmi, scoprire il tale oggetto altri particolare, non è che effettuare delle variazioni empiriche sul tema fondamentale del mio essere per altri.

Altri mi è presente ovunque come ciò per cui io divento oggetto. Dopo di che, posso bene ingannarmi sulla presenza empirica di un oggetto altri che incontro sul mio cammino. Posso ben credere che è Anna quella che viene verso di me sulla strada, e scoprire poi che è una sconosciuta: la presenza fondamentale di Anna a me non è modificata. Posso ben credere che un uomo mi guarda nella penombra, e scoprire poi che è un tronco d'albero che ho preso per un essere umano: la mia presenza fondamentale a

tutti gli uomini, la presenza a me stesso di tutti gli uomini non è alterata. Perché non è l'apparizione di un uomo come oggetto nel campo della mia esperienza che mi insegna che ci sono degli uomini.

La mia certezza dell'esistenza d'altri è indipendente da tali esperienze, anzi è proprio essa che le rende possibili. L'apparizione, su cui posso ingannarmi, non è l'altro né il legame reale e concreto dell'altro con me, ma è un questo che può indifferentemente rappresentare un uomo oggetto oppure non rappresentarlo. Ciò che è probabile è solamente la distanza o la vicinanza reale d'altri, il che significa che il suo carattere di oggetto e la sua appartenenza al mondo, di cui provo l'apparire, sono fuori dubbio, in quanto, semplicemente col mio nascere, faccio in modo che altri appaia.

Solo, questa obbiettività si fonda nel mondo come “un altri in qualche parte nel mondo”: altri oggetto è certo come apparizione, correlativa alla conquista della mia soggettività, ma non è mai certo che altri sia questo oggetto. Parimenti, il fatto fondamentale del mio essere oggetto per un soggetto, è di un'evidenza dello stesso tipo dell'evidenza riflessiva, ma non lo è il fatto che, in questo momento preciso e per un altro singolo, io mi stacco come “questo” dallo sfondo del mondo, piuttosto che rimanere immerso nell'indifferenziazione dello sfondo. Che io esista ora come oggetto per un tedesco, chiunque sia, è indubbio. Ma esisto come europeo, francese, parigino, nell'indifferenziazione delle collettività corrispondenti, o come questo parigino, intorno al quale la popolazione parigina e la collettività francese si organizzano subito per servirgli da sfondo? Su questo punto, non posso ottenere che delle conoscenze probabili, anche se possono essere infinitamente probabili.

Possiamo comprendere ora la natura dello sguardo: c'è, in ogni sguardo, l'apparizione di un altri oggetto come presenza concreta e probabile nel mio campo percettivo e, in occasione di certi atteggiamenti di quest'altro, mi determino a cogliere, attraverso l'angoscia, la vergogna, ecc., il mio “essere guardato”. L'“essere guardato” si presenta come la pura probabilità che io sia ora questo concreto probabilità che può trarre il suo significato e la sua natura di probabile solo da una certezza fondamentale che altri mi è sempre presente in quanto io sono sempre per altri. La prova della mia condizione d'uomo, oggetto per tutti gli altri uomini viventi, abbandonato sotto milioni di sguardi e che mi sfuggo milioni di volte, io la realizzo concretamente, quando sorge un oggetto nel mio universo, se questo oggetto mi indica che io sono probabilmente oggetto, ora, in qualità di un questo differenziato per

una coscienza. È l'insieme del fenomeno che chiamiamo sguardo. Ogni sguardo ci prova concretamente e nella certezza indubitabile del cogito che esistiamo per tutti gli uomini viventi, cioè che ci sono delle coscienze per le quali esisto. Abbiamo messo “delle” tra parentesi per far notare che altri soggetto, che mi è presente in questo sguardo, non si dà né sotto forma di pluralità, né come unità tranne che nel suo rapporto concreto con un altro oggetto particolare. La pluralità, infatti, appartiene solo agli oggetti, e giunge all'essere con l'apparizione di un per-sé con funzione mondanizzante. L'essere guardato, facendo sorgere per noi dei soggetti, ci pone di fronte ad una realtà non numerata. Quando invece io guardo quelli che mi guardano, le coscienze altrui si isolano in molteplicità. Se, d'altra parte, sottraendomi allo sguardo, come occasione di prova concreta, cerco di pensare a vuoto l'indistinzione infinita della presenza umana e di unificarla sotto il concetto di soggetto infinito che non è mai oggetto, ottengo una nozione puramente formale che si riferisce ad una serie infinita di prove mistiche della presenza d'altri, la nozione di dio come soggetto onnipresente ed infinito per cui io esisto. Ma queste due obbiettivazioni, l'obbiettivazione concreta e numerica, come l'obbiettivazione unificatrice ed astratta, non raggiungono, né l'una né l'altra, la realtà provata, cioè la presenza numerica d'altri.

Queste osservazioni saranno rese più concretamente da questo esempio, a portata di tutti: se ci tocca di apparire “in pubblico” per interpretare una parte o fare una conferenza, non perdiamo mai di vista il fatto che siamo guardati ed eseguiamo l'insieme degli atti che stiamo facendo, in presenza dello sguardo, meglio ancora, tentiamo di costituire un essere ed un insieme di oggetti per questo sguardo. Ma non contiamo gli sguardi. Finché parliamo, attenti solamente alle idee che vogliamo sviluppare, la presenza degli altri rimane indifferenziata. Sarebbe falso unificarla sotto rubriche come “la classe”, “l'uditorio”, ecc.: infatti non abbiamo coscienza di un essere concreto ed individualizzato con una coscienza collettiva; quelle sono delle immagini che potranno servire a tradurre la nostra esperienza in un secondo tempo e che lo faranno solo a metà. E neppure cogliamo uno sguardo plurale. Si tratta piuttosto di una realtà impalpabile, fugace ed onnipresente che realizza di fronte a noi il nostro io non rivelato e che collabora con noi nella produzione di questo io che ci sfugge. Se, invece, voglio verificare che il mio pensiero è stato bene compreso, e se guardo a mia volta l'uditorio, vedrò apparire improvvisamente delle teste e degli

occhi. Obbiettivandosi, la realtà prenumerica d'altri si viene a decomporre e pluralizzare. Ma anche lo sguardo è scomparso. Proprio a questa realtà prenumerica e concreta, più che ad uno stato di inautenticità della realtà umana, conviene riservare la particella impersonale “si”. Continuamente, ovunque io sia, mi si guarda. Il si non viene mai colto come oggetto, perché si decompone subito.

Così lo sguardo ci ha posto sulla traccia del nostro essere per altri e ci ha rivelato l'esistenza indubbia di quest'altri per cui noi siamo. Ma non ci può condurre più lontano: ciò che ora bisogna esaminare è il rapporto fondamentale dell'io con l'altro, quale ci si è manifestato, o, se si preferisce, dobbiamo ora spiegare e fissare tematicamente tutto ciò che è compreso nei limiti di quel rapporto originale e chiederci qual è l'essere di questo essere per altri.

Una considerazione che ci aiuterà nel nostro compito e che può essere tratta dalle osservazioni precedenti, è che l'essere per altri non è una struttura ontologica del per-sé: non potremmo pensare, infatti, di derivare, come una conseguenza da un principio, l'essere per altri dall'essere-per-sé o, reciprocamente, l'essere-per-sé dall'essere per altri. Senza dubbio la nostra realtà umana esige d'essere simultaneamente per-sé e per altri, ma le nostre ricerche attuali non mirano a costituire un'antropologia. Forse non sarebbe impossibile concepire un per-sé del tutto libero da ogni per altri e che esistesse senza neanche supporre la possibilità di essere un oggetto. Solo, questo per-sé non sarebbe “uomo”. Ciò che il cogito ci rivela qui è semplicemente una necessità di fatto: risulta in modo indubbio che il nostro essere, indissolubilmente dal suo essere-per-sé, è anche per altri; l'essere che si rivela alla coscienza riflessiva è per-sé per altri; il cogito cartesiano non fa altro che affermare la verità assoluta di un fatto: quello della mia esistenza; allo stesso modo, il cogito, inteso in un senso lato, come lo abbiamo usato qui, ci rivela come un fatto l'esistenza d'altri e la mia esistenza per altri. È tutto ciò che possiamo dire. Tanto il mio essere per altri, quanto il nascimento all'essere della mia coscienza, ha il carattere di un avvenimento assoluto.

Poiché questo avvenimento è insieme storicizzazione perché mi temporalizzo come presenza ad altri e condizione di ogni storia, lo chiameremo storicizzazione preistorica. E proprio così, cioè come temporalizzazione preistorica della simultaneità, lo considereremo qui. Col termine “preistorico”, non vogliamo dire che esso appartenga ad un tempo

anteriore alla storia che non avrebbe nessun senso, ma che fa parte di quella temporalizzazione originale che si storicizza rendendo possibile la storia. Proprio come fatto come fatto primo o perpetuo, non come necessità d'essenza, studieremo l'essere per altri.

Abbiamo già visto la differenza che separa la negazione di tipo interno dalla negazione esterna. In particolare, abbiamo notato che il fondamento di ogni conoscenza di un essere determinato è il rapporto originale per cui, nel suo stesso sorgere, il per-sé deve essere come se non fosse quell'essere. La negazione che il per-sé realizza così è negazione interna; il per-sé la realizza nella sua piena libertà, o meglio, è questa negazione in quanto si sceglie come finitezza.

Ma questa lo collega indissolubilmente all'essere che esso non è, ed abbiamo potuto scrivere che il per-sé implica nel suo essere l'essere dell'oggetto che esso non è, in quanto si problematizza nel suo essere come ciò che non è questo essere. Queste osservazioni si possono applicare senza nessun cambiamento essenziale alla prima relazione del per-sé con altri.

Se c'è un altro in generale, bisogna prima di tutto che io sia colui che non è l'altro, ed è proprio in questa negazione compiuta da me su di me, che io mi faccio essere e che l'altro sorge come altro. Tale negazione che costituisce il mio essere e che, come dice Hegel, mi fa apparire lo stesso di fronte all'altro, mi costituisce sul terreno dell'ipseità non-tetica come "me stesso". Con il che non bisogna pensare che un me venga ad abitare la nostra coscienza, ma che l'ipseità si rinforza, sorgendo come negazione di un'altra ipseità, e che questo rinforzo è percepito positivamente come la scelta continua dell'ipseità da parte dell'ipseità, come la stessa ipseità e come quella stessa ipseità. Un per-sé che debba essere il suo sé senza essere se stesso sarebbe concepibile. Semplicemente, il per-sé, che io sono, deve essere ciò che è come rifiuto dell'altro, cioè come se stesso. Così, usando le formule applicate alla conoscenza del nonio in generale, possiamo dire che il per-sé, come se stesso, implica l'essere dell'altro nel suo essere, in quanto si problematizza, nel suo essere, come ciò che non è l'altro. In altri termini, perché la coscienza possa non essere l'altro, e, quindi, perché possa "esserci" un altro, senza che questo "non-essere", condizione del se stesso, sia puramente e semplicemente l'oggetto della constatazione d'un "terzo" che faccia da testimone, bisogna che essa debba essere per se e spontaneamente quel non-essere, bisogna che si svincoli dall'altro e se ne stacchi, scegliendosi come un nulla che semplicemente è altro dall'altro, e,

con ciò, si raggiunga nel “se stesso”. Proprio questo stacco, che è l'essere del per-sé, fa che vi sia un altro. Non che dia l'essere all'altro, ma semplicemente gli dà l'essere altri o condizione essenziale del “c'è”. Va da sé che, per il per-sé, il modo d'essere ciò che non è l'altro è tutto permeato dal nulla, e il per-sé è ciò che non è l'altro nel modo annullatore del “riflesso riflettente”; il non-essere altro non è mai dato ma continuamente scelto in un continuo risorgere, e la coscienza non può non essere l'altro se non in quanto è coscienza di sé come ciò che non è altri. Così la negazione interna, qui come nel caso della presenza al mondo, è un legame unitario d'essere: bisogna che l'altro sia presente da ogni parte alla coscienza ed anche che la passi da parte a parte, perché la coscienza possa sfuggire, proprio perché non è niente, ad altri che tenta di inghiottirla. Se improvvisamente la coscienza fosse qualche cosa, la distinzione di se stessa e di altri scomparirebbe in una indifferenziazione totale.

Solamente, la descrizione deve comportare un'aggiunta essenziale che viene a modificarne radicalmente la portata. Infatti, quando la coscienza si realizzava come non essente questo o quel questo nel mondo, la relazione negativa non era reciproca: il questo considerato non si faceva non essere la coscienza; la coscienza si determinava in esso e con esso a non esserlo, ma il questo rimaneva, in rapporto alla coscienza, in una pura exteriorità di indifferenza; infatti, conservava la sua natura di in-sé e come tale si rivelava alla coscienza nella negazione con cui il per-sé si fa essere, negando di sé di essere in-sé. Ma quando si tratta di altri, invece, la relazione negativa interna è una relazione di reciprocità. L'essere che la coscienza non deve essere si definisce come un essere che deve non essere la coscienza. Gli è che, quando si trattava della percezione di un questo nel mondo, la coscienza differiva dal questo non solo per la sua individualità ma anche per il suo modo d'essere. Essa era per-sé di fronte all'in-sé. Invece, al momento in cui appare altri, la coscienza non differisce assolutamente dall'altro per quanto riguarda il suo modo d'essere: l'altro è ciò che essa è, è per-sé e coscienza, rimanda a dei possibili che sono i suoi possibili, è se stesso per esclusione dell'altro. E non si tratta di opporsi all'altro con una pura determinazione numerica. Qui non ci sono due o più coscienze: infatti la numerazione presuppone un testimone esterno ed è pura e semplice constatazione d'esteriorità. Non ci può essere un altro per il per-sé se non in una negazione spontanea e prenumerica.

L'altro esiste per la coscienza solo come sé rifiutato. Ma proprio perché l'altro è un se stesso, non può essere per me e con me se stesso rifiutato, se non in quanto è un: se stesso che mi rifiuta. Non posso né cogliere né percepire una coscienza che non mi percepisca. La sola coscienza che è senza percepirmi né rifiutarmi in nessun modo, e che io non posso neanche concepire, non è una coscienza isolata in qualche parte del mondo, è la mia. Così l'altro che io riconosco per rifiutarmi d'esserlo è prima di tutto: quello per cui il mio per-sé è. Quello che mi faccio non essere, infatti, non è me stesso, solo in quanto lo nego di me, ma anche in quanto io mi faccio precisamente non essere un essere che si fa non essere me.

Questa doppia negazione è in un certo senso distruttrice di se stessa: o mi faccio non essere un certo essere ed allora esso è oggetto per me ed io perdo la mia oggettività per lui in questo caso, l'altro cessa di essere l'altro me, cioè il soggetto che mi fa essere oggetto rifiutando di essere me stesso; oppure questo essere è, sì, l'altro e si fa non essere me stesso, ma in questo caso io divento oggetto per lui; ed egli perde la sua oggettività. Così, originariamente, l'altro è il non me non oggetto. Quali che siano i processi ulteriori della dialettica dell'altro, se l'altro deve essere prima di tutto l'altro, egli è colui che, per principio, non può manifestarsi nell'atto con il quale io nego di essere lui. In questo senso, la mia negazione fondamentale non può essere diretta, perché non c'è niente su cui possa reggersi. Ciò che io rifiuto d'essere, insomma, 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 col quale mi stacco dall'altro. Ma, con ciò, riconosco ed affermo non solamente l'altro, ma l'esistenza del mio me per altri; poiché, infatti, non posso non essere l'altro, se non assumo il mio essere oggetto per l'altro. La scomparsa del me alienato trascinerebbe con sé la scomparsa dell'altro. Io sfuggo dall'altro lasciandogli in mano il mio me alienato. Ma in quanto mi distingo come separazione dall'altro, assumo e riconosco per mio questo me alienato. Il mio distacco dall'altro, cioè il mio me stesso, è, per struttura essenziale, assunzione come mio di quel me che altri rifiuta: non è che questo.

Così questo me alienato e rifiutato è insieme il mio legame con altri ed il simbolo della nostra separazione assoluta. Infatti, in quanto io sono colui che fa in modo che vi sia un altro con l'affermazione della mia ipseità, il me oggetto è mio e lo rivendico, perché la separazione fra l'altro e me non è

mai data e ne sono sempre responsabile nel mio essere. Ma in quanto l'altro è corresponsabile della nostra separazione originaria, questo me mi sfugge, perché è ciò che l'altro si fa non essere. Così io rivendico come mio e per me un me che mi sfugge, e poiché mi faccio non essere l'altro, in quanto l'altro è spontaneità identica alla mia, è proprio come me che mi sfugge che io rivendico questo me oggetto. Questo me oggetto è: me che io sono proprio nella proporzione in cui mi sfugge, e lo rifiuterei, come mio, se potesse coincidere con me stesso in pura ipseità. Così il mio essere per altri, cioè il me oggetto, non è un'immagine distinta da me e che vegeti in una coscienza estranea: è un essere perfettamente reale, il mio essere come condizione della mia ipseità di fronte all'altro e dell'ipseità dell'altro di fronte a me.

È il mio: essere al di fuori: non un essere subito che sarebbe qualcosa venuto dal di fuori, ma un di fuori assunto e riconosciuto come mio di fuori. Non mi è possibile, infatti, negare di me l'altro, se non in quanto l'altro è anch'esso soggetto. Se rifiutassi immediatamente l'altro come puro oggetto cioè come esistente in mezzo al mondo non rifiuterei l'altro, ma un oggetto che, per principio, non avrebbe niente in comune con la soggettività; rimarrei senza difesa di fronte ad una mia assimilazione totale all'altro, per non aver preso precauzioni nel vero dominio dell'altro, la soggettività, che è anche il mio dominio. Non posso tenere l'altro a distanza, se non accettando un limite alla mia soggettività. Ma questo limite non può né venire da me né essere pensato da me, perché non posso autolimitarmi, altrimenti sarei una totalità finita. D'altra parte, secondo le parole di Spinoza, il pensiero può essere limitato solo dal pensiero. La coscienza non può essere limitata che dalla coscienza. Il limite tra due coscienze, in quanto è prodotto dalla coscienza limitante ed assunto dalla coscienza limitata: ecco che cos'è il mio me oggetto. E dobbiamo intenderlo nei due sensi della parola "limite".

Dal punto di vista del limitante, il limite è percepito come il contenuto che mi contiene e mi circonda, il cerchio di vuoto che mi esclude come totalità, ponendomi fuori gioco; dal punto di vista del limitato, sta ad ogni fenomeno di ipseità come il limite matematico sta alla serie che tende verso di lui senza mai raggiungerlo: l'essere che io devo essere sta al suo limite come una curva asintotica ad una retta. Così io sono una totalità detotalizzata ed indefinita, contenuta in una totalità finita che la circonda a distanza, e che io sono fuori di me, senza poter mai realizzarla appieno e neanche raggiungerla. Una immagine adeguata dei miei sforzi per coglier

mi e della loro vanità può essere quella della sfera di cui parla Poincaré, la cui temperatura diminuisce dal centro verso la superficie: degli esseri viventi tentano di raggiungere la superficie di questa sfera partendo dal centro, ma l'abbassamento della temperatura provoca in essi una contrazione continuamente crescente; essi tendono a diventare infinitamente piatti a misura che si avvicinano al termine, così ne risultano separati da una distanza infinita. Ciononostante questo limite irraggiungibile che è il me oggetto non è ideale: è un essere reale. Questo essere non è in-sé perché non si genera nella pura exteriorità di indifferenza; ma non è neppure per-sé, perché non è l'essere che io devo essere annullandomi. È precisamente il mio essere per altri, l'essere intimamente diviso tra due negazioni di origine opposta e senso inverso; perché altri non è l'io di cui ha l'intuizione, ed: io non ho l'intuizione di quell'io che sono. E purtuttavia questo io, prodotto dall'uno ed assunto dall'altro, trae la sua realtà assoluta dal fatto che è la sola separazione possibile tra due esseri sostanzialmente identici nel loro modo d'essere e che sono immediatamente presenti l'uno all'altro, poiché, potendo solo la coscienza limitare la coscienza, nessun termine medio è concepibile fra di essi.

Possiamo capire l'oggettivazione dell'altro, come secondo momento del mio rapporto con l'altro, solo partendo da questa presenza a me di altri soggetto, nella mia oggettività assunta e con essa. Infatti la presenza di altri al di là del mio limite non rivelato può servire da motivazione per la percezione di me stesso in quanto libera ipseità. Nella misura in cui io mi nego come altro e in cui l'altro si manifesta in un primo tempo, egli non si può manifestare che come altro, cioè come soggetto al di là del mio limite, cioè come ciò che mi limita. Niente, infatti, può limitarmi, se non altri. Questi appare quindi come ciò che, nella sua piena libertà e nella sua libera proiezione verso i suoi possibili, mi pone fuori gioco e mi spoglia della mia trascendenza, rifiutando di "fare con" nel senso del tedesco: *mitmachen*. Così mi trovo di fronte, in un primo tempo e unicamente, quella delle due negazioni di cui non sono responsabile, quella che non mi viene da parte mia.

Ma proprio nella percezione di questa negazione sorge la coscienza di me come me stesso, cioè posso prendere una coscienza esplicita di me in quanto sono anche responsabile di una negazione d'altri che è la mia propria possibilità. È l'esplicitazione della seconda negazione, quella che va da me ad altri. Veramente essa era già in atto, ma restava mascherata dall'altra,

perché svaniva per far apparire l'altra. Ma proprio l'altra è il motivo dell'apparizione della nuova negazione: perché se altri non riesce a mettermi fuori gioco ponendo la mia trascendenza come puramente contemplata, è perché io mi stacco da altri assumendo il mio limite. E la coscienza di questo distacco o coscienza d'essere lo stesso in rapporto all'altro è coscienza della mia libera spontaneità. Con questo distacco, che pone l'altro in possesso del mio limite, respingo l'altro fuori gioco.

In quanto, dunque, prendo coscienza di me stesso come di una delle mie libere possibilità e mi protendo verso me stesso per realizzare questa ipseità, eccomi responsabile dell'esistenza d'altri: sono io che, con l'affermazione stessa della mia libera spontaneità, faccio in modo che vi sia un altro e non semplicemente un rimando infinito della coscienza a se stessa.

L'altro si trova dunque messo fuori gioco, poiché il suo non essere dipende da me, e, con ciò, la sua trascendenza non è più trascendenza che mi trascende verso di esso, ma trascendenza puramente contemplata, circuito d'ipseità semplicemente dato. E poiché non posso realizzare insieme le due negazioni, la nuova negazione, benché abbia l'altra per motivazione, la nasconde a sua volta: l'altro mi appare come coscienza degradata. Infatti l'altro ed io siamo corresponsabili dell'esistenza dell'altro, ma per mezzo di due negazioni tali che non posso provarne una senza che questa nasconda subito l'altra. Così l'altro diventa ciò che io limito nella mia proiezione verso il non-essere altro.

Naturalmente bisogna capire che la motivazione di questo passaggio è d'ordine affettivo. Niente impedirebbe, per esempio, che io rimanessi affascinato dal "non rivelato" con il suo aldilà, se non realizzassi precisamente quel "non rivelato" nel timore, nella vergogna o nell'orgoglio. Il carattere affettivo di questi motivi spiega la contingenza empirica dei cambiamenti di punto di vista. Ma questi sentimenti non sono altro che il nostro modo di provare affettivamente il nostro essere per altri. Il timore, infatti, implica che io appaia a me stesso come minacciato in quanto presenza in mezzo al mondo, non in quanto per-sé che fa in modo che vi sia un mondo. Quello che è in pericolo nel mondo, è l'oggetto che io sono e che, come tale, a causa della sua indissolubile unità d'essere con l'essere che devo essere, può provocare, insieme alla sua, la rovina del per-sé che devo essere. Il timore è dunque scoperta del mio essere oggetto in occasione dell'apparizione di un altro oggetto nel mio campo percettivo. Esso rimanda

all'origine di ogni timore che è la scoperta paurosa della mia oggettività pura e semplice in quanto è superata e trascesa da possibili che non sono i miei possibili. Solo protendendomi verso i miei possibili potrò sfuggire al timore, nella misura in cui considererò la mia oggettività come inessenziale. E questo non può avvenire se non mi colgo come responsabile dell'essere d'altri. L'altro diventa allora: ciò che io mi faccio non essere e le sue possibilità sono possibilità che io rifiuto e che posso semplicemente contemplare, quindi possibilità-morte. Con ciò io supero le mie possibilità presenti, in quanto le considero come sempre passibili di essere superate dalle possibilità d'altri, ma supero anche le possibilità di altri, considerandole dal punto di vista della sola qualità che egli ha, senza che sia una sua propria possibilità-il suo carattere stesso d'altri, in quanto io faccio in modo che vi sia un altri e considerandole come possibilità di superarmi che io posso sempre superare verso delle nuove possibilità. Così, nello stesso tempo, con la mia coscienza di me, ho riconquistato il mio essere-per-sé come continuo incentivo di infinite possibilità ed ho trasformato le possibilità di altri in possibilità-morte, attribuendo loro il carattere di: non vissuto da me, cioè di semplicemente dato.

Ugualmente, la vergogna non è che il sentimento originale d'avere il mio essere al di fuori, implicato in un altro essere e come tale senza alcuna difesa, illuminato dalla luce assoluta che emana da un puro soggetto; è la coscienza di essere irrimediabilmente ciò che ero sempre: “in sospeso”, cioè al modo del “non ancora” o del “non più”. La vergogna pura non è il sentimento di essere questo o quell'oggetto criticabile; ma, in generale, di essere un oggetto, cioè di riconoscermi in quell'essere degradato, dipendente e cristallizzato che io sono per altri. La vergogna è il sentimento della caduta originale, non del fatto che abbiamo commesso questo o quell'errore, ma semplicemente del fatto che sono “caduto” nel mondo, in mezzo alle cose, e che ho bisogno della mediazione d'altri per essere ciò che sono. Il pudore e, in particolare, il timore di essere sorpreso in stato di nudità, non sono che specificazioni simboliche della vergogna originale: il corpo simbolizza qui la nostra oggettività senza difesa. Vestirsi, significa dissimulare la propria oggettività, reclamare il diritto di vedere senza essere visto, cioè d'essere puro soggetto. Per questo il simbolo biblico della caduta, dopo il peccato originale, è il fatto che Adamo ed Eva “capiscono di essere nudi”.

La reazione alla vergogna consisterà quindi nel cogliere come oggetto colui che ha sorpreso la mia oggettività.

Infatti, dal momento in cui altri mi appare come oggetto, la sua soggettività diventa una semplice proprietà dell'oggetto considerato. Essa si degrada e si definisce come “insieme di proprietà oggettive che mi si sottraggono per principio”. L'altro oggetto “ha” una soggettività come questa scatola vuota ha “un interno”. E, con ciò, io mi riconquisto: perché non posso essere: oggetto per un oggetto. Non nego affatto che l'altri rimane legato a me mediante il suo “interno”, ma la coscienza che egli ha di me essendo coscienza oggetto, m'appare come pura interiorità senza efficacia; è una proprietà fra le altre dell'“interiorità”, qualche cosa di paragonabile ad una pellicola impressionabile nella camera oscura di un apparecchio fotografico. In quanto io faccio in modo che vi sia altri, mi colgo come una libera sorgente della conoscenza che altri ha di me e altri mi appare affetto nel suo essere dalla conoscenza che ha del mio essere, in quanto l'ho reso affetto del carattere d'altri. Questa conoscenza prende allora un carattere soggettivo, nel nuovo senso di “relativo”, cioè rimane nel soggetto oggetto come una qualità relativa all'essere altri che gli ho attribuito. Non mi tocca più, è un'immagine: in lui di me. Così la soggettività si è degradata in interiorità, la libera coscienza in pura assenza di principi, le possibilità in proprietà e la conoscenza con cui l'altro mi raggiunge nel mio essere in pura immagine di me nella “coscienza” d'altri. La vergogna motiva la reazione che la supera e la sopprime, in quanto racchiude in-sé una comprensione implicita e non tematizzata del poter essere oggetto del soggetto per cui sono oggetto. E questa comprensione implicita non è altro che la coscienza del mio “essere me stesso”, cioè della mia ipseità rinforzata. Infatti nella realtà che esprime l'“io ho vergogna di me”, la vergogna presuppone sì un me oggetto per l'altro, ma anche un'ipseità che ha vergogna e che esprime imperfettamente l'“io” della formula. Così la vergogna è apprensione unitaria di tre dimensioni: “io ho vergogna di me di fronte ad altri”.

Se una di queste dimensioni viene a scomparire, anche la vergogna scompare. Se tuttavia concepisco il “sì” impersonale, soggetto di fronte al quale ho vergogna, come qualcosa che non può diventare oggetto senza scindersi in una molteplicità di altri, se lo pongo come l'unità assoluta del soggetto che non può in nessun modo diventare oggetto, pongo con ciò l'eternità del mio essere oggetto e perpetuo la mia vergogna. È la vergogna davanti a dio, cioè il riconoscimento della mia oggettività di fronte ad un

soggetto che non può mai diventare oggetto; nello stesso tempo, realizzo nell'assoluto ed ipostatizzo la mia oggettività: la posizione di dio si accompagna ad una materializzazione della mia oggettività; meglio ancora, pongo il mio essere oggetto per dio come più reale che il mio per-sé; esisto alienato e mi faccio indicare dal mio di fuori quello che devo essere. È l'origine del timore di fronte a dio. Le messe nere, la profanazione di ostie, le associazioni demoniache, ecc. Sono altrettanti sforzi per conferire il carattere d'oggetto al soggetto assoluto. Volendo il male per il male, io tento di contemplare la trascendenza divina di cui il bene è la possibilità propria come trascendenza puramente data e che io trascendo verso il male. Allora io “faccio soffrire” dio, “lo irrito”, ecc.. Questi tentativi, che implicano il riconoscimento assoluto di dio come soggetto che non può essere oggetto, portano in-sé la loro contraddizione e sono continuamente falliti.

L'orgoglio non esclude la vergogna originale. Anzi scaturisce proprio dal terreno della vergogna fondamentale o vergogna d'essere oggetto. È un sentimento ambiguo: nell'orgoglio, io riconosco l'altro come soggetto per cui l'oggettività giunge al mio essere, ma mi riconosco anche come responsabile della mia oggettività; pongo l'accento sulla mia responsabilità e l'assumo. In un certo senso, l'orgoglio è prima di tutto rassegnazione: per essere orgoglioso di essere qualcosa, bisogna che io mi sia prima di tutto rassegnato a non essere che quello. Si tratta dunque di una prima reazione alla vergogna ed è già una reazione di fuga e di malafede, perché, senza smettere di considerare l'altro come soggetto, tento di cogliermi come colui che attribuisce all'altro la mia oggettività. Insomma, ci sono due atteggiamenti autentici: quello col quale io riconosco altri come il soggetto per cui giungo all'oggettività, è la vergogna; quello col quale mi colgo come la libera proiezione per mezzo della quale l'altro giunge ad essere altro questo è l'orgoglio, o affermazione della mia libertà di fronte all'altro oggetto.

Ma l'orgoglio o vanità è un sentimento senza equilibrio e di malafede: io tento, nella vanità, di agire sull'altro, in quanto sono oggetto; la bellezza, la forza, lo spirito che egli mi conferisce, in quanto mi costituisce come oggetto, pretendo di usarli, mediante una specie di contraccolpo, per attribuirgli passivamente un sentimento di ammirazione o di amore.

Ma inoltre questo sentimento, sanzione del mio essere oggetto, esigo che l'altro lo provi in quanto soggetto, cioè come libertà. È infatti la sola maniera di conferire l'oggettività assoluta alla mia forza e alla mia bellezza.

Così il sentimento che esigo dall'altro porta in-sé la propria contraddizione perché devo addossarlo all'altro in quanto egli è libero. Tale sentimento vien provato al modo della malafede ed il suo sviluppo interno lo conduce alla disgregazione. Infatti, per godere del mio essere oggetto che assumo, tento di recuperarlo come oggetto; e poiché altri ne è la chiave, tento di impossessarmi di lui perché mi consegni il segreto del mio essere. Così la vanità mi spinge a impossessarmi di altri e a costituirlo come un oggetto, per frugare in seno a questo oggetto e per scoprirvi la mia oggettività. Ma è come ammazzare la gallina che faceva le uova d'oro. Costituendo altri come oggetto, mi costituisco come immagine in seno ad altri oggetto; da ciò proviene la disillusione della vanità: nell'immagine che ho voluto cogliere, per riconquistarla e fonderla col mio essere, non mi riconosco più, devo, volente o nolente, imputarla ad altri come una delle sue proprietà soggettive; liberato, mio malgrado, della mia oggettività, rimango solo di fronte ad altri oggetto, nella mia inqualificabile ipseità, che devo essere senza poter mai essere dispensato dalla mia funzione.

Vergogna, timore, orgoglio, sono dunque le mie reazioni originali, sono i diversi modi con cui io riconosco altri come soggetto fuori portata ed implicano una comprensione della mia ipseità che può e deve servirmi come motivo per costituire altri come oggetto.

Quest'altro oggetto che mi appare all'improvviso, non rimane affatto una pura astrazione oggettiva. Nasce davanti a me con i suoi particolari significati. Non è solamente l'oggetto la cui libertà è una proprietà come trascendenza trascesa. Egli è anche “in collera”, o “allegro”, o “attento”, è “simpatico” o “antipatico”, è “avaro”, “impetuoso”, ecc.. Perché, infatti, cogliendomi come me stesso, faccio in modo che l'altro oggetto esista in mezzo al mondo. Riconosco la sua trascendenza, ma la riconosco non come trascendenza trascendente, ma come trascendenza trascesa. Appare dunque come un superamento degli utensili verso certi fini, nell'esatta misura con cui io supero in una proiezione unitaria di me stesso questi fini, questi utensili e questo superamento da parte di altri degli utensili verso i fini. Perché, infatti, non mi colgo mai astrattamente come pura possibilità d'essere me stesso, ma vivo la mia ipseità nella sua proiezione concreta verso questo o quel fine: esisto solo come impegnato ed ho coscienza d'essere solamente come tale. In questo senso, non colgo altri oggetto se non nel superamento concreto ed impegnato della sua trascendenza. Ma, reciprocamente, l'impegno di altri che è il suo modo d'essere mi appare, in

quanto è trasceso dalla mia trascendenza, come impegno reale, come radicamento.

Insomma, in quanto esisto per me, il mio “impegno” in una situazione deve essere intenso nel senso in cui si dice: “sono impegnato verso un tale, mi sono impegnato a rendere quel danaro, ecc.”. Ed è proprio questo impegno che caratterizza altri soggetto, perché è un altro me stesso. Ma questo impegno oggettivo, quando colgo altri come oggetto, si degrada e diventa un impegno oggetto nel senso in cui si dice: “il coltello è profondamente impegnato immerso nella piaga; l'armata si era impegnata ficcata in una gola di monti”. Bisogna infatti capire bene che l'essere in mezzo al modo che viene attribuito ad altri per mezzo mio, è un essere reale.

Non è affatto una pura necessità soggettiva quella che me lo fa riconoscere come esistente in mezzo al mondo.

E d'altra parte, altri non è da solo, sperduto in questo mondo. Sono io che lo faccio perdersi in mezzo al mondo che è mio, per il solo fatto che è, per me, quello che non devo essere, cioè per il solo fatto che lo tengo fuori da me come realtà puramente contemplata e superata verso i miei fini.

Così l'oggettività non è la pura rifrazione di altri attraverso la mia coscienza: viene ad altri da parte mia come una qualificazione reale: faccio in modo che altri sia in mezzo al mondo. Ciò che io colgo come i caratteri reali di altri è un essere in situazione: infatti io l'organizzo in mezzo al mondo in quanto egli organizza il mondo verso se stesso, lo colgo come l'unità oggettiva degli utensili e degli ostacoli. Abbiamo spiegato nella seconda parte di quest'opera⁴⁷ che la totalità degli utensili è l'esatto correlativo delle mie possibilità.

Poiché io sono le mie possibilità, l'ordine degli utensili nel mondo è l'immagine proiettata nell'in-sé delle mie possibilità, cioè di ciò che io sono. Ma non posso mai decifrare questa immagine mondana, posso solo adattarmi con l'azione e nell'azione.

Altri, in quanto è soggetto, si trova ugualmente: impegnato nella sua immagine. Ma in quanto lo colgo invece come oggetto, è proprio questa immagine mondana che mi balza agli occhi: altri diventa lo strumento che si definisce mediante il suo rapporto con tutti gli altri strumenti, è un ordine dei miei utensili, che è incastrato nell'ordine che impongo a questi utensili: cogliere l'altro significa cogliere quest'ordine intercluso e rapportarlo ad un'assenza centrale o “interiorità”; significa definire questa assenza come

un deflusso fissato degli oggetti del mio mondo verso un oggetto definito del mio universo. Ed il senso di questo deflusso mi è fornito dagli stessi oggetti: è la disposizione del martello e dei chiodi, dello scalpello e del marmo, in quanto io supero tale disposizione senza esserne il fondamento, che definisce il senso di questa emorragia intramondana. Così il mondo mi annuncia altri nella sua totalità e come totalità. Certo, l'annuncio rimane ambiguo. Ma questo accade perché colgo l'ordine del mondo verso altri come totalità indifferenziata sul fondo della quale appaiono soltanto alcune strutture esplicite.

Se potessi spiegare tutti i complessi utensili in quanto sono volti verso altri, cioè se potessi cogliere non solamente il posto che il martello ed i chiodi occupano in questo complesso di utensilità, ma anche la strada, la città, la nazione, ecc., avrei definito esplicitamente e totalmente l'essere d'altri come oggetto. Se mi inganno su un'intenzione di altri, non è già perché rapporto il suo gesto ad una soggettività fuori portata: questa soggettività in-sé e per-sé non ha nessuna misura comune con il gesto, perché è trascendenza per-sé, trascendenza insuperabile. Ma ciò avviene perché io organizzo il mondo intero intorno a questo gesto in modo diverso da come esso si organizza di fatto. Così, per il solo fatto che altri appare come oggetto, mi è dato per principio come totalità, si estende attraverso il mondo come potenza mondana di organizzazione sintetica di questo mondo. Solo che non posso spiegare questa organizzazione sintetica più di quanto non spieghi il mondo stesso, in quanto è il mio mondo. E la differenza fra altri soggetto, cioè tra altri come per-sé, e altri oggetto, non è una differenza fra il tutto ed una parte o fra il nascosto ed il rivelato: perché altri oggetto è per principio un tutto coestensivo alla totalità soggettiva; niente è nascosto, e, in quanto gli oggetti rimandano ad altri oggetti, io posso aumentare in modo indefinito la mia conoscenza d'altri, esplicitando indefinitamente i rapporti con gli altri utensili del mondo: e l'ideale della conoscenza d'altri rimane la spiegazione esauriente del senso del deflusso del mondo. La differenza di principio tra altri oggetto e altri soggetto proviene unicamente dal fatto che altri soggetto non può in nessun modo essere conosciuto né concepito come tale: non esiste il problema della conoscenza di altri soggetto, e gli oggetti del mondo non rimandano mai alla sua soggettività; si riferiscono solamente alla sua oggettività nel mondo, come senso superato verso la mia ipseità-del deflusso intramondano. Così la presenza di altri a me come ciò che produce la mia oggettività, è sentita come una

totalità-soggetto; e se mi rivolgo verso questa presenza per coglierla percepisco di nuovo altri come totalità: una totalità-oggetto coestensiva alla totalità del mondo. E questa percezione avviene tutta in una volta: è a partire da tutto il mondo, che giungo ad altri oggetto. Ma solo dei rapporti singoli balzano in rilievo come forme sullo sfondo del mondo. Intorno a quell'uomo che legge sulla metropolitana, tutto il mondo è presente. E non è il suo corpo solamente come oggetto nel mondo che lo definisce nel suo essere; ma anche la sua carta d'identità, la linea della metropolitana su cui è salito, e l'anello che porta al dito.

Non come segni di quello che egli è-la nozione di segno suggerirebbe, infatti, una soggettività che non posso neanche concepire e nella quale, proprio, non c'è niente, perché è ciò che non è e non è ciò che è-ma come caratteristiche reali del suo essere.

Però, se io so che è in mezzo al mondo, in Francia, a Parigi, e sta leggendo, posso soltanto supporre finché non vedo la sua carta di identità, che sia straniero il che significa: supporre che è sottoposto ad un controllo, che risulta su una particolare lista della prefettura, che bisogna parlargli in olandese, in italiano, per ottenere da lui questo o quel gesto, che la posta internazionale dirige verso di lui per questa o quella via delle lettere con un timbro particolare, ecc.. E tuttavia quella carta di identità mi è data per principio in mezzo al mondo. Essa non mi sfugge da che è stata creata, si è messa ad esistere per me. Semplicemente, esiste allo stato implicito, come ogni punto del cerchio che vedo come forma compiuta; e bisognerebbe cambiare la totalità presente dei miei rapporti col mondo per farla apparire come questo esplicito sullo sfondo dell'universo. Allo stesso modo, la collera di altri oggetto, quale mi si manifesta attraverso le sue crisi, la sua agitazione, ed i suoi gesti minacciosi, non è il segno di una collera soggettiva e nascosta; non rimanda che ad altri gesti ed altre crisi. Essa definisce altri, è altri. Certo, io mi posso ingannare, e prendere per vera collera quella che è solo un'irritazione simulata. Ma posso ingannarmi solo in rapporto ad altri gesti o altri atti oggettivamente percepibili: mi inganno se colgo il movimento della mano come intenzione reale di battere.

Cioè mi inganno se l'interpreto in funzione di un gesto oggettivamente percepibile, che non sarà compiuto.

Insomma, la collera oggettivamente percepita è una disposizione del mondo intorno ad una presenza assenza intramondana. Bisogna quindi dare ragione ai behavioristi? Certamente no: perché i behavioristi, se

interpretano l'uomo a partire dalla sua situazione, hanno perso di vista la sua caratteristica principale, che è la trascendenza trascesa. Altri, infatti, è l'oggetto che non può essere limitato a se stesso, è l'oggetto che non si può capire se non partendo dal suo fine. E, senza dubbio, anche il martello e la sega non possono essere capiti in modo diverso. L'uno e l'altro sono colti attraverso la loro funzione, cioè il loro fine. Ma, appunto, perché sono già umani. Io posso capirli solo in quanto rimandano ad una organizzazione utensile di cui altri è il centro, in quanto fanno parte di un complesso tutto trasceso verso un fine che io pure trascendo a mia volta. Se si può paragonare altri ad una macchina, è perché la macchina, come fatto umano, presenta già la traccia di una trascendenza trascesa, in quanto i mestieri, in una filanda, non possono essere spiegati se non dai tessuti che producono; il punto di vista dei behavioristi deve essere rovesciato; e questa inversione lascerà intatta l'oggettività d'altri perché ciò che è senz'altro oggettivo quello che chiamiamo significato, come gli psicologi francesi ed inglesi; intenzione, come i fenomenologi; trascendenza, come Heidegger; o forma, come la *gestaltpsychologie* è il fatto che altri non può essere definito se non attraverso un'organizzazione totalitaria del mondo, e che egli è la chiave di questa organizzazione. Se dunque io passo dal mondo ad altri, per definirlo, ciò non vuole affatto dire che il mondo mi fa comprendere altri, ma che l'oggetto altri non è che un centro di riferimento autonomo ed intramondano del mio mondo. Così, la paura oggettiva che possiamo avere quando percepiamo l'altri oggetto, non è l'insieme delle manifestazioni fisiologiche di disordine che vediamo o misuriamo col sismografo o lo stetoscopio: la paura, è la fuga, il venir meno. E questi fenomeni non ci si presentano come pura serie di gesti ma come trascendenza trascesa: la fuga o il venir meno, non sono una pazza corsa fra i rovi, o una pesante caduta sulle pietre della strada; è uno sconvolgimento totale dell'organizzazione utensile che aveva altri per centro. Quel soldato che fuggiva aveva poco fa l'altro nemico sulla punta del suo fucile. La distanza fra lui ed il nemico era misurata dalla traiettoria del proiettile ed anch'io stesso potevo cogliere e trascendere questa distanza come distanza che si organizza intorno al centro "soldato".

Ma ecco che egli getta il suo fucile nel fosso e fugge. Subito la presenza del nemico lo circonda e lo preme; il nemico, che era tenuto a distanza dalla traiettoria dei proiettili, balza su di lui nell'istante stesso in cui svanisce la traiettoria; nello stesso tempo, le case del paese alle sue spalle che difendeva e contro le quali si appoggiava come ad un muro, cambiano

improvvisamente di posto, si aprono a ventaglio e diventano il davanti, l'orizzonte accogliente verso il quale egli si rifugia. Tutto ciò, lo constato oggettivamente, ed è proprio quello che colgo come paura. La paura non è che un comportamento magico che tende a sopprimere per incanto gli oggetti spaventosi che non possiamo tenere lontani⁴⁸. Solo attraverso i suoi risultati percepiamo la paura, perché essa ci si presenta come un nuovo tipo di emorragia intramondana del mondo: il passaggio del mondo ad un tipo magico di esistenza.

Bisogna però stare attenti che altri è oggetto qualificato per me solo in quanto io lo sono per lui. Si oggettiverà quindi come particella non individualizzata del “si” impersonale o come “assente”, puramente rappresentato dalle sue lettere e dalle sue narrazioni, o come questo qui presente di fatto, secondo che io sarò stato per lui un elemento del “si” o un “caro assente” o un “questo qui” concreto. Ciò che decide in ogni caso del tipo di oggettivazione d'altri e delle sue qualità è insieme la mia situazione nel mondo e la sua situazione, cioè i complessi utensili che abbiamo organizzato uno per uno ed i differenti questo che appaiono all'uno ed all'altro sullo sfondo del mondo. Tutto ciò ci riconduce naturalmente alla fatticità. La mia fatticità e la fatticità d'altri decidono se altro può vedermi e se posso vedere un certo altro.

Ma il problema delle fatticità esula dal quadro della presente esposizione generale: lo tratteremo nel prossimo capitolo.

Così io sento la presenza d'altri come quasi totalità dei soggetti nel mio essere oggetto per altri e, sullo sfondo di questa totalità, posso sentire più particolarmente la presenza di un soggetto concreto, senza poter tuttavia specificarlo in un certo altro determinato. La mia reazione di difesa alla mia oggettività farà apparire altri di fronte a me come questo o quell'oggetto. A questo titolo mi apparirà come un “questo qui”, cioè la sua quasi totalità soggettiva si degrada e diventa totalità-oggetto coestensiva alla totalità del mondo. Questa totalità mi si rivela senza riferimento alla soggettività d'altri: il rapporto fra altri soggetto e altri oggetto non è in nessun modo paragonabile a quello che si suole stabilire, per esempio, tra l'oggetto della fisica e l'oggetto della percezione. Altri oggetto mi si rivela per quello che è, non rimanda a nient'altro che a se stesso. Solo che altri oggetto è quale mi appare, sul piano dell'oggettività in generale e nel suo essere oggetto; non è neanche concepibile che io riporti una conoscenza qualsiasi che ho di lui alla sua soggettività, come la provo nel caso di uno sguardo. Altri oggetto

non è che oggetto, ma la mia percezione di lui implica la nozione che potrò sempre e per principio fare di lui un'altra prova ponendomi su di un altro piano d'essere; questa nozione è costituita, da un lato, dal sapere della mia prova passata, che è d'altra parte, come abbiamo visto, il puro passato fuori portata e che io devo essere di questa prova, e, dall'altra, da un'apprensione implicita della dialettica dell'altro: l'altro, ora, è ciò che io mi faccio non essere. Ma, benché per ora io mi stacchi da lui e lo sfugga, tuttavia gli rimane intorno la possibilità continua di farsi altro. Tuttavia, questa possibilità, presentita in una specie di malessere e di costrizione che forma il lato specifico del mio atteggiamento di fronte all'altro oggetto, è, a dire esattamente, inconcepibile. Prima di tutto, perché non posso concepire una possibilità che non sia la mia possibilità, né provare una trascendenza se non transcendendola, cioè cogliendola come trascendenza trascinata. Poi, perché questa possibilità presentita non è la possibilità di altri oggetto: le possibilità di altri oggetto sono delle possibilità-morte che rimandano ad altri aspetti oggettivi d'altri; poiché la possibilità propria di cogliermi come oggetto possibilità di altri soggetto, per me, ora non è possibilità di nessuno: è possibilità assoluta che trae la sua origine solo da se stessa dal nascimento, sullo sfondo d'annullamento totale di altri oggetto, di un altri soggetto che io proverò attraverso la mia oggettività per lui. Così, altri oggetto è uno strumento esplosivo che adopero con apprensione, perché presento intorno a lui la possibilità continua che lo si faccia scoppiare, e, con questo scoppio, esperimento subito la fuga, fuori di me, del mondo e l'alienazione del mio essere. Il mio pensiero costante è quindi di trattenere altri nella sua oggettività, ed i miei rapporti con altri oggetto sono soprattutto episodi di astuzia destinati a farlo rimanere oggetto. Ma basta che un altro mi guardi, perché tutti questi artifici svaniscano ed io provi di nuovo la trasfigurazione di altri. Così, sono rimandato continuamente dalla trasfigurazione alla degradazione e dalla degradazione alla trasfigurazione, senza potermi mai formare una visione sintetica dei due modi d'essere di altri perché ciascuno di essi basta a se stesso e non rimanda che a se stesso né potermi afferrare fermamente ad uno di essi perché ciascuno ha un'instabilità propria e svanisce affinché l'altro sorga dalle sue rovine: solo i morti sono perpetuamente oggetto senza diventare mai soggetto perché morire non vuol dire certo perdere la propria oggettività in mezzo al mondo tutti i morti sono là, nel mondo, intorno a noi, ma bensì perdere ogni possibilità di rivelarsi come soggetti ad altri.

A questo punto della nostra ricerca, dopo aver chiarito le strutture essenziali dell'essere per altri, siamo tentati, evidentemente, di porre la questione metafisica: “perché ci sono degli altri?”. L'esistenza degli altri, come abbiamo visto, non è, infatti, una conseguenza che si possa trarre dalla struttura ontologica del per-sé. È un avvenimento primo, certo, ma di ordine metafisico, cioè dipende dalla contingenza dell'essere. Proprio a proposito di queste esistenze metafisiche, si pone, essenzialmente, la questione del perché.

Sappiamo del resto che la risposta al perché non può che rimandarci ad una contingenza originale, ma bisogna anche provare che il fenomeno metafisico, ora considerato, è di una contingenza irriducibile. In questo senso, ci sembra che l'ontologia possa essere definita come l'esplicazione delle strutture d'essere dell'esistente, preso come totalità, e definiremo piuttosto la metafisica come la problematizzazione dell'esistenza dell'esistente. Ecco perché, per la contingenza assoluta dell'esistente, siamo sicuri che ogni metafisica deve terminare in un “così è”, cioè con un'intuizione diretta di questa contingenza.

È possibile porre la questione dell'esistenza degli altri? Questa esistenza è un fatto irriducibile, o deve essere derivata da una contingenza fondamentale? Queste sono le domande preliminari che possiamo porre a nostra volta al metafisico che discute sull'esistenza degli altri.

Esaminiamo più da vicino la possibilità del problema metafisico. Appare subito che l'essere per altri rappresenta la terza ek-stasi del per-sé.

La prima ek-stasi è la proiezione tridimensionale del per-sé verso un essere che esso deve essere in modo da non esserlo. Essa rappresenta la prima fessura, l'annullamento che il per-sé deve essere, lo strappo del per-sé da tutto ciò che esso è, in quanto questo strappo è costitutivo del suo essere. La seconda ek-stasi, o ek-stasi riflessiva, è lo strapparsi da quello strappo. La scissiparità riflessiva corrisponde ad uno sforzo vano per prendere un punto di vista sull'annullamento che il per-sé deve essere, perché questo annullamento, come fenomeno semplicemente dato, sia annullamento che è. Ma nello stesso tempo, la riflessione tenta di riprendere quello strappo che tenta di contemplare come dato puro, affermando di sé che è l'annullamento che è. La contraddizione è evidente: per cogliere la mia trascendenza, bisognerebbe che la trascendessi. Ma la mia trascendenza non può che trascendere, io la sono, non posso servirmene per costituirla come trascendenza trascesa: sono condannato ad essere continuamente il mio

annullamento. Insomma, la riflessione è il riflesso. Tuttavia l'annullamento riflessivo è più avanzato di quello del per-sé come semplice coscienza di sé. Nella coscienza di sé, infatti, i due termini della dualità “riflesso riflettente” avevano una tale incapacità a presentarsi separatamente, che la dualità rimaneva sempre evanescente e che ciascun termine, ponendosi per altro, diventava l'altro. Ma, nel caso della riflessione, avviene altrimenti, perché il “riflesso riflettente” riflesso esiste per un “riflesso riflettente” riflessivo. Riflesso e riflessivo tendono dunque, ciascuno per proprio conto, all'indipendenza, ed il niente che li separa tende a dividerli più profondamente di quanto il nulla che il per-sé deve essere non separi effettivamente il riflesso dal riflettente. E tuttavia, né il riflessivo né il riflesso possono produrre quel nulla separatore, altrimenti la riflessione sarebbe un per-sé autonomo che dirige lo sguardo sul riflesso, il che sarebbe presupporre una negazione di exteriorità come condizione preliminare di una negazione d'interiorità. Non può esserci riflessione se non è un vero e proprio essere, un essere che deve essere il proprio nulla. Così, l'ek-stasi riflessiva si trova sulla via di un'ek-stasi più radicale: l'essere per altri. Il termine ultimo dell'annullamento, il polo ideale dovrebbe essere, infatti, la negazione esterna, cioè una scissiparità in-sé o exteriorità spaziale di indifferenza. In rapporto a questa negazione d'esteriorità, le tre ek-stasi si dispongono nell'ordine che abbiamo appena esposto, ma non possono in nessun modo raggiungerlo, perché rimane, per principio, ideale: infatti il per-sé non può realizzare di sé, in rapporto ad un essere qualsiasi, una negazione che sarebbe in-sé, altrimenti cesserebbe immediatamente di essere-per-sé. La negazione costitutiva dell'essere per altri è quindi una negazione interna, cioè un annullamento che il per-sé deve essere, proprio come l'annullamento riflessivo. Ma qui la scissiparità si aggancia alla negazione stessa: non è più solo la negazione a sdoppiare l'essere in riflesso e riflettente ed a sua volta la coppia riflesso riflettente in riflesso riflettente riflesso ed in riflesso riflettente riflettente. Ma la negazione si sdoppia in due negazioni interne ed inverse, delle quali ciascuna è negazione di interiorità e che, tuttavia, sono separate l'una dall'altra da un impercettibile nulla di exteriorità. Infatti ciascuna di esse si esaurisce nel negare che un per-sé non sia l'altro e, tutta impegnata nell'essere che deve essere, non dispone più di sé per negare di essere la negazione inversa. Qui, improvvisamente, appare il dato, non come il risultato di una identità

d'essere in-sé, ma come una specie di fantasma di exteriorità che nessuna delle due negazioni deve essere e che tuttavia le separa.

A dire il vero, trovammo già il pretesto di questa inversione negativa nell'essere riflessivo. Infatti, il riflessivo, come testimone, è profondamente colpito nel suo essere dalla sua riflessività, e per questo, in quanto si fa riflessivo, tende a non essere il riflesso. Ma, reciprocamente, il riflesso è coscienza di sé come coscienza riflessa di questo o quel fenomeno trascendente. Dicemmo di esso che sa di essere osservato. In questo senso, tende, da parte sua, a non essere il riflessivo perché ogni coscienza si definisce con la sua negatività.

Ma questa tendenza ad un duplice scisma era ripresa e soffocata dal fatto che, malgrado tutto, il riflessivo doveva essere il riflesso ed il riflesso doveva essere il riflessivo. La duplice negazione rimaneva evanescente.

Nel caso della terza ek-stasi, assistiamo ad una specie di scissiparità riflessiva più marcata. Le conseguenze possono sorprenderci: da un lato, poiché le negazioni sono compiute in interiorità, l'altro e me stesso non possono venire l'uno all'altro dal di fuori. Bisogna che ci sia un essere "me altro" che debba essere la scissiparità reciproca del per altri, proprio come la totalità "riflessivo riflesso" è un essere che deve essere il proprio nulla, cioè la mia ipseità e quella d'altri sono strutture di un'identica totalità d'essere. Così sembra che Hegel abbia ragione: è il punto di vista della totalità che è poi quello dell'essere, il vero punto di vista. Tutto avviene come se la mia ipseità di fronte a quella altrui fosse prodotta e mantenuta da una totalità che spingerebbe all'estremo il proprio annullamento; sembrava che l'essere per altri fosse il prolungamento della pura scissiparità riflessiva.

In questo senso, tutto avviene come se gli altri ed io stesso notassimo lo sforzo vano della totalità del per-sé di riprendersi e di impegnare ciò che deve essere al modo puro e semplice dell'in-sé; questo sforzo, per riprendersi come oggetto, spinto qui al suo limite, cioè oltre la scissione riflessiva, produrrebbe il risultato inverso del fine verso cui si protenderebbe questa totalità: col suo sforzo per essere coscienza di sé, la totalità-per-sé si costituirebbe di fronte al sé come coscienza sé che non deve essere il sé di cui è coscienza; e reciprocamente il sé-oggetto per essere dovrebbe sentirsi come stato per e da una coscienza che esso non deve essere se vuole essere. Così sorgerebbe lo scisma del per altri; e questa divisione dicotomica si ripeterebbe all'infinito per costituire le coscienze come briciole di un'esplosione radicale.

“ci sarebbero” degli altri, in conseguenza ad una sconfitta inversa alla sconfitta riflessiva. Nella riflessione, infatti, se io non giungo a cogliermi come oggetto, ma solamente come quasi oggetto, è perché io sono l'oggetto che voglio cogliere; devo essere il nulla che mi separa da me: non posso sfuggire alla mia ipseità né avere punti di vista su me stesso; così non giungo a realizzarmi come essere, né a cogliermi nella forma del “c'è”, essendo la ripresa scaduta perché chi riprende sta a se stesso come ripreso. Nel caso dell'essere per altri, invece, la scissiparità è maggiormente approfondita, il riflesso riflettente riflesso si distingue radicalmente dal riflesso riflettente riflettente e perciò può essere oggetto per lui. Ma questa volta la ripresa scade perché chi è ripreso non è chi riprende. Così, la totalità che non è ciò che è, essendo ciò che non è, con uno sforzo radicale per strapparsi a sé, produrrebbe ovunque il suo essere come un altrove: il pullulare d'esseri in-sé della totalità frantumata, sempre altrove, sempre a distanza, mai in se stesso, ma pur sempre conservato all'essere dal continuo frantumarsi di questa totalità, questo sarebbe l'essere degli altri e di me stesso come altro.

Ma d'altra parte, simultaneamente alla mia negazione di me, l'altro nega di se stesso di essere me. Queste due negazioni sono ugualmente indispensabili all'essere per altri e non possono essere unite da nessuna sintesi. Non perché un nulla d'esteriorità le avrebbe separate all'origine, ma piuttosto perché l'in-sé le riprenderebbe ciascuna in rapporto all'altra, per il solo fatto che ognuna non è l'altra, senza doverla non essere. È questo una specie di limite del per-sé che proviene dal per-sé stesso ma che, in quanto limite, è indipendente dal per-sé: ritroviamo una specie di fatticità e non possiamo concepire come la totalità di cui abbiamo parlato avrebbe potuto, in seno proprio al più radicale stacco, produrre nel suo essere un nulla che essa non deve essere in nessun modo. Sembra, infatti, che sia scivolato in questa totalità per romperla, come il non-essere, nell'atomismo di Leucippo, si insinua nella totalità dell'essere parmenideo per farla scoppiare in atomi. Rappresenta quindi la negazione della totalità sintetica, ammessa la quale si pretenderebbe di capire la pluralità delle coscienze.

Senza dubbio, è impercettibile, perché non è prodotto né dall'altro né da me stesso, né da un intermediario, perché abbiamo stabilito che le coscienze si sentono l'un l'altra senza intermediario. E da qualsiasi punto di vista si consideri la cosa, non incontriamo come oggetto della descrizione, che una pura e semplice negazione di interiorità. E perciò, essa è là, nel fatto

irriducibile che c'è dualità di negazioni. Non è certo il fondamento della molteplicità delle coscienze, perché se preesistesse a questa molteplicità, renderebbe impossibile ogni essere per altri; bisogna intenderlo, invece, come l'espressione di questa molteplicità; appare con essa.

Ma, poiché non c'è niente che possa fondarlo, né la coscienza, né una totalità che si frantuma in coscienze, appare come contingenza pura ed irriducibile, come: 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. È la fatticità dell'essere per altri.

Così, arriviamo a questa conclusione contraddittoria: l'essere per altri non può essere se non è stato per mezzo di una totalità che si frantuma perché esso possa sorgere, il che ci condurrà a postulare l'esistenza e la passione dello spirito. Ma, d'altra parte, questo essere per altri non può esistere se non implica un impercettibile non-essere d'esteriorità che nessuna totalità, neanche lo spirito, non può produrre né fondare. In un certo senso, l'esistenza di una pluralità delle coscienze, non può essere un fatto primo e ci rimanda ad un fatto originario di stacco da sé che sarebbe il fatto dello spirito; così la domanda metafisica: "perché ci sono delle coscienze?" avrebbe una risposta. Ma in un altro senso, la fatticità di questa pluralità sembra irriducibile e, se si considera lo spirito a partire dal fatto della pluralità, svanisce; la domanda metafisica non ha più senso; abbiamo incontrato la contingenza fondamentale e non possiamo rispondere se non con un "è così". Così l'ek-stasi originale si approfondisce: sembra che non si possa lasciare al nulla la sua parte. Il per-sé ci è apparso come un essere che esiste in quanto non è ciò che è ed è ciò che non è. La totalità ekstatica dello spirito non è affatto solo totalità detotalizzata, ma ci appare come un essere fratturato, di cui non si può dire se esiste o non esiste. Così, la nostra descrizione ci ha permesso di soddisfare le condizioni preliminari che abbiamo posto a tutta la teoria sull'esistenza d'altri; la molteplicità delle coscienze ci appare come una sintesi e non come una collezione; ma è una sintesi la cui totalità è inconcepibile.

Questo significherebbe forse che il carattere antinomico della totalità è anch'esso irriducibile? O possiamo farlo scomparire, ponendoci da un punto di vista superiore? Dobbiamo definire lo spirito come: l'essere che è e non è, come abbiamo fatto per il per-sé dicendo che è ciò che non è e non è ciò che è? La domanda non ha senso. Presuppone, infatti, che noi abbiamo la possibilità di: prendere un punto di vista sulla totalità, cioè di

considerarla dal di fuori. Ma ciò è impossibile, proprio perché io esisto come me stesso sul fondamento di questa totalità, e nella proporzione in cui sono implicato in essa. Nessuna coscienza, fosse anche quella di dio, può “vedere il rovescio”, cioè cogliere la totalità in quanto tale.

Perché, se dio è coscienza, si integra nella totalità. E, se per natura è un essere: al di là della coscienza, cioè un in-sé che sarebbe fondamento di se stesso, la totalità non può apparirgli che come oggetto in questo caso manca della sua disgregazione interna come sforzo soggettivo di ripercezione di sé, o come soggetto e allora, poiché non è il soggetto, può solo sentirla senza conoscerla.

Così nessun punto di vista sulla totalità è concepibile: la totalità non ha un “di fuori” e la questione del significato del suo “rovescio” è sprovvista di significato. Non possiamo andare più in là.

Eccoci dunque giunti al termine di questa esposizione. Abbiamo imparato che l'esistenza altrui è sentita con evidenza in e a causa della mia oggettività. Ed abbiamo anche visto che la reazione alla mia alienazione da parte di altri si traduce nell'apprensione di altri come oggetto. Insomma, l'altro può esistere per noi sotto due aspetti: se lo sento con evidenza, non riesco a conoscerlo; se lo conosco, se agisco su di lui, raggiungo solo il suo essere oggetto e la sua esistenza probabile nel mondo; nessuna sintesi di queste due forme è possibile. Ma non possiamo fermarci qui: l'oggetto che altri è per me e l'oggetto che io sono per altri, si manifestano come corpi. Che cos'è dunque il mio corpo? Che cos'è il corpo di altri?

II. Il corpo

Il problema del corpo e dei suoi rapporti con la coscienza è stato spesso oscurato dal fatto che si pone in primo luogo il corpo come una certa cosa che ha le sue leggi ed è suscettibile di essere definito dal di fuori, quando si sia raggiunta la coscienza attraverso il tipo di intuizione intima che gli è propria. Se, infatti, dopo aver percepito la “mia” coscienza, nella sua interiorità assoluta, ed attraverso una serie di atti riflessivi, cerco di unirla ad un oggetto vivente, costituito da un sistema nervoso, un cervello, delle ghiandole, degli organi digestivi, respiratori e circolatori, la cui materia stessa è suscettibile d'essere analizzata chimicamente in atomi di idrogeno, di carbonio, di azoto, di fosforo, ecc., vado incontro a difficoltà insormontabili: ma queste difficoltà provengono dal fatto che tento di unire la mia coscienza non al mio corpo, ma al corpo degli altri. Infatti, il corpo di cui abbiamo tentato la descrizione, non è il mio corpo quale è per me.

Io non ho mai visto né vedrò mai il mio cervello né le mie ghiandole endocrine. Ma, solo per il fatto che ho visto sezionare dei cadaveri umani, poiché ho letto dei trattati di fisiologia, ho concluso che il mio corpo è esattamente costituito come quelli che mi sono stati mostrati sul tavolo di anatomia, o di cui ho osservato le riproduzioni colorate nei libri. Senza dubbio mi si può dire che i medici che mi hanno curato, i chirurghi che mi hanno operato hanno potuto fare l'esperienza diretta del corpo che io non conosco da me solo. Sono perfettamente d'accordo e non pretendo affatto di essere sprovvisto di cervello, cuore o stomaco. Ma quello che importa innanzi tutto, è di scegliere l'ordine delle nostre conoscenze: partire dalle esperienze che i medici hanno potuto fare sul mio corpo, significa partire dal mio corpo situato nel mondo, quale è per altri. Il mio corpo quale è per me non mi si rivela nel mondo.

È vero che ho potuto vedere su uno schermo, durante una radioscopia, l'immagine delle mie vertebre, ma ero precisamente al di fuori, nel mondo; in questo caso, io percepivo un oggetto interamente costituito, come un questo fra altri questi, ed è solamente attraverso un ragionamento che io lo riconduco ad essere mio: era più mia proprietà che mio essere.

È vero che io vedo e tocco le mie gambe e le mie mani. E niente mi impedisce di immaginare un apparato sensoriale tale che un essere vivente possa vedere uno dei suoi occhi mentre l'occhio osservato dirige il suo sguardo verso il mondo. Ma bisogna notare che, ancora in questo caso, io sono l'altro in rapporto al mio occhio: io lo percepisco come organo sensibile costituito nel mondo in questo o quel modo, ma non posso “vederlo mentre vede”, cioè percepirlo in quanto mi rivela un aspetto del mondo. O una cosa tra le cose, oppure è ciò per cui le cose mi si manifestano. Ma non tutte e due nello stesso tempo. Parimenti io vedo la mia mano toccare gli oggetti, ma non la conosco nel suo atto di toccarli. È il principio per cui la famosa “sensazione di sforzo” di Maine de Biran non ha esistenza reale. Perché la mia mano mi rivela la resistenza degli oggetti, la loro durezza o la loro mollezza, ma non se stessa. Così io non vedo la mia mano in modo diverso da questo calamaio.

Distendo una distanza tra me e lei e questa distanza si integra alle distanze che io stabilisco tra me e gli oggetti del mondo. Quando un medico mi prende la gamba malata e l'esamina, mentre io, seduto sul letto, lo guardo fare, non c'è nessuna differenza di natura tra la percezione visiva che ho del corpo del medico e quella che ho della mia gamba. Per meglio dire, esse non si distinguono se non come differenti strutture di una stessa percezione globale; non c'è differenza di natura tra la percezione che il medico ha della mia gamba e quella che ho ora di me. Senza dubbio, quando mi tocco la gamba con un dito, sento che la mia gamba è toccata. Ma questo fenomeno di duplice sensazione non è essenziale: il freddo o un'iniezione di morfina possono farla scomparire; questo basta a dimostrare che si tratta di due ordini di realtà essenzialmente differenti. Toccare ed essere toccati, sentire che si tocca e sentire che si è toccati, ecco due specie di fenomeni che si tenta invano di riunire sotto il nome di “duplice sensazione”.

Infatti sono radicalmente distinti ed esistono su due piani non comunicanti.

D'altra parte, quando tocco la mia gamba, o quando la vedo, la supero verso le mie possibilità: per infilare i pantaloni, per esempio, o per rifare la medicazione sulla mia ferita. Certo io posso, nello stesso tempo, disporre la gamba in modo da poter più comodamente “operare” su di essa. Ma questo non cambia niente al fatto che la trascendo verso la pura possibilità di “guarirmi”, e che di conseguenza, lei sono presente, senza che essa sia me

né che io sia lei. E ciò che io faccio essere così, è la cosa “gamba”, non la gamba come: possibilità che io sono di camminare, di correre, o di giocare al football' così, nella misura in cui il mio corpo indica le mie possibilità nel mondo, il fatto di vederlo, di toccarlo, significa trasformare le possibilità che sono mie in possibilità-morte. Questa metamorfosi deve implicare necessariamente una cecità completa riguardo a ciò che è il corpo in quanto possibilità vivente di correre, di ballare, ecc.. E, certamente, la scoperta del mio corpo come oggetto è anche una rivelazione del suo essere. Ma l'essere che mi si è così rivelato è il suo essere per altri. Che questa confusione porti a delle assurdità, è ciò che si può chiaramente vedere a proposito del famoso problema della “visione capovolta”. È nota la domanda che pongono i fisiologi: “come possiamo raddrizzare gli oggetti che si imprinono capovolti sulla nostra retina?” è pure nota la risposta dei filosofi: “il problema non esiste. Un oggetto è diritto o capovolto in rapporto al resto dell'universo. Percepire tutto l'universo capovolto non significa niente, perché bisognerebbe che fosse capovolto in rapporto a qualche cosa”. Ma ciò che ci interessa particolarmente, è l'origine del falso problema: il fatto, cioè, che si è voluto legare la mia coscienza degli oggetti al corpo dell'altro. Ecco la candela, il cristallino che serve da lente, l'immagine capovolta sullo schermo della retina.

Ma, precisamente, la retina rientra qui in un sistema fisico, è uno schermo e null'altro; il cristallino è lente e solo lente, entrambi sono omogenei, nel loro essere, alla candela che completa il sistema. Abbiamo dunque deliberatamente scelto il punto di vista fisico, cioè il punto di vista del di fuori, dell'esteriorità, per studiare il problema della visione; abbiamo considerato un occhio morto in mezzo ad un mondo visibile per renderci conto della visibilità di questo mondo.

Perché meravigliarci, poi, che a questo oggetto, la coscienza, che è interiorità assoluta, rifiuti di lasciarsi legare? I rapporti che io stabilisco tra un corpo di un altro e l'oggetto esteriore, sono dei rapporti realmente esistenti, ma hanno come essere l'essere del per altri; presuppongono un centro di riferimento intramondano, la cui conoscenza è una proprietà magica della specie dell'“azione a distanza”. Fin dal principio, si pongono nella prospettiva di altri oggetto.

Se dunque vogliamo riflettere sulla natura del corpo, bisogna stabilire un ordine delle nostre riflessioni che sia conforme all'ordine dell'essere: non possiamo continuare a confondere i piani ontologici, e dobbiamo esaminare

successivamente il corpo come essere-per-sé e come essere per altri; e per evitare delle assurdità del genere della “visione capovolta”, entreremo nell'ordine di idee che questi due aspetti del corpo, essendo su due piani differenti e non comunicanti, sono irriducibili. Tutto l'esser per-sé deve essere corpo, e tutto deve essere coscienza; non può essere unito ad un corpo. Similmente l'essere per altri è tutto corpo; non ci sono “fenomeni psichici” da unire al corpo; non c'è niente dietro il corpo. Ma il corpo è tutto “psichico”. Sono questi i due modi d'essere del corpo che studieremo ora.

1. Il corpo come essere-per-sé la fatticità

Sembra, a prima vista, che le osservazioni precedenti siano all'opposto dei dati del cogito cartesiano. “l'anima è più facile da conoscere che il corpo”, diceva Cartesio. E con ciò intendeva fare una distinzione radicale tra i fatti del pensiero accessibili alla riflessione ed i fatti del corpo la cui conoscenza deve essere garantita dalla bontà divina. E, di fatto, sembra in un primo tempo che la riflessione ci sveli solo dei puri fatti della coscienza. Senza dubbio su questo piano si incontrano dei fenomeni che sembrano comprendere in se stessi qualche legame con il corpo: il dolore “fisico”, il dispiacere, il piacere, ecc.. Ma questi fenomeni non sono altro che: puri fatti di coscienza; si avrà dunque la tendenza a farne dei contrassegni, delle affezioni della coscienza in rapporto col corpo, senza rendersi conto che si giunge così a togliere irrimediabilmente al corpo la coscienza e che nessun legame potrà più riunire quel corpo che è già corpo per altri alla coscienza, da cui si pretende una manifestazione del corpo stesso.

Così non bisogna partire da questo punto, ma dal nostro primo rapporto con l'in-sé: dal nostro essere nel mondo. Si sa che non c'è affatto da un lato un per-sé e dall'altro un mondo, come due totalità chiuse di cui bisognerebbe poi cercare come comunicano fra di loro. Ma il per-sé è per se stesso rapporto col mondo; negando di se stesso di essere l'essere, fa sì che vi sia un mondo e, superando questa negazione verso le sue possibilità, manifesta i “questi” come cose utensili.

Ma quando diciamo che il per-sé è-nel mondo, che la coscienza è coscienza del mondo, bisogna stare attenti a non intendere che il mondo esiste di fronte alla coscienza come una molteplicità indefinita di relazioni reciproche, che essa sorvolerebbe senza prospettiva e contemplerebbe senza punto di vista. Per me, questo bicchiere è a sinistra della brocca, un po'. Indietro; per Pietro, è a destra, un po'. Avanti. Non è neanche concepibile che una coscienza possa sorvolare il mondo in modo che il bicchiere le sia dato insieme come a destra ed a sinistra della brocca, davanti e dietro ad

essa. E questo non per una stretta applicazione del principio di identità, ma perché questa fusione della sinistra e della destra, del davanti e del dietro, causerebbero lo svanimento totale dei “questi” in seno ad un indistinto primitivo. Se, ugualmente, la gamba del tavolo dissimula ai miei occhi gli arabeschi del tappeto, ciò non avviene affatto a causa di qualche finitezza o imperfezione dei miei organi visivi, ma gli è che un tappeto che non fosse né dissimulato dal tavolo, né al di sotto di esso, né al di sopra, né a lato, non avrebbe più nessun rapporto di nessun genere con esso e non apparterebbe più al “mondo” nel quale c’è il tavolo: l’in-sé che si manifesta sotto l’aspetto del questo ritornerebbe alla sua identità di indifferenza; lo spazio stesso, come pura relazione di exteriorità, svanirebbe. La costituzione dello spazio come molteplicità di relazioni reciproche, infatti, non può effettuarsi se non dal punto di vista astratto della scienza: perciò non può essere vissuta, e non è neanche rappresentabile; il triangolo che traccio sulla lavagna per aiutare i miei ragionamenti astratti è necessariamente a destra del cerchio tangente a uno dei suoi lati, in quanto è sulla lavagna.

Ed il mio sforzo consiste nel superare le caratteristiche concrete della figura disegnata col gesso, non tenendo più conto della sua orientazione in rapporto a me, più di quanto non tenga conto dello spessore delle linee o dell’imperfezione del disegno.

Così, per il solo fatto che c’è un mondo, questo mondo non può esistere senza un orientamento univoco in rapporto a me. L’idealismo ha giustamente insistito sul fatto che la relazione fa il mondo. Ma poiché si poneva sul terreno della scienza newtoniana, concepiva questa relazione come relazione di reciprocità. In questo modo raggiungeva solo concetti astratti d’esteriorità pura, d’azione e di reazione, ecc., e con ciò non coglieva il mondo e non faceva che rendere esplicito il concetto limite di oggettività assoluta. Questo concetto ritornava insomma a quello di “mondo deserto” o di “mondo senza gli uomini”, cioè ad una contraddizione, poiché solo per una realtà umana c’è un mondo. Così, il concetto di oggettività che tende a sostituire l’in-sé della verità dogmatica con un semplice rapporto di convenienza reciproca tra rappresentazioni, si distrugge da sé, se lo portiamo all’estremo. I progressi della scienza, d’altra parte, hanno condotto a rifiutare questa nozione di oggettività assoluta. Ciò che un de Broglie chiama “esperienza”, è un sistema di relazioni univoche da cui l’osservatore non è escluso. E se la microfisica deve reintegrare l’osservatore in seno al sistema scientifico, non lo fa come soggettività pura, -questa nozione non ha

senso più dell'altra d'oggettività pura ma come un rapporto originale col mondo, come un punto, come ciò verso cui s'orientano tutti i rapporti considerati. È così, per esempio, che il principio di indeterminazione di Heidelberg non può essere considerato né come una invalidazione, né come una conferma del postulato determinista. Semplicemente, invece d'essere puro legame tra le cose, racchiude in-sé il rapporto originale dell'uomo con le cose ed il suo posto nel mondo. Questo è abbastanza chiaramente indicato, per esempio, dal fatto che non si può far crescere di quantità proporzionali le dimensioni di corpi in movimento senza cambiare le loro relazioni di velocità. Se esamino prima ad occhio nudo, e poi al microscopio il movimento di un corpo verso un altro, mi sembrerà cento volte più rapido nel secondo caso, perché, quantunque il corpo in movimento non sia affatto più vicino al corpo verso il quale si sposta, ha percorso nello stesso tempo uno spazio cento volte più grande. Così la nozione di velocità non significa niente se non è velocità in rapporto a delle dimensioni date di corpi in movimento. Ma siamo noi a decidere di queste dimensioni col nostro stesso sorgere nel mondo, e bisogna proprio che ne decidiamo noi, altrimenti esse non sarebbero del tutto. Così esse sono relative non alla conoscenza che ne abbiamo, ma al nostro primo impegnarsi nel mondo. È ciò che esprime perfettamente la teoria della relatività: un osservatore posto in seno ad un sistema non può determinare, per mezzo di alcuna esperienza, se il sistema è in riposo o in movimento. Ma questa relatività non è un "relativismo": non concerne la conoscenza: meglio ancora, implica il postulato dogmatico secondo il quale la conoscenza ci dà ciò che è. La relatività della scienza moderna tende all'essere. L'uomo ed il mondo sono degli esseri relativi ed il principio del loro essere è la relazione. Ne consegue che la relazione prima va dalla realtà-umana al mondo: nascere, per me, significa dispiegare le mie distanze rispetto alle cose e con ciò fare in modo che ci siano delle cose.

Ma, di conseguenza, le cose sono proprio "cose che esistono a distanza da me". Così il mondo mi rimanda quella relazione univoca che è il mio essere e per mezzo della quale faccio in modo che esso si riveli. Il punto di vista della conoscenza pura è contraddittorio: c'è solo il punto di vista della conoscenza impegnata. E questo significa che la conoscenza e l'azione non sono che due facce astratte di una relazione originaria e concreta. Lo spazio reale del mondo è lo spazio che Lewin chiama "odologico". Una conoscenza pura, infatti, sarebbe conoscenza senza punto di vista, quindi

conoscenza del mondo posta per principio al di fuori del mondo. Ma ciò non ha senso: l'essere che conosce sarebbe solo conoscenza, perché si definirebbe col suo oggetto ed il suo oggetto svanirebbe nell'indifferenziazione totale dei rapporti reciproci. Così la conoscenza non può essere altro che un nascere implicito ad un punto di vista determinato che si è. Essere per la realtà umana è essere là; cioè “là sulla sedia”, “là, a quel tavolo”, “là, in cima a quella montagna, con quelle dimensioni, quell'orientamento, ecc.”. È una necessità ontologica.

Ma bisogna ancora capirci bene.

Perché questa necessità appare tra due contingenze: infatti, da un lato, è necessario che io sia sotto forma d'essere là, quindi è del tutto contingente che io sia, perché non sono il fondamento del mio essere; dall'altro, se è necessario che io sia implicato in questo o quel punto di vista, è contingente che io sia precisamente in questo qui, escludendone ogni altro.

Questa duplice contingenza, che comporta una necessità, l'abbiamo chiamata la fatticità del per-sé. E l'abbiamo descritta nella seconda parte di quest'opera. Abbiamo dimostrato allora che l'in-sé annullato ed inghiottito nell'avvenimento assoluto che è l'apparizione del fondamento o nascimento del per-sé, rimane in seno al per-sé come la sua contingenza originale. Così il per-sé è sostenuto da una continua contingenza che riprende a sua volta ed alla quale si assimila senza poterla mai sopprimere. Il per-sé non la trova in-sé in nessuna parte, non può percepirla né conoscerla, neanche mediante il cogito riflessivo, perché la supera sempre verso le sue possibilità e non incontra in se stesso nient'altro che il nulla che deve essere. Tuttavia essa continua a essere in lui, e ci costringe a percepirci insieme come totalmente responsabili del nostro essere e come totalmente ingiustificabili. Ma di questa ingiustificabilità, il mondo ci rimanda l'immagine sotto forma dell'unità sintetica dei suoi rapporti univoci con me. È assolutamente necessario che il mondo mi appaia in ordine. In questo senso, l'ordine sono io, in quell'immagine di me che ho descritto nell'ultimo capitolo della seconda parte. Ma è del tutto contingente che io sia questo ordine. Così esso appare come la disposizione necessaria ed ingiustificabile della totalità degli esseri. L'ordine assolutamente necessario ed ingiustificabile delle cose del mondo. L'ordine che sono io in quanto il mio nascere lo fa necessariamente esistere e che mi sfugge in quanto io non sono il fondamento né del mio essere né di un tale essere, è il corpo quale è sul piano del per-sé. 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, perché allora coagulerebbe tutto. 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. In quanto tale, il corpo non si distingue dalla situazione del per-sé, perché, per il per-sé, esistere o porsi sono una sola cosa; e d'altra parte esso si identifica con il mondo intero, in quanto il mondo è la situazione totale del per-sé e la misura della sua esistenza.

Ma una situazione non è un puro dato contingente: anzi, non si manifesta se non in quanto il per-sé la supera verso se stesso. Di conseguenza il corpo per-sé non è mai un dato che io possa conoscere: è là, ovunque, come superato, ed esiste solo in quanto lo fuggo annullandomi; è ciò che io annullo. È l'in-sé superato dal per-sé, che annulla e riprende il per-sé in questo superamento stesso. È il fatto per cui io sono la mia causa senza essere il mio fondamento; il fatto per cui non sono niente senza dover essere ciò che sono e tuttavia, in quanto devo essere ciò che sono, lo sono senza doverlo essere. In un certo senso, dunque, il corpo è una caratteristica necessaria del per-sé: non è vero che sia il prodotto di una decisione arbitraria di un demiurgo, né che l'unione dell'anima col corpo sia il ravvicinamento contingente di due sostanze radicalmente distinte; al contrario, deriva necessariamente dalla natura del per-sé che esso sia corpo, cioè che la sua fuga annullatrice dall'essere si compia sotto forma di un impegno nel mondo. E tuttavia, in un altro senso, il corpo manifesta proprio la mia contingenza, anzi, non è che questa contingenza: i razionalisti cartesiani avevano ragione di essere colpiti da questa caratteristica; infatti essa rappresenta l'individuazione del mio essere impegnato nel mondo. E Platone non aveva torto di definire il corpo come: ciò che individualizza l'anima. Solo, sarebbe vano supporre che l'anima possa staccarsi da questa individuazione, separandosi dal corpo con la morte o col pensiero puro, perché l'anima è il corpo in quanto il per-sé è la propria individuazione.

Coglieremo l'importanza di queste osservazioni se tentiamo di applicarle al problema della conoscenza sensibile.

Il problema della conoscenza sensibile si era posto per noi con l'apparizione nel mondo di certi oggetti che chiamiamo i sensi. Per prima cosa abbiamo constatato che altri aveva degli occhi, e, in seguito, dei

tecniche, sezionando i cadaveri, ci hanno insegnato la struttura di questi oggetti; hanno distinto la cornea dal cristallino ed il cristallino dalla retina.

Hanno stabilito che l'oggetto cristallino veniva a classificarsi in una famiglia di oggetti particolari: le lenti, e che si poteva applicare all'oggetto del loro studio le leggi dell'ottica geometrica che riguardano le lenti. Delle dissezioni anatomiche più precise, compiute mano mano che gli strumenti chirurgici si perfezionavano, ci hanno insegnato che un fascio di nervi partiva dalla retina per giungere al cervello. Abbiamo esaminato al microscopio i nervi dei cadaveri ed abbiamo dimostrato esattamente la loro traiettoria, il loro punto di partenza ed il loro punto di arrivo. L'insieme di queste conoscenze riguardava dunque un certo oggetto spaziale chiamato l'occhio; ed implicava l'esistenza dello spazio e del mondo; implicava, inoltre, il fatto che noi possiamo vedere questo occhio, toccarlo, cioè che noi saremmo provvisti di un punto di vista sensibile sulle cose. Infine, tra la nostra conoscenza dell'occhio e l'occhio stesso, si frappongono tutte le conoscenze tecniche l'arte di usare gli scalpelli ed i bisturi e scientifiche per es., l'ottica geometrica, che permette di costruire e di utilizzare i microscopi. Insomma, tra me e l'occhio che disseziono, sta tutto il mondo, quale lo faccio apparire col mio stesso sorgere. Di conseguenza, un esame più approfondito ci ha permesso di stabilire l'esistenza di terminazioni nervose diverse alla periferia del nostro corpo. E siamo anche giunti ad agire separatamente su alcune di queste terminazioni ed a realizzare delle esperienze su soggetti viventi. Ci siamo allora trovati di fronte a degli oggetti del mondo: da una parte, lo stimolo; dall'altra, il corpuscolo sensibile o la terminazione nervosa libera che noi eccitiamo. Lo stimolo era un oggetto fisico-chimico, corrente elettrica, agente meccanico o chimico, di cui conosciamo con precisione le proprietà, e che possiamo far variare in intensità o durata, in modo definito. Si trattava quindi di due oggetti del mondo e la loro relazione poteva essere constatata dai nostri sensi o per mezzo di uno strumento.

La conoscenza di questa relazione presupponeva daccapo tutto un sistema di conoscenze scientifiche e tecniche, insomma, l'esistenza di un mondo ed il nostro nascere originario nel mondo.

Le nostre informazioni empiriche ci hanno permesso, inoltre, di concepire un rapporto tra l'interno di altri oggetto e l'insieme di queste constatazioni oggettive. Abbiamo imparato, infatti, che agendo su certi sensi, "provochiamo una modificazione" nella coscienza dell'altro.

L'abbiamo imparato attraverso il linguaggio, cioè per mezzo di reazioni significative ed oggettive dell'altro. Un oggetto fisico: lo stimolo, un oggetto fisiologico: il senso, un oggetto psichico: altri, manifestazioni oggettive di significato: il linguaggio; tali sono i termini della relazione oggettiva che abbiamo voluto stabilire. Nessuno di essi poteva permetterci di uscire dal mondo degli oggetti. Anzi, ci è persino capitato di servirci da materia di esperimento nelle ricerche dei fisiologi e degli psicologi. Se partecipiamo a qualche esperienza del genere, ci troviamo subito in un laboratorio e vediamo uno schermo più o meno illuminato, oppure sentiamo delle piccole scosse elettriche, o siamo sfiorati da un oggetto che non possiamo determinare con esattezza, ma di cui percepiamo la presenza globale nel mondo e contro di noi. Neanche per un istante, restiamo isolati dal mondo, tutti questi avvenimenti accadranno per noi in un laboratorio, nel centro di Parigi, nell'ala a sud della sorbona; e noi rimaniamo alla presenza di altri, ed il significato stesso dell'esperimento esige che noi potessimo comunicare con esso attraverso il linguaggio. Ogni tanto, lo studioso che stava facendo l'esperimento, ci domandava se lo schermo ci sembrava più o meno illuminato, se la pressione esercitata sulla nostra mano ci sembrava più o meno forte, e noi rispondevamo, cioè davamo delle informazioni oggettive su delle cose che apparivano nel nostro mondo.

Forse uno studioso poco abile ci ha domandato se “la nostra sensazione della luce era più o meno forte, più o meno intensa”. Questa frase non avrebbe avuto nessun senso per noi, perché eravamo in mezzo a degli oggetti, e stavamo osservando questi oggetti, se non ci fosse stato insegnato da lungo tempo a chiamare “sensazione della luce” la luce oggettiva, quale ci appare nel mondo in un istante dato. Rispondevamo quindi che la sensazione di luce era, per esempio, meno intensa, ma con ciò intendevamo dire che lo schermo era, a nostro avviso, meno illuminato. E questo “a nostro avviso” non corrispondeva a niente di reale, perché percepiamo di fatto lo schermo come meno illuminato, se non a uno sforzo per non confondere l'oggettività del mondo per noi con una oggettività più rigorosa, risultato di misure sperimentali e dell'accordo degli spiriti fra di loro. Ciò che non possiamo in nessun caso conoscere, è un certo oggetto che lo studioso osservava durante il tempo dell'esperimento, e che era il nostro organo visivo o certe terminazioni tattili. Il risultato ottenuto, quindi, poteva essere solo, al fine dell'esperimento, il fatto di porre in relazione due serie di oggetti: quelli che ci si manifestavano durante l'esperimento e quelli che si

rivelavano, nel medesimo tempo, allo studioso. La luce sullo schermo apparteneva al mio mondo; i miei occhi come organi oggettivi appartenevano al mondo dello studioso. Il legame tra queste due serie, tendeva quindi ad essere come un ponte tra due mondi; in nessun caso, poteva essere un piano di corrispondenza tra il soggettivo e l'oggettivo.

Perché, infatti, si dovrebbe chiamare soggettività l'insieme degli oggetti luminosi, o pesanti, o profumati, quali mi appaiono: in questo laboratorio, a Parigi, in un giorno di febbraio, ecc.? E se dobbiamo, malgrado tutto, considerare questo insieme come soggettivo, perché riconoscere l'oggettività al sistema degli oggetti che si rivelavano simultaneamente allo studioso, in questo stesso laboratorio, nello stesso giorno di febbraio? Non si tratta qui di due pesi e di due misure: mai incontreremo qualche cosa che si dia come puramente sentita, come vissuta per me senza oggettivazione. Qui, come sempre, io sono cosciente del mondo, e, sullo sfondo del mondo, di certi oggetti trascendenti; come sempre, supero ciò che mi è rivelato verso la possibilità che devo essere, per esempio quella di rispondere correttamente allo studioso e di permettere all'esperimento di riuscire.

Senza dubbio, questi paragoni possono dare alcuni risultati oggettivi: per esempio, posso constatare che l'acqua tiepida mi sembra fredda quando vi introduco la mano dopo averla immersa nell'acqua calda. Ma questa constatazione che si chiama pomposamente: “legge di relatività delle sensazioni” non riguarda in nessun modo le sensazioni. Si tratta invece di una qualità dell'oggetto che mi è rivelato: l'acqua tiepida è fredda quando vi immergo la mano calda. Semplicemente, un paragone fra questa qualità oggettiva dell'acqua e un'informazione ugualmente oggettiva quella che mi dà il termometro, -mi rivela una contraddizione. Questa contraddizione determina da parte mia una libera scelta dell'oggettività vera. Chiamerò soggettività l'oggettività che non ho scelta.

Quanto alle ragioni della “relatività delle sensazioni”, un esame più profondo me le rivelerà in certe strutture oggettive e sintetiche che chiamerò forme gestalt. L'illusione di Müller-Lyer, la relatività dei sensi, ecc., sono perciò dei nomi dati a delle leggi oggettive che riguardano le strutture di queste forme. Queste leggi non ci informano su delle apparenze, ma riguardano delle strutture sintetiche. Io non intervengo qui se non in quanto il mio nascere nel mondo fa nascere la correlazione degli oggetti gli uni con gli altri. Come tali, essi si rivelano in quanto forme.

L'oggettività scientifica consiste nel considerare le strutture a parte, isolandole dal tutto; allora, esse si manifestano con altre caratteristiche.

Ma, in nessun caso, usciamo da un mondo esistente. Si dimostrerà allo stesso modo che ciò che si chiama “limite della sensazione”, o specificità dei sensi, si riconduce a pure determinazioni degli oggetti in quanto tali.

Perciò si è voluto che questo rapporto oggettivo fra lo stimolo e l'organo sensibile si superi da sé verso una relazione dell'oggettivo stimolo organo sensibile col soggettivo sensazione pura, essendo questo soggettivo definito dall'azione che eserciterebbe su di noi lo stimolo attraverso l'organo sensibile come intermediario.

L'organo sensibile ci sembra impressionato dallo stimolo: infatti le modificazioni protoplasmatiche e fisicochimiche che si manifestano nell'organo sensibile, non sono prodotte da quest'organo stesso: gli vengono dal di fuori. Questo, almeno, lo affermiamo per rimanere fedeli al principio di inerzia che costituisce tutta la natura come esteriorità totale. Quando, dunque, stabiliamo una correlazione tra il sistema oggettivo stimolo organo sensoriale che percepiamo ora, ed il sistema soggettivo che è per noi l'insieme delle proprietà interne di altri oggetto, ci è necessario ammettere che la nuova modalità che viene in luce in questa soggettività, legata all'eccitamento dei sensi, è anch'essa prodotta da una cosa diversa da sé.

Infatti, se si producesse spontaneamente, subito sarebbe privata di qualsiasi legame con l'organo eccitato, o se si preferisce, la relazione che si potrebbe stabilire tra di loro sarebbe qualsiasi. Pensiamo dunque un'unità oggettiva che corrisponde alla più piccola ed alla più corta delle eccitazioni percettibili e chiamiamola sensazione. A questa unità, attribuiremo l'inerzia, cioè essa sarà pura esteriorità, perché, concepita a partire dal “questo”, essa parteciperà all'esteriorità dell'in-sé. Questa esteriorità proiettata in seno alla sensazione, la raggiunge quasi nella sua stessa esistenza: la ragione del suo essere e l'occasione della sua esistenza sono al di fuori di essa. Essa è dunque: esteriorità a se stessa. Nello stesso tempo, la sua ragione d'essere non risiede in qualche fatto “interiore” alla sua stessa natura, ma in un oggetto reale, lo stimolo, e nel cambiamento che modifica un altro oggetto reale, l'organo sensibile. Perciò, poiché rimane inconcepibile che un certo essere, esistendo su un certo piano d'essere ed incapace di sostenersi da solo all'essere, possa essere determinato ad esistere da un esistente che si mantiene su un piano d'essere radicalmente distinto, suppongo, per sostenere la sensazione, e per fornirla dell'essere, un

mezzo che le sia omogeneo e costituito anch'esso di exteriorità. Questo mezzo, io lo chiamo spirito o talvolta anche coscienza.

Ma questa coscienza, la concepisco come coscienza di altri, cioè come oggetto. Tuttavia, poiché le relazioni che voglio stabilire tra l'organo sensibile e la sensazione dovrebbero essere universali, ammetto che la coscienza così concepita deve essere anche la mia coscienza, non per altri, ma in-sé. Così ho determinato una specie di spazio interno nel quale certe figure chiamate sensazioni si formano in occasione di eccitazioni esteriori.

Essendo questo spazio passività pura, dichiaro che esso subisce le sue sensazioni. Ma, con ciò, non intendo solamente che esso sia il mezzo interno che serve loro da matrice. Mi ispiro ora ad una visione biologica del mondo, che prendo a prestito dalla mia concezione oggettiva dell'organo sensoriale considerato, ed esigo che quello spazio interno viva la sua sensazione. Così la "vita" è un legame magico che io stabilisco tra un mezzo passivo ed una modalità passiva di questo mezzo. Lo spirito non produce le sue sensazioni e, perciò, esse rimangono esteriori: ma, d'altra parte, esso se ne appropria vivendole. L'unità del "vissuto" e del "vivente" non è più, infatti, sovrapposizione spaziale né rapporto fra contenuto e contenente: è un'inerenza magica. Lo spirito è le sue sensazioni, pur rimanendo distinto da esse. Così, la sensazione diventa un tipo particolare di oggetto: inerte, passivo e semplicemente vissuto. Eccoci obbligati a darle la soggettività assoluta. Ma bisogna intenderci su questa parola, soggettività. Qui non significa l'appartenenza al soggetto, cioè ad un'ipseità che si motiva spontaneamente. La soggettività dello psicologo è di tutt'altra specie: manifesta, invece, l'inerzia e l'assenza di qualsiasi trascendenza.

È soggettivo ciò che non può uscire da se stesso. E, in quanto la sensazione, essendo pura exteriorità, non può essere che un'impressione dello spirito, in quanto non è che se stessa, che quella figura che un risucchio ha formato nello spazio psichico, non è trascendenza, è il puro e semplice subito, la semplice determinazione della nostra recettività: è soggettività perché non è in nessun modo presentativa né rappresentativa. Il soggettivo di altri oggetto è puramente e semplicemente una cassetta chiusa. La sensazione è nella cassetta.

Tale è la nozione di sensazione. È evidente la assurdità. Prima di tutto, è puramente inventata. Non corrisponde a niente di ciò che io provo in me stesso o su altri. Noi non abbiamo mai percepito altro che l'universo oggettivo, tutte le nostre determinazioni personali presuppongono il mondo

e sorgono come delle relazioni col mondo. La sensazione, invece, presuppone che l'uomo sia già nel mondo, perché esso è provvisto di organi sensibili ed essa appare in lui come pura cessazione dei suoi rapporti con il mondo.

Nello stesso tempo, questa pura “soggettività” si dà come la base necessaria sulla quale bisognerà ricostruire tutte quelle relazioni trascendenti che la sua apparizione ha appena fatto scomparire. Così incontriamo questi tre momenti del pensiero: primo. Per stabilire la sensazione, si deve partire da un certo realismo: si prende come valevole la nostra percezione di altri, dei sensi di altri e degli strumenti conduttori. Secondo. Ma al livello della sensazione tutto questo realismo scompare: la sensazione, pura modificazione subita, ci dà informazioni solo su noi stessi, è del “vissuto”. Terzo.

E perciò, è questa che io do come base della mia conoscenza del mondo esteriore. Questa base non può essere il fondamento di un contatto reale con le cose: non ci permette di concepire una struttura intenzionale dello spirito. Dovremo chiamare oggettività, non un legame immediato con l'essere, ma certi raggruppamenti di sensazioni che presenteranno più permanenza, più regolarità, o che si accorderanno meglio con l'insieme delle nostre rappresentazioni. In particolare, è così che dovremmo definire la nostra percezione di altri, degli organi sensibili di altri e degli strumenti conduttori: si tratta di formazioni soggettive di una coerenza particolare, ecco tutto.

Non si tratta, a questo punto, di spiegare la mia sensazione per mezzo dell'organo sensibile, quale io lo percepisco in un altro o in me stesso, ma è invece l'organo sensibile che io spiego come una certa associazione delle mie sensazioni. È evidente il circolo inevitabile. La mia percezione dei sensi di altri mi serve da fondamento per una spiegazione delle sensazioni ed in particolare delle mie sensazioni; ma reciprocamente le mie sensazioni così concepite costituiscono la sola realtà della mia percezione dei sensi di altri. E, in questo circolo, l'oggetto è lo stesso: l'organo sensoriale di altri, non ha neanche la stessa natura, né la stessa verità di fronte a ciascuna delle sue apparizioni. È prima di tutto realtà e, proprio perché è realtà, fonda una dottrina che la contraddice. In apparenza la struttura della teoria classica della sensazione è esattamente quella dell'argomento cinico del bugiardo, dove è proprio perché il cretese dice la verità che è costretto a mentire.

Ma, inoltre, come abbiamo visto, una sensazione è soggettività pura. Come si può costruire un oggetto con la soggettività? Nessun raggruppamento sintetico può conferire la qualità oggettiva a ciò che per principio è del vissuto. Se deve esserci percezione d'oggetti nel mondo, bisogna che noi, dalla nostra stessa nascita, siamo di fronte al mondo ed agli oggetti. La sensazione, nozione ibrida tra il soggettivo e l'oggettivo, concepita a partire dall'oggetto, ed applicata poi al soggetto, esistenza bastarda che non si sa se viva di fatto o di diritto, la sensazione è un puro sogno degli psicologi, e bisogna rifiutarla deliberatamente da ogni seria teoria sui rapporti della coscienza col mondo.

Ma se la sensazione non è che una parola, che cosa diventano i sensi? Si riconoscerà senza dubbio che noi non incontriamo mai in noi quell'impressione fantasma e rigorosamente soggettiva che è la sensazione, si ammetterà che io non percepisco altro che il verde di questo quaderno, o di quelle foglie, ma mai la sensazione di verde, e neanche il “quasi verde” che Husserl pone come la materia iletica che l'intenzione anima in verde oggetto; ci si dichiarerà facilmente convinti del fatto che, presupponendo che la riduzione fenomenologica sia possibile e questo resta da dimostrare ci porrebbe di fronte ad oggetti posti tra parentesi, come puri correlativi di atti posizionali, ma non di residui di impressioni. Con tutto questo i sensi rimangono. Io vedo il verde, tocco questo marmo liscio e freddo.

Un accidente può privarmi di tutto un senso: posso perdere la vista, diventare sordo, ecc.. Che cos'è dunque un senso se non ci dà la sensazione? La risposta è facile. Constatiamo prima di tutto che il senso è ovunque e sempre impercettibile. Questo calamaio, sul tavolo, mi è dato immediatamente sotto forma di una cosa e perciò mi è dato attraverso la vista. Questo significa che la sua presenza è presenza visibile e che io ho coscienza che esso mi sia presente come visibile, cioè ho coscienza di vederlo. Ma, nello stesso tempo che la vista è conoscenza del calamaio, essa si sottrae ad ogni conoscenza: non c'è conoscenza della vista. Neanche la riflessione ci darà questa conoscenza.

La mia conoscenza riflessiva mi darà, infatti, una conoscenza della mia coscienza riflessa del calamaio, ma non quella di un'attività sensoriale. In questo senso bisogna prendere la famosa formula di Auguste Comte: “l'occhio non può vedersi da sé”. Sarebbe ammissibile, infatti, che un'altra struttura organica, una disposizione contingente del nostro apparato visivo permettesse ad un terzo occhio di vedere i nostri due occhi intanto che essi

vedono. Non posso vedere e toccare la mia mano, intanto che tocca? Ma allora, prenderei, rispetto ai miei sensi, il punto di vista di altri: vedrei degli occhi oggetti; non posso vedere l'occhio vedendo, non posso toccare la mano intanto che tocca. Così, il senso, in quanto è-per me, è un impercettibile: non è la collezione infinita delle mie sensazioni, perché non incontro mai se non degli oggetti del mondo; d'altra parte, se prendo sulla mia coscienza una visione riflessiva, incontrerò di nuovo la mia coscienza di questa o quella cosa nel mondo, non il mio senso visivo o tattile; infine, se posso vedere o toccare i miei organi sensibili, ho la rivelazione dei puri oggetti nel mondo, non di una attività rivelatrice o costruttrice.

E tuttavia il senso è là: c'è la vista, il tatto, l'udito.

Ma se, d'altra parte, considero il sistema degli oggetti visti che mi si rivelano, constato che essi non mi si presentano in un ordine qualsiasi: essi sono orientati. Poiché, dunque, il senso non può essere definito né da un atto percettibile né da una successione di stati vissuti, ci resta solo il tentativo di definirlo con i suoi oggetti. Se la vista non è la somma delle sensazioni visive, non può essere il sistema degli oggetti visti? In questo caso, bisogna ritornare su quell'idea di orientazione che segnalammo poco fa, e tentare di coglierne il significato.

Notammo, in primo luogo, che essa è una struttura costitutiva della cosa.

L'oggetto appare sullo sfondo del mondo e si manifesta in relazione di exteriorità con altri "questi" che appaiono a mano a mano. Così il suo apparire implica la costituzione complementare di uno sfondo indifferenziato che è il campo percettivo totale o mondo. La struttura formale di questa relazione tra la forma e lo sfondo è necessaria; insomma, l'esistenza di un campo visivo o tattile o uditivo è una necessità: il silenzio, per esempio, è il campo sonoro di rumori indifferenziati nel quale affonda il suono particolare che noi consideriamo. Ma il legame materiale di un tale questo col fondo è insieme scelto e dato. È scelto, in quanto il nascimento di un per-sé è negazione esplicita ed interna di un tale questo sullo sfondo del mondo: io guardo la tazza o il calamaio. È data nel senso che la mia scelta si compie a partire da una distribuzione originale dei questi, che manifesta la fatticità stessa della mia nascita. 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 il fatto 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. È sempre una: nota di un violino quella che io sento. Ma è necessario che la senta attraverso una porta o una finestra aperta o nella sala del concerto: altrimenti l'oggetto non sarebbe più nel mondo e non si manifesterebbe più ad un esistente che sorge nel mondo. Ma d'altra parte, è ben vero che tutti i questi non possono apparire insieme sullo sfondo del mondo e che l'apparizione di alcuni di essi provoca la fusione di certi altri collo sfondo, ma se è vero che ogni questo non può manifestarsi che in un solo modo per volta, benché esistano infiniti modi in cui può apparire, queste regole d'apparizione non devono essere considerate come soggettive e psicologiche: sono rigorosamente oggettive e derivano dalla natura delle cose. Se il calamaio mi nasconde una parte del tavolo, questo non deriva dalla natura dei miei sensi, ma dalla natura del calamaio e della luce. Se l'oggetto rimpicciolisce allontanandosi, non bisogna spiegare il fatto con non so quale illusione dell'osservatore, ma con le leggi rigorosamente esterne della prospettiva. Così, con queste leggi oggettive, è definito un centro di riferimento rigorosamente oggettivo: l'occhio, per esempio, in quanto, su uno schema di prospettiva, è il punto verso il quale tutte le linee oggettive vengono a convergere. Così il campo percettivo si riferisce ad un centro oggettivamente definito da questo riferimento e posto nel campo stesso che si orienta intorno ad esso. Solamente, questo centro, come struttura del campo percettivo considerato, noi non lo vediamo: lo siamo. Così l'ordine degli oggetti del mondo ci rimanda continuamente l'immagine di un oggetto che, per principio, non può essere oggetto per noi perché è ciò che dobbiamo essere. Così la struttura del mondo implica il fatto che noi non possiamo vedere senza essere visibili. E riferimenti intramondani possono essere fatti solo con degli oggetti del mondo ed il mondo visto definisce continuamente un oggetto visibile al quale rimandano le sue prospettive e le sue disposizioni. Questo oggetto appare nel mondo e contemporaneamente al mondo; è sempre dato in soprappiù con non importa quale raggruppamento di oggetti, perché è definito dall'orientamento di questi oggetti: senza di esso non ci sarebbe nessun orientamento, perché tutti gli orientamenti sarebbero equivalenti; è il sorgere contingente di un orientamento nell'infinita possibilità di orientare il

mondo; è questo orientamento elevato all'assoluto. Ma su questo piano, questo oggetto esiste per noi solo come indicazione astratta: è ciò che tutto mi indica e che non posso cogliere per principio, perché è ciò che io sono. Ciò che io sono, infatti, per principio, non può essere oggetto per me, in quanto io lo sono. L'oggetto che indicano le cose del mondo e che esse circondano del loro contorno, è per se stesso e per principio un non oggetto. Ma il sorgere del mio essere, poiché dispiega le distanze: a partire da un centro, con l'atto stesso di questo dispiegamento, determina un oggetto che è se stesso in quanto si fa indicare dal mondo e del quale tuttavia io non posso avere l'intuizione come oggetto perché io lo sono, io che sono presenza a me stesso come l'essere che è il proprio nulla. Così il mio essere nel mondo, per il solo fatto che realizza un mondo, si fa indicare a se stesso come un essere nel mondo dal mondo che realizza, e questo non potrebbe avvenire altrimenti, perché non vi è altro modo di entrare a contatto del mondo se non quello: di essere del mondo. Mi sarebbe impossibile realizzare un mondo nel quale non sarei e che sarebbe puro oggetto di una contemplazione superficiale. Ma, invece, bisogna che io mi perda nel mondo perché il mondo esista ed io possa trascenderlo. Così, dire che io sono entrato nel mondo, “venuto al mondo”, o che c'è un mondo, o che io ho un corpo, è una sola e medesima cosa. In questo senso, il mio corpo è ovunque nel mondo: e anche laggiù, nel fatto che il lampione a gas nasconde l'arbusto che cresce sul marciapiede, come nel fatto che la soffitta, lassù, è al di sopra delle finestre del sesto piano, o nel fatto che l'automobile che passa si muove da destra a sinistra dietro il camion, o che la donna che attraversa la strada appare più piccola dell'uomo che sta seduto sulla terrazza del caffè. Il mio corpo è insieme coestensivo al mondo, esteso attraverso tutte le cose e, insieme, raccolto in questo solo punto che esse tutte indicano e che io sono senza poterlo conoscere. Questo deve permetterci di capire quello che sono i sensi.

Un senso non è dato prima degli oggetti sensibili; non è infatti suscettibile d'apparire ad altri come oggetto? E non è neanche dato dopo di essi: bisognerebbe presupporre in questo caso un mondo di immagini comunicabili, semplici copie della realtà, senza che il meccanismo della loro apparizione sia concepibile. I sensi sono contemporanei agli oggetti; sono anche le cose in persona, quali esse ci si manifestano in prospettiva. Rappresentano semplicemente una regola oggettiva di questo manifestarsi. Così la vista non produce sensazioni visive; non è affatto colpita dai raggi

luminosi, ma è la collezione di tutti gli oggetti visibili in quanto le loro relazioni oggettive e reciproche si riferiscono tutte a certe grandezze scelte ed insieme subite come misure ed a un certo centro di prospettiva. Da questo punto di vista il senso non è in nessun modo assimilabile alla soggettività. Tutte le variazioni che si possono registrare in un campo percettivo, sono infatti delle variazioni oggettive. In particolare, il fatto che si può sopprimere la visione “chiudendo le palpebre”, è un fatto esteriore che non rimanda alla soggettività dell'appercezione. Infatti la palpebra è un oggetto percepito tra altri oggetti e che mi dissimula gli altri oggetti a causa della sua relazione oggettiva con essi; non vedere più gli oggetti della mia camera perché ho chiuso gli occhi, significa vedere la cortina della mia palpebra; allo stesso modo che, se metto i miei guanti sul tappeto del tavolo, il non vedere più tale disegno del tappeto, è precisamente vedere i guanti. Similmente gli accidenti che colpiscono un senso appartengono sempre alla regione degli oggetti: “io vedo giallo”, perché ho l'itterizia o perché porto degli occhiali gialli. In entrambi i casi la ragione del fenomeno non sta in una modificazione soggettiva del senso, e neanche in una alterazione organica, ma in una relazione oggettiva tra oggetti del mondo: in entrambi i casi, vediamo “attraverso” qualche cosa e la verità della nostra visione è obbiettiva. Se, infine, in un modo o nell'altro, il centro del riferimento visivo viene distrutto non potendo la distruzione provenire se non dallo sviluppo del mondo secondo le sue leggi, cioè esprimendo in un certo modo la mia fatticità, gli oggetti visibili non si annullano contemporaneamente. Essi continuano ad esistere per me, ma esistono senza nessun centro di riferimento come totalità visibile, senza l'apparizione di alcun questo particolare, cioè nella reciprocità assoluta delle loro relazioni. Così è il sorgere del per-sé nel mondo quello che fa esistere contemporaneamente il mondo come totalità delle cose ed i sensi come il modo oggettivo in cui le qualità delle cose si presentano. Quello che è fondamentale, è il mio rapporto col mondo e questo rapporto definisce insieme il mondo ed i sensi, secondo il punto di vista da cui ci si pone. La cecità, il daltonismo, la miopia, rappresentano originariamente: il modo in cui c'è per me un mondo, cioè definiscono il mio senso visivo, in quanto questo costituisce la fatticità del mio nascere.

E ciò avviene perché il mio senso può essere conosciuto e definito oggettivamente da me, ma a vuoto, a partire dal mondo: basta che il mio pensiero razionale ed universalizzante prolunghi nell'astratto le indicazioni

che le cose danno a me stesso sul mio senso, e che ricostituisca il senso basandomi su questi segni come lo storico ricostruisce una personalità storica sulle orme che l'indicano. Ma in questo caso io ricostruisco il mondo sul terreno della pura razionalità astraendomi dal mondo per mezzo del pensiero; do un'occhiata al mondo senza fermarmi, mi pongo nell'atteggiamento d'oggettività assoluta ed il senso diventa un oggetto tra gli oggetti, un centro di riferimento relativo e che, anch'esso, presuppone delle coordinate. Ma, con ciò stesso, io definisco come pensiero la relatività assoluta del mondo, cioè pongo l'equivalenza assoluta di tutti i centri di riferimento. Distruggo la mondanità del mondo, senza neanche dubitarne. Così il mondo, indicando continuamente il senso che io sono, ed invitandomi a ricostruirlo, mi incita ad eliminare l'equazione personale che io sono, restituendo al mondo il centro di riferimento mondano in rapporto al quale il mondo si dispone. Ma, nello stesso tempo, io sfuggo,-col pensiero astratto al senso che sono, cioè taglio i miei legami col mondo, mi pongo in stato di semplice osservazione esterna, ed il mondo svanisce nell'equivalenza assoluta delle sue infinite relazioni possibili. Il senso, infatti, è il nostro essere nel mondo in quanto noi dobbiamo esserlo sotto forma d'essere nel mondo.

Queste osservazioni possono essere generalizzate; possono essere applicate a tutto l'insieme del mio corpo, in quanto è il centro di riferimento totale che le cose indicano. In particolare, il nostro corpo non è solamente ciò che da tanto tempo è stato chiamato "la sede dei cinque sensi"; è anche lo strumento ed il fine delle nostre azioni. Non è neanche possibile distinguere la "sensazione" dall'"azione", secondo i termini stessi della psicologia classica: era quello che intendevamo quando facemmo notare che la realtà non ci si presenta né come cosa né come utensile, ma come cosa utensile. È per questo che potremmo prendere come filo conduttore, per il nostro studio sul corpo, in quanto centro d'azione, i ragionamenti che ci sono serviti per trovare la vera natura dei sensi.

Appena si è formulato il problema dell'azione si rischia di cadere in una confusione di grave conseguenza.

Quando prendo questo portapenna e lo tuffo nel calamaio, agisco. Ma, se guardo Pietro che, nello stesso istante, avvicina una sedia al tavolo, constato che anche egli agisce. C'è dunque qui un rischio molto preciso di commettere l'errore che denunciavamo a proposito dei sensi, cioè d'interpretare la mia azione quale è-per me partendo dall'azione di altri.

Perché, infatti, la sola azione che io posso conoscere, nel tempo stesso in cui avviene, è l'azione di Pietro.

Vedo il suo gesto e ne determino il fine nello stesso tempo: avvicina la sedia al tavolo, per potersi sedere vicino a questo tavolo e scrivere la lettera che mi ha detto di voler scrivere. Così io posso cogliere tutte le posizioni intermedie della sedia e del corpo che la muove come delle organizzazioni strumentali: sono dei mezzi per raggiungere un fine perseguito.

Il corpo di altri mi appare dunque qui come uno strumento tra altri strumenti. Non solo come uno strumento per fare degli strumenti, ma anche come uno: strumento al modo degli strumenti, insomma, come una macchina strumento. Se io interpreto la funzione del mio corpo in rapporto alla mia azione, alla luce delle mie conoscenze del corpo dell'altro, mi considero come avente a disposizione un certo strumento di cui posso disporre a mio piacimento e che, a sua volta, disporrà gli altri strumenti in funzione di un certo fine che cerco di raggiungere. Siamo così di nuovo alla distinzione classica dell'anima e del corpo. Il parallelismo con la teoria della sensazione è completo: abbiamo visto infatti che questa teoria partiva dalla conoscenza del senso di altri e che mi dotava poi di sensi esattamente simili agli organi sensibili che percepisco su altri. Abbiamo visto così la difficoltà che incontrava immediatamente una simile teoria: perché allora io percepisco il mondo e singolarmente l'organo sensibile di altri attraverso i miei sensi, organi deformanti, mezzi rifrangenti che non possono informarmi se non sulle loro affezioni. Così le conseguenze della teoria distruggono l'oggettività del principio stesso che è servito a stabilirle.

La teoria dell'azione, che ha una struttura analoga, incontra difficoltà analoghe; se parto, infatti, dal corpo d'altri, lo percepisco come uno strumento in quanto me ne servo come di uno strumento: posso infatti utilizzarlo per giungere a dei fini che non potrei raggiungere da solo; io comando i suoi atti con degli ordini o delle preghiere; posso anche provarli con dei miei atti, e nello stesso tempo devo prendere delle precauzioni di fronte ad uno strumento particolarmente pericoloso e delicato. Sono, in rapporto a lui, nell'atteggiamento complesso dell'operaio di fronte alla sua macchina utensile quando, simultaneamente, ne dirige i movimenti ed evita di esserne afferrato. E, d'accapo, per meglio utilizzare nel mio interesse il corpo dell'altro ho bisogno di uno strumento che è il mio corpo, come per percepire gli organi sensibili di altri, ho bisogno d'altri organi sensibili che sono proprio i miei. Se dunque concepisco il mio corpo

ad immagine del corpo d'altri, questo diventa uno strumento nel mondo che devo adoperare delicatamente, e che è come la chiave per adoperare gli altri utensili. Ma i miei rapporti con questo strumento privilegiato possono essere solo tecnici ed io ho bisogno di uno strumento per adoperare questo strumento, e questo ci rimanda all'infinito.

Così, se io concepisco i miei organi sensibili come quelli di altri, essi richiedono un organo sensibile per percepirli e se percepisco il mio corpo come uno strumento simile al corpo di altri, esso richiede uno strumento per adoperarlo e se rifiutiamo di concepire questo ricorso all'infinito, allora bisogna ammettere il paradosso di uno strumento fisico adoperato da un'anima, il che, come è noto, fa cadere in aporie inestricabili. Vediamo piuttosto, se anche qui, come altrove, possiamo restituire al corpo la sua natura per noi. Gli oggetti ci si manifestano in seno ad un complesso di utensilità dove occupano un posto determinato. Questo posto non è definito da pure coordinate spaziali, ma in rapporto a degli assi di riferimento pratico. “il bicchiere è sulla scansia” vuol dire che bisogna stare attenti di non rovesciare il bicchiere se si sposta la scansia. Il pacchetto di tabacco è sul camino: il che vuol dire che bisogna superare una distanza di tre metri se si vuole andare dalla pipa al tabacco, evitando certi ostacoli, tavolini, poltrone, ecc., che sono disposti fra il camino ed il tavolo. In questo senso la percezione non si distingue affatto dall'organizzazione pratica degli esistenti in mondo.

Ogni utensile rimanda ad altri utensili: a quelli che sono la propria chiave ed a quelli di cui sono la chiave. Ma questi rimandi non possono essere percepiti da una coscienza puramente contemplativa: per una simile coscienza, il martello non rimanderà mai ai chiodi; sarà di fianco ad essi; ancora l'espressione “di fianco” perde ogni suo significato se non traccia una via che va dal martello ai chiodi e che deve essere superata.

Lo spazio originario che ci si manifesta è lo spazio odologico; esso è solcato di strade e rotaie, è strumentale ed è il sito degli utensili. Così il mondo, dalla nascita del mio per-sé si manifesta come indicazione di atti da compiere, questi atti rimandano ad altri atti, e questi ad altri, e via di seguito. Bisogna tuttavia notare che se, da questo punto di vista, la percezione e l'azione sono indistinguibili, l'azione si presenta tuttavia come una certa efficacia del futuro che supera e trascende il puro e semplice percepito. Il percepito, essendo ciò a cui il mio per-sé è presenza, mi si manifesta come “compresenza”, è contatto immediato, aderenza presente,

mi sfiora. Ma, come tale, si offre senza che io possa percepirlo al presente. La cosa percepita è un promettere e uno sfiorare ogni proprietà che promette di manifestarmi, ogni abbandono tacitamente consentito, ogni rimando ad altri oggetti, implicano l'avvenire. Così io sono di fronte alle cose che non sono che promesse, al di là di un'ineffabile presenza che non posso possedere e che è il puro “esserci” delle cose, cioè il mio esserci, la mia fatticità, il mio corpo.

La tazza è là, sul piattino, e mi è data col suo fondo che è là, richiamato da tutto, ma che io non vedo. E se voglio vederlo, cioè renderlo visibile, farlo “apparire sullo sfondo tazza”, bisogna che prenda la tazza per il manico e la rovesci: il fondo della tazza è al vertice dei miei progetti ed è equivalente dire che le altre strutture della tazza l'indicano come un elemento indispensabile della tazza, o dire che esse me l'indicano come l'azione che mi renderà padrone meglio della tazza nel suo significato. Così il mondo, come correlativo delle possibilità che io sono, appare, dalla mia nascita, come un enorme abbozzo di tutte le mie azioni possibili. La percezione si supera naturalmente verso l'azione; meglio ancora, non può manifestarsi, se non in progetti d'azione, o per mezzo di essi. Il mondo si manifesta come un “vuoto sempre futuro”, perché siamo sempre futuri a noi stessi.

Perciò bisogna notare che questo futuro del mondo, che ci è stato così rivelato, è strettamente oggettivo.

Le cose strumenti indicano altri strumenti o dei modi oggettivi di usarli: il chiodo è da “conficcare” in questo o quel modo, il martello “da prendere per il manico”; la tazza “da essere presa per il manico”, ecc.. Tutte queste proprietà delle cose si manifestano immediatamente ed i gerundivi latini le traducono a meraviglia. Senza dubbio esse sono correlative a progetti non tetici che noi siamo, ma si rivelano solamente come strutture del mondo: potenzialità, assenze, utensilità. Così il mondo mi appare come oggettività articolata: non rimanda mai ad una soggettività creatrice, ma all'infinito dei complessi utensili.

Tuttavia, ogni strumento che rimanda ad un altro strumento e questo ad un altro, finiscono tutti con l'indicare uno strumento che è come la chiave per tutti. Questo centro di riferimento è necessario, altrimenti tutte le strumentalità diventerebbero equivalenti, il mondo svanirebbe per la totale indifferenziazione dei gerundivi.

Cartagine è “Delenda” per i romani, ma “Servanda” per i cartaginesi.

Senza relazione con questi centri, non è più niente, ritrova l'indifferenza dell'in-sé, perché i due gerundivi si annullano. Tuttavia bisogna notare che la chiave non mi è mai data, ma solamente "indicata a vuoto". Ciò che io colgo nell'azione oggettivamente, è un mondo di strumenti che aderiscono gli uni agli altri, e ciascuno di essi, in quanto è colto nell'atto stesso per cui io mi ci adatto e lo supero, rimanda ad un altro strumento, che deve permettermi di utilizzarlo. In questo senso il chiodo rimanda al martello ed il martello rimanda alla mano ed al braccio che lo usano. Ma solo in quanto devo piantare dei chiodi per altri, la mano ed il braccio diventano a loro volta degli strumenti che utilizzo e che supero verso la loro potenzialità. In questo caso la mano dell'altro mi rimanda allo strumento che mi permetterà di utilizzare questa mano minaccia promessa salario, ecc.

Il primo termine è ovunque presente, ma è solamente indicato: io non colgo la mia mano nell'atto di scrivere, ma solamente la penna che scrive; ciò significa che io utilizzo la penna per tracciare delle lettere ma non la mia mano per tenere la penna. In rapporto alla mia mano, non sono nello stesso atteggiamento utilizzante in cui sono in rapporto alla penna; io sono la mia mano. Cioè essa è il termine dei rimandi ed il loro sbocco. La mano è solamente l'utilizzazione della penna. In questo senso è insieme il termine inconoscibile ed inutilizzabile che indica l'ultimo strumento della serie "libro da scrivere caratteri da tracciare sulla carta penna", e, insieme, l'orientamento di tutta la serie: lo stesso libro stampato vi si riferisce. Ma non posso coglierla per lo meno in quanto agisce se non come il continuo rimando evanescente di tutta la serie. Così, in un duello di spade, o di bastoni, io sorveglio il bastone e lo maneggio; nell'atto di scrivere, invece, guardo la punta della penna, in legame sintetico con il tracciato a righe o a quadri del foglio di carta. Ma la mia mano è svanita, si è persa nel sistema complesso di utensilità, perché questo sistema esista. Ne è solo il senso e l'orientamento.

Così ci ritroviamo, pare, di fronte ad una duplice necessità contraddittoria: non essendo ogni strumento utilizzabile,-e neanche percepibile se non per mezzo di un altro strumento, l'universo è un rimando oggettivo da strumento a strumento. In questo senso, la struttura del mondo implica che noi non possiamo inserirci nel campo dell'utensilità, se non essendo anche noi utensili, che non possiamo agire senza essere usati. Solo che, d'altra parte, un complesso di utensilità può manifestarsi solo attraverso la determinazione di un senso cardinale di questo complesso, e questa

determinazione è anch'essa pratica ed attiva piantare un chiodo, seminare dei semi.

In questo caso, l'esistenza stessa del complesso, rimanda immediatamente ad un centro. Così questo centro è insieme uno strumento oggettivamente definito dal campo strumentale che gli si riferisce e lo strumento che non possiamo utilizzare perché saremmo rimandati all'infinito. Questo strumento, non lo adoperiamo, lo siamo. Esso non ci è dato se non dall'ordine utensile del mondo, dallo spazio odologico, dalle relazioni univoche o reciproche delle macchine, ma non può essere dato alla mia azione; io non devo adattarmi o adattarvi un altro strumento, ma è il mio adattamento stesso agli strumenti, l'adattamento che io sono. Per questo, se mettiamo da parte la ricostruzione analogica del mio corpo sul modello del corpo d'altri, rimangono due modi di percepire il corpo: o esso è conosciuto e definito oggettivamente a partire dal mondo, ma a vuoto; basta per questo che il pensiero razionalizzante ricostruisca lo strumento che io sono a partire dalle indicazioni che danno gli utensili che io utilizzo, ma in questo caso lo strumento fondamentale diventa un centro di riferimento relativo che presuppone anch'esso altri strumenti per utilizzarlo, e, nello stesso tempo, la strumentalità del mondo scompare, perché ha bisogno, per manifestarsi, di un riferimento ad un centro assoluto di strumentalità; il mondo dell'azione diventa il mondo agito della scienza classica, la coscienza si libra al di sopra di un universo di esteriorità e non può più entrare nel mondo in nessun modo.

Oppure il corpo è dato concretamente ed appieno come la disposizione stessa delle cose, in quanto il per-sé la supera verso una nuova disposizione; in questo caso è presente in ogni azione, sebbene invisibile perché l'azione rivela il martello ed i chiodi, il freno ed il cambiamento di velocità, non il piede che frena o la mano che martella, è vissuto e non conosciuto. Questo spiega perché la famosa "sensazione di sforzo", con cui Maine de Biran tentava di rispondere alla sfida di Hume, è un mito psicologico. Noi non abbiamo mai la sensazione del nostro sforzo, ma non abbiamo neanche le sensazioni periferiche, muscolari, ossee, dei tendini, cutanee, con le quali si è tentato di sostituirla: percepiamo la resistenza delle cose. Ciò che io percepisco quando voglio portare questo bicchiere alla mia bocca, non è il mio sforzo, ma il suo peso, cioè la sua resistenza ad entrare in un complesso utensile che ho fatto apparire nel mondo.

Bachelard⁴⁹ rimprovera giustamente alla fenomenologia di non tenere abbastanza conto di ciò che egli chiama il “coefficiente d'avversità” degli oggetti. Ciò è giusto e vale sia per la trascendenza di Heidegger che per l'intenzionalità Husserliana. Ma bisogna tener presente che l'utensilità precede: solo in rapporto ad un complesso di utensilità originale le cose rivelano la loro resistenza e la loro avversità. La vite si presenta troppo grossa per entrare nel buco, il sostegno troppo fragile per sopportare il peso che voglio sostenere, la pietra troppo pesante per essere sollevata fino all'orlo del muro, ecc.. Altri oggetti appariranno come minacciosi per un complesso utensile già stabilito, il temporale e la grandine per il raccolto, la filossera per la vite, il fuoco per la casa. Così, a poco a poco, ed attraverso i complessi di utensilità già stabiliti, la loro minaccia si estenderà fino al centro di riferimento che tutti questi utensili indicano ed essa l'indicherà a sua volta attraverso di essi. In questo senso, ogni mezzo è insieme favorevole ed avverso, ma nei limiti del progetto fondamentale realizzato dal sorgere del per-sé nel mondo. Così il mio corpo è indicato originariamente dai complessi utensili e secondariamente dai congegni distruttori. Io vedo il mio corpo in pericolo sia in rapporto alle macchine minacciose che agli strumenti docili. Esso è ovunque: la bomba che distrugge la mia casa intacca anche il mio corpo, in quanto la mia casa era già un'indicazione del mio corpo.

Perché il mio corpo si estende attraverso lo strumento che utilizza: è sulla punta del bastone al quale mi appoggio, contro la terra; all'estremità delle lenti astronomiche che mi mostrano gli astri; sulla sedia, in tutta la casa, perché è il mio adattamento a questi strumenti.

Così, al termine di questa esposizione, la sensazione e l'azione si sono ricongiunte e fanno una cosa sola.

Avevamo rinunciato a dotarci subito d'un corpo per studiare poi il modo in cui percepiamo o modifichiamo il mondo attraverso di esso. Avevamo dato, al contrario, come fondamento al manifestarsi del corpo come tale, la nostra relazione originaria con il mondo, cioè il nostro sorgere stesso in mezzo all'essere. Invece di essere il corpo prima per noi, a manifestarci le cose, sono proprio le cose utensili ad indicarci il corpo, nella loro apparizione originaria. Il corpo non è uno schermo tra noi e le cose: manifesta solamente l'individualità e la contingenza del nostro rapporto originario con le cose utensili. In questo senso abbiamo definito il senso e l'organo sensibile in generale come il nostro essere nel mondo in quanto

dobbiamo esserlo sotto forma d'essere nel mondo. Possiamo definire ugualmente l'azione come nostro essere nel mondo, in quanto dobbiamo esserla sotto forma d'essere strumento nel mondo. Ma se io sono nel mondo, è perché ho fatto che ci sia un mondo, trascendendo l'essere verso me stesso; e se io sono strumento del mondo, è perché ho fatto che ci siano degli strumenti in generale proiettandomi verso i possibili. Solo in un mondo può esserci un corpo ed una relazione primaria è indispensabile perché questo mondo esista. In un certo senso il corpo è ciò che io sono immediatamente; in un altro senso io ne sono separato dallo spessore infinito del mondo, esso mi è dato da un riflusso infinito del mondo verso la mia fatticità e la condizione di questo riflusso continuo è un continuo superamento.

Possiamo ora precisare la natura per noi del nostro corpo. Le osservazioni precedenti ci hanno permesso, infatti, di concludere che il corpo è sempre il superato. Il corpo, infatti, come centro di riferimento sensibile, è ciò: al di là del quale io sono, in quanto sono immediatamente presente al bicchiere o al tavolo o all'albero lontano che percepisco. La percezione, infatti, non può avvenire se non nel posto stesso in cui l'oggetto è percepito senza distanza. Ma, nello stesso tempo, essa dispiega le distanze e ciò in rapporto a cui l'oggetto percepito indica la sua distanza, come una proprietà assoluta del suo essere, è il corpo. Similmente, come centro strumentale dei complessi utensili, il corpo non può essere che il superato: è ciò che io supero verso una nuova combinazione di complessi e ciò che dovrò continuamente superare, qualunque sia la combinazione strumentale alla quale sarò giunto, perché ogni combinazione, venendo cristallizzata nel suo essere dal mio superamento, indica il corpo come il centro di riferimento della sua immobilità.

Così il corpo, essendo il superato, è il passato. È la presenza immediata al per-sé delle cose "sensibili", in quanto questa presenza indica un centro di riferimento ed è già superata, sia verso l'apparizione di un nuovo questo, sia verso una nuova combinazione di cose utensili. In ogni proiezione del per-sé, in ogni percezione, il corpo è là, è il passato immediato in quanto coincide ancora col presente che lo fugge. Questo significa che è insieme punto di vista e punto di partenza: un punto di vista e un punto di partenza che io sono e che supero insieme verso ciò che devo essere. Ma questo punto di vista continuamente superato e che rimane sempre in seno al superamento, questo punto di partenza che io continuo a oltrepassare e che

è me stesso, rimanendo dietro di me, è la necessità della mia contingenza. Necessario, lo è in duplice modo. Prima di tutto, perché è il ricupero continuo del per-sé da parte dell'in-sé e per il fatto ontologico per cui il per-sé può essere solo come l'essere che non è il proprio fondamento: avere un corpo, significa essere il fondamento del proprio nulla e non essere il fondamento del proprio essere; io sono il mio corpo, in quanto sono; io non lo sono in quanto non sono ciò che sono; è attraverso il mio annullamento, che gli sfuggo. Ma con questo non lo rendo un oggetto: perché è proprio a ciò che io sono, che sfuggo. Ed il corpo è anche necessario come l'ostacolo da superare per essere nel mondo, cioè l'ostacolo che io sono a me stesso. In questo senso, non è differente dall'ordine assoluto del mondo, quell'ordine che faccio giungere all'essere superandolo, verso un essere da venire, verso l'essere al di là dell'essere. Noi possiamo cogliere chiaramente l'unità di queste due necessità: essere-per-sé, significa superare il mondo e fare in modo che ci sia un mondo superandolo. Ma superare il mondo, è proprio non librarsi al di sopra di esso, ma impegnarsi in esso, per emergerne, cioè farsi necessariamente questa prospettiva di superamento. In questo senso, la finitezza è condizione necessaria della proiezione originale del per-sé.

La condizione necessaria perché io sia, ciò che io non sono, al di là di un mondo che faccio giungere all'essere, e che io non sia, ciò che sono, è che nell'inseguimento infinito che io sono, ci sia sempre un impercettibile dato. Questo dato che io sono senza doverlo essere se non al modo del non essere io non posso né percepirlo né conoscerlo, perché è ovunque ripreso e superato, utilizzato per i miei progetti, assunto. Ma d'altra parte, tutto me lo indica, tutto il trascendente ne disegna il contorno con la sua trascendenza stessa, senza che io possa mai ripiegarmi su ciò che esso indica, poiché io sono l'essere indicato. In particolare, non bisogna intendere il dato indicato come puro centro di riferimento di un ordine statico di cose utensili: al contrario, il loro ordine dinamico, sia che dipenda o no dalla mia azione, vi si riferisce secondo delle regole, e con questo, il centro di riferimento è definito nel suo cambiamento come nella sua identità. Non potrebbe essere altrimenti, perché solo negando di me che io sono l'essere, faccio in modo che l'essere giunga al mondo, e perché solo a partire dal mio passato, cioè proiettandomi al di là del mio essere, posso negare di me di essere questo o quell'essere. Da questo punto di vista, il corpo, cioè questo impercettibile dato, è una condizione necessaria della mia azione: se, infatti, i fini cui tendo, possono essere raggiunti da un'aspirazione puramente arbitraria, se

bastasse desiderare per ottenere, e se delle regole definite non determinassero l'uso degli utensili, non potrei mai distinguere in me il desiderio dalla volontà, né il sogno dall'atto, né il possibile dal reale. Nessun progetto di me stesso sarebbe possibile, perché basterebbe concepirlo per realizzarlo; di conseguenza il mio essere-per-sé s'annullerebbe nell'indistinzione del presente e del futuro.

Una fenomenologia dell'azione mostrerebbe, infatti, che l'atto presuppone una soluzione di continuità tra la semplice concezione e la realizzazione, cioè tra un pensiero universale ed astratto: "bisogna che il carburante dell'auto non sia sporco", e un pensiero tecnico e concreto diretto su quel carburatore quale mi appariva con le sue dimensioni assolute e la sua posizione assoluta. La condizione di questo pensiero tecnico, che non si distingue dall'atto che dirige, è la mia finitezza, la mia contingenza, la mia fatticità insomma. Ora, per l'appunto, io sono di fatto, in quanto ho un passato, e questo passato immediato mi rimanda all'in-sé primitivo, sull'annullamento del quale io sorgo con la nascita. Così il corpo come fatticità è il passato, in quanto rimanda originariamente ad una nascita, cioè all'annullamento primitivo che mi fa sorgere dall'in-sé che io sono di fatto senza doverlo essere. Nascita, passato, contingenza, necessità di un punto di vista, condizione di fatto di ogni azione possibile al mondo: questo è il corpo, tale è per me. Non si tratta dunque affatto di un'addizione contingente alla mia anima, ma di una struttura permanente del mio essere e della condizione permanente della possibilità della mia coscienza, come coscienza del mondo e come progetto trascendente verso il mio futuro. Da questo punto di vista dovremo riconoscere insieme che è del tutto contingente ed assurdo che io sia infermo, figlio di un funzionario o di un operaio, irascibile e pigro, e che sia perciò necessario che io sia quella cosa o un'altra, francese o tedesco o inglese, ecc., proletario o borghese o aristocratico, ecc., infermo o debole o vigoroso, irascibile o di carattere conciliante, proprio perché io non posso librarmi sul mondo, senza che esso svanisca. La mia nascita, in quanto condiziona il modo in cui gli oggetti mi si manifestano gli oggetti di lusso o di prima necessità sono più o meno accessibili, certe realtà sociali m'appaiono come proibite, ci sono delle barriere e degli ostacoli nel mio spazio odologico; la mia razza, in quanto è indicata dall'atteggiamento di altri di fronte a me che si presenta come sprezzante o in ammirazione, come in confidenza o diffidente, la mia classe, in quanto mi si rivela con la scoperta della comunità sociale alla quale

appartengo, in quanto i legami dai quali sono implicato vi si riferiscono; la mia nazionalità, la mia struttura fisiologica, in quanto gli strumenti la comprendono nel modo stesso in cui si presentano come resistenti o docili e col loro stesso coefficiente di avversità, il mio carattere, il mio passato, in quanto tutto ciò che ho vissuto è indicato come mio punto di vista sul mondo dal mondo stesso: tutto ciò, in quanto io lo supero nell'unità sintetica del mio essere nel mondo, è il mio corpo, come condizione necessaria dell'esistenza di un mondo, e come realizzazione contingente di questa condizione. Ora possiamo capire in tutta la sua chiarezza la definizione che demmo prima del corpo, nel suo essere per noi: il corpo è la forma contingente che prende la necessità dalla mia contingenza. Questa contingenza, noi non possiamo mai percepirla come tale, in quanto il nostro corpo è per noi: perché noi siamo scelta, ed essere, per noi, è sceglierci. Anche l'infermità di cui soffro, per il fatto stesso che vivo, io l'ho fatta mia, la supero verso i miei progetti, ne faccio l'ostacolo necessario per il mio essere, e non posso essere infermo, senza scegliermi infermo, cioè scegliere il modo con il quale costituisco la mia infermità come "intollerabile", "umiliante", "da dissimulare", "da rivelare a tutti", "oggetto di orgoglio", "giustificazione dei miei scatti", ecc.. Ma questo corpo impercettibile, è proprio la necessità che: vi sia una scelta, cioè che io non sia: tutto in una volta sola. In questo senso la mia finitezza 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.

Rimane da esaminare che cosa il corpo è per me, perché, proprio perché è impercettibile, non appartiene agli oggetti del mondo, cioè a quegli oggetti che conosco ed utilizzo; e tuttavia, d'altra parte, poiché io non posso essere senza essere coscienza di ciò che sono, bisogna che io sia dato in qualche modo alla mia coscienza.

In un certo senso, certamente, è ciò che indicano tutti gli utensili che io percepisco, e lo imparo senza conoscerlo, dalle indicazioni che percepisco sugli utensili. Ma se ci limitiamo a questa osservazione, non possiamo più distinguere, per esempio, il corpo dalla lente astronomica attraverso la quale l'astronomo guarda i pianeti.

Se, infatti, definiamo il corpo come punto di vista contingente sul mondo, bisogna riconoscere che la nozione di punto di vista presuppone un duplice rapporto: un rapporto con le cose: sulle quali c'è il punto di vista, ed

un rapporto con l'osservatore per il quale c'è punto di vista. Questa seconda relazione è radicalmente diversa dalla prima, quando si tratta del punto di vista corpo; invece, non se ne distingue quando si tratta di un punto di vista nel mondo occhiali, belvedere, lente, ecc. Che sia uno strumento oggettivo distinto dal corpo. Uno che contempla un panorama da un belvedere, vede tanto il belvedere quanto il panorama: vede gli alberi fra le colonne del belvedere, il tetto del belvedere gli nasconde il cielo, ecc.. Tuttavia, la “distanza” tra lui ed il belvedere è, per definizione, meno grande che tra i suoi occhi ed il panorama. Ed il punto di vista può avvicinarsi al corpo fino a fondersi pressappoco con esso, come si vede, per esempio, nel caso delle lenti, degli occhiali, del monocolo, ecc., che diventano, per così dire, un organo sensibile supplementare. A lungo andare e se concepiamo un punto di vista assoluto la distanza tra esso e colui per il quale è punto di vista s'annulla. Il che significa che diventerebbe impossibile indietreggiare per “piazzarsi” e costituire sul precedente punto di vista un altro punto di vista. È questo, come abbiamo visto, proprio ciò che caratterizza il corpo. È lo strumento che non si può utilizzare per mezzo di un altro strumento, il punto di vista sul quale non posso più prendere dei punti di vista.

Perché, infatti, sulla sommità della collina, che io chiamo precisamente un “bel punto di vista”, prendo un punto di vista, nel momento stesso in cui guardo la valle, e questo: punto di vista sul punto di vista è il mio corpo. Ma sul mio corpo non potrei prendere alcun punto di vista senza provocare un rimando all'infinito. Solamente per questo il corpo non può essere per me trascendente e conosciuto: la coscienza spontanea ed irriflessa non è più coscienza del corpo.

Bisognerebbe piuttosto dire, usando il verbo esistere transitivamente, che essa: esiste il suo corpo. Così la relazione del corpo punto di vista con le cose è una relazione oggettiva e la relazione della coscienza col corpo è una relazione esistenziale. Come dobbiamo intendere quest'ultima relazione? È evidente, prima di tutto, che la coscienza può esistere il suo corpo solo come coscienza. Così, dunque, il mio corpo è una struttura cosciente della mia coscienza. Ma, proprio perché è il punto di vista sul quale non si può avere punti di vista, sul piano della coscienza irriflessa, non c'è affatto una coscienza del corpo. Il corpo appartiene dunque alle strutture della coscienza non-tetica di sé.

Ma possiamo tuttavia identificarlo puramente e semplicemente con questa coscienza non-tetica? Ciò non è possibile perché la coscienza non-

tetica è coscienza di sé in quanto libero progetto verso una possibilità che è sua, cioè in quanto è il fondamento del proprio nulla. La coscienza non posizionale è coscienza del corpo come di ciò che essa supera e annulla facendosi coscienza, cioè come qualcosa che essa è, senza doverla essere ed: al di sopra della quale passa per essere ciò che deve essere. Insomma, la coscienza del corpo è laterale e retrospettiva; il corpo è il trascurato, il “passato sotto silenzio”, e tuttavia è ciò che essa è; anzi essa non è nient'altro che il corpo, il resto è nulla e silenzio. La coscienza del corpo è paragonabile alla coscienza di un simbolo. Il simbolo, d'altra parte, è dalla parte del corpo, è una delle strutture essenziali del corpo. Ora la coscienza del simbolo esiste, altrimenti non potremmo capirne il significato. Ma il simbolo è ciò che viene: superato verso il significato, ciò che viene trascurato in favore del senso, ciò che non è mai percepito per-sé, ciò al di là del quale lo sguardo si dirige sempre. La coscienza del corpo, essendo coscienza laterale e retrospettiva di ciò che è senza doverlo essere, cioè della sua inafferrabile contingenza, di ciò in base a cui si fa scelta, è coscienza non-tetica del modo di cui è affetta. La coscienza del corpo si confonde con l'affettività originaria. E bisogna cogliere bene il significato di questa affettività; e per questo è necessaria una distinzione. L'affettività, quale ci è rivelata dall'introspezione, è già affettività costituita: è coscienza del mondo. Ogni odio è odio di qualcuno; ogni collera, è apprensione di qualcuno come odioso, o ingiusto, o bugiardo; avere della simpatia per qualcuno significa “trovarlo simpatico”, ecc.. In questi vari esempi, una “intenzione” trascendente si dirige verso il mondo e l'apprende come tale. C'è dunque già un superamento, una negazione interna; siamo sul piano della trascendenza e della scelta. Ma Scheler ha notato giustamente che bisogna distinguere questa “intenzione” dalle qualità affettive pure.

Per esempio, se ho il “mal di testa”, posso scoprire in me una affettività intenzionale diretta verso il mio dolore per “soffrirlo”, per accettarlo con rassegnazione, o per respingerlo, per valorizzarlo come ingiusto, come meritato, come purificatore, come umiliante, ecc. Per fuggirlo. Qui è l'intenzione stessa che è affezione, è atto puro e già progetto, pura coscienza di qualche cosa. Ma essa non potrebbe essere considerata come coscienza del corpo.

Ma questa intenzione non può essere tutta l'affettività. Poiché è superamento, presuppone un superato. Questo prova d'altra parte l'esistenza di ciò che Baldwin chiama impropriamente degli “astratti emozionali”.

Questo autore, infatti, dice che noi possiamo realizzare affettivamente in noi certe emozioni senza risentirle concretamente. Se, per esempio, mi si racconta un avvenimento penoso che ha recentemente amareggiato la vita di Pietro, esclamerò: “come avrà sofferto!”.

Quella sofferenza, io non la conosco e tuttavia non la sento di fatto.

Gli intermediari fra la conoscenza pura e l'affezione vera, Baldwin li chiama “astratti”. Ma il meccanismo di una simile astrazione rimane bene oscuro. Chi astrae? Se, secondo la definizione di Laporte, astrarre significa pensare a parte delle strutture che non possono esistere separate, bisogna che riduciamo gli astratti emozionali a dei puri concetti astratti di emozioni o che riconosciamo che questi astratti non possono esistere in quanto tali come modalità reali della coscienza. Infatti, i pretesi “astratti emozionali”, sono delle intenzioni vuote, dei puri progetti di emozioni. Cioè noi ci dirigiamo verso il dolore e la vergogna, andiamo verso di esse, la coscienza si trascende, ma a vuoto. Il dolore è là, oggettivo e trascendente, ma gli manca l'esistenza concreta. Sarebbe meglio chiamare questi significati senza materia delle immagini affettive; la loro importanza per la creazione artistica e la comprensione psicologica è innegabile.

Ma ciò che importa qui, è il fatto che ciò che li separa da una vergogna reale, è l'assenza del “vissuto”. Esistono quindi delle qualità affettive pure che sono superate e trascese da progetti affettivi. Noi non ne faremo affatto, come Scheler, una qualsiasi “yle” provocata dal flusso della coscienza: quello che ha importanza, per noi, è il modo in cui la coscienza “esiste” la sua contingenza: ed è la tessitura stessa della coscienza, in quanto questa supera la sua trama verso delle possibilità proprie, il modo in cui la coscienza esiste spontaneamente ed in modo non tetico, ciò che essa costituisce teticamente, ma implicitamente come punto di vista sul mondo. Può essere il dolore puro, ma può anche essere l'umore, come tonalità affettiva non-tetica, il piacevole puro, e lo spiacevole puro; in senso generale, è tutto ciò che si chiama il cenestetico⁵⁰. Questo cenestetico appare raramente senza essere superato verso il mondo da un progetto trascendente del per-sé; come tale, è difficilissimo studiarlo a parte. Tuttavia esiste qualche esperienza privilegiata nella quale lo si può cogliere nella sua purezza, in particolare quella del dolore che si chiama “fisico”. È dunque a questa esperienza che noi stiamo per rivolgerci per fissare concettualmente le strutture della coscienza del corpo.

Ho male agli occhi ma devo finire entro questa sera la lettura di un'opera filosofica. Leggo. L'oggetto della mia coscienza è il libro e, attraverso il libro, le verità che esso significa. Il corpo non è affatto percepito per se stesso, è punto di vista e di partenza: le parole scivolano le une dopo le altre di fronte a me, io le faccio scivolare, quelle in fondo alla pagina, che non ho ancora visto, appartengono ancora ad uno sfondo relativo o "sfondo pagina" che si organizza sullo "sfondo libro" e sullo sfondo assoluto o sfondo del mondo; ma dallo sfondo della loro indistinzione, mi chiamano, hanno già il carattere della totalità frangibile, si danno come "da far scivolare sotto la mia vista". In tutto questo, il corpo non è dato se non implicitamente: il movimento dei miei occhi appare solo allo sguardo di un osservatore. Per me, io non percepisco teticamente se non questo sorgere fissato delle parole, le une dopo le altre. Tuttavia, la successione delle parole nel tempo oggettivo, è data e conosciuta attraverso la mia temporalizzazione. Il loro movimento immobile è dato attraverso un "movimento" della mia coscienza; e questo "movimento" di coscienza, pura metafora che indica una progressione temporale, è esattamente per me il movimento dei miei occhi: è impossibile che io distingua il movimento dei miei occhi dalla progressione sintetica delle mie coscienze senza ricorrere al punto di vista d'altri. Tuttavia, nel momento stesso in cui leggo, ho male agli occhi. Notiamo subito che questo dolore può anche essere indicato dagli oggetti del mondo, cioè dal libro che leggo: le parole possono staccarsi con maggiore difficoltà dallo sfondo indifferenziato che costituiscono; possono tremare, confondersi, può darsi che il loro senso si presenti malamente, e che la frase che ho appena letto si ripresenti due volte, tre volte, come "non capita", come "da rileggere". Ma queste indicazioni possono mancare per esempio, nel caso in cui la mia lettura "m'assorbe" o quando io "dimentico" il mio dolore il che non significa affatto che sia scomparso, perché, se giungo ad averne conoscenza in un atto riflessivo ulteriore, si porrà come sempre presente; e, in ogni modo, non è questo che ci interessa, perché cerchiamo di cogliere il modo in cui la coscienza esiste il suo dolore. Ma, si può obiettare prima di tutto, come mai il dolore si dà come dolore degli occhi? Non c'è qui un rimando intenzionale ad un oggetto trascendente, al mio corpo in quanto precisamente esiste al di fuori, nel mondo? È incontestabile che il dolore contiene un'indicazione su se stesso: è impossibile confondere un dolore

degli occhi con un dolore al dito o allo stomaco. Tuttavia il dolore è completamente sprovvisto di intenzionalità.

Bisogna intendersi: se il dolore si dà come dolore “degli occhi”, non c'è nessun misterioso “segno locale” né di conoscenza. Solo, il dolore: è precisamente gli occhi, in quanto la coscienza “li esiste”. E come tale, si distingue per la sua stessa esistenza, non per un criterio, né per niente di sopraggiunto, da ogni altro dolore.

Certo, la denominazione “dolore degli occhi” presuppone tutto un travaglio costitutivo che dovremo descrivere. Ma dal punto di vista da cui ci poniamo ora, non è ancora il momento di considerarlo, perché non è ancora avvenuto; il dolore non è ancora considerato da un punto di vista riflessivo, non è messo in rapporto con un corpo per altri. È dolore occhi o dolore visione; non si distingue dal mio modo di cogliere le parole trascendenti. Siamo noi che l'abbiamo chiamato dolore degli occhi, per la chiarezza dell'esposizione; ma non ha un nome nella coscienza, perché non è conosciuto. Solamente si distingue ineffabilmente e per mezzo del suo essere dagli altri dolori possibili.

Questo dolore, però, non esiste in nessun punto tra gli oggetti attuali dell'universo. Non è né a sinistra né a destra del libro, né tra le verità che si manifestano attraverso il libro, né nel mio corpo oggetto quello che vedono gli altri, quello che posso toccare parzialmente e parzialmente vedere, né nel mio corpo punto di vista in quanto è implicitamente indicato dal mondo. Non bisogna nemmeno dire che è una “sovrimpressione” o, come una armonica, “sovrapposta” alle cose che vedo. Ci sono qui delle immagini che non hanno senso. Quindi non è nello spazio. Ma non appartiene nemmeno al tempo oggettivo: si temporalizza, ed è proprio in questa temporalizzazione e per essa, che può apparire il tempo del mondo. Che cos'è allora?

Semplicemente la materia traslucida della coscienza, il suo essere là, il suo legame col mondo, insomma, la contingenza propria dell'atto della lettura. Esiste al di là di ogni attenzione e di ogni conoscenza, poiché si insinua in ogni atto di attenzione e di conoscenza, poiché è questo atto stesso, in quanto è, senza essere fondamento del suo essere.

Tuttavia, anche su questo piano d'essere puro, il dolore come legame contingente col mondo, può essere esistito non-teticamente dalla coscienza solo se questa viene superata. La coscienza dolorosa è negazione interna del mondo; ma nello stesso tempo essa esiste il suo dolore cioè se stessa come

distacco da sé. Il dolore puro, come semplice vissuto, non è passibile d'essere raggiunto: sarebbe della specie degli indefinibili e degli indescrivibili che sono ciò che sono.

Ma la coscienza dolorosa è progetto verso una coscienza ulteriore che sarebbe priva di ogni dolore, cioè la cui struttura, il cui esserci sarebbe non doloroso. Questa fuga laterale, questo strapparsi da sé che caratterizza la coscienza dolorosa non costituisce similmente il dolore come oggetto psichico: è un progetto non tetico del per-sé; noi ne veniamo a conoscenza solo per mezzo del mondo, per esempio è dato nel modo in cui il libro appare come “da essere letto a ritmo precipitoso”, quando le parole si premono fra di loro, in una danza infernale e compatta, quando tutto l'universo è percorso dall'inquietudine. D'altra parte e questo è proprio dell'esistenza corporea l'ineffabile che si è voluto evitare, lo si ritrova in seno a questo stesso distacco, è lui che costituisce le coscienze che lo superano, è la contingenza stessa e l'essere della fuga che vuole fuggirlo. E in nessun luogo noi giungeremo più vicino a questo annullamento dell'in-sé da parte del per-sé ed alla ripresa del per-sé da parte dell'in-sé che alimenta questo stesso annullamento.

Sia pure, si dirà. Ma voi vi fate il problema troppo facile, scegliendo un caso in cui il dolore è precisamente dolore dell'organo in funzione, dolore dell'occhio mentre guarda, della mano mentre tocca. Perché, infine, io posso soffrire di una ferita al dito mentre leggo. In questo caso sarebbe difficile sostenere che il mio dolore è la contingenza stessa del mio “atto di leggere”.

Notiamo subito che, per quanto assorto io possa essere dalla lettura, non smetto mai di far giungere il mondo all'essere; meglio: la mia lettura è un atto che implica proprio nella sua natura l'esistenza del mondo come uno sfondo necessario. Questo non significa affatto che io abbia minimamente coscienza del mondo, ma che ne ho coscienza come sfondo. Non perdo affatto di vista i colori, i movimenti che mi circondano, non smetto mai di sentire i suoni, solo essi si perdono nella totalità indifferenziata che serve da sfondo alla mia lettura. Correlativamente, il mio corpo è sempre indicato dal mondo come il punto di vista totale sulla totalità mondana, ma è il mondo come sfondo che lo indica.

Così il mio corpo non cessa mai di venir esistito totalmente, in quanto è la contingenza totale della mia coscienza. È insieme ciò che la totalità del mondo come sfondo indica e la totalità che io esisto affettivamente in connessione con l'appercezione oggettiva del mondo. Ma quando un questo

particolare si stacca come forma dallo sfondo del mondo, esso indica correlativamente una specificazione funzionale della totalità corporea e nello stesso tempo la mia coscienza esiste una forma corporea che si pone in rilievo sulla totalità-corpo che essa esiste. Il libro è letto e nella proporzione in cui io esisto e supero la contingenza della visione o, se si vuole, della lettura, gli occhi appaiono come forma sullo sfondo della totalità corporea. Ben inteso, su questo piano di esistenza, gli occhi non sono l'organo sensoriale visto da altri, ma solamente la trama della mia coscienza di vedere, in quanto questa coscienza è una struttura della mia coscienza più larga del mondo. Avere coscienza, infatti, è sempre avere coscienza del mondo, e così il mondo ed il corpo sono sempre presenti, benché in modo differente, alla mia coscienza. Ma questa coscienza totale del mondo è coscienza del mondo come sfondo per questo o quel questo particolare e così, nello stesso tempo in cui la coscienza si specifica nel suo atto stesso di annullamento, c'è una presenza di una struttura particolare del corpo sullo sfondo totale della corporeità. Nel momento in cui leggo, non smetto mai d'essere un corpo, seduto sulla poltrona, a tre metri dalla finestra, nelle condizioni date di pressione e di temperatura. E questo dolore all'indice sinistro, io non smetto mai di esserlo come mio corpo in generale. Solamente, io lo esisto, in quanto esso svanisce nello sfondo della corporeità come una struttura subordinata alla totalità corporea. Esso non è né assente né incosciente: semplicemente fa parte di questa esistenza senza distanza della coscienza posizionale per se stessa. Se, tra poco, volto le pagine del libro, il dolore del mio indice, senza diventare perciò oggetto di conoscenza, passerà al livello della contingenza esistita come forma sulla nuova organizzazione del mio corpo come sfondo totale della contingenza. Queste osservazioni corrispondono d'altra parte a questa osservazione empirica: è più facile “distrarsi” da un dolore all'indice o ai reni quando si legge che da un dolore agli occhi. Perché il dolore agli occhi: è precisamente la mia lettura e le parole che leggo mi rimandano ad esso ad ogni istante, mentre il dolore al dito o ai reni, essendo apprensione del mondo come sfondo, viene anch'esso perduto, come struttura parziale, nel corpo come apprensione fondamentale dello sfondo del mondo.

Ma ecco che smetto di leggere, improvvisamente, e mi concentro ora a percepire il mio dolore. Questo significa che dirigo sulla mia coscienza presente o coscienza visione una coscienza riflessiva. Così la trama attuale della mia coscienza riflessa in particolare il mio dolore viene appresa e

posta dalla mia coscienza riflessiva. Bisogna ricordare qui quanto abbiamo detto a proposito della riflessione: è una percezione totale e senza punto di vista, una conoscenza superata da se stessa, e che tende ad oggettivarsi, a proiettare il conosciuto a distanza, per poter contemplarlo e pensarlo. Il primo movimento della riflessione è quindi per trascendere la qualità coscienziale pura del dolore verso un oggetto dolore. Così, se ci atteniamo a ciò che abbiamo chiamato riflessione complice, la riflessione tende a fare del dolore un oggetto psichico. Questo oggetto psichico percepito attraverso il dolore è il male. L'oggetto ha tutte le caratteristiche del dolore, ma è trascendente e passivo. È una realtà che ha un suo tempo non il tempo dell'universo esteriore né quello della coscienza: il tempo psichico. Può allora ricevere apprezzamenti e determinazioni diverse. Come tale è distinto dalla coscienza ed appare attraverso di essa; rimane permanente mentre la coscienza si evolve, ed è proprio questa permanenza che è la condizione della opacità e della passività del male. Ma d'altra parte questo male, in quanto percepito attraverso la coscienza, ha tutte le caratteristiche d'unità, d'interiorità, e di spontaneità della coscienza, ma degradate. Questa degradazione gli conferisce l'individualità psichica. Cioè: prima di tutto, ha una coesione assoluta e senza parti. Inoltre ha una sua propria durata, poiché è al di fuori della coscienza e possiede un passato ed un avvenire.

Ma questa durata che non è che la proiezione della temporalizzazione originale è molteplicità di interpenetrazione. Quel male è “penetrante”, “carezzevole”, ecc.. E queste caratteristiche tendono proprio a rendere il modo in cui il male si profila nella durata: sono delle qualità melodiche.

Un dolore che viene a fitte, seguite da intervalli, non è percepito dalla riflessione come puro alternarsi di coscienze dolorose e non dolorose: per la riflessione organizzatrice i brevi intervalli fanno parte del male, come i silenzi fanno parte di una melodia. L'insieme costituisce il ritmo e l'andamento del male. Ma, mentre è oggetto passivo, il male, in quanto è visto attraverso una spontaneità assoluta che è la coscienza, è proiezione nell'in-sé di questa spontaneità. In quanto spontaneità passiva, è magico: si dà come qualche cosa che si prolunga da sé, come del tutto padrone della sua forma temporale. Appare e scompare in altro modo che gli oggetti spaziotemporali: se non vedo più il tavolo, è perché ho voltato la testa; ma se non sento più il mio male, è perché “se ne è andato”. Infatti, si produce qui un fenomeno analogo a quello che gli psicologi della forma chiamano illusione stroboscopica. La scomparsa del male, ingannando i progetti del

per-sé riflessivo, si dà come movimento di ripiegamento, circa come volontà. C'è un animismo del male: si dà come un essere vivente che ha una sua forma, una sua durata, le sue abitudini. I malati hanno con esso una specie di intimità: quando appare, non giunge come un fenomeno nuovo, è, dirà il malato, “la mia crisi del pomeriggio”. Così non è che la riflessione legghi fra di loro i momenti di una stessa crisi, ma, al di là di un'intera giornata, lega le crisi fra di loro. Tuttavia questa sintesi riconoscitiva ha un carattere speciale: non tende a costituire un oggetto che rimarrebbe esistente anche quando non fosse più dato alla coscienza come un odio che rimane “sopito” o “nell'incoscienza”. Infatti, quando il male se ne va, scompare del tutto, “non c'è più”. Ma ne deriva questa curiosa conseguenza che, quando riappare, sorge, nella sua stessa passività, per una specie di generazione spontanea.

Per esempio, se ne sentono dolcemente “i primi approcci”, ed ecco che “rinasce”; “è lui”. Così i primi dolori, più degli altri, non sono percepiti per se stessi come trama semplice e nuda della coscienza riflessa: sono “gli annunci” del male o meglio il male stesso, che nasce lentamente, come una locomotiva che si mette lentamente in marcia. Ma d'altra parte bisogna che sia chiaro che io costituisco il male con del dolore. Questo non significa affatto che io senta il male come causa del dolore, ma piuttosto, ogni dolore concreto è come una nota in una melodia: è insieme tutta la melodia ed un “tempo” della melodia. Attraverso ogni dolore, io sento tutto il male e tuttavia questo li trascende tutti, perché è la totalità sintetica di tutti i dolori, il tema che si sviluppa per mezzo loro ed attraverso essi. Ma la materia del male non assomiglia a quella di una melodia: prima di tutto, fa parte del vissuto puro, non c'è nessuna distanza fra la coscienza riflessa ed il dolore, né fra la coscienza riflessiva e la coscienza riflessa. Ne risulta che il male è trascendente ma senza distanza. È al di fuori della mia coscienza, come totalità sintetica, ed è vicinissimo ad essere altrove, ma da un altro lato è in essa, penetra essa, per mezzo di tutti i suoi sfrangiamenti, delle sue note, che: sono la mia coscienza.

A questo punto, che cosa è diventato il corpo? C'è stata, come notammo, una specie di scissione, a proposito della proiezione riflessiva: per la coscienza irriflessa il dolore era il corpo; per la coscienza riflessiva, il male è distinto dal corpo, ha una sua forma propria, viene e se ne va.

Dal punto di vista riflessivo, dal quale ci siamo posti, cioè prima dell'intervento del per altri, il corpo non è esplicitamente e tematicamente

dato alla coscienza. La coscienza riflessiva è coscienza del male. Solo che, se il male ha una forma che gli è propria ed un ritmo melodico che gli conferisce un'individualità trascendente, aderisce al per-sé per mezzo della sua materia, poiché è reso manifesto attraverso il dolore e come l'unità di tutti i miei dolori dello stesso tipo. È mio nel senso che gli do la sua materia. Lo sento come sostenuto e nutrito da un certo centro passivo, la cui passività è l'esatta proiezione nell'in-sé della fatticità contingente dei dolori e che è la mia passività.

Questo centro non può venire colto per se stesso, se non come la materia della statua viene colta quando ne percepisco la forma, e tuttavia è là; è: la passività che mina il male e che gli dona magicamente delle nuove forze, come la terra ad Anteo. È il mio corpo su di un nuovo piano d'esistenza, cioè come puro correlativo noematico di una coscienza riflessiva. Lo chiameremo corpo psichico. Non è ancora affatto conosciuto, perché la riflessione che cerca di cogliere la coscienza dolorosa non è ancora cognitiva. Essa è affettività nel suo sorgere originario. Percepisce sì il male come un oggetto, ma come un oggetto affettivo. Ci si dirige anzitutto sul proprio dolore per odiarlo, per sopportarlo con pazienza, per sentirlo come intollerabile, qualche volta per amarlo, o per compiacersene se annuncia la liberazione, la guarigione per valorizzarlo in qualche modo. E, ben inteso, è il male che si valorizza, o meglio, che sorge come correlativo necessario della valorizzazione. Il male, quindi, non è affatto conosciuto, è sofferto ed il corpo, parallelamente, si manifesta attraverso il male e la coscienza lo soffre ugualmente.

Per arricchire di strutture cognitive il corpo, quale si dà alla riflessione, bisognerà ricorrere ad altri; non possiamo parlarne ora, perché bisognerebbe avere già posto in luce le strutture del corpo per altri. Tuttavia, fin d'ora, possiamo notare che il corpo psichico, essendo la proiezione, sul piano dell'in-sé, dell'intertrama della coscienza, forma la materia implicita di tutti i fenomeni della psiche. Mentre il corpo originario era esistito da ogni coscienza come la propria contingenza, il corpo psichico è sofferto come la contingenza dell'odio o dell'amore, degli atti e delle qualità, ma questa contingenza ha un carattere nuovo: in quanto esistita dalla coscienza, era la ripresa della coscienza da parte dell'in-sé; in quanto sofferta, nel male o nella noia o nell'impresa, per mezzo della riflessione viene proiettata nell'in-sé. Rappresenta per questo la tendenza di ogni oggetto psichico a frantumarsi in exteriorità al di là della sua coesione magica, rappresenta, al

di là dei rapporti magici che uniscono gli oggetti psichici fra di loro, la tendenza di ciascuno di essi a isolarsi in una singolarità indifferenziata: è quindi simile ad uno spazio implicito che sottende la durata melodica dello psichico. In quanto il corpo è la materia contingente ed indifferente di tutti i nostri avvenimenti psichici, il corpo determina uno spazio psichico. Questo spazio non ha né alto né basso, né destra né sinistra, è ancora senza parti, in quanto la coesione magica dello psichico vi combatte la sua tendenza al frazionamento indifferenziato. Non è niente di meno che una caratteristica reale della psiche: non che la psiche sia unita ad un corpo, ma sotto la sua organizzazione melodica, il corpo è la sua sostanza, e la sua perpetua condizione di possibilità. È sempre lui che appare quando nominiamo la psiche; è lui che è alla base del meccanismo e del chimismo metaforici che usiamo per classificare e spiegare gli avvenimenti della psiche; è a lui che tendiamo e di cui diamo la forma nelle immagini coscienze immaginanti che produciamo per vedere e rendere presenti dei sentimenti assenti; è lui, infine, che motiva e, in una certa misura, giustifica delle teorie psicologiche come quelle dell'inconscio, dei problemi come quello della conservazione dei ricordi.

Non è necessario aggiungere che abbiamo scelto il dolore fisico come esempio e che vi sono mille altri modi, contingenti anch'essi, d'esistere la nostra contingenza. In particolare, quando nessun dolore, nessun piacere, nessun dispiacere preciso non sono "esistiti" dalla coscienza, il per-sé non cessa di proiettarsi al di là di una contingenza pura, e per così dire non qualificata. La coscienza non cessa "d'avere" un corpo. L'affettività cenestetica è allora pura sensazione non posizionale di una contingenza incolore, pura apprensione di sé come esistenza di fatto. Questa sensazione continua del mio per-sé di un gusto insipido e senza distanza che mi accompagna, perfino nei miei sforzi per liberarmene e che è il mio gusto, è ciò che abbiamo descritto altrove sotto il nome di nausea. Una nausea nascosta ed insuperabile rivela continuamente il mio corpo alla mia coscienza: può capitare che noi cerchiamo il piacere o il dolore fisico per liberarcene, ma quando il dolore o il piacere vengono esistiti dalla coscienza, manifestano a loro volta la sua fatticità e contingenza, ed è sullo sfondo della nausea che essi si manifestano.

Non dobbiamo affatto intendere questo termine di nausea come una metafora tratta dai nostri disgusti fisiologici, invece è proprio sullo sfondo di questa, che si producono tutte le nausee concrete ed empiriche nausea di

fronte alla carne marcia, al sangue fresco, agli escrementi, ecc. Che ci portano al vomito.

2. Il corpo-per-altri

Abbiamo appena descritto l'essere del mio corpo per me. Su questo piano ontologico, il mio corpo è quale l'abbiamo descritto e: non è altro che questo. Invano vi cercheremmo le tracce di un organo fisiologico, di una costituzione anatomica e spaziale.

O è il centro di riferimento indicato a vuoto dagli oggetti utensili del mondo, oppure è: la contingenza dell'esistenza del per-sé; più esattamente, questi due modi d'essere sono complementari. Ma il corpo ha le stesse incarnazioni del per-sé; ci sono altri piani di esistenza. Esiste anche il per altri. In questa nuova prospettiva ontologica dobbiamo ora studiarlo. Ed è la stessa cosa studiare il modo in cui il mio corpo appare a quello d'altri, o quello in cui il corpo d'altri m'appare. Abbiamo stabilito, infatti, che le strutture del mio essere per altri sono identiche a quelle dell'essere d'altri per me. E proprio partendo da queste ultime stabiliremo la natura del corpo per altri cioè del corpo d'altri per delle ragioni di comodità.

Abbiamo notato nel capitolo precedente che il corpo non è ciò che mi manifesta subito altri. Se, infatti, la relazione fondamentale del mio essere con quello d'altri si riducesse al rapporto del mio corpo col corpo d'altri, sarebbe pura relazione di exteriorità. Ma il mio legame con altri è inconcepibile se non come negazione interna. Devo sentire subito altri come ciò per cui io esisto come oggetto; la ripercezione della mia ipseità fa apparire altri come oggetto in un secondo momento della storificazione antestorica; l'apparizione del corpo d'altri non è quindi il primo incontro, ma, al contrario, non è che un episodio delle mie relazioni con altri e, in modo particolare, di ciò che abbiamo chiamato l'oggettivazione di altri; o, se si preferisce, altri esiste per me subito ed io lo percepisco nel suo corpo poi; il corpo d'altri è per me una struttura secondaria.

Altri, nel fenomeno fondamentale dell'oggettivazione di altri, m'appare come trascendenza trascesa. Cioè, per il solo fatto che io mi proietto verso le mie possibilità; supero e trascendo la sua trascendenza, che è fuori gioco;

è una trascendenza oggetto. Io sento questa trascendenza nel mondo e, originariamente, come una certa disposizione delle cose utensili del mio mondo, in quanto indicano per aggiunta un centro di riferimento secondario che è in mezzo al mondo e che non sono io. Queste indicazioni non sono affatto, a differenza delle indicazioni che mi indicano, costitutive della cosa indicante: sono delle proprietà laterali dell'oggetto. Altri, come abbiamo visto, non può essere un concetto costitutivo del mondo. Esse hanno quindi tutte una contingenza originaria ed il carattere di un avvenimento. Ma il centro di riferimento che esse indicano è proprio altri come trascendenza semplicemente contemplata o trascesa. È proprio ad altri che mi rimanda la disposizione secondaria degli oggetti, come all'organizzatore o al beneficiario di questa disposizione, insomma, ad uno strumento che dispone gli utensili in vista di un fine particolare che produce da sé. Ma questo fine, a sua volta, io lo supero e l'utilizzo, è in mezzo al mondo, ed io posso servirmene per i miei propri fini. Così altri è prima di tutto indicato dalle cose come uno strumento.

Ma anche me, le cose indicano come uno strumento, ed io sono corpo, proprio in quanto mi faccio indicare dalle cose. È quindi altri come corpo che le cose indicano con le loro disposizioni laterali e secondarie. Fatto si è che io non conosco utensili che non si riferiscano secondariamente al corpo di altri. Ma non potevo prendere nessun punto di vista, allora, sul mio corpo, in quanto era indicato dalle cose. Infatti è il punto di vista sul quale non posso prendere nessun punto di vista, lo strumento che non posso usare per mezzo di nessuno strumento. Quando, con il pensiero universalizzante, cercavo di pensarlo a vuoto come puro strumento nel mondo, ne risultava anche lo svanire del mondo in quanto tale. Invece, per il solo fatto che non sono altri, il suo corpo m'appare originariamente come un punto di vista sul quale posso prendere un punto di vista, uno strumento che posso utilizzare con altri strumenti. È indicato dal giro delle cose utensili, ma indica a sua volta altri oggetti e finalmente si integra al mio mondo ed indica il mio corpo.

Così il corpo d'altri è radicalmente diverso dal mio corpo per me: è lo strumento che io non sono e che utilizzo o che mi resiste, il che è poi lo stesso. Mi si presenta originariamente con un certo coefficiente oggettivo di utilità e di avversità. Il corpo d'altri è quindi altro anche lui come trascendenza strumento. Le stesse osservazioni si possono applicare al corpo d'altri come insieme sintetico d'organi sensibili. Noi non scopriamo

nel corpo d'altri e per mezzo di esso la possibilità che ha altri di conoscerci. Questa si manifesta fondamentalmente nel mio essere oggetto per altri e con esso, cioè è la struttura essenziale della nostra relazione originale con altri. E in questa relazione originale, la fuga del mio mondo verso altri è ugualmente data.

Con la ripercezione della mia ipseità, trascendo la trascendenza d'altri in quanto questa trascendenza è continua possibilità di cogliermi come oggetto. Per questo diventa trascendenza puramente data e superata verso i miei scopi, trascendenza che “è là” semplicemente, e la conoscenza che l'altro ha di me e del mondo diventa conoscenza oggetto. Cioè è una proprietà data di altri, proprietà che io posso a mia volta conoscere. A dire il vero, la conoscenza, di cui prendo possesso, rimane vuota, nel senso che non conoscerò mai: l'atto di conoscere: questo atto, essendo pura trascendenza, non può essere colto se non da se stesso, sotto forma di coscienza non-tetica, o dalla riflessione da esso provocata. Ciò che io conosco, è solo la conoscenza come essere là o, se si vuole,: l'essere là della conoscenza. Così, quella relatività dell'organo sensoriale che si manifestava alla mia ragione universalizzante, ma che non poteva essere pensata quando si trattava del mio senso senza determinare lo svanimento del mondo, io la percepivo subito quando percepivo l'altro oggetto e la percepivo senza pericolo, poiché, facendo altri parte del mio universo, la sua relatività non potrebbe determinare lo svanimento di questo universo. Questo senso di altri, è: senso conosciuto come conoscente. È chiaro come si spiega, sia l'errore degli psicologi, che definiscono il mio senso con il senso d'altri e che danno all'organo sensibile, quale è per me, una relatività che appartiene al suo essere per altri, sia come questo errore diventa verità se lo poniamo al suo livello d'essere, dopo aver determinato il vero ordine dell'essere e del conoscere. Così gli oggetti del mio mondo indicano lateralmente un centro di riferimento oggetto che è altri. Ma questo centro, a sua volta, mi appare da un punto di vista senza punto di vista che è il mio, che è il mio corpo o la mia contingenza. Insomma, per usare un'espressione impropria ma comune,: io conosco altri attraverso i sensi.

Mentre altri è lo strumento che io utilizzo per mezzo dello strumento che io sono, e che nessuno strumento può più utilizzare, è anche l'insieme di organi sensibili che si manifestano alla mia conoscenza sensibile, cioè è una fatticità che appare ad un'altra fatticità. Così può esserci, al suo vero posto nell'ordine dell'essere e del conoscere, uno studio degli organi sensibili di

altri, quali vengono conosciuti sensorialmente da me. E questo studio terrà conto particolarmente della funzione degli organi sensibili che è quella di conoscere. Ma questa conoscenza, a sua volta, sarà puro oggetto per me: di qui, per esempio, il falso problema della “visione rovesciata”. Infatti, originariamente, l'organo sensoriale d'altri non è in nessun modo uno strumento di conoscenza per altri, è semplicemente la conoscenza d'altri, il suo puro atto di conoscere in quanto questa conoscenza esiste al modo dell'oggetto nel mio universo.

Tuttavia, non abbiamo ancora definito il corpo d'altri se non in quanto è indicato lateralmente dalle cose utensili del mio universo. Questo non ci dà affatto, a dire il vero, il suo essere là in “carne ed ossa”. Certo, il corpo d'altri è ovunque presente nell'indicazione stessa che ne danno le cose utensili, in quanto esse si rivelano come utilizzate da esso e da esso conosciute. La sala in cui attendo il padrone di casa mi rivela, nella sua totalità, il corpo del suo proprietario: questa poltrona, è la poltrona dove egli si siede, la scrivania, è la scrivania sulla quale egli scrive, la finestra, è la finestra da dove entra la luce che rischiarava gli oggetti che egli vede. Così è disegnato da ogni parte, e questo disegno, è-disegno oggetto; un oggetto può venire ad ogni momento per riempirlo della sua materia. Ma c'è il fatto che il padrone di casa “non è là”. È altrove, è assente.

Ma per l'appunto, come abbiamo visto, l'assenza è una struttura dell'essere là. Essere assente, cioè essere altrove nel mio mondo, significa essere già dato per me. Quando ricevo una lettera di mio cugino dall'africa, il suo essere altrove mi è dato concretamente dalle indicazioni stesse di questa lettera, e questo essere altrove è un essere da qualche parte: è già il suo corpo. Non si può spiegare altrimenti come mai la lettera della donna amata commuove sensualmente il suo amante: tutto il corpo dell'amata è presente come assenza, sulle linee e sulla carta. Ma l'essere altrove, essendo un essere là in rapporto ad un insieme concreto di cose utensili, in una situazione concreta, è già fatticità e contingenza. Non è solo l'incontro che ho avuto oggi con Pietro, il fatto che definisce la sua contingenza e la mia: ma la sua assenza di ieri definiva ugualmente le nostre contingenze e fatticità. E la fatticità dell'assente è implicitamente data nelle cose utensili che la indicano; la sua improvvisa apparizione non aggiunge niente. Così il corpo d'altri è la sua fatticità come utensile e come sintesi d'organi sensibili, in quanto si rivela alla mia fatticità. Mi è data col fatto che l'altro esiste per me nel mondo, la presenza d'altri o la sua assenza non cambia niente.

Ma ecco che Pietro appare, entra nella mia camera. Questa apparizione non cambia niente alla struttura fondamentale del mio rapporto con lui: è contingenza, ma come la sua assenza era contingenza. Gli oggetti lo indicano a me: la porta che spinge indica una presenza umana quando si apre davanti a lui, e lo stesso accade per la poltrona in cui si siede, ecc.; ma gli oggetti continuavano a indicarlo anche durante la sua assenza. E, certo, io esisto per lui, egli mi parla; ma esisteva ugualmente ieri, quando mi aveva mandato il telegramma che è ora sul mio tavolo, per avvisarmi della sua venuta. Tuttavia, c'è qualcosa di nuovo; il fatto che appare ora sullo sfondo del mondo come un questo che posso guardare, cogliere, utilizzare direttamente. Che cosa significa questo? Prima di tutto, che la fatticità d'altri, cioè la contingenza del suo essere, è ora esplicita invece di essere implicitamente contenuta nelle indicazioni laterali delle cose utensili. Questa fatticità è proprio quella che egli esiste nel suo per-sé e per mezzo di questo; è quella che egli vive continuamente per mezzo della nausea come percezione non posizionale di una contingenza che egli è, come pura apprensione di sé in quanto esistenza di fatto. Insomma, è la sua cenestesi. L'apparizione d'altri è rivelazione del gusto del suo essere come esistenza immediata. Solo che io non colgo questo gusto come lo coglie lui.

La nausea per lui non è conoscenza, ma apprensione non-tetica della contingenza che egli è; è superamento di questa contingenza verso delle possibilità proprie del per-sé; è contingenza esistita; contingenza subita e rifiutata. È proprio questa contingenza e nient'altro che io percepisco ora. Solo, io non sono questa contingenza. La supero verso le mie possibilità, ma questo superamento è trascendenza di un altro. Essa mi è data tutta e senza riserve; è irrimediabile. Il per-sé d'altri si strappa a questa contingenza e la supera continuamente. Ma, in quanto trascendo la trascendenza d'altri, la fisso; non è più una difesa contro la fatticità; al contrario, partecipa a sua volta della fatticità; ne è prodotta. Così, niente viene ad interpersi tra la contingenza pura d'altri come gusto per-sé e la mia coscienza. È proprio questo gusto, quale è esistito, che io colgo.

Solo che, per il fatto della mia alterità, questo gusto appare come un questo conosciuto e dato in mezzo al mondo. Il corpo d'altri mi è dato come l'in-sé puro del suo essere in-sé tra degli in-sé e che io supero verso le mie possibilità. Il corpo d'altri si rivela quindi con due caratteristiche egualmente contingenti: è qui e potrebbe essere altrove, cioè le cose utensili potrebbero disporsi altrimenti nei suoi rapporti, indicarlo altrimenti, le

distanze della sedia da lui potrebbero essere altre è come questo e potrebbe essere altrimenti, cioè io colgo la sua contingenza originaria sotto forma di una configurazione oggettiva e contingente. Ma in realtà questi due caratteri non sono che uno solo. Il secondo non fa che rendere presente ed esplicito per me il primo.

Il corpo d'altri è il fatto puro della presenza d'altri nel mio mondo come un essere là che si traduce con un essere come questo. Così, l'esistenza stessa d'altri come altri per me implica il fatto che esso si manifesti come strumento che possiede la proprietà di conoscere e che questa proprietà di conoscere sia legata ad un'esistenza qualsiasi oggettiva. È ciò che chiameremo la necessità per altri d'essere contingente per me. Poiché c'è altri, si deve concludere che è uno strumento provvisto di organi sensibili, qualunque essi siano. Ma queste considerazioni non fanno che stabilire la necessità astratta per altri di avere un corpo. Il corpo d'altri, in quanto lo incontro, è la manifestazione, come oggetto per me, della forma contingente che prende la necessità di questa contingenza. È vero che altri deve avere degli organi sensibili, ma non necessariamente questi organi sensibili, ma non un viso e, infine, non questo viso. Ma viso, organi sensibili, presenza: tutto ciò non è altro che la forma contingente della necessità per altri di esistere come appartenente ad una razza, una classe, un ambiente, ecc., in quanto questa forma contingente è superata da una trascendenza che non deve esserla. Ciò che è gusto di sé per altri diventa per me carne d'altri. La carne è contingenza pura della presenza. È ordinariamente velata dai vestiti, dalla truccatura, dal taglio dei capelli o della barba, dall'espressione ecc..

Ma, se si ha a che fare a lungo con una persona, viene sempre un istante in cui tutti questi veli si disfano ed io mi trovo in presenza della: contingenza pura della sua presenza; in questo caso, sul viso o su altre membra del corpo, ho l'intuizione pura della carne. Questa intuizione non è solamente conoscenza; è l'apprensione affettiva di una contingenza assoluta, e questa apprensione è un tipo particolare di nausea.

Il corpo d'altri, è quindi la fatticità della trascendenza trascesa in quanto si riferisce alla mia fatticità.

Io non colgo mai altri come corpo senza cogliere nello stesso tempo, in modo non esplicito, il mio corpo come il centro di riferimento indicato da altri. Ma, nello stesso tempo, non si può percepire il corpo d'altri come carne a titolo d'oggetto isolato che ha con gli altri questi delle pure relazioni di exteriorità. Questo sarebbe vero solo per il cadavere. Il corpo d'altri,

come carne, mi è immediatamente dato come centro di riferimento di una situazione che si organizza sinteticamente attorno ad esso e che è inseparabile da questa situazione; non bisogna quindi chiedere come il corpo d'altri possa essere prima di tutto corpo per me e presentarsi in seguito in "situazione". Ma altri mi è originariamente dato come corpo in situazione. Non vi è quindi, per esempio, corpo prima ed azione poi. Ma il corpo è la contingenza oggettiva dell'azione d'altri. Così ritroviamo, su un altro piano, una necessità ontologica che abbiamo notato in occasione dell'esistenza del mio corpo per me: il per-sé, dicemmo allora, non può esistere la propria contingenza se non in una trascendenza e per questa; la contingenza del per-sé è la ripercezione continuamente superata, e che ripercepisce continuamente il per-sé, da parte dell'in-sé sullo sfondo del primo annullamento. Ugualmente qui, un corpo d'altri, come carne, non può inserirsi in una situazione preventivamente definita. Ma è proprio ciò a partire da cui c'è una situazione. Anche qui potrebbe esistere se non in una trascendenza e per essa. Solo che questa trascendenza è anzitutto trascesa; è anch'essa oggetto. Così il corpo di Pietro non è prima una mano che potrebbe poi prendere questo bicchiere: una simile concezione tenderebbe a mettere il cadavere all'origine del corpo vivente. Ma è il complesso mano bicchiere in quanto la carne della mano contrassegna la contingenza originale di questo complesso. La relazione del corpo con gli oggetti non è affatto un problema, perché noi non percepiamo mai il corpo al di fuori di questa relazione. Così, il corpo d'altri è il significante. La significazione non è che la cristallizzazione di un movimento di trascendenza. Il corpo è corpo in quanto la massa di carne che è si definisce per mezzo della tavola che guarda, della sedia che prende, del marciapiede sul quale cammina, ecc.. Ma, per spingere le cose più oltre, il problema non può essere quello di esaurire le significazioni che costituiscono i corpi con il riferimento alle azioni concrete, all'utilizzazione razionale dei complessi utensili. Il corpo è totalità delle relazioni significanti al mondo: in questo senso, si definisce sia in riferimento all'aria che respira, che all'acqua che beve, che al cibo che mangia. Il corpo non può apparire, infatti, senza sostenere, con la totalità di ciò che è, delle relazioni significanti. Come l'azione, la vita è trascendenza trascesa e significazione.

Non c'è differenza di nessun genere tra la vita concepita come totalità e l'azione. La vita rappresenta l'insieme delle significazioni che si trascendono verso degli oggetti che non sono posti come dei questi sullo

sfondo del mondo. La vita è il corpo sfondo d'altri, in opposizione al corpo forma, in quanto il corpo sfondo può essere percepito, non più dal per-sé d'altri come implicito e non posizionale, ma proprio esplicitamente ed oggettivamente da me: appare allora come forma significativa sullo sfondo dell'universo, ma senza cessare di essere sfondo per altri e precisamente in quanto sfondo. Ma qui bisogna fare una distinzione importante: il corpo d'altri, infatti, appare "al mio corpo". Questo significa che c'è una fatticità del mio punto di vista su altri. In questo senso, non bisogna confondere la mia possibilità di cogliere un organo un braccio, una mano sullo sfondo della totalità corporea e la mia apprensione esplicita del corpo d'altri o di certe strutture di quel corpo in quanto vissute da altri come corpo sfondo. È nel secondo caso solamente che noi percepiamo altri come vita. Nel primo, infatti, può capitare che noi cogliamo come sfondo ciò che è forma per lui. Quando guardo la mano, il resto del corpo si unifica in sfondo. Ma può essere proprio la sua fronte o il suo torace a esistere non-teticamente come forma su di uno sfondo in cui le sue braccia e le sue mani si siano diluite.

Da ciò risulta, ben inteso, che l'essere del corpo d'altri è una totalità sintetica per me. Questo significa: 1 che io non posso mai cogliere il corpo d'altri se non a partire da una situazione totale che lo indica; 2 che non posso percepire isolatamente un organo qualsiasi del corpo d'altri e che mi faccio sempre indicare ogni organo singolo, partendo dalla totalità della carne o della vita.

Così la mia percezione del corpo d'altri è radicalmente differente dalla mia percezione delle cose.

1 l'altro si muove entro dei limiti che appaiono in legame immediato con i suoi movimenti, e che sono i termini a partire dai quali mi faccio indicare il significato di quei movimenti. I limiti sono nello stesso tempo spaziali e temporali. Spazialmente, è il bicchiere, posto a distanza da Pietro che è il significato del suo gesto attuale. Così io vado, nella mia stessa percezione dell'insieme "tavolo bicchiere bottiglia", fino al movimento del braccio per farmi annunciare ciò che è. Se il braccio è visibile e se il bicchiere è nascosto, percepisco il movimento di Pietro a partire dall'idea pura di situazione, ed a partire da termini mirati a vuoto al di là degli oggetti che mi nascondono il bicchiere, come significato del gesto. Temporalmente, percepisco sempre il gesto di Pietro in quanto mi è ora rivelato a partire dai termini futuri verso i quali tende. Così mi faccio annunciare il presente del corpo dal suo futuro e, più generalmente, dal

futuro del mondo. Non si potrà mai capire il problema psicologico della percezione del corpo d'altri, se non si afferra subito questa verità d'essenza, che il corpo d'altri è percepito del tutto altrimenti che gli altri corpi: perché, per percepirlo, si va sempre da ciò che è fuori da esso, nello spazio e nel tempo, fino ad esso; si coglie il suo gesto “alla rovescia” per una specie di inversione del tempo e dello spazio. Percepire altri, significa farsi annunciare quello che è dal mondo.

2 io non percepisco mai un braccio che si alza lungo un corpo immobile; percepisco Pietro che alza la mano. E con ciò non bisogna intendere che io ponga in rapporto per mezzo di un giudizio il movimento della mano con una “coscienza” che lo provocherebbe; ma non posso cogliere il movimento della mano o del braccio se non come una struttura temporale del corpo intiero. Qui, è il tutto che determina l'ordine ed i movimenti delle parti. Per convincersi del fatto che si tratta di una percezione originale del corpo d'altri, basta ricordarsi l'orrore che può suscitare la vista di un braccio tagliato che “non sembra appartenere al corpo”, o una di quelle percezioni rapide in cui vediamo, per esempio, una mano il cui braccio è nascosto arrampicarsi come un ragno lungo il battente di una porta. In questi casi, vi è una disintegrazione del corpo; e questa disintegrazione è percepita come straordinaria. Si conoscono, d'altra parte, le prove positive da cui nascono spesso le argomentazioni della *gestaltpsychologie*. È sbalorditivo, infatti, che la fotografia ritragga un ingrossamento enorme delle mani di Pietro quando questi le stende in avanti perché le coglie nelle loro vere dimensioni e senza legame sintetico con la totalità corporea, mentre noi percepiamo le stesse mani senza ingrossamento apparente se le guardiamo ad occhio nudo. In questo senso, il corpo ci appare a partire dalla situazione come totalità sintetica della vita e dell'azione.

Va da sé, dopo queste osservazioni, che il corpo di Pietro non si distingue in nessun modo da Pietro per me.

Solo esiste per me il corpo d'altri, con le sue differenti significazioni; essere oggetto per altri o essere corpo, queste due modalità ontologiche, sono traduzioni rigorosamente equivalenti dell'essere per altri del per-sé. Così le significazioni non mandano ad uno psichismo misterioso: sono quello psichismo, in quanto è trascendenza trascesa. Senza dubbio esiste una criptologia dello psichico: certi fenomeni sono “nascosti”. Ma questo non significa affatto che le significazioni si riferiscono ad un “al di là del

corpo". Si riferiscono al mondo ed a se stesse. In particolare, le manifestazioni emozionali o, in senso più generico, i fenomeni impropriamente chiamati di espressione, non indicano affatto un'impressione nascosta e vissuta da qualche psichismo, che sarebbe l'oggetto immateriale delle ricerche dello psicologo: le sopracciglia aggrottate, il rossore, il balbettio, il leggero tremito alle mani, gli sguardi da sotto in sù che sembrano insieme timidi e minacciosi, non esprimono la collera, sono la collera. Ma sia ben chiaro: un pugno serrato, preso a sé, non è niente e non significa niente. Ma così non percepiamo mai un pugno serrato: percepiamo un uomo che, in una certa situazione, stringe il pugno. Questo atto significativo, in legame con il passato ed i possibili, capito a partire dalla totalità sintetica "corpo in situazione", è la collera. Questa non rimanda a nient'altro che a delle azioni nel mondo colpire, insultare, ecc., cioè a dei nuovi atteggiamenti significanti del corpo. Non possiamo uscire di qui: "l'oggetto psichico" è tutto in balia della percezione, ed è inconcepibile al di fuori delle strutture corporee. Se non ci si è resi conto di questo fino ad ora, o se coloro che hanno sostenuto ciò, come i behavioristi, non hanno capito bene neanche essi che cosa volevano dire ed hanno sollevato uno scandalo intorno alle loro dottrine, è perché si crede volentieri che tutte le percezioni siano del medesimo tipo. Infatti la percezione deve darci immediatamente l'oggetto spaziotemporale. La sua struttura fondamentale è la negazione interna; ed essa mi dà l'oggetto qual è, non come una vana immagine di qualche realtà fuori portata. Ma, proprio per questo, ad ogni tipo di realtà corrisponde una struttura di nuova percezione.

Il corpo è l'oggetto psichico per eccellenza,: il solo oggetto psichico.

Ma se si considera che è trascendenza trascesa, la sua percezione non può per natura essere dello stesso tipo di quella degli oggetti inanimati.

Ciò non significa che esso si sia progressivamente arricchito, ma che, originariamente, è di un'altra struttura. Così non è necessario ricorrere all'abitudine o al ragionamento per analogia, per spiegare che noi comprendiamo i comportamenti espressivi: i comportamenti si danno originariamente alla percezione come comprensibili; il loro significato fa parte del loro essere, come il colore della carta fa parte dell'essere della carta. Non è quindi necessario esaminare altri comportamenti per comprenderli, come non è necessario esaminare il colore del tavolo, del foglio o d'altre carte per percepire quello del foglio che è posto davanti a me.

Perciò il corpo d'altri ci è dato immediatamente come ciò che altri è.

In questo senso, noi lo percepiamo come ciò che ogni significato particolare trascende continuamente verso un fine. Prendiamo un uomo che cammina.

Fin dal principio, io capisco il suo cammino a partire da un insieme spaziotemporale strada rotaie marciapiede negozi automobili, ecc., di cui certe strutture rappresentano il significato futuro del cammino. Capisco questo cammino andando dal futuro al presente ammesso che il futuro, in questione, appartenga al tempo universale e sia un puro “adesso” che non è ancora qui. Il cammino stesso, puro divenire impercettibile ed annullatore, è il presente. Ma questo è superamento verso un termine futuro di qualcosa che cammina: al di là del presente puro ed impercettibile del movimento del braccio, tentiamo di cogliere il substrato del movimento.

Questo substrato che non percepiamo mai qual è, tranne che nel cadavere, è tuttavia sempre là come il superato, il passato. Quando parlo di un braccio in movimento, considero questo braccio che era in riposo come sostanza del movimento. Abbiamo notato, nella seconda parte di quest'opera, che una simile concezione non è sostenibile: ciò che si muove non può essere il braccio immobile, il movimento è una malattia dell'essere. Non è meno vero che il movimento psichico si riferisce a due termini, il termine futuro della sua conclusione ed il termine passato: l'organo immobile che altera e supera. Ed io percepisco proprio il movimento del braccio come un continuo ed impercettibile rimando verso un essere passato. Questo essere passato il braccio, la gamba, il corpo tutto in riposo, io non lo vedo affatto, posso solo intravederlo attraverso il movimento che lo supera ed al quale io sono presenza, come si vede un ciottolo in fondo al fiume, attraverso il movimento dell'acqua. Tuttavia, questa immobilità d'essere sempre superata mai realizzata, alla quale mi riferisco continuamente per nominare ciò che è in movimento, è la fatticità pura, la pura carne, il puro in-sé come passato sempre reso passato dalla trascendenza trascesa.

Questo puro in-sé che esiste solo come superato, in questo superamento e per esso, cade al livello di cadavere se cessa d'essere rivelato e velato, insieme, dalla trascendenza trascesa. Come cadavere, cioè come: puro passato di una vita, semplice vestigio, non è ancora veramente comprensibile se non a partire dal superamento che non lo supera più: è: ciò che è stato superato verso delle situazioni continuamente rinnovate. Ma in

quanto, d'altra parte, appare al presente come puro in-sé, esiste in rapporto ad altri “questi” nella semplice relazione d'esteriorità indifferente: il cadavere: non è più in situazione. Nello stesso tempo si spezza, in se stesso, in una molteplicità di esseri che sostengono delle pure relazioni di esteriorità gli uni con gli altri. Lo studio dell'esteriorità che sottende sempre la fatticità, in quanto questa esteriorità è percettibile solo sul cadavere, è l'anatomia. La ricostruzione sintetica del vivente a partire dal cadavere è la fisiologia. È condannata, in partenza, a non capire niente della vita, perché la concepisce semplicemente come una modalità particolare della morte, perché vede la divisibilità all'infinito del cadavere come primitiva cosa, e non conosce l'unità sintetica del “superamento verso” per cui la divisibilità all'infinito è puro e semplice passato. Anche lo studio della vita nel vivente, e le vivisezioni, e lo studio della vita del protoplasma, e l'embriologia, e lo studio dell'uovo non possono ritrovare la vita: l'organo che si osserva è vivente, ma non è fuso nell'unità sintetica di una vita, è inteso a partire dall'anatomia, cioè dalla morte. Sarebbe quindi un errore enorme il credere che il corpo d'altri che ci si manifesta originalmente, sia il corpo dell'anatomofisiologia. Errore altrettanto grave come quello di confondere i nostri sensi “per noi” con i nostri organi sensoriali per altri.

Ma il corpo d'altri è la fatticità della trascendenza trascesa in quanto questa fatticità è continuamente nascita, cioè si riferisce all'esteriorità d'indifferenza di un in-sé continuamente superato.

Queste osservazioni permettono di spiegare ciò che chiamiamo il carattere. Bisogna notare, infatti, che il carattere non ha esistenza distinta se non come oggetto di conoscenza per altri. La coscienza non conosce affatto il suo carattere a meno che si determini riflessivamente dal punto di vista dell'altro lo esiste in pura indistinzione, non tematicamente e non-teticamente, nella prova che fa della sua contingenza e nell'annullamento con cui riconosce e supera la sua fatticità. Questo avviene perché la pura descrizione introspettiva di sé non dà nessun carattere: l'eroe di Proust “non ha” un carattere direttamente percettibile; si dà subito, in quanto è cosciente di sé, come un insieme di reazioni generali e comuni a tutti gli uomini “meccanismi” della passione, delle emozioni, ordine d'apparizione dei ricordi, ecc. In cui ciascuno può riconoscersi: perché le sue reazioni appartengono alla “natura” generale dello psichico. Se giungiamo come ha tentato Abraham nel suo libro su Proust a determinare il carattere dell'eroe Proustiano a proposito, per esempio, della sua debolezza, della sua

passività, del legame singolare che hanno presso di lui l'amore ed il denaro, è perché interpretiamo i dati che sono allo stato grezzo: prendiamo su di essi un punto di vista esteriore, li paragoniamo e tentiamo di districarne delle relazioni permanenti ed oggettive. Ma questo rende necessario un ripiegamento: finché il lettore, seguendo l'ottica generale della lettura, si identifica con l'eroe del romanzo, il carattere di "Marcel" gli sfugge; meglio ancora, non esiste a questo livello. Appare solo se io rompo la complicità che mi unisce allo scrittore, e se considero il libro non come un confidente, ma come una confidenza, meglio ancora: come un documento. Il carattere esiste quindi solo sul piano del per altri ed è la ragione per cui le massime e le descrizioni dei "moralisti", cioè degli autori francesi che hanno dato inizio ad una psicologia oggettiva e sociale, non collimano mai con l'esperienza vissuta del soggetto. Ma se il carattere è essenzialmente per altri, non può distinguersi dal corpo, quale l'abbiamo descritto. Supporre, per esempio, che il temperamento sia la causa del carattere, che il "temperamento sanguigno" sia causa dell'irascibilità, significa porre il carattere come un'entità psichica, che presenta tutti gli aspetti dell'oggettività e tuttavia è soggettiva e subita dal soggetto. Infatti l'irascibilità d'altri è conosciuta dal di fuori e dall'origine trascesa dalla mia trascendenza. In questo senso non si distingue per niente dal "temperamento sanguigno", per esempio. In entrambi i casi, percepiamo lo stesso rossore apoplettico, gli stessi aspetti corporei, ma noi trascendiamo in altro modo questi dati, secondo i nostri progetti: avremo a che fare col temperamento se consideriamo questo rossore come manifestazione del corpo sfondo, tagliandolo dai suoi legami con la situazione; inoltre se tentiamo di comprenderlo a partire dal cadavere, potremo dar l'avvio a uno studio fisiologico e medico; se, invece, lo consideriamo giungendo ad esso dalla situazione globale, sarà la collera stessa, o anche una promessa di collera, o meglio, una collera promessa, cioè un rapporto permanente con le cose utensili, una potenzialità. Tra il temperamento ed il carattere c'è solo una differenza di ragione ed il carattere si identifica con il corpo. È questo che giustifica i tentativi di numerosi autori per istituire una fisiognomonia come base degli studi sul carattere e, in particolare, i begli studi del Kretschmer sul carattere e la struttura del corpo. Il carattere d'altri, infatti, viene immediatamente dato all'intuizione come insieme sintetico. Ciò non significa che noi possiamo descriverlo subito. Ci vorrà del tempo per far apparire delle strutture differenziate, per spiegare certi dati che abbiamo

colti affettivamente uno dopo l'altro, per trasformare l'indistinzione globale che è il corpo d'altri in forma organizzata. Potremo ingannarci, sarà lecito ricorrere anche a delle conoscenze generali e discorsive leggi empiricamente o statisticamente stabilite per altri soggetti per interpretare quello che vogliamo. Ma, ad ogni modo, non si tratta che di spiegare ed organizzare, in vista della previsione e dell'azione, il contenuto della nostra prima intuizione. È senza dubbio quello che si intende dire quando si ripete che “la prima impressione non inganna mai”. Fin dal primo incontro, infatti, l'altro è dato intieramente ed immediatamente, senza veli né misteri. Apprendere, qui, significa comprendere, sviluppare, apprezzare.

Tuttavia, l'altro è dato in ciò che è. Il carattere non differisce dalla fatticità, cioè dalla contingenza originale. Ora noi percepiamo altri come libero; abbiamo notato prima che la libertà è una qualità oggettiva di altri come potere incondizionato di modificare le situazioni. Questo potere non si distingue da quello che costituisce originariamente altri, e che è quello che fa in modo che una situazione esista in generale: poter modificare una situazione, infatti, significa precisamente fare in modo che una situazione esista. La libertà oggettiva di altri non è che trascendenza trascesa; è libertà-oggetto, come abbiamo visto. In questo senso, altri appare come ciò che deve comprendersi a partire da una situazione continuamente modificata. È proprio questo che fa in modo che il corpo sia sempre il passato. In questo senso il carattere d'altri ci si dà come il superato.

Anche l'irascibilità, come promessa di collera, è sempre promessa superata. Così il carattere si dà come la fatticità di altri in quanto è accessibile alla mia intuizione, ma in quanto anche è, solo per essere superata. In questo senso, “l'andare in collera”, è già superare l'irascibilità per il fatto stesso che si cede ad essa, significa darle un significato; la collera apparirà quindi come la ripresa dell'irascibilità da parte della libertà-oggetto. Questo non significa affatto che noi siamo rimandati con ciò ad 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 ed il suo avvenire. Benché la collera d'altri mi appaia sempre come collera libera il che è evidente per il fatto stesso che io la giudico, io posso sempre trascenderla, cioè provocarla o calmarla, o meglio, proprio trascendendola, e solamente così, la percepisco. Così il corpo, essendo la fatticità della trascendenza trascesa, è sempre corpo che indica al di là di se stesso: sia nello spazio che è la

situazione sia nel tempo che è la libertà-oggetto. Il corpo per altri è l'oggetto magico per eccellenza.

Così, il corpo d'altri è sempre il “corpo più che corpo”, perché altri mi è dato senza intermediario e totalmente nel superamento continuo della sua fatticità. Ma questo superamento non mi rimanda ad una soggettività: è il fatto oggettivo per cui il corpo sia come organismo, che come carattere o come strumento non mi appare mai senza contorno, e deve essere determinato a partire da questo contorno. Il corpo d'altri non deve essere confuso con la sua oggettività. L'oggettività d'altri è la sua trascendenza come trascesa. Il corpo è la fatticità di questa trascendenza. Ma corporeità ed oggettività d'altri sono rigorosamente inseparabili.

3. La terza dimensione ontologica del corpo

Io esisto il mio corpo: questa è la sua prima dimensione d'essere. Il mio corpo è utilizzato e conosciuto da altri: questa è la sua seconda dimensione. Ma in quanto: io sono per altri, altri mi si manifesta come il soggetto per il quale io sono oggetto.

Qui si tratta anzi, come abbiamo visto, della mia relazione fondamentale con altri. Io quindi esisto per me come conosciuto da altri in particolare nella mia stessa fatticità. Esisto per me come conosciuto da altri a titolo di corpo. Questa è la terza dimensione ontologica del mio corpo. È proprio quest'ultima che ci accingiamo ora a studiare: con essa avremo esaurito la questione dei modi d'essere del corpo.

Con l'apparizione dello sguardo d'altri, ho la rivelazione del mio essere oggetto, cioè della mia trascendenza come trascesa. Un me oggetto mi si manifesta come l'essere inconoscibile, come quella fuga in altri che io sono in piena responsabilità. Ma, se è vero che non posso conoscere e neanche concepire questo me nella sua realtà, tuttavia posso percepirne alcune strutture formali. In particolare io mi sento raggiunto da altri nella mia esistenza di fatto; ed è proprio del mio essere là per altri che sono responsabile. Questo essere là è precisamente il corpo. Così il mio incontro con altri non mi colpisce solo nella mia trascendenza: nella trascendenza che altri supera e proprio per questa, la fatticità che la mia trascendenza annulla e trascende esiste per altri e, nella proporzione in cui io sono cosciente di esistere per altri, percepisco la mia fatticità non più solo nel suo annullamento non tetico, non più solo nell'esistente, ma nella sua fuga verso un essere in mezzo al mondo. L'urto dell'incontro con altri, è una rivelazione a vuoto per me dell'esistenza del mio corpo, al di fuori, come un in-sé per altri. Così il mio corpo non si dà come il vissuto puro e semplice: ma proprio questo vissuto nel e con il fatto contingente ed assoluto dell'esistenza d'altri si prolunga al di fuori di una dimensione di fuga che mi sfugge. La profondità d'essere del mio corpo per me, è quel continuo “di

fuori” del mio “di dentro” più intimo. In quanto l'onnipresenza d'altri è il fatto fondamentale, l'oggettività del mio essere là è una dimensione costante della mia fatticità; io esisto la mia contingenza in quanto la supero verso i miei possibili ed in quanto essa mi sfugge sornionamente verso un irrimediabile. Il mio corpo è là non solo come il punto di vista che io sono, ma anche come un punto di vista sul quale vengono presi attualmente dei punti di vista che io non potrei mai prendere; mi sfugge da tutte le parti. Questo significa prima di tutto che questo insieme di sensi, che non possono sentirsi da sé, si danno come percepiti altrove e da altri.

La percezione che si manifesta così a vuoto non ha il carattere di una necessità ontologica, non si può farla derivare dall'esistenza stessa della mia fatticità, ma è un fatto evidente ed assoluto; non ha il carattere di una necessità di fatto. Poiché la mia fatticità è pura contingenza e mi si rivela non-teticamente come necessità di fatto, l'essere per altri di questa fatticità giunge a moltiplicare la contingenza della fatticità: si perde e mi sfugge in un infinito di contingenza che mi sfugge. Così, nel momento stesso in cui vivo i miei significati, come punto di vista intimo sul quale non posso prendere nessun punto di vista, il loro essere per altri mi giunge: essi sono. Per altri, sono come questa tavola o quell'albero sono per me, sono in mezzo a qualche mondo; sono nel fluire assoluto del mio mondo verso altri. Così, la relatività dei miei significati, che non posso pensare astrattamente senza distruggere il mio mondo, mi è nello stesso tempo continuamente resa presente dall'esistenza di altri; ma è una pura e inafferrabile presenza. Allo stesso modo, il mio corpo è per me lo strumento che io sono e che non può essere utilizzato da nessuno strumento; ma in quanto altri, nel suo incontro originale, trascende verso le sue possibilità il mio essere là, lo strumento che io sono mi è reso presente come strumento inserito in una serie strumentale infinita, anche se io non posso in nessun modo prendere un punto di vista generale su questa serie. Il mio corpo, in quanto alienato, mi sfugge verso un essere strumento fra strumenti, verso un essere organo sensibile percepito da degli organi sensibili, questo con una distruzione alienante ed uno svanimento concreto del mio mondo che sfugge verso altri e che un altro ripercipirà nel suo mondo. Quando, per esempio, un medico mi ausculta, io: percepisco il suo orecchio e, in quanto gli oggetti del mondo mi indicano come centri di riferimento assoluto, l'orecchio percepito indica certe strutture come forme che io esisto sul mio corpo sfondo. Queste strutture sono proprio e nel nascere stesso del mio essere del puro vissuto,

quello che io esisto ed annullo. Così abbiamo qui in primo luogo, il legame originale della designazione col vissuto: le cose percepite indicano ciò che “io esisto” soggettivamente. Ma poiché io percepisco, nello svanire dell'oggetto sensibile “orecchio”, il medico come colui che sente i palpiti del mio corpo, sentendo il mio corpo col suo corpo, il vissuto indicato diventa indicato come: cosa al di fuori della mia soggettività, in mezzo ad un mondo che non è il mio. Il mio corpo è indicato come espropriato. L'esperienza della mia alienazione si fa attraverso delle strutture affettive come la timidezza. “sentirsi arrossire”, “sentirsi sudare”, ecc., sono delle espressioni improprie che il timido usa per spiegare il suo stato: ciò che intende con questo, è che ha una coscienza viva e costante del suo corpo quale è non per lui, ma per altri. Quel malessere costante, che è sentito dall'alienazione del mio corpo come irrimediabile, può determinare delle psicosi come l'eretofobia; esse non sono che la percezione metafisica ed inorridita dell'esistenza del mio corpo per altri. Si dice comunemente che il timido è “imbarazzato dal suo corpo”. A dire il vero, questa espressione è impropria; non potrei essere imbarazzato dal mio corpo quale io l'esisto. È il mio corpo quale è per altri che dovrebbe imbarazzarmi. Ed inoltre l'espressione non è felice, perché non posso essere imbarazzato se non da una cosa concreta, presente nell'intimo del mio universo e che mi intralcia nell'uso di altri strumenti. Qui l'imbarazzo è più sottile, perché ciò che mi disturba è assente; io non incontro mai il mio corpo per altri come un ostacolo, è invece perché non rimane mai là, perché rimane impercettibile, che può diventare imbarazzante. Io cerco di raggiungerlo, di dominarlo, di servirmene come di uno strumento perché si presenta anche come strumento nel mondo per dargli la forma e l'atteggiamento conveniente: ma precisamente, è per principio fuori portata e tutti gli atti che io compio per appropriamene, mi sfuggono a loro volta e si fissano a distanza dal mio corpo come corpo per altri. Così devo agire continuamente “alla cieca”, dare giudizi approssimativi, senza mai sapere se ho colpito il mio bersaglio. È per questo che lo sforzo del timido, dopo che avrà riconosciuto la vanità di questi tentativi, sarà di sopprimere il suo corpo per altri. Quando egli desidera “di non avere più corpo”, di essere “invisibile”, ecc., non è il suo corpo per lui che vuole annullare, ma l'impercettibile dimensione del corpo alienato.

Perché, infatti, noi attribuiamo al corpo per altri la stessa realtà che al corpo per noi. O meglio, il corpo per altri è il corpo per noi, ma

impercettibile ed espropriato. Ci sembra allora che altri compia per noi un atto di cui noi non siamo capaci, e che pur ci si impone: vederci come siamo. Il linguaggio, rivelandoci a vuoto le principali strutture del nostro corpo per altri quando il corpo esistito è ineffabile, ci incita a scaricare completamente sugli altri la nostra pretesa missione. Ci rassegniamo a vederci con gli occhi di altri: il che significa che tentiamo di conoscere il nostro essere dalle manifestazioni del linguaggio. Così appare tutto un sistema di corrispondenze verbali, dal quale ci facciamo definire il nostro corpo quale è per altri, utilizzando queste definizioni per nominare il nostro corpo quale è per noi.

È a questo livello che avviene l'assimilazione analogica del corpo d'altri e del mio corpo. È necessario, infatti, -perché io possa pensare che "il mio corpo è per altri come il corpo d'altri è per me"-che io abbia incontrato altri nella sua soggettività oggettivante, e poi come oggetto; bisogna, perché io giudichi il corpo d'altri come oggetto simile al mio corpo, che mi sia stato dato come oggetto e che il mio corpo mi abbia manifestato da parte sua una dimensione oggetto.

Mai l'analogia o la somiglianza può costituire subito l'oggetto corpo d'altri e l'oggettività del mio corpo; invece, devono esistere anzitutto le due oggettività, perché un principio analogico possa entrare in gioco.

Qui, dunque, è il linguaggio, che mi insegna le strutture per altri del mio corpo. Bisogna intendere, tuttavia, che non è sul piano irriflesso che il linguaggio con i suoi significati possa scivolare tra il mio corpo e la mia coscienza che lo esiste. Su questo piano, l'alienazione del corpo da parte di altri, e la sua terza dimensione d'essere non possono se non essere provate a vuoto, non sono che un prolungamento della fatticità vissuta. Nessun concetto, nessuna intuizione cognitiva possono appigliarvisi. L'oggettività del mio corpo per altri non è oggetto per me e non può costituire il mio corpo come oggetto: è provata come fuga del mio corpo che io esisto. Perché le conoscenze che altri ha del mio corpo e che mi comunica per mezzo del linguaggio possano dare al mio corpo per me una struttura di tipo particolare, bisogna che esse si applichino ad un oggetto e che il mio corpo sia già oggetto per me. È dunque al livello della coscienza riflessiva, che esse possono entrare in gioco: non qualificheranno la fatticità come pura esistenza della coscienza non-tetica, ma la fatticità come quasi oggetto appreso dalla riflessione. È questo strato intellettuale che, inserendosi tra il quasi oggetto e la coscienza riflessiva, raggiungerà l'oggettivazione del

quasi corpo psichico. La riflessione, come abbiamo visto, apprende la fatticità e la supera verso un irreale, il cui esse è un puro *percipi* e che noi abbiamo chiamato psichico. Questo psichico è costituito. Le conoscenze concettuali che acquistiamo nella nostra storia, e che provengono tutte dal nostro commercio con altri giungono a produrre uno strato costitutivo del corpo psichico. Insomma, in quanto soffriamo riflessivamente il nostro corpo, lo costituiamo in quasi oggetto, con la complicità della riflessione così l'osservazione viene da noi.

Ma quando lo conosciamo, cioè lo cogliamo in un'intuizione puramente cognitiva, lo costituiamo per mezzo di questa intuizione con le conoscenze di altri, cioè come non potrebbe mai essere per noi da sé. Le strutture conoscibili del nostro corpo psichico indicano quindi semplicemente ed a vuoto la sua continua alienazione. Invece di vivere questa alienazione, la costituiamo a vuoto, superando la fatticità vissuta verso il quasi oggetto che è il corpo psichico e superando daccapo questo quasi oggetto sofferto verso dei caratteri d'essere che non possono, per principio, essermi dati, e che sono semplicemente indicati.

Ritorniamo, per esempio, alla nostra descrizione del dolore “fisico”.

Abbiamo visto come la riflessione, “soffrendolo”, lo costituisce in male. Ma abbiamo dovuto fermarci nella nostra descrizione, perché ci mancavano i mezzi per andare avanti. Ora, invece, possiamo proseguire; il male che soffro, lo posso esaminare nel suo in-sé, cioè, proprio nel suo essere per altri. Ora io lo conosco, cioè lo esamino nella sua dimensione d'essere che mi sfugge, nel volto che volge verso gli altri, ed il mio esame si impregna del sapore che il linguaggio mi ha dato, cioè utilizzo dei concetti strumentali che mi provengono dagli altri, e che io non avrei potuto in nessun modo formare da solo, né pensare da me, a dirigerli sul mio corpo. Per mezzo dei concetti d'altri io conosco il mio corpo. Ma ne segue anche che, nella riflessione, io prendo il punto di vista di altri sul mio corpo; io tento di coglierlo come se fossi in rapporto a lui come altri. È evidente che le categorie che applico allora al male, lo costituiscono a vuoto, cioè in una dimensione che mi sfugge. Perché parlare allora di intuizione? Perché, malgrado tutto, il corpo sofferto serve da nocciolo, da materia ai significati che lo alienano e lo superano: è il male che mi sfugge verso delle caratteristiche nuove che io stabilisco come dei limiti e degli schemi vuoti di organizzazione. È così, per esempio, che il mio male, sofferto come psichico, mi apparirà riflessivamente come mal di stomaco.

È ben inteso, che il dolore “di stomaco” è lo stomaco stesso in quanto vissuto dolorosamente. In quanto tale, prima dell'intervento dello strato cognitivo alienante, non è né segno locale, né identificazione. La gastralgia, è lo stomaco presente alla coscienza come qualità pura di dolore.

In quanto tale, come abbiamo visto, il male si distingue da se stesso e senza operazioni intellettuali di identificazione o di discriminazione, da ogni altro dolore, da qualsiasi altro male. Solamente, a questo stadio, “lo stomaco” è un ineffabile, e non può essere nominato né pensato: è solamente la forma sofferta che si stacca dallo sfondo del corpo esistito. Il sapere oggettivante che supera ora il male sofferto verso lo stomaco nominato è sapere di una certa natura oggettiva dello stomaco: io so che ha una forma di cornamusa, che è una sacca, che produce dei succhi, delle diastasi, che è avvolto da una tunica muscolare a fibre lisce, ecc.. Posso anche sapere perché un medico me l'ha detto che è colpito da un'ulcera. E, daccapo, quest'ulcera, io posso rappresentarmela più o meno chiaramente. Posso considerarla come un rossore, una leggera putrescenza interna; posso immaginarla per analogia con gli ascessi, le pustole, il pus, le piaghe, ecc.. Tutto ciò, per principio, proviene o da informazioni che ho avuto da altri, o da cognizioni che altri hanno di me. Ad ogni modo questo non potrebbe costituire il mio male, in quanto ne soffro, ma in quanto mi sfugge. Lo stomaco e l'ulcera diventano delle direzioni di fuga, delle prospettive d'espropriazione dell'oggetto che uso. È a questo punto che appare un nuovo strato di esistenza: avevamo superato il dolore vissuto verso il male sofferto; superiamo il male verso la malattia. La malattia, come psichica, è certo ben differente dalla malattia conosciuta e descritta dal medico: è uno stato.

Non si tratta qui né di microbi, né di lesioni dei tessuti, ma di una forma sintetica di distruzione. Questa forma: mi sfugge per principio; si rivela ogni tanto con delle “vampe” di dolore, con delle “crisi” del mio male, ma, per il resto del tempo, rimane fuori portata senza scomparire. È allora possibile che sia manifesta per altri: gli altri me l'hanno fatta conoscere, gli altri possono diagnosticarla; è presente per altri, anche quando io non ne ho coscienza. È quindi nella sua natura profonda un puro e semplice essere per altri. E quando non ne soffro, ne parlo, mi comporto di fronte ad essa come di fronte ad un oggetto che per principio è fuori portata, di cui gli altri sono i depositari. Non bevo vino, se ho delle coliche epatiche, per non risvegliare il mio dolore al fegato. Ma il mio fine preciso: non risvegliare i miei dolori

di fegato, non si distingue in nessun modo da quest'altro fine: ubbidire alle proibizioni del medico che mi ha rivelato la mia malattia. Così un altro è responsabile della mia malattia. E perciò l'oggetto che mi viene dagli altri conserva dei caratteri di spontaneità limitata che provengono dal fatto che lo sento attraverso il mio male. Non è nostra intenzione descrivere questo nuovo oggetto, né insistere sui suoi caratteri di spontaneità magica, di finalità distruttrice, di potenza maligna, sulla familiarità che ha con me e sui suoi rapporti concreti col mio essere perché è, prima di tutto, la mia malattia. Noi vogliamo solamente far notare che, anche nella malattia, il corpo è dato; mentre era il punto d'appoggio del male, è ora la sostanza della malattia, ciò che è distrutto da essa, ciò attraverso cui si estende questa forma distruttrice. Così lo stomaco leso è presente attraverso la gastralgia come la materia stessa di cui è fatta la gastralgia. È qui, presente all'intuizione, e io lo percepisco attraverso il dolore sofferto, con le sue caratteristiche. Lo colgo come: ciò che è roso, come “una sacca a forma di cornamusa”, ecc.. Non lo vedo, certo, ma so che: è il mio dolore. Da ciò i fenomeni falsamente chiamati “endoscopia”. In realtà, il dolore non mi insegna niente sul mio stomaco, contrariamente a ciò che pretende Sollier. Ma, attraverso il dolore e nel dolore, il mio sapere costituisce uno stomaco per altri, che mi appare come un'assenza concreta e definita con tuttavia dei caratteri oggettivi che ho potuto conoscere. Ma, per principio, l'oggetto così definito è come il polo di alienazione del mio dolore; è, per principio, ciò che io sono senza doverlo essere e senza poterlo trascendere verso qualcosa d'altro. Così, come un essere per altri sottende la mia fatticità non-teticamente vissuta, allo stesso modo un essere oggetto per altri sottende, come una dimensione di fuga dal mio corpo psichico, la fatticità costituita in quasi oggetto per la complicità della riflessione. Allo stesso modo la pura nausea può essere superata verso una dimensione di alienazione; mi darà allora il mio corpo per altri nella sua “forma”, nel suo “portamento”, nella sua “fisionomia”, si darà allora come disgusto del mio viso, disgusto della mia carne troppo bianca, della mia espressione troppo fissa, ecc.. Ma bisogna rovesciare i termini; non è affatto di tutto questo che io ho disgusto. Ma la nausea è tutto ciò come esistito non-teticamente. Ed è la mia conoscenza che la prolunga verso ciò che essa è per altri. Perché è altri che coglie la mia nausea, come carne, precisamente, e nel carattere nauseabondo di tutta la carne.

Non abbiamo esaurito con le osservazioni precedenti la descrizione delle apparizioni del mio corpo. Rimane da descrivere ciò che chiameremo un tipo aberrante d'apparizione. Infatti, io posso vedere le mie mani, toccare la mia schiena, sentire l'odore del mio sudore. In questi casi, la mia mano, per esempio, mi appare come un oggetto fra altri oggetti. Non è più indicata da tutto ciò che sta intorno come centro di riferimento; si organizza con tutto ciò nel mondo e mi indica, come il resto, il mio corpo come centro di riferimento. Fa parte del mondo. Allo stesso modo, non è più lo strumento che non posso usare con altri strumenti; al contrario, fa parte degli utensili che io scopro nel mondo; io posso utilizzarla per mezzo dell'altra mia mano, per esempio, come quando batto la mano destra sul pugno sinistro che rinchiude una mandorla o una noce. La mia mano si integra allora col sistema infinito degli utensili utilizzati.

Non c'è niente in questo nuovo tipo di apparizione che possa inquietarci o farci ritornare sulle nostre considerazioni precedenti. Tuttavia, bisognava menzionarlo. Si può spiegare facilmente, a condizione che lo si metta al suo posto nell'ordine delle apparizioni del corpo, cioè a condizione che lo si esamini per ultimo e come una “curiosità” della nostra costituzione. Questa apparizione della mia mano significa semplicemente, infatti, che, in certi casi ben definiti, noi possiamo prendere sul nostro corpo il punto di vista d'altri, o, se si preferisce, che il nostro corpo può apparirci come il corpo d'altri. I pensatori che sono partiti da questa apparizione per fare una teoria generale del corpo, hanno radicalmente rovesciato i termini del problema e si sono esposti a non comprendere niente della questione. Bisogna notare, infatti, che la possibilità di vedere il nostro corpo è un puro dato di fatto, assolutamente contingente. Non può essere dedotto né dalla necessità “d'avere” un corpo per il per-sé, né dalle strutture di fatto del corpo per altri. Si potrebbe facilmente immaginare dei corpi che non potessero prendere alcun punto di vista su se stessi: sembra anche che questo sia il caso di certi insetti che, benché provvisti di un sistema nervoso differenziato e di organi sensibili, non possono utilizzare questo sistema e questi organi per conoscersi. Si tratta quindi di una particolarità della struttura che noi dobbiamo menzionare senza tentare di dedurla. Avere delle mani, avere delle mani che si possano toccare fra di loro: ecco due fatti che sono sullo stesso piano di contingenza e che, in quanto tali, rientrano o nella pura descrizione anatomica, o nella metafisica. Non potremmo prenderli come fondamento di uno studio della corporeità.

Bisogna notare, inoltre, che l'apparizione del corpo non ci dà il corpo in quanto agisce e percepisce, ma in quanto è adoperato e percepito. Insomma, come abbiamo fatto notare all'inizio del capitolo, si potrebbe concepire un sistema d'organi visivi che permettessero ad un occhio di vedere l'altro. Ma l'occhio che fosse visto, sarebbe visto in quanto cosa, non in quanto essere di riferimento. Ugualmente, la mano che io prendo, non è percepita come mano che io prendo, ma in quanto oggetto percepibile. Così, la natura del corpo per noi ci sfugge intieramente in quanto possiamo prendere su di esso il punto di vista d'altri. Bisogna notare, d'altra parte, che, anche se la disposizione degli organi sensibili permette di vedere il corpo come appare ad altri, questa apparizione del corpo come cosa utensile è molto tardiva nel bambino; è, comunque, posteriore alla coscienza del corpo propriamente detto e del mondo come complesso di utensilità; è posteriore alla percezione del corpo altrui. Il bambino, quando impara a prendere la sua mano, a vederla, sa già da lungo tempo prendere, trarre a sé, respingere, tenere. Delle osservazioni frequenti hanno dimostrato che il bambino di due mesi non vede la sua mano come la sua mano. La guarda, se si allontana dal suo campo visivo, volge la testa e la cerca con lo sguardo come se non dipendesse da lui che essa ritorni a porsi a portata dei suoi occhi. È solo attraverso una serie di operazioni psicologiche e di sintesi di identificazione e di ricognizione che egli giungerà a stabilire dei punti di riferimento tra il corpo esistito ed il corpo visto. Inoltre bisogna prima di tutto che egli abbia cominciato a far esperienza del corpo di altri. Così la percezione del mio corpo si pone cronologicamente dopo la percezione del corpo d'altri.

Considerata al suo posto ed al suo momento, nella sua contingenza originale, non si vede come la percezione possa essere occasione di nuovi problemi. Il corpo è lo strumento che io sono. È la mia fatticità d'essere "in mezzo al mondo" in quanto la supero verso il mio essere nel mondo. Mi è radicalmente impossibile, certamente, prendere un punto di vista globale su questa fatticità, altrimenti cesserei d'esserla. Ma che cosa c'è di strano nel fatto che certe strutture del mio corpo, senza cessare d'essere centri di riferimento per gli oggetti del mondo, si ordinino da un punto di vista radicalmente diverso, con altri oggetti, per indicare con essi questo o quello dei miei organi sensibili come centro di riferimento parziale e si stacchino come forme sul corpo sfondo? Che il mio occhio si veda da sé, è impossibile per natura. Ma che cosa c'è di strano nel fatto che la mia mano possa toccare i miei occhi? Se si dovesse esserne sorpresi, è perché si

sentirebbe la necessità per il per-sé di sorgere come punto di vista concreto sul mondo, a titolo di costrizione ideale strettamente riducibile a delle relazioni conoscibili tra gli oggetti ed a semplici regole per lo sviluppo delle mie cognizioni, invece di vederci la necessità di un'esistenza concreta e contingente in mezzo al mondo.

Parte terza: il per-sé.

III. Le relazioni concrete con gli altri

Finora non abbiamo fatto altro che descrivere la nostra relazione fondamentale con altri. Questa relazione ci ha permesso di spiegare le tre dimensioni d'essere del nostro corpo.

E, benché il rapporto originale con altri sia primo in rapporto alla relazione del mio corpo con il corpo d'altri, ci è apparso chiaramente che la conoscenza della natura del corpo era indispensabile a qualsiasi studio delle relazioni particolari del mio essere con quello d'altri. Queste, infatti, presuppongono, da una parte e dall'altra, la fatticità, cioè la nostra esistenza come corpo in mezzo al mondo.

Non che il corpo sia lo strumento e la causa delle mie relazioni con altri. Ma ne costituisce il significato, ne delimita i confini: solo come corpo in situazione io colgo la trascendenza trascesa di altri e solo come corpo in situazione mi sento espropriato a profitto di altri. Queste relazioni concrete, possiamo esaminarle ora, perché siamo giunti alla questione di che cosa è il nostro corpo. Non sono delle semplici specificazioni della relazione fondamentale: benché ciascuna abbia in-sé implicita la relazione originale con altri come sua struttura essenziale e suo fondamento, sono dei modi d'essere del tutto nuovi per-sé. Rappresentano, infatti, i differenti atteggiamenti del per-sé in un mondo in cui c'è altri. Ciascuna di esse rappresenta quindi a suo modo la relazione bilaterale: per-sé per altri, in-sé. Se quindi riusciamo a spiegare le strutture delle nostre relazioni più primitive con altri nel mondo, avremo raggiunto il nostro scopo; infatti al principio di questo lavoro, ci chiedemmo quali erano i rapporti fra il per-sé e l'in-sé: ma ora abbiamo capito che il nostro lavoro era assai più complesso: c'è relazione del per-sé con l'in-sé: di fronte ad altri. Quando avremo descritto questo fatto concreto, saremo in grado di concludere sui rapporti fondamentali dei tre modi d'essere e potremo forse abbozzare una teoria metafisica dell'essere in generale.

Il per-sé, in quanto annullamento dell'in-sé, si temporalizza come fuga verso. Supera, infatti, la sua fatticità-o essere dato, o passato, o corpo verso l'in-sé che sarebbe se potesse essere il suo fondamento. E tradurremo tutto questo in termini già psicologici e perciò impropri, benché forse più chiari dicendo che il per-sé tenta di sfuggire alla sua esperienza di fatto, cioè al suo essere là, come in-sé, di cui non è il fondamento, e che la fuga avviene verso un avvenire impossibile e sempre cercato in cui il per-sé sarebbe in-sé per-sé, cioè un in-sé che sarebbe a se stesso il proprio fondamento. Così il per-sé è fuga e ricerca insieme; il per-sé è cercante cercato. Ma, per diminuire il pericolo di una interpretazione psicologica delle osservazioni precedenti, ricordiamoci che il per-sé non è prima per tentare poi di raggiungere l'essere: insomma, non dobbiamo concepirlo come un esistente che fosse provvisto di tendenze, come il bicchiere è provvisto di certe particolari qualità. La fuga cercante non è un dato che si aggiunge in più all'essere del per-sé, ma il per-sé è questa stessa fuga; non si distingue affatto dall'annullamento originale; dire che il per-sé è cercante cercato, o che è in modo da dover essere il suo essere, o che non è ciò che è ed è ciò che non è, è una sola e medesima cosa. Il per-sé non è l'in-sé e non può essere l'essere; ma è relazione con l'in-sé: è anche l'unica relazione possibile con l'in-sé, circondato da ogni parte dall'in-sé, non vi sfugge se non perché è niente e non ne è separato da niente. Il per-sé è fondamento di ogni negatività e di ogni relazione, è la relazione.

Così stando le cose, il sorgere di altri, colpisce il per-sé in pieno.

Solo con altri e per altri, la fuga cercante viene solidificata in in-sé.

Già l'in-sé se ne rimpadroniva a poco a poco, e già essa era sia la negazione radicale del fatto, posizione assoluta del valore, sia tutta impregnata di fatticità da parte a parte: ma almeno essa sfuggiva con la temporalizzazione, almeno il suo carattere di totalità detotalizzata gli conferiva un continuo "altrove". Ma è proprio la totalità stessa che altri fa apparire davanti a sé e che trascende verso il proprio altrove. È questa totalità che si totalizza: per altri, io sono irrimediabilmente ciò che sono, e la mia stessa libertà è un carattere dato del mio essere. Così l'in-sé mi coglie proprio al futuro, e mi cristallizza tutto nella mia fuga, che diventa fuga prevista e considerata, fuga data. Ma questa fuga cristallizzata non è mai la fuga che io sono per me: è solidificata al di fuori. Io provo l'oggettività della mia fuga come una alienazione che non posso transcendere né conoscere. E perciò, per il solo fatto che la sento e che essa conferisce alla mia fuga l'in-

sé che essa fugge, devo ritornare su di essa, e prendere degli atteggiamenti di fronte ad essa. Tale è l'origine dei miei rapporti concreti con altri: sono comandati tutti dai miei atteggiamenti di fronte all'oggetto che io sono per altri. E poiché l'esistenza di altri mi rivela l'essere che io sono, senza che io possa né impadronirmene e neanche concepirlo, questa esistenza darà origine a due atteggiamenti opposti: altri mi guarda, e come tale detiene il segreto del mio essere, sa ciò che io sono; così il senso profondo del mio essere è fuori di me, imprigionato in un'assenza; altri è in vantaggio su di me. Io posso quindi tentare, in quanto fuggo l'in-sé che io sono senza fondarlo, di negare l'essere che mi viene conferito dal di fuori; cioè posso rivolgermi ad altri per conferirgli a mia volta l'oggettività, poiché l'oggettività d'altri è distruttrice della mia oggettività per altri. Ma, d'altra parte, in quanto altri come libertà è fondamento del mio essere in-sé, posso cercare di riprendere questa libertà ed impossessarmene, senza toglierle il suo carattere di libertà: se infatti io potessi assimilare questa libertà che è il fondamento del mio essere in-sé, sarei a me stesso il mio fondamento. Trascendere la trascendenza d'altri, o, al contrario, assorbire in me questa trascendenza senza toglierle il suo carattere di trascendenza, questi sono i due primi atteggiamenti che io prendo di fronte ad altri. E, tuttavia, conviene prendere le parole con prudenza: non è affatto vero che io sia prima e che “cerchi” poi di oggettivare o assimilare altri; ma in quanto il sorgere del mio essere è sorgere in presenza d'altri, in quanto io sono fuga cercante e cercante cercato, io sono, alla radice stessa del mio essere, progetto d'oggettivazione o d'assimilazione d'altri. Sono la prova di altri: ecco il fatto originale. Ma questa prova di altri è in-sé atteggiamento di fronte ad altri, cioè io non posso: essere in presenza d'altri, senza essere questo “in presenza” al modo di doverlo essere. Così descriviamo ancora dalle strutture d'essere del per-sé, benché la presenza d'altri nel mondo sia un fatto assoluto ed evidente per-sé, ma contingente, cioè impossibile da dedursi dalle strutture ontologiche del per-sé.

I due tentativi che io sono sono opposti. Ciascuno di essi è la morte dell'altro, cioè la sconfitta dell'uno origina l'adozione dell'altro. Così non esiste una dialettica delle mie relazioni con altri, ma un circolo benché ogni tentativo s'arricchisca per la sconfitta dell'altro. Così studieremo successivamente l'uno e l'altro. Ma è necessario far notare che nel seno stesso dell'uno, l'altro rimane sempre presente, proprio perché ciascuno dei due non può essere trattenuto senza contraddizione. O meglio, ciascuno di

essi è nell'altro e produce la morte dell'altro; così non possiamo mai uscire dal circolo. Nello studio degli atteggiamenti fondamentali verso gli altri conviene non perdere di vista queste osservazioni. Gli atteggiamenti si producono e si distruggono in circolo, ed è così arbitrario cominciare sia dall'uno che dall'altro. Tuttavia, poiché bisogna scegliere, considereremo prima di tutto gli atteggiamenti per i quali il per-sé tenta di assimilare la libertà altrui.

1. Il primo atteggiamento verso gli altri: l'amore, il linguaggio, il masochismo

Tutto quello che vale per me, vale per gli altri. Mentre io tento di liberarmi dall'influenza d'altri, l'altro tenta di liberarsi dalla mia; mentre io cerco di soggiogare l'altro, l'altro tenta di soggiogarmi. Non si tratta affatto qui di relazioni unilaterali con un oggetto in-sé, ma di rapporti reciproci e mobili. Le descrizioni che seguiranno devono quindi essere considerate come conflitti. Il conflitto è il senso originario dell'essere per altri.

Se partiamo dalla prima rivelazione d'altri come sguardo, dobbiamo riconoscere che sentiamo il nostro impercettibile essere per altri sotto forma di possesso. Io sono posseduto dall'altro; lo sguardo d'altri forma il mio corpo nella sua nudità, lo fa nascere, lo scolpisce, lo produce, come è, lo vede come io non lo vedrò mai.

L'altro possiede un segreto: il segreto di ciò che io sono. Mi fa essere, e con questo, mi possiede, e questo possesso non è nient'altro che la coscienza di possedermi. Ed io, nel riconoscimento della mia oggettività, sento che egli ha questa coscienza.

Come coscienza, l'altro è per me insieme ciò che mi ha rubato il mio essere e ciò che fa in modo che “vi sia” un essere che è il mio essere. Così raggiungo l'intelligenza di questa struttura ontologica: io sono responsabile del mio essere per altri, ma non ne sono il fondamento; mi appare quindi sotto forma di un dato contingente di cui io sono perciò responsabile, e l'altro fonda il mio essere in quanto questo essere è sotto forma del “c'è”; ma non ne è responsabile, benché lo fondi in completa libertà, nella sua libera trascendenza. Così, in quanto mi manifesto a me stesso come responsabile del mio essere, rivendico l'essere che sono; cioè io voglio riprenderlo o, in termini più esatti, sono il progetto di ripresa del mio essere. Questo essere mi viene presentato come il mio essere, ma a distanza, come il cibo nel supplizio di tanelo, ed io vorrei stendere la mano per conoscermi e fondarmi con la mia libertà. Perché se, in un certo senso, il mio essere

oggetto è un'insopportabile contingenza e puro “possesso” di me da parte di un altro; in un altro senso, questo essere è come l'indicazione di ciò che bisognerebbe che io riprendessi e fondassi per essere il mio fondamento. Ma ciò non è concepibile se non assimilo la libertà d'altri. Così il mio progetto di ripresa di me è fundamentalmente progetto di assorbimento dell'altro. Cioè: 1 io non smetto, con questo, di affermare l'altro, cioè di negare di me di essere l'altro: essendo l'altro fondamento del mio essere non può immedesimarsi a me, senza che il mio essere per altri svanisca. Se quindi io progetto di realizzare l'unità con l'altro, significa che progetto di assimilare l'alterità dell'altro in quanto tale, come mia possibilità. Si tratta, infatti, per me, di farmi essere, acquistando la possibilità di prendere su di me il punto di vista dell'altro. Ma non si tratta di acquistare una pura facoltà astratta di conoscenza. Non è la pura categoria dell'altro che io mi riprometto di prendere: questa categoria non è né concepita né concepibile. Ma, di fronte alla mia esperienza concreta, sofferta e sentita, dell'altro, io sento che è proprio l'altro concreto, come realtà assoluta, che io voglio assimilare nella sua alterità. 2 l'altro che io voglio assimilare non è l'altro oggetto. O, meglio, il mio progetto d'assimilazione dell'altro non corrisponde affatto ad una ripresa del mio per-sé come me stesso ed a un superamento della trascendenza dell'altro verso le mie possibilità. Non si tratta per me di cancellare la mia oggettività oggettivando l'altro, ciò che corrisponderebbe a liberarmi del mio essere per altri; io voglio, al contrario, assimilare l'altro come essere che guarda, e questo progetto di assimilazione comporta un riconoscimento accresciuto del mio essere guardato.

Insomma, io mi identifico del tutto col mio essere guardato per mantenere di fronte a me stesso la libertà di guardare dell'altro, e, poiché il mio essere oggetto è la sola relazione possibile fra me e l'altro, posso servirmi solo di questo essere oggetto come strumento per compiere l'assimilazione dell'altra libertà. Così, come reazione alla sconfitta della terza ek-stasi, il per-sé vuole identificarsi con la libertà d'altri, come per fondare il suo essere in-sé. Essere un altro per-sé-ideale sempre vagheggiato concretamente nella forma di un essere per se quell'altro è il primo valore dei rapporti con l'altro; questo significa che il mio essere per altri è sotteso dall'indicazione di un essere assoluto che sarebbe sé in quanto altro, ed altro in quanto sé e che, dandosi liberamente come altro il suo essere sé e come sé il suo essere altro, sarebbe l'essere stesso della prova ontologica, cioè dio. Questo ideale non può realizzarsi se io non supero la contingenza originale

dei miei rapporti con l'altro; cioè il fatto che non c'è nessuna relazione di negatività interna tra la negazione per cui l'altro si fa essere altro da me e la negazione per cui io mi faccio essere altro dall'altro. Abbiamo visto che questa contingenza è insuperabile: è il fatto delle mie relazioni con l'altro, come il mio corpo è il fatto del mio essere nel mondo. L'unità con l'altro è quindi, di fatto, irrealizzabile. E lo è anche di diritto, perché l'assimilazione del per-sé e dell'altro in una stessa trascendenza comporterebbe necessariamente la scomparsa del carattere d'alterità dell'altro. Così, la condizione per cui progetto l'identificazione dell'altro, è la mia persistenza a negare di me di essere l'altro. Infine, questo progetto di unificazione è una specie di conflitto perché, finché io mi sento come oggetto per altri e progetto di assimilarlo, in questa sensazione, l'altro mi coglie come oggetto nel mondo e non progetta di assimilarmi a lui. Sarebbe quindi necessario poiché l'essere per altri comporta una duplice negazione interna agire sulla negazione interna per cui l'altro trascende la mia trascendenza e mi fa esistere per l'altro, cioè: agire sulla libertà dell'altro.

Questo ideale irrealizzabile, in quanto sottende il mio progetto di me di fronte all'altro, non è paragonabile all'amore in quanto l'amore è un'impresa, cioè un insieme organico di progetti verso le mie possibilità. Ma è l'ideale dell'amore, il suo motivo ed il suo fine, il suo valore. L'amore come relazione primitiva con l'altro è l'insieme di progetti per mezzo dei quali tendo a realizzare questo valore.

Questi progetti mi pongono in legame diretto con la libertà d'altri. È in questo senso che l'amore è conflitto. Abbiamo notato, infatti, che la libertà d'altri è fondamento del mio essere. Ma, proprio perché io esisto per la libertà altrui, non ho nessuna sicurezza, sono in pericolo in questa libertà; essa impregna il mio essere e mi fa essere, mi dà e mi toglie dei valori, ed il mio essere ne riceve una continua fuga passiva a sé. Irresponsabile e fuori portata, questa libertà proteiforme nella quale mi sono implicato può implicarmi a sua volta in mille modi d'essere diversi. Il mio progetto di riprendere il mio essere non può realizzarsi se io non mi impadronisco di questa libertà e non la riduco ad essere libertà sottomessa alla mia libertà. Contemporaneamente, è il solo modo in cui io possa agire sulla libera negazione d'interiorità per cui l'altri mi costituisce in altro, cioè per cui io possa preparare i mezzi di un'identificazione futura di altri a me. Questo sarà più chiaro, forse, se considero questo problema che sembra puramente psicologico: perché l'amante vuole essere amato? Se l'amore, infatti, fosse

puro desiderio di possesso fisico, potrebbe essere, nella maggior parte dei casi, facilmente soddisfatto. L'eroe di Proust, per esempio, che fa abitare con sé la sua amante, può vederla e possederla in ogni ora del giorno, ed ha saputo porla in una completa dipendenza materiale, non dovrebbe essere tormentato dall'inquietudine. Si sa, invece, che è roso dalla preoccupazione. È con la sua coscienza che Albertine sfugge a Marcel, proprio quando egli le è accanto, ed è per questo che egli non ha tregua se non quando la contempla nel sonno.

È quindi certo che l'amore vuole imprigionare la "coscienza". Ma perché lo vuole? E come? La nozione di "proprietà" con la quale si definisce così spesso l'amore non può essere, infatti, la prima.

Perché dovrei volermi appropriare di altri se non fosse perché altri mi fa essere? Ma ciò implica un certo modo di appropriazione: è della libertà di altri in quanto tale che noi vogliamo impadronirci. E non per volontà di potenza: il tiranno se ne ride dell'amore; egli si accontenta della paura.

Se cerca l'amore dei suoi accoliti, è per ragioni politiche, e se trova un mezzo più economico per asservirli, lo adotta subito. Al contrario, chi vuol essere amato, non desidera di asservire l'essere amato. Non tiene affatto a diventare l'oggetto di una passione selvaggia e meccanica. Non vuole possedere un automa; e se si vuole umiliarlo, basta rappresentargli la passione dell'amata come il risultato di un determinismo psicologico: l'amante si sentirà sminuito nel suo amore e nel suo essere. Se Tristano ed Isotta sono resi pazzi d'amore da un filtro, interessano meno; e si giunge al punto che l'asservimento totale dell'essere amato fa svanire l'amore dell'amante. Il fine è superato: l'amante si ritrova solo se l'amante si è trasformata in un automa. Così l'amante non desidera di possedere l'amata come si possiede una cosa; pretende un tipo speciale di appropriazione. Vuole possedere una libertà come libertà.

Ma, d'altra parte, non può essere soddisfatto di quella forma eminente di libertà che è l'impegno libero e volontario. Chi si accontenterebbe di un amore che si desse come pura fedeltà all'impegno preso? Chi accetterebbe di sentirsi dire "ti amo, perché mi sono liberamente impegnata ad amarti e perché non voglio contraddirmi: ti amo per fedeltà a me stessa"? Così l'amante chiede il giuramento e si irrita del giuramento. 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 ad essere amoree questo, non solo all'inizio dell'avventura, ma ad 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 ed incatenata nelle nostre mani. Nell'amore, non si desidera nell'altro il determinismo passionale o una libertà fuori portata: ma una libertà che gioca al determinismo passionale e che aderisce al suo gioco. E, per quanto lo riguarda, l'amante non pretende di essere la causa di questa modificazione radicale della libertà, ma di esserne l'occasione unica e privilegiata. Non si potrebbe infatti esserne la causa senza immergere l'amato nel mondo come uno strumento che si può trascendere. Non è questa l'essenza dell'amore. Nell'amore, invece, l'amante vuole essere "tutto il mondo" per l'amata: questo vuol dire che si pone a lato del mondo; è ciò che riassume e simbolizza il mondo, è un questo che implica tutti gli altri "questi", è ed accetta di essere oggetto. Ma, d'altra parte, vuole essere l'oggetto nel quale la libertà dell'altro accetta di perdersi, l'oggetto nel quale l'altro accetta di trovare la sua seconda fatticità, il suo essere e la sua ragione d'essere; l'oggetto limite della trascendenza, quello verso il quale la trascendenza dell'altro trascende tutti gli altri oggetti ma che essa non può in nessun modo trascendere. E, dovunque, desidera il cerchio della libertà dell'altro; cioè che ad ogni istante, nell'accettazione che la libertà dell'altro fa di questo limite alla sua trascendenza, questa accettazione sia già presente come movente dell'accettazione in questione. Vuole essere scelto come fine, ma come fine già scelto.

Questo ci permette di cogliere appieno ciò che l'amante esige dall'amata: non vuole agire sulla libertà dell'altro, ma esistere a priori come il limite oggettivo di questa libertà, cioè essere dato simultaneamente ad essa e nel suo stesso sorgere, come il limite che essa deve accettare per essere libera. Per questo, ciò che egli esige, è che la libertà dell'altro si sprofondi in se stessa e si impregni di sé: questo limite di struttura è infatti un dato e la sola apparizione del dato come limite della libertà significa che la libertà si fa esistere all'interno del dato essendo da sé la propria proibizione di superarlo.

E questa proibizione è considerata dall'amante sia come vissuta, cioè come subita insomma come un dato di fatto ed insieme come liberamente consentita. Deve poter essere liberamente consentita, perché deve essere una sola cosa con il sorgere di una libertà che si sceglie come libertà.

Ma deve essere solamente vissuta, perché deve essere un'impossibilità sempre presente, una fatticità che rifluisce sulla libertà dell'altro, fino al suo

intimo; e ciò si esprime psicologicamente con la esigenza che la libera decisione di amarmi che l'amata ha preso prima, si insinui come movente magico all'interno del suo libero impegno presente.

È ora chiaro il senso di questa esigenza: la fatticità che deve essere limite di fatto per l'altro, nella mia esigenza d'essere amato e che deve finire con l'essere la sua fatticità, è la mia fatticità. Solo in quanto sono l'oggetto che l'altro fa essere, devo essere il limite inerente alla sua trascendenza; di modo che l'altro, sorgendo all'essere, mi fa essere come l'insuperabile e l'assoluto, e non in quanto per-sé annullatore, ma in quanto essere per altri nel mondo. Così voler essere amato, è come contaminare l'altro con la propria fatticità, è volerlo costringere a ricrearvi continuamente come la condizione di una libertà che si sottomette e si impegna; è voler insieme che la libertà fondi il fatto e che il fatto abbia una superiorità sulla libertà. Se questo risultato potesse essere raggiunto, ne risulterebbe in primo luogo che io sarei al sicuro nella coscienza dell'altro. Prima di tutto, perché il motivo della mia inquietudine e della mia vergogna è il fatto che io mi colgo e mi sento nel mio essere per altri come ciò che può sempre essere superato verso qualcos'altro, ciò che è puro oggetto di giudizio di valore, puro mezzo, puro strumento. La mia inquietudine proviene dal fatto che assumo necessariamente e liberamente l'essere che un altro mi fa essere in piena libertà. “dio sa che cosa sono per lui! Dio sa come la pensa su di me”. Questo significa: “dio sa come mi fa essere”, ed io sono sotteso da questo essere che io temo di incontrare un giorno ad una svolta del mio cammino, che mi è così straniero, e che tuttavia è il mio essere, e di cui io so che, malgrado tutti i miei sforzi, non l'incontrerò mai. Ma se l'altro mi ama, io divento l'insuperabile, il che significa che devo essere il fine assoluto; in questo senso, sono salvato dall'utensilità; la mia esistenza nel mondo diventa l'esatto correlativo della mia trascendenza per me, perché la mia indipendenza è del tutto salvaguardata. L'oggetto che l'altro deve farmi essere, è un oggetto trascendenza, un centro di riferimento assoluto intorno al quale si dispongono come puri mezzi tutte le cose utensili del mondo. Nello stesso tempo, come limite assoluto della libertà, cioè della fonte assoluta di tutti i valori, sono protetto da ogni eventuale sminuizione; sono il valore assoluto. E, in quanto assumo il mio essere per altri, mi assumo come valore. Così, voler essere amato, è volersi porre al di là di ogni sistema di valori posti da altri come la condizione di ogni valorizzazione e come il fondamento oggettivo di tutti i valori. Questa esigenza forma il

tema ordinario delle conversazioni fra gli amanti sia che, come nella “Porte étroite”, colei che vuol essere amata si identifichi con una morale ascetica di superamento di sé e vuole incarnare il limite ideale di questo superamento,-sia che, più comunemente, l'amante esiga che l'amata gli sacrifichi nei suoi atti la morale tradizionale, tormentandosi perché vuole sapere se l'amata tradirebbe i suoi amici per lui, “ruberebbe per lui”, “ucciderebbe per lui”, ecc.. Da questo punto di vista, il mio essere deve sfuggire allo sguardo dell'amata; o piuttosto deve essere l'oggetto di uno sguardo di un'altra struttura: io non devo più essere visto sullo sfondo del mondo come un “questo” fra altri questi, ma il mondo deve rivelarsi in funzione della mia presenza.

Infatti, in quanto il sorgere della libertà fa in modo che un mondo esista, io devo essere, come condizione limite di questo sorgere, la condizione del sorgere del mondo. Devo essere colui la cui funzione è di fare esistere gli alberi e l'acqua, le città ed i campi, e gli altri uomini, per poi donarli all'altro che li dispone in mondo, proprio come la madre, nelle società matronimiche, riceve i titoli ed il nome, non per custodirli, ma per trasmetterli direttamente ai suoi figli. In un certo senso, se devo essere amato, sono l'oggetto per opera del quale il mondo esisterà per l'altro; e in un altro senso, io sono il mondo.

Invece di essere un questo che si stacca dallo sfondo del mondo, sono l'oggetto sfondo dal quale il mondo si stacca. Così sono al sicuro: lo sguardo di altri non mi fissa più nella mia finitezza; non ferma più il mio essere in ciò che sono semplicemente; non posso più essere visto come brutto, piccolo, spregevole, perché queste caratteristiche rappresentano necessariamente una limitazione di fatto del mio essere ed una percezione della mia finitezza come finitezza.

Certo, i miei possibili rimangono possibilità trascese, possibilità-morte; ma ho tutti i possibili; sono tutte le possibilità-morte del mondo; con questo non sono più l'essere che viene compreso in funzione di altri esseri o dei suoi atti; ma, nell'intuizione amorosa che esigo, devo essere dato come una totalità assoluta in funzione della quale tutti gli esseri e tutti i suoi atti devono essere intesi. Si potrebbe dire, deformando un po'. Una celebre formula stoica, che “l'amato può cadere tre volte”. L'ideale del saggio e l'ideale di colui che vuol essere amato, infatti, coincidono nel fatto che sia l'uno che l'altro vogliono essere totalità-oggetto accessibile ad un'intuizione globale che coglierà le azioni nel mondo dell'amato e del saggio come delle

strutture parziali che vengono interpretate a partire dalla totalità. E, come la saggezza si propone uno stato da raggiungere per mezzo di una metamorfosi assoluta, la libertà dell'altro deve trasformarsi completamente per farmi giungere allo stato di amato.

Questa descrizione coinciderebbe abbastanza, fino a qui, con la famosa descrizione Hegeliana dei rapporti tra padrone e schiavo. Ciò che il padrone Hegeliano è per lo schiavo, l'amante vuol esserlo per l'amata. Ma l'analogia si ferma qui, perché il padrone, in Hegel, esige solo lateralmente e, per così dire, implicitamente, la libertà dello schiavo, mentre l'amante esige prima di tutto la libertà dell'amata. In questo senso, se devo essere amato dall'altro, devo essere scelto liberamente come amato. Si sa che, nella comune terminologia amorosa, l'amato è insignito dell'appellativo di eletto. Ma la scelta non deve essere relativa e contingente: l'amante si irrita e si sente sminuito quando pensa che l'amata l'ha scelto fra altri. “allora se non fossi venuto in questa città, se non avessi frequentato quel tale, tu non mi avresti conosciuto, non mi avresti amato?” questo pensiero affligge l'amante: il suo amore diventa amore fra altri, limitato dalla fatticità dell'amata, e dalla propria fatticità, oltre che dalla contingenza degli incontri: diventa amore nel mondo, oggetto che presuppone il mondo e che può a sua volta esistere per degli altri. Ciò che esige, lo traduce in parole goffe e piene di “cosismo”; dice: “eravamo fatti l'uno per l'altra”, oppure usa l'espressione “anime gemelle”. Ma bisogna interpretare: è chiaro che “essere fatti l'uno per l'altra”, si riferisce ad una scelta originale. Questa scelta può essere quella di dio, come dell'essere che è scelta assoluta: ma dio, qui, rappresenta solo il passaggio al limite nell'esigenza d'assoluto. Difatti, ciò che l'amante esige, è che l'amata abbia fatto di lui una scelta assoluta. Il che significa che l'essere nel mondo dell'amata deve essere un essere amante. Il sorgere dell'amata deve essere libera scelta dell'amante.

E poiché l'altro è fondamento del mio essere oggetto, esigo da lui che il libero sorgere del suo essere abbia per fine unico ed assoluto la sua scelta di me, cioè che abbia scelto d'essere per fondare la mia oggettività e fatticità. Così la mia fatticità è “salva”.

Non è più quel dato impensabile ed insuperabile che io fuggo; è ciò per cui l'altro si fa esistere liberamente; è come il fine che esso si dà.

L'ho contaminato della mia fatticità, ma, poiché è in quanto libertà che ne è stato contaminato, me la rimanda come fatticità ripresa e accettata: ne è il fondamento perché essa ne sia il suo fine. Con questa prospettiva

dell'amore, colgo in altro modo la mia alienazione e la mia fatticità. È in quanto per altri non più un fatto ma un diritto. La mia esistenza è, perché è chiamata. E in quanto l'assumo, quest'esistenza diventa pura generosità. Io sono perché mi prodigo.

Queste vene amate sulle mie mani, è per bontà che esistono. Ed è bontà che io possa avere degli occhi, dei capelli, delle sopracciglia, e donarle instancabilmente in un'effusione di generosità a quel desiderio instancabile che l'altro si fa liberamente essere. Mentre, prima di essere amati, eravamo inquieti per questa protuberanza ingiustificata, ingiustificabile che era la nostra esistenza, mentre ci sentivamo "di troppo", ora sentiamo che questa esistenza è ripresa e voluta nei suoi minimi particolari da una libertà assoluta che essa condiziona nello stesso tempo e che proprio noi vogliamo con la nostra libertà. È questo il fondo della gioia d'amore, quando esiste: sentirci giustificati d'esistere.

Nello stesso tempo, se l'amata può amarci, è pronta ad essere assimilata dalla nostra libertà: perché questo essere amato che desideriamo, è già la prova ontologica applicata al nostro essere per altri. La nostra essenza oggettiva implica l'esistenza di altri, e reciprocamente, la libertà di altri fonda la nostra essenza. Se potessimo interiorizzare tutto il sistema, saremmo il nostro fondamento.

Questo è dunque il fine reale dell'amante, in quanto il suo amore è un'impresa, cioè una proiezione di se stesso. Questa proiezione deve provocare un conflitto. L'amato, infatti, coglie l'amante come un altro oggetto tra gli altri, cioè lo percepisce sullo sfondo del mondo, lo trascende e lo utilizza. L'amato è sguardo. Non può quindi utilizzare la sua trascendenza per fissare un limite ultimo ai suoi superamenti né la sua libertà per imprigionarsi da sé. L'amato non può voler amare. L'amante deve quindi sedurre l'amato; e il suo amore non si distingue da questa impresa di seduzione. Nella seduzione, io non tento affatto di scoprire all'altro la mia soggettività: potrei farlo, d'altra parte, solo guardando l'altro; ma con questo sguardo, farei scomparire la soggettività dell'altro, che è invece proprio ciò che voglio assimilare. Sedurre, è assumere interamente a mio rischio e pericolo la mia oggettività per altri, significa mettermi sotto il suo sguardo e farmi guardare da lui, è correre il pericolo di essere visto per incominciare qualcosa di nuovo, ed impadronirmi dell'altro, nella mia oggettività. Io rifiuto di abbandonare il terreno sul quale sento la mia oggettività; è su questo terreno che voglio attaccare battaglia rendendomi

oggetto affascinante. Abbiamo definito l'azione di affascinare come stato, in questa seconda parte; dicemmo allora che è la coscienza non-tetica d'essere il niente di fronte all'essere. La seduzione tende a risvegliare nell'altro la coscienza della sua nullità di fronte all'oggetto seducente.

Con la seduzione, cerco di costituirmi come un pieno d'essere, ed a farmi riconoscere come tale. Con questo, mi costituisco ad oggetto significante. I miei atti devono indicare due direzioni. Da un lato, ciò che a torto si chiama soggettività e che è piuttosto profondità d'essere oggettivo e nascosto; l'atto non è fatto per se stesso solamente; ma indica una serie infinita ed indifferenziata di altri atti reali e possibili che io do come costitutivi del mio essere oggettivo e non percepito. Così tento di guidare la trascendenza che mi trascende e di rimandarla all'infinito delle mie possibilità-morte proprio per essere l'insuperabile, ed in quanto il solo insuperabile è l'infinito. D'altra parte, ciascuno dei miei atti tenta di indicare lo spazio più grande possibile del mondo possibile e deve presentarmi legato alle zone più grandi del mondo, sia che io presenti il mondo all'amata e tenti di costituirmi come l'intermediario necessario tra lei ed il mondo, sia, semplicemente, che manifesti attraverso i miei atti dei poteri, graduati all'infinito, sul mondo denaro, potere, relazione, ecc.. Nel primo caso tento di costituirmi come un infinito di profondità; nel secondo, di identificarmi col mondo. Con questi diversi procedimenti, mi propongo come insuperabile. Questa proposizione non può bastare a se stessa, non è che un investimento dell'altro, non può assumere valore senza il consenso della libertà dell'altro che deve imprigionarsi riconoscendosi come nulla di fronte alla mia pienezza d'essere assoluto.

Si dirà che questi diversi tentativi d'espressione presuppongono il linguaggio. D'accordo: o meglio: sono il linguaggio, o se si vuole, un modo fondamentale del linguaggio. Perché, se esistono dei problemi psicologici e storici che toccano l'esistenza, lo studio e l'uso di una lingua particolare, non c'è nessun problema particolare che tocchi ciò che si chiama l'invenzione del linguaggio. Il linguaggio non è un fenomeno aggiunto all'essere per altri: è originariamente l'essere per altri, cioè il fatto che una soggettività 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 nell'intersoggettività dei 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. È in questo senso ed in esso solo che Heidegger ha ragione di dichiarare che: io sono ciò che dico⁵¹. Il linguaggio non è, infatti, un istinto della creatura umana costituita, non è un'invenzione della nostra soggettività; ma bisogna ricondurlo al puro “essere fuori di sé” del *Dasein* fa parte della condizione umana, è originariamente la prova che un per-sé può fare del suo essere per altri ed ulteriormente il superamento di questa prova e la sua utilizzazione verso delle possibilità che sono mie possibilità, cioè quelle d'essere questo o quello per altri. Non si distingue quindi dal riconoscimento dell'esistenza d'altri.

Il sorgere di altri di fronte a me come sguardo fa nascere il linguaggio come condizione del mio essere. Il linguaggio primitivo non è necessariamente la seduzione; giungeremo ad esso attraverso altre forme; d'altra parte abbiamo già notato che non vi è nessun atteggiamento primitivo di fronte all'altro e che gli atteggiamenti si succedono in cerchio, implicando ciascuno il seguente. Ma, inversamente, la seduzione non presuppone nessuna forma anteriore di linguaggio: è tutta realizzazione del linguaggio; ciò significa che il linguaggio può rivelarsi del tutto e in una volta sola, con la seduzione, come modo d'essere primitivo dell'espressione. È sottinteso che per linguaggio intendiamo tutti i fenomeni di espressione e non la parola articolata che è un modo derivato e secondario, la cui apparizione può formare l'oggetto di uno studio storico.

In particolare, nella seduzione, il linguaggio non tende a far conoscere, ma a far sentire.

Ma in questo primo tentativo per trovare un linguaggio affascinante, vado alla cieca, perché mi regolo solamente sulla forma astratta e vuota della mia oggettività per l'altro. Non posso nemmeno concepire quale effetto avranno i miei gesti ed i miei atteggiamenti, perché saranno sempre ripresi e fondati da una libertà che li supererà e perché non possono avere significato se questa libertà non gliene conferisce uno. Così il “senso” delle mie espressioni mi sfugge sempre; non so mai esattamente se ho espresso ciò che volevo esprimere e neanche se sono espressivo; bisognerebbe che, in questo preciso momento, leggersi nell'altro, il che, per principio, è inconcepibile. E, poiché non so ciò che esprimo di fatto, per l'altro, costituisco il mio linguaggio come un fenomeno incompleto di fuga fuori da me.

Dal momento che mi esprimo, non posso che congetturare il senso di ciò che esprimo, poiché, da questo punto di vista, esprimere ed essere sono una sola cosa. L'altro è sempre là, presente e sentito, come ciò che dà al linguaggio il suo senso. Ogni gesto, ogni espressione, ogni parola, è da parte mia una prova concreta della realtà alienante dell'altro. Non è solo il malato di nervi che può dire come nel caso, per esempio, delle psicosi di suggestione⁵² -: “mi si ruba il mio pensiero”. Ma il fatto stesso dell'espressione è un furto di pensiero, perché il pensiero ha bisogno del concorso di una libertà alienante per costituirsi come oggetto. Per questo il primo aspetto del linguaggio in quanto sono io ad utilizzarlo per l'altro è sacro. L'oggetto sacro, infatti, è un oggetto del mondo che indica una trascendenza al di là del mondo. Il linguaggio mi rivela la libertà di colui che mi ascolta in silenzio, cioè la sua trascendenza.

Ma nello stesso tempo, per l'altro, io rimango oggetto significativo come ero sempre stato. Non c'è nessuna via che, partendo dalla mia oggettività, possa indicare all'altro la mia trascendenza. Gli atteggiamenti, le espressioni e le parole possono indicargli solo altre attitudini, altre espressioni, altre parole. Così il linguaggio rimane per l'altro la semplice proprietà di un oggetto magico ed oggetto magico anch'esso: è un'azione a distanza di cui l'altro conosce esattamente l'effetto. Così la parola è sacra quando la uso io, e magica quando l'altro la sente. Così io non conosco il mio linguaggio più di quanto non conosca il mio corpo per l'altro.

Non posso sentirmi parlare né vedermi sorridere. Il problema del linguaggio è esattamente parallelo al problema dei corpi e le descrizioni che valevano in quel caso, valgono anche in questo.

Tuttavia, il fascino, anche se dovesse fare dell'altro un essere affascinato, non riuscirebbe da sé ad originare l'amore. Si può essere affascinati da un oratore, da un attore, da un equilibrista: ciò non significa che lo si ami. Non si può staccarne gli occhi, certamente; ma egli si stacca ancora dallo sfondo del mondo, ed il fascino non pone l'oggetto affascinante come termine ultimo della trascendenza; al contrario, è trascendenza.

Quando dunque l'amato diventerebbe amante, a sua volta? La risposta è semplice; quando progetterà d'essere amato. In-sé altri oggetto non ha mai abbastanza forza per originare l'amore. Se l'amore ha per ideale l'appropriazione dell'altro in quanto altro, cioè in quanto soggettività che guarda, questo ideale può essere progettato solo dopo il mio incontro con altri soggetto, non con altri oggetto. La seduzione non può fregiare altri

oggetto, che tenta di sedurmi, se non del carattere di oggetto prezioso “da possedere”; forse mi determinerà ad arrischiare molto per conquistarlo; ma questo desiderio di impossessarsi di un oggetto del mondo non può essere confuso con l'amore.

L'amore, quindi, può nascere nell'amato solo dalla sensazione della sua alienazione e della sua fuga verso l'altro. Ma, d'altra parte, l'amato, se è così, non si trasformerà in amante se non progetta di essere amato, cioè se ciò che vuole conquistare non è un corpo ma la soggettività dell'altro in quanto tale. Il solo mezzo, infatti, che egli possa concepire per realizzare questa appropriazione, è di farsi amare. Così appare chiaro che amare è, nella sua essenza, il progetto di farsi amare. Di qui una nuova contraddizione ed un nuovo conflitto: ciascun amante è del tutto prigioniero dell'altro in quanto vuole farsi amare lui ad esclusione di qualsiasi altro; ma nello stesso tempo, entrambi esigono reciprocamente un amore che non si riduce affatto al “progetto di essere amato”. Ciò che ogni amante esige, infatti, è che l'altro, senza cercare originariamente di farsi amare, abbia un'intuizione insieme contemplativa ed affettiva dell'amato come il limite oggettivo della sua libertà, come il fondamento ineluttabile e scelto della sua trascendenza, come la totalità d'essere ed il valore supremo. L'amore così preteso dall'altro non può chiedere niente; è puro impegno senza reciprocità. Ma, precisamente, questo amore non può esistere se non a titolo di esigenza dell'amante; ed è in tutt'altro modo che l'amante è imprigionato: è prigioniero della sua stessa esigenza, in quanto l'amore è esigenza di essere amati, è una libertà che si vuole corpo ed esige un di fuori; quindi una libertà che rappresenta la fuga verso l'altro, una libertà che, in quanto libertà, esige la sua alienazione. La libertà dell'amante nel suo sforzo per farsi amare come oggetto dall'altro, si aliena fluendo nel corpo per l'altro, cioè si offre all'esistenza con una dimensione di fuga verso l'altro; è continuo rifiuto di porsi come ipseità pura, perché questa affermazione di sé come se stesso comporterebbe lo svanimento dell'altro come sguardo ed il sorgere dell'altro oggetto, quindi uno stato di cose in cui la possibilità stessa di essere amato svanirebbe perché l'altro si riduce alla sua dimensione di oggettività. Questo rifiuto costituisce quindi la libertà come dipendenza dall'altro e l'altro come soggettività diventa limite insuperabile della libertà del per-sé, fine e scopo supremo in quanto ha la chiave del suo essere. Noi, qui, troviamo l'ideale dell'impresa d'amore: la libertà alienata. Ma quello che vuole essere amato è colui che, in quanto vuole che lo si ami, aliena la

sua libertà. La mia libertà si aliena di fronte alla pura soggettività dell'altro che fonda la mia oggettività; non potrebbe alienarsi del tutto di fronte ad altri oggetto. In questa forma, infatti, l'alienazione dell'amato che l'amante sogna sarebbe contraddittoria, perché l'amato non può fondare l'essere dell'amante se non trascendendolo per principio verso altri oggetti del mondo; quindi questa trascendenza non può costituire insieme l'oggetto che supera come oggetto trasceso e come oggetto limite di ogni trascendenza. Così, nella coppia d'amanti, ciascuno vuole essere l'oggetto per il quale la libertà dell'altro si aliena in un'intuizione originaria; ma questa intuizione che sarebbe l'amore vero e proprio, non è che un ideale contraddittorio del per-sé; così ciascuno è alienato solo in quanto esige l'alienazione dell'altro. Ciascuno vuole che l'altro l'ami, senza rendersi conto che amare è voler essere amato e che volendo che l'altro l'ami vuole solamente che l'altro voglia che egli l'ami. Così le relazioni amorose sono un sistema di rimandi all'infinito analoghi al puro "riflesso riflettente" della coscienza, sotto il simbolo ideale del valore "amore", cioè di una fusione delle coscienze in cui ciascuna di esse conserverebbe la sua alterità per fondare l'altro. Poiché, infatti, le coscienze sono separate da un nulla insuperabile che è insieme negazione interna dell'una da parte dell'altra e nulla di fatto tra le due negazioni interne. L'amore è uno sforzo contraddittorio per superare la negazione di fatto, conservando la negazione interna. Io esigo che l'altro mi ami e do tutte le mie forze per realizzare il mio progetto: ma se l'altro mi ama, mi delude per questo suo stesso amore: io esigevo da lui di fondare il mio essere come oggetto privilegiato mantenendosi come pura soggettività di fronte a me; e, poiché mi ama, mi sente come soggetto e si sprofonda nella sua oggettività di fronte alla mia soggettività. Il problema del mio essere per altri rimane quindi senza soluzione, gli amanti rimangono ciascuno per-sé in una soggettività totale; niente interviene a liberarli del loro dovere di farsi esistere ciascuno per-sé; niente toglie loro la contingenza e li salva dalla fatticità.

Almeno ciascuno ha ottenuto di non essere più in pericolo nella libertà dell'altro ma in modo del tutto diverso da quanto egli crede: non, infatti, perché l'altro lo faccia essere come oggetto limite della sua trascendenza, ma perché l'altro lo sente come soggettività e non vuole sentirlo che come tale. Inoltre il guadagno è continuamente compromesso: prima di tutto, ad ogni istante, ciascuna coscienza può liberarsi dalle sue catene e contemplare improvvisamente l'altro come oggetto. Allora la magia cessa, l'altro diventa

mezzo tra altri mezzi, ed è oggetto per l'altro, come desiderava, ma oggetto utile, continuamente trasceso; l'illusione, il gioco di specchi che forma la realtà concreta dell'amore, cessa improvvisamente. Inoltre, nell'amore, ogni coscienza cerca di mettere il proprio essere per altri al sicuro nella libertà dell'altro. Questo presuppone che l'altro sia al di là del mondo come pura soggettività, come l'assoluto per cui il mondo giunge all'essere. Ma basta che gli amanti siano guardati insieme da un terzo, perché ciascuno di essi senta l'oggettivazione, non solo di sé, ma dell'altro. Nello stesso tempo l'altro non è più per me la trascendenza assoluta che mi fonda nel mio essere, ma è trascendenza trascesa, non da me, ma da un altro; ed il mio rapporto originario con lui, cioè la mia relazione d'essere amato con l'amante si cristallizza in possibilità-morta.

Non si tratta più del rapporto sentito di un oggetto limite di ogni trascendenza con la libertà che lo fonda: ma di un amore oggetto che si aliena in rapporto al terzo. Questa è la vera ragione per cui gli amanti cercano la solitudine. Perché l'apparizione di un terzo, chiunque esso sia, segna la distruzione del loro amore. Ma la solitudine di fatto siamo soli in una camera non è affatto solitudine di diritto. Infatti, anche se nessuno ci vede, noi esistiamo per tutte le coscienze ed abbiamo coscienza di esistere per tutte: ne risulta che l'amore come modo fondamentale dell'essere per altri ha nel suo essere per altri la radice della sua distruzione. Abbiamo appena definito la triplice distruttibilità dell'amore: in primo luogo è, per essenza, una frode ed un rimando all'infinito, perché amare è volere che mi si ami, quindi volere che l'altro voglia che io lo ami. Ed una comprensione preontologica di questa frode si ha nello slancio d'amore: di qui proviene la continua insoddisfazione dell'amante. Non deriva, come si dice troppo spesso, dall'indegnità dell'essere amato, ma da una comprensione implicita di ciò che è l'intuizione amorosa, come intuizione fondamentale, un ideale fuori portata. Più mi si ama, più io perdo il mio essere, più sono ricondotto alle mie responsabilità, al mio poter essere. In secondo luogo, il risveglio dell'altro è sempre possibile, può da un momento all'altro farmi comparire come oggetto: ecco la ragione della continua insicurezza dell'amante. In terzo luogo, l'amore è un assoluto continuamente relativizzato dagli altri. Bisognerebbe essere solo al mondo con l'amata, perché l'amore conservasse il suo carattere di asse di riferimento assoluto. Di qui la continua vergogna o fierezza qui hanno lo stesso valore dell'amante.

Così solo invano avrei tentato di perdermi nell'oggettivo: la mia passione non sarebbe servita a niente; l'altro mi ha rimandato sia per se stesso, sia per gli altri alla mia ingiustificabile soggettività. Questa constatazione può provocare una disperazione completa e un nuovo tentativo di realizzare l'assimilazione dell'altro e di me stesso. Il suo ideale sarà l'inverso di quello che abbiamo appena descritto: invece di progettare d'assorbire l'altro conservandolo nella sua alterità, io progetterò di farmi assorbire dall'altro e di perdermi nella sua soggettività per sbarazzarmi della mia. L'impresa si tradurrà, sul piano concreto, nell'atteggiamento masochista: poiché l'altro è il fondamento del mio essere per altri, se io affidassi all'altro la cura di farmi esistere, non sarei altro che un essere in-sé fondato nel suo essere da una libertà. Qui è la mia soggettività ad essere considerata come ostacolo all'atto primordiale per cui l'altro mi fonderebbe nel mio essere; si tratta proprio di negare questa, prima di tutto, con la mia libertà. Tento quindi di impegnarmi tutto nel mio essere oggetto, rifiuto di essere qualcosa di più che oggetto, mi riposo nell'altro; e poiché sento questo essere oggetto nella vergogna, voglio ed amo la mia vergogna come segno profondo della mia oggettività: e poiché l'altro mi coglie come oggetto col desiderio attuale⁵³, voglio essere desiderato, mi faccio oggetto di desiderio nella vergogna. Questo atteggiamento assomiglierebbe molto a quello dell'amore se, invece di cercare di esistere per l'altro, come oggetto limite della sua trascendenza, non mi accanissi invece a farmi trattare come un oggetto fra gli altri oggetti, come uno strumento da utilizzare: si tratta infatti di negare la mia trascendenza, non la sua. In questo caso non devo progettare di imprigionare la sua libertà, al contrario desidero che questa libertà sia e si voglia radicalmente libera. Così, più mi sento superato verso altri fini, più gioisco all'abdicazione della mia trascendenza.

Al limite, progetto di non essere nient'altro che un oggetto, cioè radicalmente un in-sé. Ma in quanto una libertà che avrà assorbito la mia sarà il fondamento di questo in-sé, il mio essere ridiventerà fondamento di sé. Il masochismo, come il sadismo⁵⁴, è assunzione di colpevolezza.

Sono colpevole, infatti, per il solo fatto che sono oggetto. Colpevole verso me stesso, perché sono consenziente alla mia alienazione assoluta, colpevole verso l'altro, perché gli fornisco l'occasione di essere colpevole, cioè di non raggiungere la mia libertà come tale. Il masochismo è un tentativo, non di affascinare l'altro con la mia oggettività, ma di farmi affascinare dalla mia oggettività-per altri, cioè di farmi costituire come

oggetto, in modo tale per l'altro, da cogliere non-teticamente la mia soggettività come un niente, di fronte all'in-sé che rappresento agli occhi dell'altro.

Ciò si manifesta come una specie di vertigine: la vertigine non di fronte all'abisso di roccia e di terra, ma davanti all'abisso della soggettività dell'altro.

Ma il masochismo è e deve essere in se stesso una sconfitta: per farmi affascinare dal mio me oggetto, infatti, bisognerebbe che potessi realizzare la percezione intuitiva di tale oggetto quale è per l'altro, il che è per principio impossibile. Così l'io alienato, lungi dal permettermi anche solo in parte, di affascinarsi per rapporto ad esso, rimane, per principio, impercettibile. Il masochista ha un bel trascinarsi sulle ginocchia, mostrarsi in posizioni ridicole, farsi utilizzare come un semplice strumento inanimato; solo per l'altro sarà osceno o semplicemente passivo, per l'altro subirà tali atteggiamenti; per lui, è sempre condannato a darseli. Proprio con la sua trascendenza si dispone come un essere da transcendere; e più tenterà di gustare la sua oggettività, più sarà sommerso dalla coscienza della sua soggettività, fino all'angoscia. In particolare il masochista che paga una donna perché lo frusti, la tratta come strumento e, perciò, si pone come trascendenza in rapporto ad essa. Così il masochista finisce per trattare l'altro come un oggetto e trascenderlo verso la propria oggettività. Si ricordino, per esempio, le tribolazioni di Sacher-Masoch che, per farsi disprezzare, insultare, ridurre ad una posizione umiliante, era costretto ad utilizzare il grande amore che suscitava nelle donne, cioè ad agire su di esse in quanto queste si sentivano come un oggetto per lui. Così, in ogni modo, al masochista sfugge la propria oggettività ed egli può anche arrivare, e ci arriva il più delle volte, al punto che, cercando di cogliere la sua oggettività, trova l'oggettività dell'altro, ciò che libera, suo malgrado, la sua soggettività. Il masochismo è quindi per principio una sconfitta.

Questo non ci deve affatto meravigliare, se pensiamo che il masochismo è un “vizio”, e che il vizio è, per principio, l'amore della sconfitta. Ma non dobbiamo qui descrivere le strutture proprie del vizio. Ci basterà far notare che il masochismo è un continuo sforzo per annullare la soggettività del soggetto facendola riassorbire dall'altro e che questo sforzo è accompagnato dalla coscienza faticosa e deliziosa della sconfitta, al punto che il soggetto finisce per cercare la sconfitta stessa, come suo fine principale.⁵⁵

2. Secondo atteggiamento nei confronti dell'altro: indifferenza, desiderio, odio

Sadismo la sconfitta del primo atteggiamento nei confronti dell'altro, può darmi occasione di assumere il secondo. Ma, a dire il vero, nessuno dei due è veramente primo: sono tutte e due reazioni fondamentali all'essere per altri come situazione originaria. Può quindi darsi che, nell'impossibilità in cui mi trovo di assimilare la coscienza dell'altro per mezzo della mia oggettività per lui, io sia portato a volgermi deliberatamente verso l'altro, ed a guardarlo. In questo caso, guardare lo sguardo dell'altro, è porsi nella propria libertà e tentare dal fondo di questa libertà di affrontare la libertà dell'altro. Così il senso del conflitto in questione, sarebbe di porre in luce la lotta delle due libertà di fronte in quanto libertà. Ma questa intenzione deve essere immediatamente delusa, perché per il solo fatto che io mi affermo nella mia libertà di fronte all'altro, faccio dell'altro una trascendenza trascesa, cioè un oggetto. Ora tenteremo di descrivere la storia di questa sconfitta. Lo schema principale è facile da cogliere: sull'altro che mi guarda io punto a mia volta il mio sguardo. Ma uno sguardo non può guardarsi: dal momento in cui guardo lo sguardo, questo svanisce, ed io non vedo altro che degli occhi. In questo momento l'altro diventa un essere che io possiedo e che riconosce la mia libertà. Sembra che il mio fine sia raggiunto, perché possiedo l'essere che ha la chiave della mia oggettività ed io posso fargli sentire la mia libertà in mille modi.

Ma in realtà, tutto è svanito, perché l'essere che mi resta tra le mani, è un altro oggetto. In quanto tale, ha perduto la chiave del mio essere oggetto e possiede di me una pura e semplice immagine, che non è nient'altro che una delle sue affezioni oggettive e che non mi riguarda più; e se egli sente gli effetti della mia libertà, se io posso agire sul suo essere in mille modi, e trascendere le sue possibilità con tutte le mie possibilità, ciò avviene solo in quanto è oggetto nel mondo, e, come tale, non nelle condizioni di riconoscere la mia libertà. Il mio disinganno è grande, poiché io cerco di

appropriarmi della libertà dell'altro e mi accorgo improvvisamente che non posso agire sull'altro se non in quanto questa libertà è svanita sotto il mio sguardo. Questo disinganno sarà la spinta dei miei tentativi ulteriori di cercare la libertà dell'altro attraverso l'oggetto che esso è per me e di trovare dei comportamenti privilegiati che possano darmi il possesso di questa libertà per mezzo di un'appropriazione totale del corpo d'altri. Questi tentativi sono, senza dubbio, destinati all'insuccesso.

Ma può anche darsi che “guardare lo sguardo” sia la mia reazione originaria al mio essere per altri. Questo significa che io posso, nel mio sorgere al mondo, scegliermi come colui che guarda lo sguardo dell'altro, ed edificare la mia soggettività sulla distruzione di quella dell'altro. Questo è l'atteggiamento che chiameremo: indifferenza nei confronti dell'altro.

Si tratta qui, di una cecità nei riguardi dell'altro. Ma il termine “cecità” non deve essere frainteso: non è che io subisca questa cecità come uno stato, io sono la mia cecità di fronte allo sguardo degli altri e questa cecità implica una comprensione implicita dell'essere per altri, cioè della trascendenza altrui come sguardo. Questa comprensione è semplicemente il fatto che mi induce a nascondermi.

Compio allora una specie di solipsismo di fatto; gli altri sono quelle forme che passano nella strada, gli oggetti magici che possono agire a distanza e sui quali io posso agire con dei comportamenti determinati. Non me ne curo, quasi, agisco come se fossi solo al mondo; “sfioro” le persone come “sfioro” i muri, le evito come evito gli ostacoli, la loro libertà-oggetto è per me solo il loro “coefficiente d'avversità”; non mi immagino neanche che possano guardarmi. Senza dubbio mi conoscono in qualche modo; ma questa conoscenza non mi tocca; si tratta di pure modificazioni del loro essere che non mi raggiungono e che sono intaccate da quello che chiamammo “soggettività-subìta” o “soggettività-oggetto”, cioè sono modificazioni che traducono ciò che essi sono, non quello che sono io e l'effetto della mia azione su di essi. Le “persone” sono delle funzioni: il controllore di biglietti è solo la funzione di controllare; il cameriere del caffè è solo funzione di servire i clienti. Da questo punto di vista, sarebbe possibile utilizzarli a mio vantaggio, se conoscessi la loro chiave e le “parole chiave” che possono mettere in moto il loro meccanismo. Questa è l'origine della psicologia “moralista” che ci ha dato il XVII secolo francese; dei trattati del XVIII secolo, *Moyen de parvenir*, di Béroalde de Verville; *Liaisons dangereuses*, di Laclos; *Traité de l'Ambition*, di Hérault de

Séchéelles, che ci danno una conoscenza pratica dell'altro e dell'arte di agire su di lui. In questo stato di cecità io ignoro, a pari titolo, la soggettività assoluta dell'altro come fondamento del mio essere in-sé e il mio essere per l'altro, in particolare il mio "corpo per l'altro". In un certo senso, sono tranquillo; ho della "faccia tosta", cioè non ho nessuna coscienza del fatto che lo sguardo dell'altro può cristallizzare le mie possibilità ed il mio corpo; sono nello stato opposto a quello che si chiama timidezza. Sono disinvolto, non sono imbarazzato, perché non sono al di fuori, non mi sento alienato. Questo stato di cecità può diventare la mia malafede fondamentale, può prolungarsi, con degli intervalli di molti anni, per tutta una vita: ci sono degli uomini che muoiono senza avere neanche immaginato tranne brevi e terrificanti illuminazioni che cosa sia l'altro. Ma, anche ad esserne immersi fino al collo, non si smette di sentirne l'insufficienza.

E, come ogni malafede, è proprio questo stato stesso a fornirci dei motivi per uscirne: perché la cecità nei riguardi dell'altro fa scomparire insieme ogni apprensione vissuta della mia oggettività. Tuttavia, l'altro come libertà e la mia oggettività come io alienato sono là, non percepiti, non tematizzati, ma dati nella mia comprensione del mondo e del mio essere nel mondo. Il controllore di biglietti, anche se considerato come pura funzione, mi rimanda, con la sua stessa funzione, ad un essere al di fuori sebbene questo essere al di fuori non è né percepito né percepibile. Da questo proviene una continua sensazione di manchevolezza e di malessere. Perché il mio progetto fondamentale verso l'altro qualunque sia l'atteggiamento che assumo, -è duplice; si tratta, da una parte, di proteggermi dal pericolo che mi fa correre il mio essere al di fuori nella libertà dell'altro, e dall'altra, di utilizzare l'altro per totalizzare infine la totalità detotalizzata che io sono, per chiudere il cerchio aperto e fare infine in modo di essere il fondamento di me stesso. Ora, da un lato, la scomparsa dell'altro come sguardo mi spinge nella mia ingiustificabile soggettività e riduce il mio essere alla continua ricerca cercata verso un in-sé per-sé irraggiungibile; senza l'altro, io colgo in pieno, a nudo, la terribile necessità di essere libero che è il mio destino, cioè il fatto che io devo addossarmi la responsabilità di farmi essere, anche se non ho scelto d'essere e sono nato. Ma d'altra parte, benché la cecità nei confronti dell'altro mi liberi in apparenza dal timore d'essere in pericolo nella libertà dell'altro, implica malgrado tutto una comprensione implicita di questa libertà. Mi pone quindi all'ultimo grado della oggettività, proprio nel momento in cui posso credermi assoluta ed

unica soggettività, poiché sono visto senza neanche potere sentire che sono visto e difendermi da questa sensazione contro il mio “essere visto”. Sono posseduto senza neanche potermi rivolgere contro colui che mi possiede.

Nella sensazione diretta dell'altro come sguardo, mi difendo sentendo l'altro e mi rimane la possibilità di trasformare l'altro in oggetto. Ma se l'altro è oggetto per me mentre mi guarda, allora sono in pericolo senza saperlo. Così la mia cecità è inquietudine perché si accompagna alla coscienza di uno “sguardo errante” ed impercettibile che tende ad alienarmi a mia insaputa. Questo malessere deve far nascere un nuovo tentativo per pormi in possesso della libertà dell'altro. Ma questo significherà che io sto per tornare sull'oggetto altro che mi sfiora e tento di utilizzarlo come strumento per raggiungere la sua libertà. Solo, proprio perché io mi dirigo verso l'oggetto “altro”, non posso chiedergli conto della sua trascendenza, e neanche, essendo io stesso sul piano dell'oggettivazione dell'altro, concepire ciò di cui voglio appropriarmi. Così sono in un atteggiamento irritante e contraddittorio di fronte all'oggetto che considero: non solo non posso ottenere da lui ciò che voglio, ma con questo tentativo faccio anche scomparire la mia conoscenza di ciò che voglio; mi butto in una ricerca disperata della libertà dell'altro e, nel corso del processo, mi trovo implicato in una ricerca che ha perso il suo significato; tutti i miei sforzi per rendere il suo significato alla ricerca, hanno per effetto di farglielo perdere di più, e di provocare il mio stupore ed il mio malessere, proprio come quando tento di ritrovare il ricordo di un sogno ed il ricordo svanisce fra le mie dita, lasciandomi una vaga ed irritante impressione di conoscenza totale e senza oggetto; proprio come quando tento di spiegare il contenuto di una falsa reminiscenza, e la spiegazione la fa scomparire in trasparenza.

Il mio tentativo originario di impossessarmi della soggettività libera dell'altro attraverso la sua oggettività-per me è il desiderio sessuale.

Ci si meraviglierà forse di veder menzionare al livello di atteggiamento primario, fra quelli che manifestano semplicemente il nostro modo originario di realizzare l'essere per altri, un fenomeno che è ordinariamente classificato fra le “reazioni psicofisiologiche”. Per la maggior parte degli psicologi, infatti, il desiderio, come fatto di coscienza, è in diretto collegamento con la natura dei nostri organi sessuali e si può comprendere solo con uno studio approfondito di questi ultimi. Ma come le strutture differenziate del corpo mammifero, viviparo, ecc. E, perciò, la struttura particolare del sesso utero, trombe, ovaie, ecc. Appartengono al dominio

della contingenza assoluta e non dipendono affatto dall'ontologia della "coscienza" o del "*Dasein*", sembra che sia la stessa cosa per il desiderio sessuale.

Come gli organi sessuali sono una forma contingente e particolare del nostro corpo, così il desiderio che vi corrisponde sarebbe un modo contingente della nostra vita psichica, cioè non potrebbe essere descritto che nell'ambito di una psicologia empirica basata sulla biologia. Questo è reso evidente dal nome istinto sessuale che si dà al desiderio ed a tutte le strutture psichiche in rapporto ad esso. Il termine d'istinto qualifica sempre, infatti, delle forme contingenti della vita psichica che hanno il duplice carattere di essere coestensive a tutta la durata di questa vita o, in ogni caso, di non derivare dalla nostra "storia"-e di non poter, con ciò, essere dedotte dall'essenza dello psichico. Per questo i filosofi esistenzialisti non si sono preoccupati della sessualità. Heidegger, in particolare, non vi fa la minima allusione nella sua analitica esistenziale, di modo che il suo "*Dasein*" ci appare senza sesso. E senza dubbio possiamo in effetto considerare che è contingente per la "realtà umana" di specificarsi come "maschile" o "femminile"; senza dubbio si può dire che il problema della differenziazione sessuale non ha niente a che fare con quello dell'esistenza *existenz*, perché l'uomo come la donna "esistono" né più né meno.

Ma queste ragioni non sono del tutto convincenti. Che la differenza sessuale appartenga al dominio della fatticità, ne siamo pienamente convinti.

Ma può tutto questo significare che il "per-sé" è sessuale "per accidente", per la pura contingenza di avere quel corpo? Possiamo ammettere che quell'immensa questione che è la vita sessuale sia di soprappiù alla condizione umana? Appare tuttavia, a prima vista, che il desiderio, ed il suo inverso, l'orrore sessuale, sono delle strutture fondamentali dell'essere per altri. Evidentemente, se la sessualità trae la sua origine dal sesso come determinazione fisiologica e contingente dell'uomo, non potrebbe essere indispensabile all'essere del per altri. Ma abbiamo tuttavia il diritto di chiederci se il problema non sia, per caso, dello stesso genere di quello che abbiamo incontrato a proposito delle sensazioni e degli organi sensibili. L'uomo, si dice, è un essere sessuale, perché ha un sesso. E se fosse l'inverso? Se il sesso non fosse che lo strumento e quasi l'immagine di una sessualità fondamentale? Se l'uomo avesse il sesso solo perché è originariamente e fundamentalmente un essere sessuale, in quanto essere

che esiste nel mondo in rapporto con altri uomini? La sessualità infantile precede la maturazione fisiologica degli organi sessuali; gli eunuchi non perdono il desiderio. E neanche la maggior parte dei vecchi. Il fatto di poter disporre di un organo sessuale atto a fecondare ed a procurare del piacere non rappresenta che una fase ed un aspetto della nostra vita sessuale. C'è un modo di sessualità "con possibilità di soddisfazione" ed il sesso formato rappresenta e concretizza questa possibilità. Ma ci sono altri modi di sessualità del tipo dell'insoddisfazione e, se si tiene conto di questi modi, bisogna riconoscere che la sessualità, appearing con la nascita, non scompare che con la morte.

D'altra parte, né la turgescenza del pene, né alcun altro fenomeno fisiologico possono spiegare o provocare il desiderio sessuale più di quanto la vasocostrizione o la dilatazione della pupilla né la semplice coscienza di queste modificazioni fisiologiche possano spiegare o provocare la paura.

Qui come là, benché il corpo abbia una parte importante, bisogna, per comprendere bene, rifarci all'essere nel mondo ed all'essere per altri: 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, ed io sono per lui un altro. Il problema fondamentale della sessualità, può quindi essere così formulato: la sessualità è un accidente contingente legato alla nostra natura fisiologica o è una struttura necessaria dell'essere-per-sé per altri? Per il solo fatto che la questione può essere posta in questi termini, è all'ontologia che spetta di risolverla. E questa non può farlo se non si preoccupa prima di determinare e fissare il significato dell'esistenza sessuale per l'altro.

Essere sessuato, infatti, significa secondo la descrizione del corpo che abbiamo tentato nel capitolo precedente esistere sessualmente per un altro che esiste sessualmente per me essendo ben chiaro che questo altro non è per forza o prima di tutto per me né io per lui un esistente eterosessuale ma solamente un essere sessuato in generale. Considerata dal punto di vista del per-sé, questa percezione della sessualità dell'altro non può essere pura contemplazione disinteressata delle sue caratteristiche sessuali primarie o secondarie. L'altro non è prima di tutto sessuato per me perché io concludo dalla distribuzione del suo sistema pilare, dalla grossezza delle sue mani, dal suono della sua voce, dalla sua forza, che è di sesso maschile. Si tratta qui di conclusioni derivate che si riferiscono ad uno stato primo. La prima comprensione della sessualità dell'altro, in quanto è vissuta e sofferta, non

può essere che il desiderio; solo desiderando l'altro o scoprendomi incapace di desiderarlo o cogliendo il suo desiderio per me, scopro il suo essere sessuato; ed il desiderio mi rivela insieme il mio essere sessuato ed il suo essere sessuato, il mio corpo come sesso ed il suo corpo. Eccoci dunque rimandati, per decidere della natura e del grado ontologico del sesso, allo studio del desiderio.

Che cos'è dunque il desiderio? E, prima di tutto, di che cosa si ha desiderio? Bisogna rinunciare completamente all'idea che il desiderio sia desiderio di voluttà o desiderio di far cessare un dolore. Da questo stato di immanenza non si vede come il desiderio potrebbe uscire per "legare" il suo desiderio ad un oggetto. Ogni teoria soggettivista o immanentista non riuscirà a spiegare perché noi desideriamo una donna e non semplicemente il nostro soddisfacimento. Conviene quindi definire il desiderio per mezzo del suo oggetto trascendente. Tuttavia, sarebbe del tutto inesatto dire che il desiderio è desiderio di "possesso fisico" dell'oggetto desiderato, se si intende per possedere: fare l'amore con' senza dubbio l'atto sessuale libera per un momento dal desiderio, e può darsi che in certi casi sia posto esplicitamente come il fine vagheggiato dal desiderio quando questo, per esempio, è doloroso e molesto. Ma bisogna allora che il desiderio sia l'oggetto stesso posto come "da sopprimere" e ciò può essere compiuto solo da una coscienza riflessiva. Ora il desiderio è per se stesso irriflesso; non può quindi porsi come oggetto da sopprimere. Solo un vizioso si rappresenta il suo desiderio, lo pone come oggetto, lo eccita, lo tiene in sospeso, ne rimanda la soddisfazione, ecc.. Ma allora, bisogna notarlo, è il desiderio che diventa il desiderabile. L'errore proviene qui dal fatto che si è imparato che l'atto sessuale spegne il desiderio. Si è quindi giunti alla conoscenza del desiderio stesso, e, per ragioni esteriori alla sua essenza procreazione, carattere sacro della maternità, forza eccezionale del piacere provocato dall'eiaculazione, valore simbolico dell'atto sessuale, gli è stata aggiunta dal di fuori la voluttà come la sua soddisfazione naturale. Così l'uomo medio non può, per fiacchezza di mente e conformismo, concepire altro scopo del suo desiderio che l'eiaculazione. È questo che ha permesso di concepire il desiderio come un istinto la cui origine ed il cui fine sono strettamente fisiologici, perché, nell'uomo, per esempio, avrebbe per causa l'erezione, e per termine finale l'eiaculazione. Ma il desiderio in se stesso non implica affatto l'atto sessuale, non lo pone tematicamente, non se lo propone neanche, come si vede nel caso del desiderio di bambini piccoli e

di adulti che ignorano la “tecnica” dell'amore. Ugualmente, il desiderio non è desiderio di nessuna pratica amorosa particolare: come è abbastanza dimostrato dalla diversità di queste pratiche che variano secondo i gruppi sociali. In senso generale, il desiderio non è desiderio di fare.

Il “fare” interviene dopo, si aggiunge al desiderio dal di fuori, ed ha bisogno di imparare; c'è una tecnica amorosa che ha i suoi fini ed i suoi mezzi. Il desiderio quindi, non potendo porre la soppressione di sé come fine supremo, né eleggere a suo scopo un atto particolare, è puramente e semplicemente desiderio di un oggetto trascendente. Ritroviamo qui l'intenzionalità affettiva di cui parlammo nel capitolo precedente e che hanno descritto Scheler e Husserl' ma di che oggetto si ha desiderio? Si può dire che il desiderio è desiderio di un corpo? In un certo senso non lo si può negare. Ma bisogna distinguere. Certo, è il corpo che turba: un braccio o un seno intravisto, anche un piede forse. Ma bisogna considerare il fatto che non desideriamo mai il braccio o il seno scoperto, se non sullo sfondo della presenza di tutto il corpo come totalità organica. Il corpo stesso, come totalità, può essere nascosto: posso anche vedere solo un braccio nudo. Ma è là; è ciò a partire dal quale io colgo il braccio come braccio; è così presente, così aderente al braccio che vedo, come gli arabeschi del tappeto che i piedi del tavolo nascondono, sono presenti ed aderenti agli arabeschi che vedo. Ed il mio desiderio non si inganna: si dirige non verso una somma di elementi fisiologici, ma verso una forma totale; meglio ancora: verso una forma in situazione. L'atteggiamento, come vedremo più avanti, fa molto per provocare il desiderio. Ora, con l'atteggiamento, sono dati anche i contorni, ed anche il mondo. Ma, improvvisamente, eccoci agli antipodi del semplice prurito fisiologico: il desiderio pone il mondo e desidera il corpo a partire dal mondo, ed una bella mano a partire dal corpo. Segue esattamente il cammino che seguimmo nel capitolo precedente e col quale cogliemmo il corpo dell'altro a partire dalla sua situazione nel mondo. Ciò, del resto, non è affatto strano, perché il desiderio non è altro che una delle grandi forme che può prendere la rivelazione del corpo dell'altro. Ma proprio per questo, noi non desideriamo il corpo come puro oggetto materiale: il puro oggetto materiale, infatti, non è in situazione. Così la totalità organica che è immediatamente presente al desiderio, non è desiderabile, se non in quanto manifesta non solo la vita, ma anche la coscienza adattata. Tuttavia, come vedremo, l'essere in situazione dell'altro che si manifesta nel desiderio, è di un tipo del tutto particolare. La

coscienza considerata, d'altra parte, non è ancora che una proprietà dell'oggetto desiderato, cioè non è nient'altro che il senso di deflusso degli oggetti del mondo, in quanto proprio questo deflusso è osservato, localizzato e reso parte del mio mondo. Certo, si può desiderare una donna che dorme, ma solo in quanto il sonno appare sullo sfondo della coscienza. La coscienza rimane quindi sempre entro l'orizzonte del corpo desiderato: ne forma il senso e l'unità. Un corpo vivente come totalità organica in situazione con la coscienza all'orizzonte: questo è l'oggetto al quale si rivolge il desiderio. E cosa vuole il desiderio da questo oggetto? Non possiamo determinarlo senza avere risposto ad una domanda preliminare: chi desidera? Senza alcun dubbio, chi desidera sono io, ed il desiderio è un modo singolare della mia soggettività. Il desiderio è coscienza, perché non può essere se non come coscienza non posizionale di sé. Tuttavia non si deve pensare che la coscienza che desidera sia differente dalla coscienza cognitiva solo, per esempio, per la natura del suo oggetto. Scegliersi come desiderio, per il per-sé, non significa produrre un desiderio rimanendo indifferente ed inalterato, come la causa stoica produce i suoi effetti: significa invece portarsi su un certo piano di esistenza che non è lo stesso, per esempio, di quello di un per-sé che si sceglie come essere metafisico. Ogni coscienza, come abbiamo visto, sostiene un certo rapporto con la sua fatticità. Ma questo rapporto può variare da un modo di coscienza all'altro. La fatticità della coscienza dolorosa, per esempio, è fatticità scoperta in una fuga continua. Non è la stessa cosa per la fatticità del desiderio. L'uomo che desidera esiste il suo corpo in modo particolare e, perciò, si pone ad un livello particolare di esistenza. Infatti ognuno sarà d'accordo sul fatto che il desiderio non è solamente voglia, chiara e trasparente voglia che, attraverso il nostro corpo, tende verso un certo oggetto. Il desiderio è definito come turbamento. E questa espressione di turbamento può servirci a determinare meglio la sua natura: si oppone un'acqua torbida ad un'acqua trasparente; uno sguardo torbido ad uno sguardo chiaro. L'acqua torbida è sempre dell'acqua; non ha perso la fluidità ed i suoi caratteri essenziali; ma la sua trasparenza è "turbata" da una presenza impercettibile che fa tutt'uno con essa, che è ovunque e da nessuna parte e che si dà come intorpidimento dell'acqua provocato da se stessa. Certo, la cosa si potrà spiegare adducendo la presenza di finissime particelle di solidi, in sospeso nel liquido: ma questa è la spiegazione dello scienziato. Secondo la nostra percezione originaria, l'acqua torbida ci si presenta come alterata dalla presenza di

qualche cosa di invisibile che non si distingue dall'acqua stessa e si manifesta come pura resistenza di fatto. Se la coscienza che desidera è torbida, vuol dire che presenta un'analogia con l'acqua torbida. Per precisare questa analogia, conviene paragonare il desiderio sessuale con un'altra forma di desiderio, per esempio con la fame. La fame, come il desiderio sessuale, presuppone un certo stato del corpo, definito qui come impoverimento del sangue, abbondante secrezione di saliva, contrazione dello stomaco, ecc.. Questi diversi fenomeni sono descritti e classificati dal punto di vista dell'altro.

Si manifestano, per il per-sé, come pura fatticità. Ma questa fatticità, non compromette la natura del per-sé, perché il per-sé le sfugge immediatamente verso i suoi possibili, cioè verso un certo stato di fame soddisfatta, che, come abbiamo dimostrato nella seconda parte di quest'opera, era l'in-sé-per-sé della fame. Così la fame è puro superamento della fatticità corporea e, in quanto il per-sé prende coscienza di questa fatticità in forma non-tetica, prende coscienza immediatamente di una fatticità superata. Il corpo, qui, è sì il passato, il superato.

Nel desiderio sessuale, certamente, si può ritrovare questa struttura comune a tutti gli appetiti: uno stato del corpo. L'altro può avere diverse modificazioni fisiologiche erezione del pene, turgescenza dei capezzoli, modificazione del regime circolatorio, elevazione della temperatura, ecc.

E la coscienza che desidera esiste questa fatticità; a partire da essa diremmo volentieri: attraverso essa il corpo desiderato appare desiderabile. Tuttavia, se ci fermiamo a descriverlo così, il desiderio sessuale si manifesterebbe come un: desiderio secco e chiaro, paragonabile al desiderio di bere o mangiare. Sarebbe una pura fuga della fatticità verso altri possibili. Ora tutti sanno che un abisso separa il desiderio sessuale dagli altri appetiti. È nota la frase fin troppo celebre: “far l'amore con una bella donna quando se ne ha voglia, è come bere un bicchiere d'acqua gelata quando si ha sete”, ed è anche noto tutto ciò che essa ha di insoddisfacente ed anche di scandaloso per lo spirito. Perché non si desidera una donna tenendosi del tutto fuori dal desiderio, il desiderio mi compromette; io sono complice del mio desiderio. O piuttosto il desiderio è caduto complice col mio corpo. Si tratta solo di consultare la propria esperienza: si sa che nel desiderio sessuale la coscienza è come legata, sembra che ci si lasci invadere dalla fatticità, che si smetta di fuggirla, e che si scivoli verso un consenso passivo al desiderio. In altri momenti, sembra che la fatticità

invada la coscienza nella sua stessa fuga, e la renda opaca a se stessa. È come una lievitazione collosa del fatto. Così, le espressioni che si usano per indicare il desiderio, ne pongono in luce la qualità. Si dice che esso: vi prende, vi sommerge, vi paralizza. Si possono immaginare le stesse parole per indicare la fame? Si può immaginare una fame che “sommerge”? A rigor di termini, non avrebbe senso che per esprimere delle sensazioni di inedia. Invece anche il più debole desiderio, è già qualcosa che sommerge. Non si può allontanarlo, come si fa con la fame, e “pensare ad un'altra cosa”, conservando solo come segno del corpo sfondo una tonalità indifferenziata dalla coscienza non-tetica che sarebbe il desiderio. Ma: il desiderio è consenso al desiderio. La coscienza stordita e affievolita, scivola in un languore simile al sonno. Tutti, del resto, avranno potuto osservare il sorgere del desiderio in un altro: improvvisamente l'uomo che desidera, è preso da una tranquillità pesante che spaventa: i suoi occhi si fissano e sembrano semichiusi, i suoi gesti sono pregni di una dolcezza pesante e torbida, sembra quasi che si addormenti. E quando si “lotta contro il desiderio”, è proprio quando si resiste al languore. Se si riesce a resistere, il desiderio, prima di scomparire, diventerà del tutto limpido e chiaro, simile alla fame; e forse sopraggiungerà anche un “risveglio”; ci si sentirà lucidi, ma con la testa pesante ed il cuore che batte.

Naturalmente, tutte queste descrizioni sono improprie: pongono soprattutto in luce il modo in cui noi interpretiamo il desiderio. Ma tuttavia indicano il fatto primo del desiderio: nel desiderio la coscienza sceglie di esistere la sua fatticità su un altro piano. Non la fugge più, tenta di subordinarsi alla sua contingenza, in quanto sente un altro corpo,-cioè un'altra contingenza,-come desiderabile.

In questo senso, il desiderio non è solamente manifestazione del corpo d'altri, ma rivelazione del mio corpo.

E questo, non in quanto il corpo è strumento o punto di vista, ma in quanto è pura fatticità, cioè semplice forma contingente della necessità della mia contingenza. Io sento la mia pelle ed i miei muscoli ed il mio respiro, e li sento, non per trascenderli verso qualcosa come nell'emozione o nell'appetito, ma come un dato vivente ed inerte, non semplicemente come lo strumento arrendevole e discreto della mia azione sul mondo, ma come una passione per la quale mi trovo impegnato nel mondo, ed in pericolo nel mondo. Il per-sé non è la contingenza, continua ad esserla, ma subisce la vertigine del suo corpo, o, se si preferisce, la vertigine è proprio il suo modo

di esistere il suo corpo. La coscienza non-tetica 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; il desiderio non è solamente desiderio del corpo d'altri; è, nell'unità di uno stesso atto, il progetto non-teticamente vissuto di affondare nel corpo; così l'ultimo grado del desiderio potrebbe essere l'annullamento, come ultimo grado del consenso al corpo. In questo senso il desiderio può essere detto desiderio di un corpo per un altro corpo. Infatti è proprio un appetito verso il corpo d'altri che è vissuto come vertigine del per-sé di fronte al proprio corpo: e l'essere che desidera è la coscienza: che si fa corpo.

Ma se è vero che il desiderio è una coscienza che si fa corpo per appropriarsi del corpo d'altri inteso come totalità organica in situazione con la coscienza all'orizzonte, qual è il significato del desiderio? Cioè: perché la coscienza si fa o tenta invano di farsi corpo e che cosa si aspetta dall'oggetto del suo desiderio? Sarà facile rispondere, se si riflette, che, nel desiderio, io mi faccio carne: di fronte all'altro per appropriarmi della carne dell'altro. Questo significa che non si tratta solamente di sentire delle spalle o dei fianchi o di attirare un corpo contro il mio: bisogna anche sentirli con quello strumento particolare che è il corpo in quanto invischia la coscienza. In questo senso, quando sento quelle spalle, non si può dire solamente che il mio corpo è un mezzo per toccare le spalle, ma che le spalle d'altri sono un mezzo per me di scoprire il mio corpo come rivelazione affascinante della mia fatticità, cioè come carne. Così il desiderio è desiderio di impadronirsi di un corpo in quanto questo atto mi rivela il mio corpo come carne. Ma il corpo di cui voglio impadronirmi, lo voglio come carne. Ora, è proprio quello che non è per me: il corpo d'altri appare come forma sintetica in atto; come abbiamo visto, non si può percepire il corpo dell'altro come carne pura, cioè come oggetto isolato che ha con gli altri questi delle relazioni di esteriorità. Il corpo d'altri è originariamente corpo in situazione; la carne, invece, appare come: contingenza pura della presenza. È di solito nascosta dal belletto, dai vestiti, ecc.; soprattutto, è dissimulata dai movimenti; niente è meno "in carne" di una danzatrice, anche se nuda. Il desiderio è un tentativo di svestire il corpo dei suoi movimenti come di vestiti, e di farlo esistere come pura carne; è un tentativo di incarnazione del corpo dell'altro. Solo in questo senso le carezze sono appropriazione del corpo dell'altro; è evidente che, se le carezze non consistessero che nello sfiorare o toccare,

non potrebbero avere alcun rapporto con il potente desiderio che pretendono di colmare; rimarrebbero alla superficie, come gli sguardi, e non potrebbero rendermi padrone dell'altro.

Si sa quanto sia insufficiente la famosa frase: “contatto di due epidermidi”. La carezza non vuole essere un semplice contatto; sembra che solo l'uomo la possa ridurre a semplice contatto, ed allora vien meno al suo significato. Perché la carezza non è un semplice sfiorare: ma un faggiare.

Carezzando l'altro, io faccio nascere la sua carne con la mia carezza, sotto le mie dita. La carezza fa parte dell'insieme di cerimonie che incarnano l'altro. Ma, si può obiettare, non era forse già incarnato? No. La carne dell'altro non esisteva esplicitamente per me, perché percepivo il corpo dell'altro in situazione, non esisteva per lui perché la trascendeva verso le sue possibilità e verso l'oggetto. La carezza fa nascere l'altro come carne per me e per lui. E con carne, intendiamo una parte del corpo, cioè il derma, tessuto connettivo, e, precisamente, epidermide: non si tratta più necessariamente del corpo “in riposo” o addormentato, benché spesso è così che rivela meglio la sua carne. Ma la carezza rivela la carne spogliando il corpo della sua azione, scindendolo dalle possibilità che lo circondano: è fatta per scoprire sotto l'atto la trama d'inerzia cioè il puro “essere là” - che lo sostiene: per esempio, prendendo e carezzando la mano dell'altro io scopro, sotto la presa, che la mano è, prima di tutto, una massa estesa di carne e di ossa che può essere presa; e, similmente, il mio sguardo carezza, quando scopre, sotto il salto delle gambe della danzatrice, - che esse sono per prima cosa la forma lunata delle cosce.

Così la carezza non si distingue per nulla dal desiderio: carezzare cogli occhi o desiderare è la stessa cosa; il desiderio si esprime con la carezza come il pensiero col linguaggio.

E la carezza rivela la carne dell'altro proprio come carne a me e all'altro. Ma essa rivela la carne in modo assai particolare: afferrare l'altro è rivelargli la sua inerzia e la sua passività di trascendenza trascesa; ma carezzare non consiste in questo. Nella carezza, non è il mio corpo come forma sintetica in azione che carezza l'altro: ma è il mio corpo di carne che fa nascere la carne dell'altro. La carezza è fatta per far nascere con il piacere il corpo dell'altro all'altro ed a me stesso come passività toccata in quanto il mio corpo si fa carne per toccarlo con la propria passività, cioè carezzandosi contro se stesso piuttosto che carezzandolo.

Per questo i gesti d'amore hanno un languore che potrebbe dirsi studiato: non si tratta di prendere una parte del corpo dell'altro, quanto di portare il proprio corpo contro il corpo dell'altro. Non tanto di spingere o di toccare, in senso attivo, ma di porre contro. Sembra che io porti il mio braccio, come un oggetto inanimato, e che lo ponga contro il fianco della donna desiderata; che le mie dita che faccio scorrere sul suo braccio, siano inerti in cima alla mia mano. Così la rivelazione della carne dell'altro si fa per mezzo della mia carne; nel desiderio e nella carezza che l'esprime, mi incarno per realizzare l'incarnazione dell'altro; e la carezza, realizzando l'incarnazione dell'altro, mi manifesta la mia incarnazione; cioè io mi faccio carne per indurre l'altro a realizzare per-sé e per me la sua carne e le mie carezze fanno nascere per me la mia carne in quanto è, per l'altro, carne; che lo fa nascere come carne, gli faccio gustare la mia carne con la sua carne, per obbligarlo a sentirsi carne. E di conseguenza il possesso appare veramente come duplice incarnazione reciproca. Così, nel desiderio, c'è il tentativo di incarnazione della coscienza ciò che chiamammo prima un invischiarsi della coscienza, coscienza turbata, ecc. Per realizzare l'incarnazione dell'altro.

Rimane da dimostrare qual è il motivo del desiderio o, se si preferisce, il suo significato. Perché, se si sono seguite le descrizioni che abbiamo tentato qui, si sarà capito da tempo che, per il per-sé, essere è scegliere il suo modo d'essere sullo sfondo di una contingenza assoluta del suo essere là. Il desiderio, quindi, non giunge alla coscienza come il calore giunge al pezzo di ferro che io avvicino alla fiamma. La coscienza si sceglie desiderio. Per questo, certo, conviene che essa abbia un motivo: io non desidero una persona qualunque o in qualsiasi momento. Ma, come abbiamo dimostrato nella prima parte di questo libro, il motivo era suscitato dal passato e la coscienza, ritornando su di esso, gli conferiva il suo peso ed il suo valore. Non vi è quindi nessuna differenza tra la scelta del motivo del desiderio ed il significato del suo nascere nelle tre dimensioni ekstatiche della durata di una coscienza che si fa desiderante. Il desiderio, come le emozioni o l'atteggiamento immaginativo, o, in generale, tutti gli atteggiamenti del per-sé, ha un significato che lo costituisce e lo supera. La descrizione che abbiamo tentato, non avrebbe nessun interesse se non ci dovesse condurre a porre la domanda: perché la coscienza si annulla sotto forma di desiderio? Una o due osservazioni preliminari ci possono aiutare a rispondere a questa domanda. In primo luogo, bisogna notare che la coscienza che desidera non

desidera il suo oggetto sullo sfondo di un mondo immutato. In altre parole, non si tratta di far apparire il desiderabile come un “questo” particolare sullo sfondo di un mondo che conserverebbe le sue relazioni strumentali con noi e la sua organizzazione in complessi di utensili. Avviene, per il desiderio, come per l'emozione: abbiamo notato altrove⁵⁶ che l'emozione non è la percezione di un oggetto che commuove in un mondo immutato: ma, poiché corrisponde ad una modificazione globale della coscienza e delle sue relazioni col mondo, si traduce in un'alterazione radicale del mondo. Il desiderio è similmente una modificazione radicale del per-sé, perché il per-sé si fa essere su un altro piano d'essere, determina il suo corpo ad esistere diversamente, a farsi invischiare dalla sua fatticità. Correlativamente, per esso, il mondo deve venire all'essere in modo nuovo: c'è un mondo del desiderio. Se il mio corpo, infatti, non è più sentito come lo strumento che non può essere utilizzato da nessuno strumento, cioè come l'organizzazione sintetica dei miei atti nel mondo; se è vissuto come carne, è come rinvio alla mia carne che io percepisco gli oggetti del mondo.

Questo significa che mi faccio passivo in rapporto ad essi e che è proprio dal punto di vista di questa passività, e solo con questa, che essi mi si rivelano perché la passività è il corpo, ed il corpo continua ad essere punto di vista. Gli oggetti sono allora l'insieme trascendente che mi rivela la mia incarnazione. Un contatto è carezza, cioè la mia percezione non utilizza l'oggetto e supera il presente in vista di un fine; ma percepire un oggetto, nell'atteggiamento di desiderio, è come carezzarmi contro di esso. Così io sono sensibile, più che alla forma dell'oggetto ed alla sua strumentalità, alla sua materia ruvida, liscia, tiepida, grassa, dura, ecc. E scopro nella mia percezione desiderante qualche cosa come una carne degli oggetti. La mia camicia sfrega contro la mia pelle ed io la sento: essa, che di solito è per me l'oggetto più lontano, diventa il sensibile immediato; il calore dell'aria, il soffio del vento, i raggi del sole, ecc., tutto mi è presente in un certo modo, come posto senza distanza rispetto a me e atto a rivelarmi la mia carne con la sua carne. Da questo punto di vista, il desiderio non è solamente il fatto di invischiare una coscienza con la sua fatticità, è correlativamente l'impegolarsi di un corpo nel mondo; ed il mondo si fa viscosità; la coscienza affonda in un corpo che affonda nel mondo⁵⁷. Così l'ideale che qui si propone è l'essere nel mondo; il per-sé tenta di realizzare un essere nel mondo, come ultimo progetto del suo essere nel mondo; per questo la volontà è così spesso legata alla morte che è anche una metamorfosi o

“essere nel mondo”-come accade, per esempio, nel tema della morte apparente, così frequente in tutte le letterature.

Ma il desiderio non è prima di tutto né soprattutto una relazione col mondo. Il mondo appare qui solo come sfondo per delle relazioni esplicite con l'altro. Di solito, è proprio in occasione della presenza dell'altro, che il mondo si manifesta come mondo del desiderio. Eccezionalmente può manifestarsi come tale in occasione dell'assenza di un certo altro, o dell'assenza di qualsiasi altro. Ma, come abbiamo già notato, l'assenza è un rapporto esistenziale concreto fra me e l'altro, che appare sullo sfondo originale dell'essere per altri. Io posso, certo, scoprendo il mio corpo in solitudine, sentirmi bruscamente come carne, “soffocare” di desiderio e sentire il mondo come “soffocante”. Ma il desiderio solitario è un appello verso un altro o verso la presenza dell'altro indifferenziato. Io desidero rivelarmi come carne per un'altra carne. Tento di richiamare magicamente l'altro e di farlo apparire; ed il mondo del desiderio indica in un vuoto l'altro che io chiamo. Così il desiderio non è affatto un accidente fisiologico, un prurito della nostra carne che potrebbe fissarci fortuitamente sulla carne dell'altro. Invece, perché ci sia la mia carne e la carne dell'altro, bisogna che la coscienza affondi prima nel mondo del desiderio.

Il desiderio è un modo primitivo delle relazioni con altri, che costituisce l'altro come carne desiderabile sullo sfondo di un mondo del desiderio.

Ora possiamo spiegare il senso profondo del desiderio. Nella reazione primordiale allo sguardo dell'altro, infatti, io mi costituisco come sguardo. Ma se guardo lo sguardo, per difendermi dalla libertà dell'altro, e trascenderla come libertà, la libertà e lo sguardo dell'altro svaniscono: io vedo degli occhi, vedo un essere nel mondo. Ormai l'altro mi sfugge: vorrei agire sulla sua libertà, impadronirmene, o, almeno, farmi riconoscere come libertà da quella. Ma quella libertà è morta, non è assolutamente più nel mondo in cui incontro l'altro oggetto, perché la sua caratteristica è d'essere trascendente al mondo. Certo io posso cogliere l'altro, impegnarlo, sconvolgerlo; posso, se ho della potenza, costringerlo a certi atti, a certe parole; ma tutto avviene come se volessi impadronirmi di un uomo che fugga lasciandomi il suo mantello fra le mani. È un mantello, è una spoglia, quella che possiedo; non mi impadronirò mai d'altro che di un corpo, oggetto psichico nel mondo; e, benché tutti gli atti di questo corpo possano essere interpretati in termini di libertà, ho del tutto perso la chiave di questa interpretazione: posso agire solo su una fatticità. Se ho conservato il sapere

di una libertà trascendente dell'altro, questo sapere mi irrita invano, indicando una realtà che è per principio fuori della mia portata e rivelandomi ad ogni istante che io: non la posso raggiungere, che tutto ciò che faccio, è fatto “alla cieca” e prende il suo significato altrove, in una sfera d'esistenza dalla quale sono escluso per principio. Io posso far in modo che mi si chieda grazia o mi si domandi perdono, ma ignorerò sempre ciò che questa sottomissione significa per la libertà e nella libertà dell'altro. Nello stesso tempo, d'altra parte, il mio sapere si altera: io perdo l'esatta comprensione dell'essere guardato, che è, come si sa, il solo modo in cui posso sentire la libertà dell'altro. Così mi trovo preso in un'impresa di cui ho persino dimenticato il senso. Sono smarrito di fronte all'altro che vedo e tocco e del quale non so più che fare. È già molto se ho conservato il ricordo vago di un certo aldilà di quello che vedo e tocco, aldilà di cui so precisamente che è ciò di cui voglio impadronirmi.

È allora che mi faccio desiderio.

Il desiderio è un comportamento magico. Si tratta, poiché non posso cogliere l'altro se non nella sua fatticità oggettiva, di far che la sua libertà si appiccichi alla sua fatticità: bisogna fare in modo che vi si “rapprenda” come si dice di una crema che è rappresa, in modo che il per-sé d'altri affiori alla superficie del suo corpo, e che dilaghi in tutto il suo corpo, e che toccando questo corpo, io tocchi infine la libera soggettività dell'altro. È questo il vero significato della parola possesso. È certo che voglio possedere il corpo dell'altro; ma voglio possederlo in quanto è anch'esso un “posseduto”, cioè in quanto la coscienza dell'altro vi si identifica. Questo è l'ideale impossibile del desiderio: possedere la trascendenza dell'altro come pura trascendenza e perciò come corpo; ridurre l'altro alla sua semplice fatticità, perché egli è allora nel mio mondo, ma fare in modo che quella fatticità sia una presentazione continua della sua trascendenza annullatrice.

Ma, a dire il vero, la fatticità dell'altro il suo puro essere là non può essere dato alla mia intuizione senza una profonda modificazione del mio essere proprio. Finché supero verso le mie possibilità la mia fatticità personale, finché esisto la mia fatticità in un movimento di fuga, supero anche la fatticità dell'altro come, d'altra parte, la pura esistenza delle cose. Nel mio stesso nascere, le faccio giungere all'esistenza strumentale, il loro essere puro e semplice è nascosto dalla complessità dei rimandi indicativi che costituiscono la loro maneggiabilità e la loro utensilità.

Prendere una penna, significa già superare il mio essere là verso la possibilità di scrivere, ma significa anche superare la penna come semplice esistente verso la sua potenzialità e questa, di nuovo, verso certi esistenti futuri che sono le “parole che debbono essere scritte” e, finalmente, il “libro che deve essere scritto”. Per questo l'essere degli esistenti è generalmente velato dalla loro funzione.

Lo stesso avviene per l'essere dell'altro: se l'altro mi appariva come domestico, impiegato, funzionario, o semplicemente come il passante che devo evitare o come la voce che parla nella camera accanto e che io cerco di capire o, al contrario, che voglio trascurare perché “mi impedisce di dormire”, non è solamente la sua trascendenza estramondana che mi sfugge, ma anche il suo “essere là” come pura esistenza contingente nel mondo. Perché, mentre lo tratto come domestico o come impiegato d'ufficio, lo supero verso le sue potenzialità trascendenza trascesa, possibilità-morte con il progetto stesso con cui supero ed annullo la mia fatticità. Se voglio tornare alla sua semplice presenza e gustarla come presenza, bisogna che tenti di ridurmi alla mia. Ogni superamento del mio essere là è infatti superamento di quello dell'altro. E se il mondo è intorno a me come la situazione che supero verso me stesso, allora colgo l'altro a partire dalla sua situazione, cioè già come centro di riferimento. E certo, l'altro desiderato deve così essere colto in situazione; è una donna nel mondo, in piedi: vicino ad un tavolo, nuda su un letto, o seduta al mio fianco, quella che desidero. Ma se il desiderio defluisce dalla situazione sull'essere che è in situazione, è per annullare la situazione e corrodere le relazioni dell'altro nel mondo: il movimento di desiderio che va da: ciò che la circonda alla persona desiderata, è un movimento isolante, che distrugge i contorni e circonda la persona considerata per far risaltare la sua pura fatticità. Ma questo non è possibile, a meno che ogni oggetto che mi rimanda alla persona si cristallizzi nella sua pura contingenza nel momento in cui me la indica; e, di conseguenza, il movimento di ritorno all'essere dell'altro, è movimento di ritorno a me, come puro esserci. Io distruggo le mie possibilità per distruggere quelle del mondo e costituire il mondo in “mondo del desiderio”, cioè in un mondo che ha perso la sua struttura, che ha perso il suo significato, ed in cui le cose si stagliano come frammenti di materia pura, come delle qualità gregge.

E, poiché il per-sé è scelta, questo non è possibile se io non mi progetto verso una possibilità nuova: quella di essere “assorbito dal mio corpo come

l'inchiostro da una carta asciugante”, quella di riassumermi nel mio puro esserci. Questo progetto, in quanto non è semplicemente concepito e posto tematicamente, ma vissuto, cioè in quanto la sua realizzazione non si distingue dalla sua concezione, è il turbamento. Non bisogna, infatti, intendere le descrizioni precedenti come se io mi ponessi deliberatamente in stato di turbamento con il progetto di ritrovare il puro “esserci” dell'altro. Il desiderio è un progetto vissuto che non presuppone nessuna deliberazione preliminare, ma che comporta da sé il suo significato e la sua interpretazione. Dal momento in cui io mi protendo verso la fatticità dell'altro, e voglio escludere i suoi atti e le sue funzioni per raggiungerlo nella sua carne, mi incarno io stesso, perché non posso né volere e neanche concepire l'incarnazione dell'altro se non nella mia incarnazione; ed anche lo schema vuoto del desiderio come quando si “spoglia distrattamente una donna con lo sguardo” è uno schema vuoto del turbamento, perché io desidero solo col mio turbamento, e denudo l'altra solo denudando me stesso, e quindi non abbozzo e schematizzo la carne dell'altro se non abbozzando la mia carne.

Ma la mia incarnazione non è solamente la condizione preliminare dell'apparizione dell'altro ai miei occhi come carne. Il mio scopo è di farlo incarnare ai suoi occhi come carne, bisogna che lo porti sul terreno della fatticità pura, bisogna che si porti da sé ad essere solo carne. Così io sarei rassicurato sulle possibilità continue di una trascendenza che può ad ogni momento trascendermi da ogni parte: essa sarà solo questo; rimarrà chiusa entro i limiti di un oggetto; inoltre, per questo stesso fatto, io potrò toccarla, carezzarla, possederla. Così l'altro senso della mia incarnazione cioè il mio turbamento è come un linguaggio magico.

Mi faccio carne per affascinare l'altro con la mia nudità e per provocare in lui il desiderio della mia carne, proprio perché questo desiderio non sarà nient'altro, nell'altro, che un'incarnazione simile alla mia. Così il desiderio è un invito al desiderio.

Solo la mia carne sa trovare il cammino della carne altrui ed io porto la mia carne contro la sua carne per svegliarlo al senso della carne. Nella carezza, infatti, quando faccio scivolare lentamente la mia mano inerte contro il fianco dell'altro, gli faccio sentire la mia carne, ed è ciò che anch'egli non può fare, se non rendendosi inerte; il brivido di piacere che allora lo attraversa, è proprio il risveglio della sua coscienza di carne.

Stendere la mia mano, allontanarla o stringerla, è ritornare corpo in atto; ma nello stesso tempo è far svanire la mia mano come carne. Lasciarla scivolare insensibilmente lungo il suo corpo, ridurla ad un dolce contatto quasi privo di senso, ad una pura esistenza, ad una pura materia un po'. Serica, un po'. Morbida, un po'. Ruvida, significa rinunciare ad essere colui che stabilisce i centri di riferimento e dispiega le distanze, significa farsi mucosa pura. In questo momento, la comunione del desiderio viene realizzata: ogni coscienza, incarnandosi, ha realizzato l'incarnazione dell'altro, ogni turbamento ha fatto nascere il turbamento dell'altro e se ne è perciò arricchito. Con ogni carezza, io sento la mia carne e la carne dell'altro attraverso la mia carne ed ho coscienza che la carne che sento e di cui mi impadronisco con la mia carne, è carne sentita dall'altro. E non è per caso che il desiderio, pur dirigendosi a tutto il corpo, lo raggiunge soprattutto attraverso le masse di carne meno differenziate, con nervature più grossolane, le meno capaci di movimento spontaneo, cioè i seni, le natiche, le coscie, il ventre; che sono come l'immagine della fatticità pura. Per questo la vera carezza è il contatto di due corpi nelle loro parti più carnali, il contatto del ventre e del petto: la mano che carezza è malgrado tutto, troppo slegata, troppo simile a uno strumento perfezionato. Ma lo sbocciare delle carni, una contro l'altra, ed una per l'altra, è il vero fine del desiderio.

Tuttavia anche il desiderio è destinato alla sconfitta. Come abbiamo visto, infatti, il coito, che ne è generalmente il termine, non è il suo proprio fine. Certo, molteplici elementi della nostra struttura sessuale sono la traduzione necessaria della natura del desiderio. In particolare l'erezione del pene e della clitoride.

E non è nient'altro, infatti, che l'affermazione della carne da parte della carne. È quindi assolutamente necessario che non avvenga volontariamente, cioè che noi non possiamo usarne come di uno strumento, ma che si tratti, invece, di un fenomeno biologico ed autonomo, il cui verificarsi autonomo ed involontario accompagna e significa l'affondare della coscienza nel corpo. Quello che bisogna chiarire, è che nessun organo autonomo, prensile è formato di muscoli striati, può essere un organo sessuale, un sesso; il sesso, se deve apparire come organo, non può essere che una manifestazione della vita vegetativa. Ma la contingenza riappare se consideriamo appunto il fatto che vi sono dei sessi e quei tali sessi. In particolare, la penetrazione del maschio nella femmina, benché conforme

all'incarnazione radicale che vuole essere il desiderio si noti, infatti, la passività organica del sesso nel coito: è tutto il corpo che spinge e si ritira, che porta il sesso avanti o indietro; sono le mani che aiutano l'intromissione del pene; il pene stesso appare come uno strumento che si usa, si fa penetrare, si ritira, che si utilizza, e similmente l'apertura della vagina ed il suo inumidirsi, non può essere ottenuto volontariamente rimane una modalità del tutto contingente della nostra vita sessuale. Ed analogamente la voluttà propriamente detta è contingenza pura. A dire il vero, è normale che l'affondare della coscienza nel corpo abbia un suo sbocco, cioè una specie di estasi particolare nella quale la coscienza sia solo coscienza del corpo e, di conseguenza, coscienza riflessiva delle corporeità. Il piacere, infatti, come il dolore troppo forte, provoca l'apparizione di una coscienza riflessiva che è "attenzione al piacere". Solo il piacere è la morte e la sconfitta del desiderio. È la morte del desiderio, perché non ne è solamente il compimento, ma anche il suo termine ed il suo fine. Tutto ciò, non è d'altra parte che una contingenza organica: avviene che l'incarnazione si manifesti con l'erezione e che l'erezione cessi con l'eiaculazione. Ma inoltre il piacere è la diga del desiderio perché provoca l'apparizione di una coscienza riflessiva di piacere, il cui oggetto diventa il godimento, e che è: l'attenzione all'incarnazione del per-sé riflesso, e, nello stesso tempo, oblio dell'incarnazione dell'altro. Ciò non appartiene più al dominio della contingenza. Senza dubbio rimane contingente il fatto che il passaggio alla riflessione affascinata si faccia quando avviene quel modo particolare di incarnazione che è il piacere ci sono tuttavia numerosi casi di passaggio al riflessivo senza l'intervento del piacere ma quello che è un pericolo continuo del desiderio, in quanto è tentativo di incarnazione, è che la coscienza, incarnandosi, perde di vista l'incarnazione dell'altro e che la sua incarnazione l'assorbe fino a diventare il suo ultimo scopo. In questo caso il piacere di accarezzare diventa piacere di essere accarezzato, ciò che il per-sé chiede è di sentire il suo corpo dilatarsi in esso fino alla nausea. Allora avviene la rottura del contatto ed il desiderio manca al suo scopo. Capita anche spesso che questa sconfitta del desiderio provochi un passaggio al masochismo, cioè che la coscienza, cogliendosi nella sua faticità, esiga di essere sentita e trascesa come corpo per altri dalla coscienza dell'altro: in questo caso l'altro oggetto svanisce e l'altro sguardo appare e la mia coscienza è coscienza perduta nella sua carne sotto lo sguardo dell'altro.

Ma, inversamente, il desiderio è l'origine della propria sconfitta in quanto è desiderio di prendere e di impadronirsi. Non basta, infatti, che il turbamento faccia nascere l'incarnazione dell'altro: il desiderio è desiderio di impadronirsi della coscienza incarnata. Si prolunga, quindi, naturalmente, non con carezze, ma con atti di possesso e di penetrazione. La carezza aveva per scopo solo di impregnare di coscienza e di libertà il corpo dell'altro. Ora, quando il corpo è saturo, bisogna prenderlo, possederlo, entrare in esso. Ma, per il solo fatto che ora tento di sentire, di toccare, di afferrare, di mordere, il mio corpo cessa di essere carne, ridiventa lo strumento sintetico che io sono; e nello stesso tempo l'altro cessa d'essere incarnazione; ridiventa uno strumento nel mondo che io colgo a partire dalla sua situazione. La sua coscienza che affiora alla superficie della sua carne e che io tento di gustare con la mia carne⁵⁸ svanisce sotto i miei occhi: non rimane più che un oggetto con delle immagini oggetti nel suo intimo. Nello stesso tempo il mio turbamento scompare: questo non significa che io smetto di desiderare, ma che il desiderio ha perso la sua materia, è diventato astratto; è desiderio di toccare e di prendere, io mi accanisco a prendere, ma il mio accanimento stesso fa scomparire la mia incarnazione: ora io supero di nuovo il mio corpo verso le mie possibilità qui la possibilità di prendere ed ugualmente il corpo dell'altro, superato verso le sue potenzialità, cade dal livello di carne al livello di puro oggetto. Questa situazione implica la rottura della reciprocità di incarnazione che era precisamente il fine del desiderio; l'altro può rimanere turbato, può rimanere per lui carne; ed io posso capirlo: ma è una carne che io non colgo più con la mia carne, una carne che è solo la proprietà di un altro oggetto e non l'incarnazione di un'altra coscienza. Così io sono corpo totalità sintetica in situazione di fronte ad una carne. Mi ritrovo, pressappoco, nella situazione da cui tentavo appunto di uscire col desiderio, cioè io tento di utilizzare l'oggetto altro per chiedergli conto della sua trascendenza, ma questo, proprio perché è tutto oggetto, mi sfugge in tutta la sua trascendenza. Anzi, ho di nuovo perduto la netta comprensione di ciò che cerco, e tuttavia sono impegnato nella ricerca. Prendo e mi scopro nell'atto di prendere, ma ciò che prendo nelle mie mani, è una cosa diversa da quella che volevo prendere; lo sento e ne soffro, ma senza essere capace di dire che cosa volevo prendere; perché, col turbamento, mi sfugge la conoscenza stessa del mio desiderio; sono come un dormiente che, svegliandosi, si sorprenda

con le mani contratte sulla sponda del letto, senza ricordarsi l'incubo che ha provocato il suo gesto. Questa è la situazione all'origine del sadismo.

Il sadismo è passione, aridità ed accanimento. È accanimento, perché è lo stato di un per-sé che si coglie come impegnato senza capire con chi si impegna e che persiste nel suo impegno senza avere una chiara coscienza del fine che si è proposto né un ricordo preciso del valore che ha attribuito a questo impegno. È aridità, perché appare quando il desiderio si è svuotato del suo turbamento. Il sadico ha ripercipito il suo corpo come totalità sintetica e centro d'azione; si è immesso nella fuga perpetua della sua fatticità, si sente di fronte all'altro come pura trascendenza; ha in orrore per sé il turbamento, lo considera come uno stato umiliante; può anche darsi che, semplicemente, non la possa realizzare in-sé. In quanto si accanisce a freddo, in quanto è insieme accanimento e aridità, il sadico è un appassionato. Il suo fine, come quello del desiderio, è di cogliere ed asservire l'altro, non solo in quanto altro oggetto, ma in quanto pura trascendenza incarnata. Ma nel sadismo, l'accento viene posto sull'appropriazione strumentale dell'altro incarnato. Questo “momento” del sadismo, infatti, nella sessualità, è quello in cui il per-sé incarnato supera la sua incarnazione per impadronirsi dell'incarnazione dell'altro. Così il sadismo è, insieme, rifiuto di incarnarsi e fuga da ogni fatticità e, insieme, sforzo per impadronirsi della fatticità dell'altro. Ma, poiché non può né vuole realizzare l'incarnazione dell'altro con la sua incarnazione, poiché, per questo stesso fatto, non ha altra risorsa che trattare l'altro come oggetto utensile, cerca di utilizzare il corpo dell'altro come uno strumento per far realizzare all'altro l'esistenza incarnata. Il sadismo è uno sforzo per incarnare l'altro con la violenza e questa incarnazione “per forza” deve essere già appropriazione ed utilizzazione dell'altro. Il sadico cerca di denudare l'altro come il desiderio dagli atti che lo vestono.

Cerca di scoprire la carne sotto l'azione. Ma, mentre il per-sé del desiderio si perde nella propria carne, per rivelare all'altro che esso è carne, il sadico rifiuta la sua carne mentre dispone degli strumenti per rivelare con la forza la sua carne all'altro. L'oggetto del sadismo è l'appropriazione immediata. Ma il sadismo è una posizione falsa, perché non gode solamente della carne dell'altro, ma, in legame diretto con questa carne, della sua non incarnazione. Vuole la non reciprocità dei rapporti sessuali, gode d'essere potenza appropriante e libera, di fronte ad una libertà imprigionata dalla carne. Per questo il sadismo vuole rendere presente la carne in altro modo

alla coscienza dell'altro: vuole renderla presente trattando l'altro come uno strumento: e la rende presente col dolore. Nel dolore, infatti, la fatticità invade la coscienza e, infine, la coscienza riflessiva è affascinata dalla fatticità della coscienza irriflessa. Esiste quindi un'incarnazione del dolore. Ma nello stesso tempo il dolore è provocato da degli strumenti; il corpo del per-sé che provoca il dolore non è altro che uno strumento per dare il dolore. Così il per-sé, originariamente, può darsi l'illusione di impadronirsi strumentalmente della libertà dell'altro, cioè di far fluire questa libertà nella carne, senza cessare di essere quello che provoca, che prende, che sente, ecc..

Quanto al tipo di incarnazione che il sadismo vorrebbe realizzare, è precisamente quello che si chiama l'osceno. L'osceno è una specie dell'essere per altri, che appartiene al genere dello sgraziato. Ma ogni sgraziato non è osceno. Nella grazia, il corpo appare come uno psichico in situazione. Manifesta prima di tutto la sua trascendenza come trascendenza trascesa; è in atto, e viene compreso a partire dalla situazione e dal fine conseguito. Ogni movimento è quindi percepito in un processo percettivo che si porta dal futuro al presente. In questo senso, l'atto grazioso ha, da un lato, la precisione di una macchina bene a posto, e, dall'altro, la perfetta imprevedibilità dello psichico, poiché, come abbiamo visto, lo psichico è, per altri, l'oggetto imprevedibile. L'atto grazioso è quindi perfettamente comprensibile in ogni istante, in quanto si considera ciò che, in esso, è passato. Meglio ancora, la parte passata dell'atto è sottesa da una specie di necessità estetica che proviene dal suo perfetto adattamento.

Nello stesso tempo, il fine da conseguire chiarisce l'atto nella sua totalità; ma ogni parte futura dell'atto rimane imprevedibile, anche se nello stesso corpo in atto si sente che essa apparirà come necessaria e adatta appena sarà passata. È questa immagine mobile della necessità e della libertà come proprietà dell'altro oggetto che costituisce in senso proprio la grazia. Bergson ne ha dato una buona descrizione. Nella grazia il corpo è lo strumento che manifesta la libertà.

L'atto grazioso, in quanto rivela il corpo come uno strumento di precisione, gli fornisce ad ogni istante la sua giustificazione di esistere: la mano è per prendere e rivela subito il suo essere per prendere. In quanto è percepita dal punto di vista di una situazione che esige la prensilità, appare come dovuta nel suo essere; come richiesta. In quanto manifesta la sua libertà con l'imprevedibilità del suo gesto, appare all'origine del suo essere:

sembra che si produca da sé sotto il richiamo giustificante della situazione. La grazia rappresenta quindi l'immagine obbiettiva di un essere che sarebbe: fondamento di sé per... La fatticità è quindi rivestita e nascosta dalla grazia: la nudità della carne è presente, ma non può essere vista. Di modo che la suprema civetteria e sfida della grazia è di mostrare il corpo nudo, senza altro vestito, senza altro velo che la grazia stessa. Il corpo più grazioso è il corpo nudo, circondato dai suoi atti come da un vestito invisibile e che ci sottrae la vista della carne, benché la carne sia del tutto presente agli occhi degli spettatori. Il gesto sgraziato appare, invece, quando uno degli elementi della grazia è ostacolato nella sua realizzazione. Il movimento può diventare meccanico. In questo caso il corpo fa sempre parte di un insieme che lo giustifica, ma come puro strumento; la sua trascendenza trascesa scompare e, con essa, svanisce la situazione come superdeterminazione laterale degli oggetti utensili del mio universo. Può anche darsi che gli atti siano urtanti e violenti: nel qual caso è l'adattamento alla situazione che svanisce; la situazione rimane, ma fra lei e l'altro in situazione si insinua come un vuoto, un iato.

In questo caso, l'altro rimane libero, ma la sua libertà è percepita solo come pura imprevedibilità ed assomiglia al clinamen degli atomi epicurei, cioè ad un indeterminismo. Nello stesso tempo il fine rimane posto ed è sempre partendo dal futuro che possiamo percepire il gesto dell'altro. Ma la perdita del rapporto di adattamento implica di conseguenza che l'interpretazione percettiva dall'avvenire è sempre troppo larga o troppo stretta: è un'interpretazione pressappoco. Di conseguenza, la giustificazione del gesto e dell'essere dell'altro è imperfettamente realizzata; spinto al suo limite, l'atto sgraziato è un ingiustificabile; tutta la sua fatticità, che era impegnata nella situazione, viene riassorbita da questa e rifluisce su di lui. Chi è goffo, libera inopportunamente la sua fatticità e la pone di colpo sotto i nostri occhi: là, dove ci aspettavamo di cogliere una chiave della situazione, che derivasse spontaneamente dalla stessa situazione, incontriamo di colpo la contingenza ingiustificabile di una presenza inadatta; siamo posti di fronte all'esistenza di un esistente. Tuttavia, se il corpo è ancora tutto nell'atto, la fatticità non è ancora carne. L'osceno appare quando il corpo adotta degli atteggiamenti che lo spogliano del tutto dei suoi atti e che rivelano l'inerzia della sua carne. Un corpo nudo, visto di schiena, non è osceno. Ma certi movimenti involontari di oscillazione della schiena sono osceni. Per esempio, quando le sole gambe sono in movimento

in qualcuno che cammina, e la schiena sembra un cuscino staccato che esse portano ed il cui movimento è pura obbedienza alle leggi della gravità. La schiena, qui, non può giustificarsi con la situazione; è del tutto distruttrice di qualsiasi situazione perché ha la passività della cosa e si fa portare come una cosa dalle gambe.

Improvvisamente si manifesta come faticità ingiustificabile, è “di troppo”, come ogni essere contingente. Resta qualcosa di isolato in questo corpo, il cui senso attuale è il camminare, è nuda, anche se la stoffa la nasconde, perché non partecipa alla trascendenza trascesa del corpo in atto. Il suo movimento dondolante invece di poter essere interpretato dall'avvenire, viene interpretato e conosciuto dal punto di vista del passato, come un fatto fisico. Queste osservazioni si possono naturalmente applicare ai casi in cui è tutto il corpo a farsi carne, sia perché ne percepisco una certa mollezza di gesti, che non può essere spiegata nella situazione, sia per una deformazione della sua struttura eccesso di grasso, per esempio che ci esibisce una faticità sovrabbondante in rapporto alla presenza effettiva che esige la situazione. E questo rivelarsi della carne è specificamente osceno quando si fa vedere da qualcuno che non è in stato di desiderio e: senza eccitare il suo desiderio. Una disarmonia particolare che distrugge la situazione nello stesso momento in cui la percepisco e che mi rende il fiorire inerte della carne come una brusca apparizione sotto il velo sottile dei gesti che la vestono, quando io non sono, in rapporto a questa carne, in stato di desiderio: ecco ciò che chiamerò l'osceno.

È chiaro allora il significato dell'esigenza sadica: la grazia rivela la libertà come proprietà dell'altro oggetto e rimanda oscuramente, come fanno le contraddizioni del mondo sensibile nel caso della reminiscenza platonica, ad un aldilà trascendente, di cui noi conserviamo solo un ricordo confuso, e che non possiamo raggiungere se non con una modificazione radicale del nostro essere, cioè assumendo risolutamente il nostro essere per altri. Nello stesso tempo, rivela e vela la carne dell'altro, o, meglio, la rivela per velarla subito: la carne è, nella grazia, l'altro inaccessibile.

Il sadico tende a distruggere la grazia per costituire realmente un'altra sintesi dell'altro: vuole far apparire la carne dell'altro; nella sua apparizione stessa la carne sarà distruttrice della grazia e la faticità riassorbirà la libertà-oggetto dell'altro.

Questo riassorbimento non è annullamento: per il sadico è l'altro libero che si manifesta come carne; l'identità dell'altro oggetto non è distrutta da

queste incarnazioni; ma le relazioni della carne con la libertà sono rovesciate: nella grazia, la libertà conteneva e velava la fatticità; nella nuova sintesi da compiere, è la fatticità che contiene e nasconde la libertà. Il sadico tende quindi a far apparire la carne improvvisamente e con la violenza, cioè con l'aiuto non della sua carne, ma del suo corpo come strumento. Tende a far prendere all'altro degli atteggiamenti e delle posizioni tali, che il suo corpo appaia sotto l'aspetto dell'osceno: così rimane sul piano dell'appropriazione strumentale, perché fa nascere la carne agendo con la forza sull'altro e l'altro diventa uno strumento fra le sue mani; il sadico maneggia il corpo dell'altro, pesa sulle sue spalle per piegarlo a terra e farne risaltare le reni, ecc., e d'altra parte, il fine di questa utilizzazione strumentale è immanente all'utilizzazione stessa: il sadico tratta l'altro come uno strumento per far apparire la carne dell'altro; il sadico è quell'essere che percepisce l'altro come lo strumento la cui funzione è la sua incarnazione.

L'ideale del sadico sarà quindi di cogliere il momento in cui l'altro sarà già carne senza cessare di essere uno strumento, carne da far carne; quando, per esempio, le cosce si offrono già in una passività oscena e sfiorita e sono ancora degli strumenti che si maneggia, si apre, e si curva, per far risaltare di più le natiche e per incarnare a loro volta. Ma non inganniamoci: ciò che il sadico cerca con tanto accanimento, ciò che vuole foggare con le sue mani, e piegare sotto il suo pugno, è la libertà dell'altro: essa è là, nella carne, è essa stessa la carne, poiché vi è una fatticità dell'altro; è di questa, dunque, che il sadico tenta di impadronirsi. Così lo sforzo del sadico è di appiccicare l'altro alla sua carne, con la violenza ed il dolore, impadronendosi del corpo dell'altro per il fatto che lo tratta come carne da far carne; ma questa appropriazione supera il corpo di cui si impadronisce, perché non vuole possederlo se non in quanto gli ha fatto inghiottire la libertà dell'altro.

Per questo il sadico vorrà delle prove manifeste dell'asservimento alla carne della libertà dell'altro: tenderà a far chiedere perdono, lo obbligherà con la tortura e le minacce ad umiliarsi, a rinnegare ciò che ha di più caro. Si dice che ciò avviene per gusto di dominio, per volontà di potenza. Ma questa spiegazione è vaga ed assurda. È il gusto di dominare, che bisognerebbe spiegare prima di tutto.

E proprio questo gusto, non può essere anteriore al sadismo come suo fondamento, perché nasce come questo e sul suo stesso piano,

dall'inquietudine di fronte all'altro. Infatti, se il sadico si compiace di costringere con la tortura l'altro a rinnegare, è per una ragione analoga a quella che permette di interpretare il senso dell'amore.

Abbiamo visto, infatti, che l'amore non esige l'annullamento della libertà dell'altro, ma il suo asservimento in quanto libertà, cioè il suo asservimento per se stessa. Similmente il sadismo non cerca di sopprimere la libertà di quello che tortura, ma di costringere la libertà a identificarsi liberamente con la carne torturata.

Per questo il momento del piacere, per il carnefice, è quello in cui la vittima rinnega o si umilia. Infatti, qualunque sia la pressione esercitata sulla vittima, l'apostasia rimane libera, è una produzione spontanea, una risposta alla situazione; manifesta la realtà umana: qualunque sia stata la resistenza della vittima e quanto tempo abbia resistito prima di arrendersi, avrebbe potuto, tuttavia, aspettare dieci minuti, un minuto, un secondo di più. Essa ha deciso nel momento in cui il dolore diventava insopportabile. E la prova ne è che vivrà il suo atto, poi, nel rimorso e nella vergogna. Così le è del tutto imputabile. Ma d'altra parte, il sadico se ne considera come la causa. Se la vittima resiste e si rifiuta di chiedere grazia, il gioco non è che più piacevole: ancora uno schiaffo, ancora una torsione, e la resistenza verrà a mancare. Il sadico si pone come "avente tutto il tempo a sua disposizione". È calmo, non si affretta, dispone i suoi strumenti come un tecnico, li prova uno dopo l'altro, come il fabbro prova diverse chiavi per una serratura; gode della situazione ambigua e contraddittoria: da un lato, infatti, è colui che dispone pazientemente, nell'ambito del determinismo universale, dei mezzi in vista di un fine che sarà automaticamente raggiunto come la serratura si aprirà automaticamente quando il fabbro avrà trovato la chiave "giusta"-dall'altro il fine determinato può essere realizzato solo da una libera e completa adesione dell'altro. Rimane quindi, fino alla fine, prevedibile ed imprevedibile insieme. E l'oggetto realizzato è, per il sadico, ambiguo, contraddittorio e senza un equilibrio, perché è insieme l'effetto rigoroso di una utilizzazione tecnica del determinismo e la manifestazione di una libertà incondizionata. E lo spettacolo che si offre al sadico, è quello di una libertà che lotta contro la carne e che, finalmente, sceglie liberamente di farsi sommergere dalla carne. Nel momento in cui rinnega, il risultato è raggiunto: il corpo è tutto carne palpitante ed oscena, assume la posizione che il carnefice gli ha data, non quella che avrebbe presa da sé, le corde che lo legano, lo sostengono come una cosa inerte e, con ciò, ha cessato di

essere un oggetto che si muove spontaneamente. Ed è proprio a quel corpo, che una libertà sceglie di identificarsi, rinnegandosi; quel corpo sfigurato ed ansante è l'immagine stessa della libertà spezzata ed asservita.

Queste parziali osservazioni, non tendono ad esaurire il problema del sadismo. Vogliamo solo mostrare che esso è in germe nel desiderio stesso, come la sconfitta del desiderio: infatti, dal momento in cui cerco di prendere il corpo d'altri, che ho indotto ad incarnarsi con la mia incarnazione, rompo la reciprocità dell'incarnazione, supero il mio corpo verso le sue possibilità e mi oriento verso il sadismo. Così, il sadismo ed il masochismo sono due scogli del desiderio, sia che io superi il turbamento verso un'appropriazione della carne dell'altro, sia che, inebriato del mio turbamento, non faccia più attenzione che alla mia carne e non domandi niente all'altro, se non d'essere lo sguardo che mi aiuta a realizzare la mia carne. Proprio a causa di questa inconsistenza del desiderio e della sua continua oscillazione tra quei due poli, si suole chiamare la sessualità “normale” col nome di “sadico masochista”.

Tuttavia, anche il sadismo, come l'indifferenza cieca ed il desiderio, riconferma il principio della sconfitta. Prima di tutto esiste un'incompatibilità profonda tra l'apprensione del corpo come carne e la sua utilizzazione strumentale. Se faccio della carne uno strumento, essa mi rimanda ad altri strumenti e a delle potenzialità, insomma ad un futuro, il suo esserci è parzialmente giustificato dalla situazione che creo intorno a me, come la presenza dei chiodi e della stuoia da appendere al muro giustifica la presenza del martello. Improvvisamente la sua natura di carne, cioè di fatticità inutilizzabile, fa posto a quella di cosa utensile. Il complesso “carne utensile” che il sadico ha tentato di creare, si disgrega. Questa disgregazione profonda, può essere nascosta finché la carne è strumento per rivelare la carne, perché così ho costituito un utensile con un fine immanente. Ma quando l'incarnazione è raggiunta, quanto ho davanti a me un corpo anelante, non so più come utilizzare questa carne: nessun fine potrebbe più esserle assegnato, proprio perché ho fatto apparire la sua assoluta contingenza. Essa “è là” ed è là “per niente”. In questo senso non posso impadronirmene in quanto è carne, non posso integrarla ad un sistema complesso di strumentalità senza che la sua materialità di carne, la sua carnalità, mi sfugga del tutto. Non posso che rimanere interdetto di fronte ad essa, nello stato di sbalordimento contemplativo, oppure incarnarmi a mia volta, lasciarmi prendere dal turbamento, per ripormi

almeno sul terreno in cui la carne si manifesta alla carne nella sua completa carnalità.

Così il sadismo, nel momento stesso in cui il suo fine sta per essere raggiunto, cede il posto al desiderio.

Il sadismo è la sconfitta del desiderio ed il desiderio la sconfitta del sadismo. Si può uscire dal circolo chiuso, solo con la soddisfazione ed il preteso “possesso fisico”. In questo, infatti, viene data una nuova sintesi del sadismo e del desiderio: la turgescenza del sesso manifesta l'incarnazione, il fatto di “entrare in'..” o di essere “entrato”, realizza simbolicamente il tentativo di appropriazione sadica e masochista. Ma se il piacere permette di uscire dal circolo chiuso, è perché uccide insieme il desiderio e la passione sadica senza soddisfarli.

Nello stesso tempo, ma su un piano del tutto diverso, il sadismo porta implicito un altro motivo di sconfitta.

Infatti esso cerca di impadronirsi della libertà trascendente della vittima. Ma proprio questa libertà rimane per principio fuori portata. E più il sadico si accanisce a trattare l'altro come strumento, più questa libertà gli sfugge. Si potrebbe agire sulla libertà solo come proprietà oggettiva dell'altro oggetto. Cioè sulla libertà nel mondo con le sue possibilità-morte. Ma, poiché il suo fine era di recuperare il suo essere per altri, fallisce per principio, perché il solo altro col quale ha a che fare, è l'altro nel mondo che ha del sadico accanito su di lui, solo delle “immagini nella sua testa”. Il sadico scopre il suo errore quando la sua vittima lo guarda; cioè quando sente l'alienazione assoluta del suo essere nella libertà dell'altro: si rende allora conto, non solamente che non ha recuperato il suo “essere al di fuori”, ma anche che l'attività con la quale cerca di recuperarlo è anch'essa trascesa e fissata in “sadismo” come habitus e proprietà con il suo seguito di possibilità-morte e che questa trasformazione ha luogo per mezzo dell'altro che vuole asservire. Scopre allora che non può agire sulla libertà dell'altro, anche costringendolo ad umiliarsi ed a chiedere grazia, perché proprio nella libertà assoluta dell'altro un mondo viene ad esistere, in cui c'è il sadico e degli strumenti di tortura e cento pretesti per umiliarsi e rinnegarsi. Nessuno ha reso meglio la potenza dello sguardo della vittima, di Faulkner nelle ultime pagine di luce d'agosto. Della “gente per bene” si è accanita sul negro Christmas e l'hanno evirato. Christmas agonizza: “ma l'uomo, per terra, non si era mosso! Giaceva là; con gli occhi aperti, vuoti di tutto tranne che della conoscenza. Qualche cosa, un'ombra, circondava la sua bocca.

Durante un lungo momento, li guardò con i suoi occhi tranquilli, insondabili, intollerabili. Poi il suo viso, il suo corpo, sembrarono svanire, restringersi e, dai vestiti laceri intorno ai fianchi ed alle reni il fiotto compresso di sangue nero zampillò come un sospiro emesso improvvisamente... E, da questa nera esplosione, l'uomo sembrava elevarsi e fluttuare per sempre nella loro memoria. In qualsiasi luogo essi avessero contemplato in seguito le antiche catastrofi e le nuove speranze di vita pacifiche vallate, tranquilli e rassicuranti ruscelli della vecchiaia, visi intenti di bambini, non avrebbero mai potuto dimenticare quella cosa.: che sarebbe stata sempre là, fantastica, tranquilla, costante, senza mai impallidire, senza mai offrire niente di minaccioso, ma serena, in-sé, trionfante per se stessa⁵⁹.

Di nuovo, nel paese, leggermente affiochito dalle mura, l'urlo della sirena modula il suo inverosimile crescendo, si perde aldilà dei limiti dell'udito”.

Così, l'esplosione dello sguardo dell'altro nel mondo del sadico fa svanire il senso ed il fine del sadismo.

Nello stesso momento, il sadico scopre che era quella la libertà che voleva asservire, e, nello stesso momento, si rende conto della vanità dei suoi sforzi. Eccoci ancora una volta rimandati dall'essere che guarda all'essere guardato, e non usciamo dal circolo chiuso.

Con queste poche osservazioni, non abbiamo pensato di aver esaurito la questione sessuale, né soprattutto quella degli atteggiamenti verso altri. Abbiamo voluto semplicemente porre in luce il fatto che l'atteggiamento sessuale era un comportamento primitivo di fronte ad altri. Che questo comportamento implichi necessariamente in-sé la contingenza originaria dell'essere per altri e quello della nostra fatticità, è sottinteso. Ma che esso sia fin dall'origine sottomesso ad una costituzione fisiologica ed empirica, questo non lo possiamo ammettere.

Poiché “vi è” il corpo e “vi è” l'altro, noi reagiamo con il desiderio, con l'amore e con gli atteggiamenti derivati che abbiamo menzionato. La nostra struttura fisiologica non fa altro che esprimere simbolicamente e sul piano della contingenza assoluta, la possibilità continua che noi siamo di assumere l'uno o l'altro di questi atteggiamenti. Così potremmo dire che il per-sé è sessuale nel suo sorgere stesso di fronte all'altro e che, proprio con lui, la sessualità viene al mondo.

Naturalmente non pretendiamo affatto che gli atteggiamenti verso altri si riducano agli atteggiamenti sessuali che abbiamo descritto. Se ci siamo

lungamente soffermati su di essi, è per due ragioni: prima di tutto, perché sono fondamentali, e finalmente perché tutti i comportamenti complessi degli uomini tra di loro sono degli arricchimenti di questi due atteggiamenti fondamentali e di un terzo, l'odio, che descriveremo presto. Senza dubbio i comportamenti concreti collaborazione, lotta, rivalità, emulazione, impegno, obbedienza⁶⁰, ecc. Sono infinitamente più delicati da descrivere, perché dipendono dalla situazione storica e dalle particolarità concrete di ogni relazione del per-sé con l'altro: ma implicano tutti in-sé, come loro ossatura, le relazioni sessuali. E questo non a causa dell'esistenza di una certa "libido" che si infiltrerebbe dappertutto, ma semplicemente perché gli atteggiamenti che abbiamo descritto sono i progetti fondamentali attraverso i quali il per-sé realizza il suo essere per altri e tenta di trascendere la situazione di fatto. Non è qui il caso di dimostrare come la pietà, l'ammirazione, il disgusto, l'invidia, la gratitudine ecc., possono contenere dell'amore o del desiderio. Ma ognuno potrà determinare ciò, appellandosi alla propria esperienza, ed all'intuizione eidetica di queste diverse essenze. Questo non significa, naturalmente, che i diversi atteggiamenti siano dei semplici travestimenti della sessualità. Bisogna invece intendere nel senso che la sessualità vi si integra come loro fondamento e che essi la implicano e la superano come la nozione di cerchio implica e supera quella del segmento che ruota attorno ad una delle sue estremità che rimane fissa. Questi atteggiamenti fondamento possono rimanere nascosti come uno scheletro dalla carne che lo circonda: ciò avviene comunemente; la contingenza del corpo, la struttura del progetto originario che io sono, la storia che storicizzo, possono determinare l'atteggiamento sessuale a rimanere di solito implicito, all'interno dei comportamenti più complessi: in particolare non è frequente che si desiderino implicitamente gli altri del "medesimo sesso". Ma, dietro le interdizioni della morale ed i tabù della società, la struttura originaria del desiderio permane, almeno sotto certe forme particolari di turbamento che si chiamano disgusto sessuale. E non si deve intendere questa persistenza del progetto sessuale nel senso che questo permanga "in noi" allo stato incosciente. Un progetto del per-sé non può sussistere che sotto forma cosciente. Semplicemente esiste come integrato in una struttura particolare nella quale si fonde. È ciò che gli psicanalisti hanno sentito quando hanno fatto dell'affettività sessuale una "tabula rasa" che traeva tutte le sue determinazioni dalla storia individuale. Solamente non bisogna pensare che la sessualità è in origine indeterminata: infatti

comporta tutte le sue determinazioni dal nascere del per-sé in un mondo in cui “ci sono” degli altri. Ciò che è indeterminato e che deve essere fissato dalla storia di ognuno, è il tipo di relazione con l'altro, per mezzo del quale l'atteggiamento sessuale desiderio amore, masochismo sadismo si manifesterà nella sua purezza esplicita.

Proprio perché questi atteggiamenti sono originari, li abbiamo scelti per mostrare il cerchio dei rapporti con altri. Poiché sono impliciti in tutti gli atteggiamenti verso gli altri, comportano nella loro circolarità l'integralità dei comportamenti verso gli altri. Come l'amore trova la sua sconfitta in se stesso, ed il desiderio nasce dalla morte dell'amore per svanire a sua volta e far posto all'amore, tutti i comportamenti verso l'altro oggetto comprendono in-sé un riferimento implicito e nascosto ad un altro soggetto e questo riferimento è la loro morte; dalla morte del comportamento verso l'altro oggetto nasce un nuovo atteggiamento che tende ad impadronirsi dell'altro soggetto e questo rivela, a sua volta, la sua inconsistenza e svanisce per far posto al comportamento inverso. Così siamo rimandati indefinitamente dall'altro oggetto all'altro soggetto e reciprocamente; la corsa non si arresta mai, ed è proprio questa corsa, con i suoi bruschi cambiamenti di direzione, che costituisce la nostra relazione con gli altri. In qualsiasi momento la consideriamo, siamo nell'uno o nell'altro di questi atteggiamenti insoddisfatti dell'uno come dell'altro; possiamo mantenerci più o meno a lungo nell'atteggiamento adottato, secondo la nostra malafede o secondo le circostanze particolari della nostra storia; ma mai esso basta a se stesso; indica sempre, oscuramente, l'altro. Infatti noi potremmo prendere un atteggiamento consistente verso altri solo se questo ci si rivelasse insieme come soggetto e come oggetto, come trascendenza trascendente, il che è per principio impossibile. Così, sballottati senza posa dall'essere sguardo all'essere guardato, cadendo dall'uno all'altro, nell'alternativa delle trasformazioni, siamo sempre, qualunque sia l'atteggiamento adottato, in stato di instabilità in rapporto ad altri; cerchiamo l'ideale impossibile dell'apprensione simultanea della sua libertà e della sua oggettività; per usare le espressioni di Jean Wahl, noi siamo in rapporto all'altro, un po'. In stato di transdiscendenza quando lo apprendiamo come oggetto e lo integriamo nel mondo, un po'. In stato di transcendenza quando lo sentiamo come una trascendenza che ci trascende; ma nessuno di questi due stati basta a se stesso; e 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. L'altro è per principio impercettibile: mi sfugge quando lo cerco e mi possiede quando lo sfuggo. 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 d'altra parte, potrei agire a suo vantaggio, solo utilizzando l'altro oggetto come strumento per realizzare quella libertà. Bisognerà bene che colga l'altro in situazione come un oggetto strumento; ed il mio solo potere sarà quindi di modificare la situazione in rapporto all'altro e l'altro in rapporto alla situazione.

Così sono giunto al paradosso che è lo scoglio di ogni politica liberale e che Rousseau ha definito in una parola: devo “costringere” l'altro ad essere libero. Questa costrizione, anche se non si esercita sempre, né con grande frequenza, sotto forma di violenza, regola tuttavia i rapporti degli uomini fra di loro. Se consolo o rassicuro, lo faccio per liberare la libertà dell'altro dai timori o dai dolori che l'oscurano; ma la consolazione o l'argomento rassicurante è l'organizzazione di un sistema di mezzi verso un fine destinato ad agire sull'altro e di conseguenza ad integrarlo, a sua volta, come cosa utensile nel sistema.

Inoltre, il consolatore opera una distinzione arbitraria tra la libertà, che assimila all'uso della ragione ed alla ricerca del bene, e la tristezza, che gli sembra il risultato di un determinismo psichico. Agisce quindi per separare la libertà dalla tristezza, come si separano l'una dall'altra le due componenti di un prodotto chimico. Dal momento che considera la libertà come passibile di essere separata, la trascende e le fa violenza e non può, dal piano in cui si pone, cogliere questa verità: cioè che è la libertà stessa che si fa tristezza e che, di conseguenza, agire per liberare la libertà dalla tristezza è agire contro la libertà.

Non bisogna pensare tuttavia che una morale del “lasciar fare” e della tolleranza rispetterebbe maggiormente la libertà dell'altro; dal momento che esisto, stabilisco un limite di fatto alla libertà dell'altro, sono quel limite ed ognuno dei miei progetti traccia questo limite intorno all'altro: la carità, il lasciar fare, la tolleranza o qualsiasi atteggiamento astensionista è un mio progetto che mi implica e che implica l'altro nel suo consenso. Realizzare la tolleranza intorno all'altro, significa far in modo che l'altro sia spinto forzatamente in un mondo tollerante. Significa interdirlgli per principio quelle libere possibilità di resistenza coraggiosa, di perseveranza,

d'affermazione di sé che avrebbe avuto occasione di sviluppare in un mondo di intolleranza.

Ciò è ancora più manifesto se si considera il problema dell'educazione: una educazione severa tratta il bambino come uno strumento, perché tende a piegarlo con la forza a dei valori che egli non ha ammesso; ma un'educazione liberale, per usare altri procedimenti, non procede diversamente, scegliendone a priori i principi e i valori in nome dei quali il bambino sarà trattato. Trattare il bambino con la persuasione e la dolcezza, è sempre costringerlo. Così, il rispetto della libertà altrui, è una parola vana: se anche potessimo proporci di rispettare la libertà altrui, ogni atteggiamento che prenderemmo di fronte all'altro sarebbe violare la libertà che pretendiamo di rispettare. Anche l'atteggiamento estremo che si spacciasse come totale indifferenza di fronte all'altro non è una soluzione: siamo già spinti nel mondo di fronte all'altro, il nostro sorgere è una libera limitazione della sua libertà e niente, neanche il suicidio, può modificare tale situazione originaria; qualunque siano i nostri atti, infatti, è in un mondo che noi li compiamo in cui vi è già l'altro ed in cui io sono di troppo in rapporto all'altro.

Da questa situazione particolare sembra trarre origine la nozione di colpa e di peccato. Solo di fronte all'altro io sono colpevole. Colpevole prima di tutto sotto il suo sguardo, quando sento la mia alienazione e la mia nudità come una degradazione che devo assumere; è il senso del famoso: “seppero di essere nudi” della scrittura. Colpevole inoltre quando, a mia volta, guardo l'altro, perché, per il fatto che affermo me stesso, lo costituisco come oggetto e come strumento, e gli faccio giungere l'alienazione che dovrà assumere. Così, il peccato originale 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.

Ma questa colpevolezza s'accompagna ad un'impotenza che però non riesce a cancellare la mia colpevolezza. Qualsiasi cosa faccia per la libertà dell'altro, come abbiamo visto, i miei sforzi si riducono a trattare l'altro come strumento ed a porre la sua libertà come trascendenza trascesa; ma, d'altra parte, qualunque sia il potere di costrizione di cui dispongo, raggiungerò sempre l'altro solo nel suo essere oggetto. Non potrò mai fornire alla sua libertà che delle occasioni di manifestarsi, senza mai riuscire ad aumentarla o a diminuirla, a dirigerla o ad impadronirmene. Così

sono colpevole verso altri nel mio essere stesso, perché il sorgere del mio essere gli attribuisce, suo malgrado, una nuova dimensione d'essere, e d'altra parte impotente ad approfittare del mio errore o a ripararlo.

Un per-sé che, storicizzandosi, ha fatto l'esperienza delle sue differenti incarnazioni, può determinarsi, con piena coscienza della vanità dei suoi sforzi anteriori, a cercare la morte dell'altro. Questa libera determinazione si chiama odio. Esso implica una rassegnazione fondamentale: il per-sé abbandona la sua pretesa di realizzare un'unione con l'altro; rinuncia ad utilizzare l'altro come strumento per recuperare il suo essere in-sé.

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. Ciò equivale a proporsi di realizzare un mondo in cui l'altro non esiste. Il per-sé che odia accetta di non essere altro che per-sé; reso cosciente dalle sue diverse esperienze dell'impossibilità in cui è di utilizzare il suo essere per altri, preferisce non essere altro che un annullamento libero del suo essere, una totalità detotalizzata, una ricerca che si assegna da sé i suoi fini. Colui che odia si propone di non essere più, in nessun modo, oggetto; e l'odio si presenta come una posizione assoluta della libertà del per-sé di fronte all'altro. Questo avviene, in primo luogo, perché l'odio non abbassa l'oggetto odiato. Perché pone la lotta sul suo vero terreno: ciò che odio nell'altro, non è quella fisionomia, quella particolarità, quella singola azione, ma la sua esistenza in generale, come trascendenza trascesa. Perché l'odio implica un riconoscimento della libertà dell'altro.

Solo che questo riconoscimento è astratto e negativo: l'odio conosce solo l'altro oggetto, e si attacca all'oggetto. Vuole distruggere proprio quell'oggetto, per sopprimere nello stesso tempo la trascendenza che lo abita. Questa trascendenza è solo presentita, come aldilà inaccessibile, come continua possibilità di alienazione del per-sé che odia. Non è quindi mai percepita in-sé: d'altra parte non potrebbe esserlo senza diventare oggetto, ma io la sento come un carattere eternamente fuggente dell'oggetto altro, come un aspetto “non dato”, “non fatto” delle sue qualità empiriche più accessibili, come una specie di avvertimento continuo che mi ammonisce che “la questione non è qui”.

Perché si odia attraverso lo psichico rivelato, non lo psichico stesso; perché anche è indifferente odiare la trascendenza dell'altro attraverso ciò che chiamiamo empiricamente i suoi vizi o le sue virtù. Ciò che odio, è tutta la totalità-psichica, in quanto mi rimanda alla trascendenza dell'altro: non

mi abbasso ad odiare quel dettaglio oggettivo particolare. Qui sta la differenza fra odiare e detestare. E l'odio non appare necessariamente quando subisco un torto. Può nascere, invece, quando ci si può aspettare della riconoscenza, cioè come risposta ad un beneficio; l'occasione che sollecita l'odio è semplicemente l'atto dell'altro che mi ha messo in condizione di subire la sua libertà.

Questo atto è in-sé umiliante: è umiliante in quanto rivelazione concreta della mia oggettività strumentale di fronte alla libertà altrui. Questa rivelazione si oscura subito, si immerge nel passato e diventa opaca. Ma mi lascia la sensazione che vi sia “qualcosa” da distruggere per liberarmi. È per questo, d'altra parte, che la riconoscenza è così vicina all'odio: essere riconoscente di un beneficio è riconoscere che l'altro era del tutto libero agendo come ha fatto. Nessuna costrizione, neanche quella del dovere, l'ha determinato. È del tutto responsabile del suo atto e dei valori che hanno determinato il suo compimento. Io non ne sono stato che il pretesto; la materia su cui il suo atto si è esercitato. Dal punto di vista di questo riconoscimento, il per-sé può proporsi l'amore o l'odio a sua scelta: non può più ignorare l'altro.

La seconda conseguenza di queste osservazioni è che l'odio è odio di tutti gli altri in uno solo. Ciò che voglio raggiungere simbolicamente, cercando la morte dell'altro, è il principio generale dell'esistenza altrui.

L'altro che odio rappresenta di fatto gli altri. Ed il mio progetto di sopprimerlo è progetto di sopprimere l'altro in generale, cioè di riconquistare la mia libertà non sostanziale di per-sé. Nell'odio, è data la comprensione del fatto che la mia dimensione d'essere alienato è un asservimento reale che mi proviene dagli altri. E quanto ci si propone, è proprio la soppressione di questo asservimento. Perché l'odio è un sentimento nero, cioè un sentimento che tende a sopprimere un altro e che, in quanto progetto, si proietta consapevolmente contro la disapprovazione degli altri.

Io disapprovo l'odio che l'altro porta ad un altro, esso mi inquieta, ed io cerco di sopprimerlo perché, benché non ne sia esplicitamente preso di mira, so che mi riguarda e che si realizza contro di me. Tende, infatti, a distruggermi, non in quanto cercherebbe di sopprimermi, ma in quanto richiede specialmente la mia disapprovazione per poter passar oltre. L'odio richiede di essere odiato, nella proporzione in cui odiare l'odio equivale ad un riconoscimento inquieto della libertà di chi odia.

Ma l'odio, a sua volta, è una sconfitta. Il suo progetto iniziale, infatti, è di sopprimere le altre coscienze. Ma se anche ci riuscisse, cioè se potesse abolire l'altro nel momento presente, non potrebbe fare in modo che l'altro non sia stato. O meglio, l'abolizione dell'altro, per essere vissuta come trionfo dell'odio, implica il riconoscimento esplicito che l'altro è esistito. Allora il mio essere per altri, scivolando nel passato, diventa una dimensione irrimediabile di me stesso. È ciò che devo essere, essendolo già stato. Non posso quindi liberarmene. Almeno, si dirà, gli sfuggo per il presente, gli sfuggirò nel futuro: ma no. Colui che, una volta, è stato per altri, è contaminato nel suo essere per il resto dei suoi giorni, anche se l'altro fosse del tutto soppresso: non smetterà di sentire la sua dimensione di essere per altri come una possibilità continua del suo essere. Non può riconquistare ciò che ha alienato; ed ha anche perso ogni speranza di agire sull'alienazione e di rivolgerla a suo profitto, perché l'altro distrutto ha portato la chiave di quell'alienazione nella tomba. Ciò che io ero per l'altro è solidificato dalla morte dell'altro ed io lo sarò irrimediabilmente al passato; lo sarò anche, allo stesso modo, al presente, se persevero nell'atteggiamento, nei progetti e nel modo di vita che sono stati giudicati dall'altro. La morte dell'altro mi costituisce come oggetto irrimediabile, esattamente come la mia morte. Così, il trionfo dell'odio si trasforma, nel suo stesso nascere, in una sconfitta.

L'odio non permette di uscire dal circolo chiuso. Rappresenta semplicemente l'ultimo tentativo, il tentativo del disperato. Dopo la sconfitta di questo tentativo, non rimane al per-sé che di rientrare nel circolo e lasciarsi indefinitamente sballottare dall'uno all'altro degli atteggiamenti fondamentali.⁶¹

3. L'“essere-con” (Mitsein) e il “noi”

Ci si può senza dubbio far osservare che la nostra descrizione è incompleta, perché non lascia posto a certe esperienze concrete in cui noi ci scopriamo, non in conflitto con gli altri, ma in comunità con loro. È vero che diciamo spesso “noi”. L'esistenza stessa e l'uso di questa forma grammaticale rimanda necessariamente ad una esperienza reale del Mitsein' “noi” può essere soggetto e, sotto un certo aspetto, è paragonabile ad un plurale dell'“io”. Certo, il parallelismo della grammatica e del pensiero è, in molti casi, incerto; forse si potrebbe rivedere completamente la questione e studiare il rapporto del linguaggio col pensiero sotto una forma del tutto nuova. Non è meno vero che il “noi” soggetto non sembra concepibile se non ci si riferisce almeno al pensiero di una pluralità di soggetti che si coglierebbero simultaneamente e reciprocamente come soggettività, cioè come trascendenze trascendenti e non come trascendenze trancese. Se la parola “noi” non deve essere semplicemente un flatus vocis, denota un concetto che sussume una infinita varietà di esperienze possibili. Queste esperienze appaiono a priori in contraddizione con il sentimento del mio essere oggetto per altri o con l'esperienza dell'essere oggetto dell'altro per me. Nel “noi” soggetto, nessuno è oggetto. Il noi implica una pluralità di soggettività che si riconoscono reciprocamente come soggettività. Tuttavia, questo riconoscimento non forma l'oggetto di una tesi esplicita: ciò che viene posto esplicitamente, è un'azione comune o l'oggetto di una percezione comune. “noi” resistiamo, “noi” corriamo all'assalto, “noi” condanniamo il colpevole, “noi” guardiamo questo o quello spettacolo. Così, il riconoscimento delle soggettività è analogo a quello della coscienza non-tetica per se stessa; o meglio, deve essere compiuto lateralmente da una coscienza non-tetica il cui oggetto tetico è questo o quello spettacolo del mondo. La migliore esemplificazione del noi può esserci fornita dallo spettatore di una rappresentazione teatrale, la cui coscienza si svuota per cogliere lo spettacolo immaginario, per prevedere gli avvenimenti con degli

schemi anticipatori, per porre degli esseri immaginari come gli eroi, il traditore, il prigioniero, ecc., e che tuttavia, nel sorgere stesso che lo fa coscienza dello spettacolo, si costituisce non-teticamente come coscienza d'essere cospettatore dello spettacolo. Ognuno di noi conosce, infatti, il disagio inconfessato che ci prende in una sala semivuota o, invece, l'entusiasmo che si scatena e si rafforza in una sala piena ed entusiasta. È certo, d'altra parte, che l'esperienza del noi-soggetto può manifestarsi in qualsiasi circostanza.

Io sono sulla terrazza di un caffè: osservo gli altri consumatori e mi sento osservato. Rimaniamo qui nel caso più banale del conflitto con gli altri l'essere oggetto dell'altro per me, il mio essere oggetto per l'altro.

Ma ecco che, improvvisamente, capita un incidente qualsiasi nella strada: un leggero scontro, per esempio, tra un furgoncino ed un taxi. Subito, nell'attimo stesso in cui divento spettatore dell'incidente, mi sento non-teticamente implicato in un noi. Le rivalità, i lievi conflitti di prima sono scomparsi e le coscienze che forniscono la materia del noi sono proprio quelle dei consumatori: noi guardiamo l'avvenimento, noi ne prendiamo parte. È quel senso di unanimità che Romain Rolland ha voluto descrivere nella *"Vie unanime"* o nel *"Vin blanc de la ville"*. Ed eccoci ritornati al Mitsein di Heidegger. Era questo che voleva indicare il critico di prima?⁶² faremo qui solamente notare che non avevamo la minima intenzione di porre in dubbio l'esperienza del noi. Ci siamo limitati a dimostrare che questa esperienza non poteva essere il fondamento della nostra coscienza d'altri.

È chiaro, infatti, che non può costituire una struttura ontologica della realtà-umana: abbiamo provato che l'esistenza del per-sé in mezzo agli altri era in origine un fatto metafisico e contingente. Inoltre, è chiaro che il noi non è una coscienza intersoggettiva, né un essere nuovo che supera ed assorbe le sue parti come un tutto sintetico, del tipo della coscienza collettiva dei sociologi. Il noi è sentito da una coscienza particolare; non è necessario che tutti i consumatori della terrazza siano coscienti di essere noi perché io mi senta implicato in un noi con loro. È noto lo schema banale del dialogo: "noi siamo molto scontenti". "ma no, mio caro, parlate per voi". Questo implica che ci sono delle coscienze aberranti del noi che tuttavia non sono meno normali, per questo. Se è così, è necessario, perché una coscienza prenda coscienza di essere implicata in un noi, che le altre coscienze che entrano nella comunità con lei siano state date prima in

qualche altro modo; cioè come trascendenza trascendente o come trascendenza trascinata. Il noi è un'esperienza particolare che si effettua in casi speciali, sul fondamento dell'essere per l'altro in generale.

L'essere per l'altro precede e fonda l'essere con l'altro.

Inoltre, la filosofia che vuole studiare il noi deve prendere le sue precauzioni e sapere di che cosa parla. Infatti non c'è solo noi-soggetto: la grammatica ci insegna che c'è anche un noi complemento, cioè un noi-oggetto. Ora, dopo tutto ciò che è stato detto qui, è facile capire che il noi del “noi li guardiamo” non può essere sullo stesso piano ontologico del noi di “essi ci guardano”. Non si tratta qui di soggettività in quanto soggettività. Nella frase: “essi mi guardano” voglio indicare che mi sento oggetto per altri, come io alienato, come trascendenza trascinata. Se la frase “essi ci guardano” deve indicare un'esperienza reale, bisogna che in questa esperienza senta che sono implicato con altri in una comunità di trascendenze trascinata di io alienati. Il noi qui rimanda ad un'esperienza: d'essere oggetti in comune. Così ci sono due forme radicalmente diverse dell'esperienza del noi e le due forme corrispondono esattamente all'essere che guarda ed all'essere guardato che costituiscono le relazioni fondamentali del per-sé con l'altro. Proprio queste due forme converrà ora studiare.

A il “noi”-oggetto cominceremo coll'esaminare la seconda di queste esperienze: è più facile, infatti, coglierne il significato e forse ci servirà come via d'accesso per studiare l'altra. Bisogna notare prima di tutto che il noi-oggetto ci precipita nel mondo; lo sentiamo con la vergogna come un'alienazione comune. È ciò che pone in luce l'episodio significativo di galeotti che soffocano di collera e di vergogna perché una donna bella ed elegante viene a visitare la loro nave, a vedere i loro cenci, il loro lavoro, la loro miseria.

Qui si tratta veramente di una vergogna comune e di un'alienazione comune.

Come è, quindi, possibile sentirsi in comunità con degli altri oggetti? Bisogna, per saperlo, ritornare ai caratteri fondamentali del nostro essere per l'altro.

Non abbiamo considerato fino a qui il caso semplice in cui io sono solo di fronte all'altro solo. In questo caso io lo guardo o lui mi guarda, cerco di trascendere la sua trascendenza o sento la mia come trascinata e sento le mie possibilità come possibilità-morte. Formiamo una coppia e siamo in

situazione l'uno di fronte all'altro. Ma questa situazione non ha esistenza oggettiva che per l'uno o per l'altro. Non c'è infatti un rovescio della nostra relazione reciproca. Solo che non abbiamo tenuto conto, nella nostra descrizione, del fatto che la mia relazione con l'altro appare sullo sfondo infinito della mia relazione e della sua relazione con tutti gli altri. Cioè con la quasi totalità delle coscienze. Per questo solo fatto la mia relazione con questo altro, che sentivo prima come fondamento del mio essere per altri, o la relazione dell'altro con me potevano ad ogni istante, e secondo i motivi che intervengono, essere sentite come: oggetti per gli altri. È ciò che si manifesterà chiaramente quando apparirà un terzo. Supponiamo, per esempio, che l'altro mi guardi. In questo istante mi sento come del tutto alienato e mi assumo come tale. Sopraggiunge il terzo. Se egli mi guarda, li sento in comune come “loro” essi soggetto attraverso la mia alienazione. Questo “loro”, come sappiamo, tende verso il si impersonale. Non cambia niente al fatto che sono guardato, non aumenta o appena un poco, -la mia alienazione originale. Ma se il terzo guarda l'altro che mi guarda, il problema è più complesso. Io posso infatti cogliere il terzo non direttamente, ma sull'altro che diventa altro guardato dal terzo. Così la terza trascendenza trascende la trascendenza che mi trascende e, con ciò, contribuisce a disarmarla. Si costituisce qui uno stato metastabile che si scomporrà presto, sia che io mi allei al terzo per guardare l'altro che si trasformerà allora in nostro oggetto e qui faccio un'esperienza del noi-soggetto di cui parleremo in seguito sia che guardi il terzo e che trascenda così la terza trascendenza che trascende l'altro. In questo caso il terzo diventa oggetto nel mio universo, le sue possibilità sono possibilità-morte, non può liberarmi dall'altro. Tuttavia guarda l'altro che mi guarda. Ne consegue una situazione che chiameremo indeterminata e non conclusiva, perché sono oggetto per l'altro, che è oggetto per un terzo, che è oggetto per me.

La libertà sola, appoggiandosi all'uno od all'altro di questi rapporti, può dare una struttura a questa situazione.

Ma può anche darsi che il terzo guardi l'altro che io guardo. In questo caso, posso guardarli tutti e due, e così disarmare lo sguardo del terzo. Il terzo e l'altro mi appariranno allora come essi oggetti. Io posso anche cogliere sull'altro lo sguardo del terzo, nella proporzione in cui, senza vedere il terzo, capisco dal comportamento dell'altro che si sente guardato. In questo caso, sento sull'altro ed a proposito dell'altro la trascendenza

trascendente del terzo. Questi la sente come un'alienazione assoluta e radicale dell'altro.

Fugge dal mio mondo; non mi appartiene più, è oggetto per un'altra trascendenza. Non perde quindi il suo carattere d'oggetto ma diventa ambiguo; mi sfugge non con la sua trascendenza ma con la trascendenza del terzo. Qualunque cosa possa cogliere su lui o di lui, ora, è sempre altro; tante volte altro quanti sono gli altri per sentirlo e pensarlo. Per impadronirmi di nuovo dell'altro, bisogna che guardi il terzo e che gli conferisca l'oggettività. Questo, da un lato, non è sempre possibile, e dall'altro il terzo stesso può essere guardato da altri terzi, cioè essere indefinitamente altro da come io lo vedo. Ne risulta un'inconsistenza originaria dell'altro oggetto ed una corsa all'infinito del per-sé che cerca di impadronirsi di nuovo di questa oggettività. Come abbiamo visto, è la ragione per cui gli amanti si isolano. Io posso sentirmi come guardato dal terzo mentre guardo l'altro. In questo caso sento la mia alienazione non posizionalmente nel tempo stesso in cui pongo l'alienazione dell'altro. Le mie possibilità di utilizzare l'altro come strumento, le sento come possibilità-morte e la mia trascendenza che si dispone a trascendere l'altro verso dei miei fini, ricade nella trascendenza trascinata.

Abbandono la presa. L'altro, con questo, non diventa soggetto, ma io non mi sento più qualificato dall'oggettività. Diventa un neutro; qualche cosa che è puramente e semplicemente là, e di cui non faccio niente. È il caso, per esempio, di quando mi si sorprende mentre batto ed umilio un debole. L'apparizione del terzo mi “stacca”; il debole non è più né “da battere” né “da umiliare”, non è nient'altro che esistenza pura, più niente, neanche più “un debole”; o, se lo ridiventa, ciò avverrà per l'interpretazione del terzo,: io saprò dal terzo, che quello era un debole “non hai vergogna ad accanirti contro un debole, ecc.”, la qualità di debole gli sarà conferita ai miei occhi dal terzo; non farà più parte del mio mondo ma di un universo in cui io sono col debole per il terzo.

Questo ci ha condotto infine al caso che ci preoccupa; io sono implicato in un conflitto con l'altro. Il terzo sopravviene e ci abbraccia tutti e due con lo sguardo. Io sento correlativamente la mia alienazione e la mia oggettività. Sono al di fuori, per altri, come un oggetto nel mondo che non è “il mio”. Ma l'altro, che io guardavo o che mi guardava, subisce la medesima modificazione ed io scopro questa modificazione dell'altro simultaneamente a quella che sento. L'altro è oggetto nel mondo del terzo.

Questa oggettività non è d'altra parte una semplice modificazione del suo essere che sarebbe parallela a quella che io subisco, ma le due oggettività giungono a me ed all'altro in una modificazione globale della situazione in cui io sono e l'altro si trova. C'era, prima dello sguardo del terzo, una situazione circoscritta dalle possibilità dell'altro ed in cui io ero a titolo di strumento ed una situazione inversa circoscritta dalle mie possibilità e che comprendeva l'altro. Tutte e due queste situazioni erano la morte dell'altro e noi non potevamo cogliere l'una che oggettivando l'altra. All'apparizione del terzo io sento, nel medesimo tempo, che le mie possibilità sono alienate e, nello stesso tempo, scopro che le possibilità dell'altro sono possibilità-morte. La situazione non scompare tuttavia, ma fugge fuori dal mio mondo e dal mondo dell'altro, si costituisce in un terzo mondo in forma oggettiva: in questo terzo mondo, essa è vista, giudicata, trascesa, utilizzata ma subito si compie un livellamento delle due situazioni inverse: non c'è più una struttura di priorità che vada da me all'altro, o inversamente, dall'altro a me, perché le nostre possibilità sono ugualmente, per il terzo, possibilità-morte.

Questo significa che io sento subito l'esistenza, nel mondo del terzo, di una situazione forma oggettiva in cui, l'altro ed io, stiamo come strutture equivalenti e solidali. Il conflitto non nasce, in questa situazione oggettiva, dal libero nascere delle nostre trascendenze, ma è constatato e trasceso dal terzo come un dato di fatto che ci definisce e ci lega l'uno all'altro. La possibilità che l'altro ha di colpirmi e quella che ho io di difendermi, invece di essere esclusive l'una dell'altra, si completano e si attirano, si implicano reciprocamente per il terzo come possibilità-morte, ed è proprio ciò che sento in modo non tetico e senza averne conoscenza.

Così quello che io sento è un essere al di fuori in cui io sono organizzato con l'altro in un tutto indissolubile ed oggettivo, un tutto in cui non mi distinguo più originariamente dall'altro, ma che concorro, in solidarietà con l'altro, a costituire. E nella proporzione in cui assumo per principio il mio essere al di fuori per il terzo, devo assumere ugualmente l'essere al di fuori dell'altro; ciò che assumo, è la comunità d'equivalenza per cui esisto impegnato in una forma che concorro come l'altro a costituire. Insomma, mi assumo come impegnato dal di fuori nell'altro ed assumo l'altro come impegnato dal di fuori in me. E proprio l'assunzione fondamentale dell'impegno che porto davanti a me senza coglierlo, ed il libero riconoscimento della mia responsabilità in quanto include la responsabilità dell'altro, è la prova del noi-oggetto. Così un noi-oggetto non è mai

conosciuto, nel senso in cui una riflessione ci dà la conoscenza del nostro io, per esempio; non è mai sentito, nel senso in cui un sentimento ci rivela un oggetto concreto come l'antipatico, l'odioso, il tormentoso, ecc.. Non è più solamente sentito, perché ciò che è sentito, è la pura situazione di solidarietà con l'altro.

Il noi-oggetto si scopre solo per mezzo dell'assunzione che io opero della situazione, cioè per la necessità in cui sono, in seno alla mia libertà assumente, di assumere così l'altro, per la reciprocità interna della situazione. Così posso dire “mi batto con l'altro” in assenza del terzo. Ma quando questo appare, le possibilità dell'altro e le mie si livellano in possibilità-morte, il rapporto diventa reciproco ed io sono costretto a sentire che “noi ci battiamo”. Infatti la formula: “io lo batto ed egli mi batte” sarebbe del tutto insufficiente: infatti io lo batto perché egli mi batte e viceversa; il progetto del combattimento è nato nel suo spirito come nel mio e, per il terzo, si unifica in un solo progetto, comune all'essi oggetto che abbraccia con il suo sguardo e che costituisce anche la sintesi unificatrice del “loro”. Solo in quanto appreso dal terzo come parte integrante del loro, mi devo assumere. Ed il loro assunto da una soggettività come senso per altri diventa noi. La coscienza riflessiva non può cogliere il noi. La sua apparizione coincide invece con lo svanire del noi; il per-sé si libera e pone la sua ipseità contro gli altri. Bisogna pensare, infatti, che originariamente l'appartenenza al noi-oggetto è sentita come alienazione del per-sé ancora più radicale, poiché questo non è più solamente costretto ad assumere ciò che esso è per altri, ma anche una totalità che non è, benché ne faccia parte integrante. In questo senso il noi è una brusca prova della condizione umana come immersa fra gli altri e in quanto è un fatto oggettivamente constatato. Il noi-oggetto, benché sentito in occasione di una solidarietà concreta e centrato su questa solidarietà mi vergognerei proprio perché noi siamo stati sorpresi mentre ci battevamo, ha un significato che supera la circostanza particolare, in là ne facciamo l'esperienza, e che tende ad inglobare la mia appartenenza come oggetto alla totalità umana meno la coscienza pura del terzo colta egualmente come oggetto. Corrisponde quindi ad un'esperienza di umiliazione e di impotenza: colui che si sente come costituente un noi con gli altri uomini si sente inghiottito da un'infinità di esistenze straniere, è alienato radicalmente e senza appello.

Certe situazioni appaiono più appropriate che altre a suscitare il sentimento del noi. In particolare il lavoro in comune: quando più persone

si sentono viste da un terzo mentre lavorano insieme ad un medesimo oggetto, il senso stesso dell'oggetto lavorato rimanda alla collettività operante come ad un noi. Il gesto che faccio e che è richiesto dal montaggio da realizzare, non ha senso se non è preceduto da quel gesto del mio vicino e seguito da un altro gesto di un altro operaio. Ne consegue una forma di “noi” più facilmente accessibile, poiché è l'esigenza dell'oggetto stesso e sono le sue potenzialità come coefficiente d'avversità, che rinviano al noi-oggetto dei lavoratori. Ci sentiamo quindi visti come noi attraverso un oggetto materiale “da creare”. La materialità pone il suo sigillo sulla nostra comunità solidale e noi ci appariamo come una disposizione strumentale e tecnica di mezzi, ciascuno dei quali ha il suo posto assegnato da un fine. Ma se qualche situazione appare così empiricamente favorevole al sorgere del noi, non bisogna perdere di vista il fatto che ogni situazione umana, essendo impegno fra gli altri, è sentita come noi, non appena appare il terzo. Se cammino nella strada, dietro a quell'uomo che vedo solo di schiena, ho con lui il minimo di relazioni tecniche e pratiche che si possa immaginare. Tuttavia, basta che un terzo mi guardi, guardi la strada, lo guardi, perché io mi senta legato a lui dalla solidarietà del noi: noi percorriamo, uno dietro l'altro, la rue Blomet, in un mattino di luglio.

C'è sempre un punto di vista dal quale dei per-sé diversi possono essere uniti da uno sguardo nel noi. Reciprocamente, per il fatto che lo sguardo non è che una manifestazione concreta del fatto originale della mia esistenza per l'altro, poiché quindi io mi sento esistente per l'altro al di fuori di qualsiasi apparizione singola di uno sguardo, per questo non è necessario che uno sguardo concreto ci immobilizzi e ci trapassi, perché noi possiamo sentirci come integrati dal di fuori ad un noi. Basta che la totalità-detotalizzata “umanità” esista, perché una pluralità qualsiasi di individui si senta come noi in rapporto a tutto il resto degli uomini o a una sua parte, che questi uomini siano presenti “in carne ed ossa”, o che siano reali ma assenti. Così posso sempre sentirmi, di fronte o in assenza di un terzo, come pura ipseità o come integrato ad un noi. Questo ci conduce a qualche noi speciale, in particolare a quello che si chiama “coscienza di classe”. La coscienza di classe è, evidentemente, l'assunzione di un noi particolare, in una situazione collettiva più nettamente strutturata del solito. Ci importa poco di definire qui questa situazione; ciò che ci interessa, è la natura del noi dell'assunzione. Se una società, per la sua struttura economica e politica si divide in classi oppresse e classi dominanti, la situazione delle classi

dominanti offre alle classi oppresse l'immagine di un terzo che le considera continuamente e le trascende con la sua libertà. Non sono affatto la durezza del lavoro, o il basso livello di vita, o le sofferenze continue che costituiranno la collettività oppressa in classe; la solidarietà del lavoro potrebbe, infatti, - come vedremo nel paragrafo seguente costituire in “noi-soggetto” la collettività dei lavoratori, in quanto questa qualunque sia d'altra parte il coefficiente di avversità delle cose si sente come trascendente gli oggetti intramondani verso i propri fini; il livello di vita è una cosa del tutto relativa e che sarà differentemente apprezzata a seconda delle circostanze potrà essere subito o accettato o rivendicato in nome di un ideale comune; le sofferenze continue, se considerate in-sé, hanno piuttosto l'effetto di isolare le persone che soffrono piuttosto che di unirle, e sono, in generale, fonti di conflitto. Infine, il paragone puro e semplice che i membri della collettività oppressa possono fare tra la durezza della loro condizione ed i privilegi di cui godono le classi dominanti non sarebbe in nessun caso sufficiente a costituire una coscienza di classe; tutt'al più provocherà delle gelosie individuali o delle disperazioni particolari; ma non ha la possibilità di unificare e di far assumere da ciascuno l'unificazione. Ma l'insieme di questi caratteri, in quanto costituisce la condizione della classe oppressa, non è semplicemente subito o accettato. Sarebbe ugualmente erroneo, tuttavia, dire che, in origine, è colto dalla classe oppressa come imposto dalla classe dominante; ci vuole molto tempo, invece, per costituire e per diffondere una teoria dell'oppressione. In primo luogo sta il fatto che il membro della classe oppressa che, in quanto semplice persona, è impegnato in conflitti fondamentali con altri membri della medesima collettività amore, odio, rivalità di interessi, ecc. Sente la sua condizione e quella degli altri membri della collettività come guardata e pensata da coscienze che gli sfuggono. Il “padrone”, il “signore feudale”, il “borghese” o il “capitalista” appaiono, non solamente come dei potenti che comandano, ma anche e prima di tutto, come i terzi, cioè quelli che sono al di fuori della comunità oppressa e per cui questa comunità esiste. È quindi: per loro e nella loro libertà che la realtà della classe oppressa esiste. La fanno nascere con lo sguardo.

Con loro e per loro si scopre l'identità della mia condizione e di quella degli altri oppressi; è per loro che io esisto in situazione organizzata con gli altri e che i miei possibili, come possibilità-morte, sono rigorosamente equivalenti ai possibili degli altri; è per loro che io sono un operaio e solo

dalla loro rivelazione, come altri sguardo, mi sento come uno tra gli altri. Ciò significa che io scopro il noi in cui sono integrato o “la classe” al di fuori, nello sguardo del terzo ed è questa alienazione collettiva che assumo dicendo “noi”. Da questo punto di vista, i privilegi del terzo e le “nostre” miserie hanno solo un valore di significato; significano l'indipendenza del terzo in rapporto a noi; ci presentano più nettamente la nostra alienazione; nondimeno, poiché li subiamo come sofferenza, perché, in particolare, il nostro lavoro, la nostra fatica, sono sofferte, è proprio attraverso questa sofferenza subita che io sento il mio essere guardato come cosa impegnata in una totalità di cose. Proprio dal punto di vista della mia sofferenza, della mia miseria, sono collettivamente sentito con gli altri dal terzo, cioè dal punto di vista dell'avversità del mondo, dalla fatticità della mia condizione. Senza il terzo, qualunque sia l'avversità del mondo, mi sentirei come trascendenza trionfante; con l'apparizione del terzo io sento noi come percepiti dal punto di vista delle cose e come cose vinte dal mondo. Così la classe oppressa trova la sua unità di classe nella conoscenza che la classe dominante ha di lei e l'apparizione nell'oppresso della coscienza di classe corrisponde all'assunzione nella vergogna di un noi-oggetto. Vedremo, nel paragrafo seguente, ciò che può essere la “coscienza di classe” per un membro della classe dominante.

Ma ciò che ci importa qui, e che dimostra abbastanza l'esempio che abbiamo appena scelto, è che il sentimento del noi-oggetto presuppone quello dell'essere per altri di cui non è che una modalità più complessa. Rientra quindi, come caso particolare, nel quadro delle nostre descrizioni precedenti.

Rinchiude d'altra parte in-sé una potenza di disgregazione, poiché si sente con la vergogna, e perché il noi svanisce dopo che il per-sé ha rivendicato la sua ipseità di fronte al terzo e lo guarda a sua volta. Questa rivendicazione individuale dell'ipseità non è d'altra parte che uno dei modi possibili di sopprimere il noi-oggetto. L'assunzione del noi, in certi casi saldamente strutturati, come, per esempio, la coscienza di classe, implica il progetto, non più di liberarsi dal noi con una ripresa individuale dell'ipseità, ma di liberare tutto il noi, con l'oggettività, trasformandolo in noi-soggetto. Si tratta, in fondo, di una varietà del progetto già descritto di trasformare chi guarda in chi è guardato; è il passaggio solito di uno dei due grandi atteggiamenti fondamentali dal peraltro all'altro.

La classe oppressa non può, infatti, affermarsi come noi-soggetto se non in rapporto alla classe dominante ed alle spese di questa, cioè trasformandola, a sua volta, in “loro oggetto”. Solo la persona, impegnata oggettivamente nella classe, tende a trascinare tutta la classe nel suo progetto di rivolta.

In questo senso, il sentimento del noi-oggetto rimanda a quello del noi-soggetto, come il sentimento del mio essere oggetto per l'altro mi rimanda all'esperienza dell'essere oggetto d'altri per me. Allo stesso modo, troveremo in ciò che si chiama la “psicologia delle masse” i parossismi collettivi boulangismo, ecc., che sono una forma particolare d'amore: chi dice “noi” riprende, in seno alla massa, il progetto originario d'amore, ma non per conto suo; chiede al terzo di salvare l'intera collettività nella sua oggettività stessa, sacrificandovi la sua libertà. Anche qui, come poco prima, l'amore sconfitto conduce al masochismo. È ciò che si osserva nel caso in cui la collettività cade, per suo volere, in schiavitù ed esige di essere trattata come oggetto. Qui ancora si tratta dei molteplici progetti individuali degli uomini nella folla: la folla è stata costituita come folla dallo sguardo del capo o dell'oratore; la sua unità è unità-oggetto che ognuno dei suoi membri legge nello sguardo del terzo che la domina, e ciascuno forma allora il progetto di perdersi in questa oggettività, di rinunciare del tutto alla sua ipseità per non essere altro che uno strumento nelle mani del capo. Ma lo strumento nel quale vuole fondersi, non è più il puro e semplice per altri personale, è la totalità oggettiva folla. La materialità mostruosa della folla e la sua realtà profonda anche se solamente sentite sono affascinanti per ciascuno dei membri; ciascuno esige di essere immerso nella folla strumento dallo sguardo del capo.⁶³ in questi differenti casi, abbiamo visto il noi-oggetto costituirsi dal punto di vista di una situazione concreta in cui si trovava immersa una parte della totalità detotalizzata “umanità” che esclude l'altra parte.

Noi siamo noi solo agli occhi degli altri, e solo a partire dallo sguardo degli altri, ci assumiamo come noi.

Ma questo implica che possa esistere un progetto astratto ed irrealizzabile del per-sé verso una totalizzazione assoluta di esso e tutti gli altri.

Questo sforzo di recupero della totalità umana non può avere luogo senza porre l'esistenza di un terzo, distinto per principio dall'umanità, ed agli occhi del quale essa è tutta oggetto.

Questo terzo, irrealizzabile, è semplicemente l'oggetto del concetto limite di alterità. È ciò che è terzo in rapporto a tutti i raggruppamenti possibili, ciò che, in nessun caso, può entrare in comunità con un raggruppamento umano qualsiasi, il terzo in rapporto al quale nessuno può costituirsi come terzo; questo concetto fa una cosa sola con quello dell'essere che guarda e che non può mai essere guardato, cioè con l'idea di dio. Ma poiché dio si caratterizza come assenza radicale, lo sforzo per realizzare l'umanità come nostra è sempre rinnovato e finisce sempre con una sconfitta.

Così il “noi” umanistico in quanto noi-oggetto si propone ad ogni coscienza individuale come un ideale impossibile da raggiungere, sebbene ciascuno accarezzi l'illusione di poterlo conseguire, allargando progressivamente il cerchio delle comunità alle quali appartiene; questo “noi” umanista rimane un concetto vuoto, una pura indicazione di un'estensione possibile dell'uso ordinario del noi. Ogni volta che noi utilizziamo il “noi” in questo senso per designare l'umanità sofferente, l'umanità peccatrice, per determinare un senso oggettivo della storia, considerando l'uomo come un oggetto che sviluppa le sue potenzialità ci limitiamo ad indicare una certa prova concreta da subire in presenza di un terzo assoluto, cioè di dio. Così il concetto limite di umanità come la totalità del noi-oggetto ed il concetto limite di dio si implicano l'un l'altro e sono correlativi. B il “noi”-soggetto è il mondo, che annuncia la nostra appartenenza ad una comunità-soggetto, in particolare l'esistenza nel mondo di oggetti manufatti. Questi oggetti sono stati lavorati dagli uomini per dei loro soggetti, cioè per una trascendenza non individualizzata che coincide con lo sguardo indifferenziato che noi chiamammo prima il “si” impersonale, perché il lavoratore, - sia o no in stato di schiavitù - lavora alla presenza di una trascendenza indifferenziata ed assente, di cui si limita a disegnare a vuoto sull'oggetto lavorato le libere possibilità. In questo senso il lavoratore, chiunque sia, sente nel lavoro il suo essere strumento per l'altro; il lavoro, quando non è strettamente destinato ai fini del lavoratore, è un modo di alienazione. La trascendenza alienante è qui il consumatore, cioè il “si” impersonale di cui il lavoratore si limita a prevedere i progetti. Quindi, quando impiego un oggetto manufatto, riincontro su di esso il profilo della mia trascendenza; mi indica il gesto da fare, io devo voltare, spingere, tirare, o appoggiare. Si tratta d'altra parte di un imperativo ipotetico; mi rimanda ad un fine che è egualmente del mondo: se mi voglio

sedere, se voglio aprire la scatola, ecc.. E questo fine stesso è stato previsto, nella costituzione dell'oggetto, come fine posto da una trascendenza qualsiasi. Appartiene ora all'oggetto come la sua più appropriata potenzialità.

Così è vero che l'oggetto manufatto mi annuncia come “si” impersonale a me stesso, cioè mi rimanda l'immagine della mia trascendenza come quella di una trascendenza qualsiasi. E se lascio incanalare le mie possibilità dall'utensile così costituito, mi sento come trascendenza qualsiasi: per andare con la metropolitana dalla stazione “trocadero” a “Sevres Babylone” “si” cambia a “la Motte Picquet”.

Questo cambiamento, è previsto, indicato sulla pianta, ecc.; se cambio la linea a “la Motte Picquet”, io sono il “si” che cambia. Certo, mi differenzio da ogni passeggero del métro sia per il sorgere individuale del mio essere, che per i fini lontani che cerco di raggiungere. Ma questi fini ultimi sono solamente all'orizzonte del mio atto. I miei fini prossimi sono i fini del “si”, ed io mi sento come intermutabile con uno qualsiasi dei miei vicini. In questo senso, perdiamo la nostra individualità reale, perché il progetto che noi siamo, è precisamente il progetto che sono gli altri. In questo corridoio di metropolitana, non c'è che un solo e medesimo progetto, che si è da lungo tempo impresso nella materia, ed in cui viene a infiltrarsi una trascendenza vivente ed indifferenziata. Nella proporzione in cui mi realizzo nella solitudine come trascendenza qualsiasi, non ho che l'esperienza dell'essere indifferenziato se, solo nella mia camera, apro una scatola di marmellata con l'apriscatole adatto; ma se questa trascendenza indifferenziata proietta i suoi progetti qualsiasi in legame con altre trascendenze, sentite come presenze reali e similmente assorbite in progetti qualsiasi identici ai miei progetti, allora realizzo il mio progetto come uno tra mille progetti identici, progettati da una medesima trascendenza indifferenziata, allora ho l'esperienza di una trascendenza comune e diretta verso un unico scopo, di cui non sono che una particolarizzazione effimera; mi inserisco nella grande corrente umana che, instancabilmente, da quando esiste il métro, scorre nei corridoi della stazione “La Motte Picquet-Grenelle”.

Ma bisogna notare: 1 che questa esperienza è di ordine psicologico e non ontologico. Non corrisponde affatto ad un'unificazione reale dei per-sé considerati. Non proviene neppure dall'esperienza immediata della loro trascendenza in quanto tale come nell'essere guardato ma è causata,

piuttosto, dalla duplice apprensione oggettivante dell'oggetto trasceso in comune e dei corpi che circondano il mio. In particolare, il fatto che io sono impegnato con gli altri in un ritmo comune che contribuisco a far nascere, è un motivo particolarmente valido perché mi senta come impegnato in un noi-soggetto. È il senso della marcia cadenzata dei soldati, è anche il senso del lavoro ritmico dei rematori. Bisogna notare, infatti, che in questo caso il ritmo emana liberamente da me; è un progetto che realizzo con la mia trascendenza; sintetizza un futuro con un presente ed un passato, in una prospettiva di ripetizione regolare; sono io che produco il ritmo; ma nello stesso tempo, si fonde col ritmo generale del lavoro o della marcia della comunità concreta che mi circonda; prende il suo significato solo da questa; è ciò che provo, ad esempio, quando adotto un ritmo a “contrattempo”. Tuttavia il fatto che il mio ritmo è coinvolto nel ritmo degli altri, è sentito “lateralmente”; io non utilizzo come strumento il ritmo collettivo, non lo contemplo neppure nel senso in cui contemplerei, per esempio, delle danzatrici sulla scena: mi circonda e mi trascina senza essere oggetto per me; io non lo trascendo verso le mie possibilità, ma faccio scendere la mia trascendenza nella sua trascendenza ed il mio fine eseguire quel lavoro giungere in quel luogo è un fine del “sì” che non si distingue dal fine della collettività. Così il ritmo che faccio nascere nasce legato a me e lateralmente come ritmo collettivo; è il mio ritmo nella proporzione in cui è il loro ritmo e reciprocamente. È questo precisamente il motivo dell'esperienza del noi-soggetto: è finalmente il nostro ritmo. Ma è chiaro che ciò può avvenire solo in quanto prima accetto un fine comune e degli strumenti comuni, mi costituisco come trascendenza indifferenziata rifiutando i miei fini personali al di là dei fini collettivi ora cercati. Così, mentre nella sensazione dell'essere per altri il sorgere di una dimensione d'essere concreta e reale è la condizione della esperienza stessa, l'esperienza del noi-soggetto è un puro avvenimento psicologico e soggettivo in una coscienza singola, che corrisponde ad una modificazione intima della struttura di questa coscienza, ma che non appare sul fondamento di una relazione ontologica concreta con le altre e che non realizza nessun “Mitsein”. Si tratta solamente di un modo di sentirmi in mezzo agli altri. E, senza dubbio, questa esperienza potrà essere cercata come simbolo di un'unità assoluta e metafisica di tutte le trascendenze; sembra, infatti, che sopprima il conflitto originario delle trascendenze facendole convergere verso il mondo; in questo senso, il noi-soggetto ideale sarebbe il noi di

un'umanità che si renderebbe padrona della terra. Ma l'esperienza del noi rimane sul terreno della psicologia individuale e rimane un semplice simbolo dell'unità desiderabile delle trascendenze; infatti, non è per niente apprensione laterale e reale delle soggettività, in quanto tali, da parte di una soggettività particolare; le soggettività rimangono fuori portata e radicalmente separate. Ma sono le cose ed i corpi, è il vario incanalarsi materiale della mia trascendenza che mi dispongono a coglierla come prolungata e sostenuta dalle altre trascendenze, senza che io esca da me stesso, né che gli altri escano da loro stessi; sento che faccio parte di un noi per mezzo del mondo. Per questo la mia esperienza del noi-soggetto non implica affatto una esperienza simile e correlativa negli altri; per questo anche è così instabile, perché presuppone delle organizzazioni particolari nel mondo e scompare con queste organizzazioni. A dire il vero, c'è, nel mondo, una folla di formazioni che mi indicano come qualsiasi; prima di tutto gli utensili, poi gli strumenti propriamente detti, fino agli edifici, con i loro ascensori, le loro condutture d'acqua o di gas, la loro elettricità, non trascurando i mezzi di trasporto, i magazzini, ecc.. Ogni vetrina mi rimanda la mia immagine come trascendenza indifferenziata. Inoltre i rapporti professionali e tecnici degli altri con me mi annunciano ancora come qualsiasi: per il cameriere del caffè, io sono il consumatore, per il bigliettario sono il passeggero del metrò. Infine, l'incidente della strada che sopraggiunge bruscamente davanti alla terrazza del caffè in cui sono seduto, mi indica ancora come spettatore anonimo e come puro “sguardo che fa esistere quell'incidente come un al di fuori”. Similmente è l'essere anonimo dello spettatore che indica la commedia alla quale assisto, o l'esposizione di quadri che visito. E, certamente, io mi faccio qualsiasi quando provo delle scarpe, o stappo una bottiglia, o entro in un ascensore o rido a teatro. Ma il sentimento di questa trascendenza indifferenziata è un avvenimento intimo e contingente che riguarda solo me. Certe circostanze particolari che vengono dal mondo, possono aggiungervi l'impressione di essere noi. Ma in ogni caso non si tratta che di un'impressione puramente soggettiva che implica solo me.

2 l'esperienza del noi-soggetto non può essere primitiva, non può costituire un atteggiamento originario verso gli altri, perché presuppone, invece, per realizzarsi, un duplice riconoscimento preliminare dell'esistenza d'altri. Prima di tutto, infatti, l'oggetto manufatto è tale solo se rimanda a dei produttori che l'hanno fatto ed ha delle regole d'uso che sono state fissate da altri. Di fronte ad una cosa inanimata e non lavorata, di cui

io fisso il modo di usarla, ed alla quale attribuisco un uso nuovo se, per esempio, utilizzo una pietra come martello, ho coscienza non-tetica della mia persona, cioè della mia ipseità, dei miei fini, e della mia libertà inventiva. Le regole d'uso, i “modi di usare” gli oggetti manufatti, insieme rigidi ed ideali come tabù, mi pongono per struttura essenziale di fronte all'altro; ed è proprio perché l'altro mi tratta come differenza indifferenziata che mi posso realizzare come tale. Io vedo, per esempio, solo i grandi cartelli che stanno sopra le porte di una stazione, di una sala d'aspetto, su cui sta scritto “uscita” o “entrata”, o anche le frecce che indicano un edificio o una direzione. Si tratta ancora di imperativi ipotetici.

Ma qui la formulazione dell'imperativo lascia chiaramente trasparire l'altro che parla e che si rivolge direttamente a me. È proprio a me che la frase impressa è destinata, rappresenta una comunicazione immediata dell'altro a me: sono considerato. Ma se l'altro mi considera, è proprio perché sono trascendenza indifferenziata. Allora, se esco dalla porta designata come “uscita”, non lo faccio nella libertà assoluta dei miei progetti personali: non invento uno strumento, non supero la pura materialità della cosa verso i miei possibili; ma tra me e l'oggetto è già scivolata una trascendenza umana, che guida la mia: l'oggetto è già umanizzato; significa il “regno umano”. L'“uscita”-a considerarla come pura apertura che dà sulla strada è rigorosamente equivalente all'entrata; non è il suo coefficiente di avversità o la sua utilità visibile che la designa come “uscita”.

Non mi piego all'oggetto, quando l'utilizzo come “uscita”: mi uniformo all'ordine umano; riconosco col mio atto l'esistenza dell'altro, stabilisco un dialogo con l'altro. Tutto ciò, Heidegger l'ha detto assai bene. Ma la conclusione che egli dimentica di trarre è che, perché l'oggetto si manifesti come manufatto, bisogna che l'altro sia dato prima in qualche modo. Chi non ha già l'esperienza dell'altro non può in nessun modo distinguere l'oggetto manufatto dalla pura materialità di una cosa non lavorata.

Se anche lo utilizzasse conformemente alle regole d'uso previste dal fabbricante, riinventerebbe questo modo di usarlo, e realizzerebbe una libera appropriazione di una cosa naturale. Uscire dalla porta chiamata “uscita”, senza avere letto il cartello o senza conoscere la lingua, è come essere il pazzo degli stoici che dice “albeggia” in pieno giorno, non in conseguenza di una constatazione oggettiva, ma in virtù delle forze interiori della sua follia. Se quindi l'oggetto manufatto rimanda agli altri, e con ciò

alla mia trascendenza indifferenziata, è perché io conosco già gli altri. Così l'esperienza del noi-soggetto si costruisce sulla sensazione originaria dell'altro e non può essere che un'esperienza secondaria e subordinata.

Ma inoltre, come abbiamo visto, cogliersi come trascendenza indifferenziata, cioè, in fondo, come pura esemplificazione della “specie umana”, non è ancora apprendersi come struttura parziale del noi-soggetto. Bisogna, infatti, per questo, scoprirsi come qualsiasi in seno ad una corrente umana qualsiasi. Bisogna quindi essere circondati dagli altri. Abbiamo anche visto che gli altri non sono in nessun modo sentiti come soggetti in questa esperienza, e neanche percepiti come oggetti. Non sono posti del tutto: certo, io parto dalla loro esistenza di fatto nel mondo, e dalla percezione dei loro atti. Ma non colgo posizionalmente la loro fatticità o i loro gesti: ho una coscienza laterale e non posizionale dei loro corpi come correlativi del mio corpo, dei loro atti come svolgentisi in collegamento coi miei atti, in modo che non posso determinare se sono i miei atti a far nascere i loro atti, o i loro atti a far nascere i miei. Bastano queste poche osservazioni per far capire che 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”. Il “Mitsein” per-sé solo, sarebbe impossibile senza un riconoscimento preliminare di ciò che è l'altro: io “sono con'..”, sia; ma con chi? Inoltre, se anche questa esperienza fosse ontologicamente precedente, non si vede come si potrebbe passare, in una modificazione radicale da questa esperienza, da una trascendenza del tutto indifferenziata alla sensazione delle singole persone. Se l'altro non fosse dato altrove, l'esperienza del noi, spezzandosi, provocherebbe solo la nascita dell'apprensione di puri oggetti strumenti nel mondo circoscritto dalla mia trascendenza.

Queste poche osservazioni non pretendono di esaurire la questione del noi. Tendono solamente ad indicare che l'esperienza del noi-soggetto non ha nessun valore di rivelazione metafisica; dipende strettamente dalle differenti forme del per altri e non è che un arricchimento empirico di alcune di esse. A questo, evidentemente, bisogna attribuire l'estrema instabilità di questa esperienza. Essa viene e scompare a suo capriccio, lasciandoci di fronte agli altri oggetti oppure ad un “si” impersonale che ci guarda.

Appare come una pace provvisoria che si costituisce in seno al conflitto, non come una soluzione definitiva di questo conflitto. Invano ci si augura un noi umano nel quale la totalità intersoggettiva prenderebbe coscienza di sé come soggettività unificata. Un simile ideale non può essere che un sogno provocato da un passaggio al limite ed all'assoluto, partendo da esperienze frammentarie e strettamente psicologiche. Questo stesso ideale, d'altra parte, implica il riconoscimento del conflitto delle trascendenze come stato originario dell'essere per altri. È ciò che spiega un paradosso apparente: poiché l'unità della classe operaia deriva dal fatto che si sente come noi-oggetto di fronte ad un si indifferenziato che è il terzo o la classe dominante, si potrebbe pensare che, simmetricamente, la classe dominante si sentisse come noi-soggetto di fronte alla classe oppressa. Ora la debolezza della classe dominante è che, benché disponga di apparecchi precisi e rigorosi di coercizione, è, in se stessa, profondamente anarchica.

Il “borghese” non si definisce solamente come un certo “homo oeconomicus” che dispone di potere e di privilegi precisi in seno ad una società di un certo tipo: si descrive dall'interno come una coscienza che non riconosce la sua appartenenza ad una classe. La sua situazione, infatti, non gli permette di cogliersi come impegnato in un noi-oggetto, in comunità con gli altri membri della classe borghese.

Ma, d'altra parte, la natura stessa del noi-soggetto implica che egli ne faccia delle esperienze fuggevoli e senza portata metafisica. Il “borghese” di solito nega che ci siano delle classi, attribuisce l'esistenza di un proletariato all'azione degli agitatori, a degli incidenti incresciosi, a delle ingiustizie che possono essere riparate da provvedimenti particolari: afferma l'esistenza di una solidarietà di interessi tra il capitale ed il lavoro; oppone alla solidarietà di classe una solidarietà più vasta, la solidarietà nazionale in cui l'operaio ed il padrone si integrano in un “Mitsein” che sopprime il conflitto. Non si tratta qui, come si è troppo spesso detto, di manovre o di un rifiuto stupido di vedere la situazione sotto la sua vera luce; ma il membro della classe dominante vede di fronte a sé, come un insieme oggettivo, i “loro soggetti”, la totalità della classe oppressa senza realizzare correlativamente la sua comunità d'essere con gli altri membri della classe dominante: le due esperienze non sono in nessun modo complementari; basta, infatti, l'essere solo di fronte ad una comunità oppressa, per coglierla come oggetto strumento e per sentirsi come negazione interna di questa collettività, cioè semplicemente come terzo

imparziale. Solo quando la classe oppressa, per il capovolgimento o l'improvviso aumento dei suoi poteri, si pone di fronte ai membri della classe dominante come "si guarda", solo allora, gli oppressori si sentiranno come noi.

Ma questo avverrà nella vergogna e nell'odio, e come noi-oggetto.

Così non c'è nessuna simmetria tra la sensazione del noi-oggetto e l'esperienza del noi-soggetto. La prima è la rivelazione di una dimensione d'esistenza reale e corrisponde ad un semplice arricchimento della sensazione originaria del per altri. L'altra è un'esperienza psicologica realizzata da un uomo storico, immerso in un universo travagliato, ed in una società di tipo economico definito; non rivela niente di particolare, è un "erlebnis" puramente soggettivo.

Appare quindi chiaro che l'esistenza del noi, benché reale, non è di natura tale da modificare i risultati delle nostre ricerche precedenti. Si tratta del noi-oggetto? Esso è direttamente dipendente dal terzo, cioè dal mio essere per l'altro e si costituisce su questo fondamento del mio essere al di fuori per l'altro. Si tratta del noi-soggetto? È un'esperienza psicologica che presuppone, in un modo o nell'altro, che l'esistenza dell'altro in quanto tale ci sia stata rivelata. Invano, quindi, 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.

Alla fine di questa lunga descrizione delle relazioni del per-sé con l'altro, abbiamo dunque raggiunto questa certezza: il per-sé non è solamente un essere che sorge come annullamento dell'in-sé che egli è e negazione interna dell'in-sé che non è; questa fuga annullatrice è del tutto ripresa dall'in-sé e coagulata in in-sé non appena appare l'altro. Il per-sé solo è trascendente al mondo, è il niente per cui ci sono delle cose. L'altro, sorgendo, conferisce al per-sé un essere in-sé nel mondo come cosa fra le cose. La pietrificazione dell'in-sé da parte dello sguardo dell'altro, è il senso profondo del mito di medusa. Abbiamo quindi progredito nella nostra ricerca: volevamo, infatti, determinare la relazione originaria del per-sé con l'in-sé. Abbiamo subito imparato che il per-sé era annullamento e negazione radicale dell'in-sé; ora, constatiamo che è anche, per il solo fatto del concorso dell'altro e senza nessuna contraddizione, totalmente in-sé, presente nell'in-sé. Ma questo secondo aspetto del per-sé rappresenta il suo difuori: il per-sé, per natura, è l'essere che non può coincidere con il suo essere in-sé.

Queste osservazioni potranno servire da base ad una teoria generale dell'essere che è il fine stesso che cerchiamo di raggiungere. Tuttavia è ancora troppo presto per affrontarlo: non basta, infatti, descrivere il per-sé come progettante semplicemente le sue possibilità al di là dell'essere-in-sé. Il progetto di queste possibilità non determina staticamente la configurazione del mondo: cambia il mondo ad ogni istante. Se leggiamo Heidegger, per esempio, siamo colpiti, da questo punto di vista, dall'insufficienza delle sue descrizioni ermeneutiche. Adottando la sua terminologia, diremo che ha descritto il "*Dasein*" come l'esistente che superava gli esistenti verso il loro essere.

E l'essere qui significa il senso o il modo d'essere dell'esistente. Ed è vero che il per-sé è l'essere per cui gli esistenti rivelano il loro modo d'essere. Ma Heidegger tace il fatto che il per-sé non è solamente l'essere che costituisce un'ontologia degli esistenti, ma è anche l'essere per cui delle modificazioni ontiche sopraggiungono all'esistente in quanto esistente. Questa possibilità continua di agire, cioè di modificare l'in-sé nella sua materialità ontica, nella sua "carne" deve, evidentemente, essere considerata come una caratteristica essenziale del per-sé; come tale, essa deve trovare il suo fondamento in un rapporto originario del per-sé con l'in-sé che noi non abbiamo ancora posto in luce. Che cos'è agire? Perché il per-sé agisce? Come può agire? Queste sono le domande alle quali bisogna che noi ora rispondiamo. Abbiamo tutti gli elementi per rispondere: l'annullamento, la fatticità ed il corpo, l'essere per altri, la natura propria dell'in-sé. Bisogna interrogarli di nuovo.

PARTE QUARTA:
AVERE, FARE E ESSERE

Premessa

Avere, fare ed essere sono le categorie principali della realtà umana.

Esse riassumono i comportamenti dell'uomo. Il conoscere, per esempio, è una modalità dell'avere. Queste categorie non sono senza legame tra di loro e parecchi autori hanno insistito su questi rapporti. È precisamente una relazione di questo tipo che Denis de Rougemont mette in luce scrivendo nel suo articolo su don Giovanni: “egli non era abbastanza per avere”.

Si indica ancora una relazione del medesimo tipo quando si mostra un agente morale che fa per farsi e che si fa per essere.

Ciononostante, avendo la tendenza antisostanzialista vinto nella filosofia moderna, la maggior parte dei pensatori ha tentato di imitare, sul terreno dei comportamenti umani, quelli fra i suoi predecessori che in fisica avevano sostituito alla sostanza il semplice movimento. Lo scopo della morale è stato per lungo tempo quello di fornire all'uomo il mezzo di essere. Ecco qual era il significato della morale stoica e dell'etica di Spinoza. Tuttavia, se l'essere dell'uomo deve riassorbirsi nella successione dei suoi atti, lo scopo della morale non sarà più di innalzare l'uomo ad una dignità ontologica superiore. In questo senso, la morale Kantiana è il primo grande sistema etico che sostituisce il fare all'essere, come valore supremo dell'azione. Gli eroi di L'Espoir sono perlopiù sul terreno del fare e Malraux stesso ci mostra il conflitto dei vecchi democratici spagnoli, che tentano ancora di essere, coi comunisti, la cui morale si risolve in una serie di obblighi precisi e circostanziati dal momento che ciascuno di detti obblighi mira ad un fare particolare. Chi ha ragione? Il valore supremo dell'attività umana è un fare o un essere? Qualunque sia la soluzione scelta cosa diventa l'avere? L'ontologia deve poterci dare delle spiegazioni su questo problema; d'altra parte, è uno dei suoi compiti principali, se il per-sé è l'essere che si definisce mediante l'azione. Noi non dobbiamo dunque terminare quest'opera, senza abbozzare, nelle sue linee principali, lo studio dell'azione in generale e delle relazioni essenziali del fare, dell'essere e dell'avere.

I. Essere e fare: la libertà

1. La condizione prima dell'azione è la libertà

È strano che si sia potuto ragionare all'infinito sul determinismo ed il libero arbitrio, citare esempi in favore dell'una o dell'altra tesi, senza tentare anzitutto di esprimere le strutture contenute nell'idea stessa di azione. Il concetto di atto contiene effettivamente numerose nozioni subordinate che noi ordineremo e organizzeremo: agire vuol dire modificare l'aspetto del mondo, disporre dei mezzi in vista di un fine, produrre un complesso strumentale e organizzato tale, che, mediante una serie di concatenazioni e di legami, la modifica apportata ad uno degli anelli della catena, porti delle modifiche in tutta la serie e in fine produca un risultato previsto. Tuttavia, non è ancora questo ciò che ci interessa. Conviene dapprima osservare che un'azione è per principio intenzionale. Il fumatore distratto, che ha fatto, per sbadataggine, esplodere una polveriera, non ha agito. Invece, l'operaio incaricato di dare la dinamite ad una cava e che ha obbedito agli ordini che gli sono stati dati, ha agito nel momento in cui egli ha provocato l'esplosione prevista: egli sapeva veramente ciò che faceva o, se si preferisce, egli realizzava intenzionalmente un progetto cosciente. Ciò non significa, certamente, che si debbano prevedere tutte le conseguenze di ogni atto: l'imperatore Costantino non prevedeva, andando a stabilirsi a Bisanzio, che avrebbe creato una città di cultura e lingua greca, il cui apparire avrebbe provocato in seguito uno scisma nella chiesa cristiana e avrebbe contribuito perciò all'indebolirsi dell'impero romano. Egli ha perciò compiuto un atto nella misura che gli ha permesso di realizzare il suo progetto di creare una nuova residenza in oriente per gli imperatori. L'adeguazione del risultato all'intenzione è qui sufficiente perché possiamo parlare di azione.

Ma, se deve essere così, constatiamo che l'azione implica necessariamente come condizione il riconoscimento di un "desideratum", cioè di una deficienza obiettiva o per meglio dire d'una negatività. L'intenzione di suscitare a Roma una rivale non può venire a Costantino che

cogliendo una deficienza obiettiva: Roma manca di un contrappeso; a questa città ancora profondamente pagana, bisognerebbe contrapporre una città cristiana che, al momento, manca. Il fatto di creare Costantinopoli può essere compreso come atto, solo se dapprima il concetto d'una città nuova ha preceduto l'azione stessa, oppure se, almeno, questo concetto serve come tema organizzatore a tutti gli sviluppi futuri.

Tuttavia questo concetto non può essere la pura rappresentazione della città come possibile. Esso la coglie nella sua caratteristica essenziale, la quale è di essere un possibile desiderabile e non realizzato. Ciò significa che dal momento della concezione dell'atto, la coscienza ha potuto ritirarsi dal mondo pieno, di cui è coscienza, e abbandonare il terreno dell'essere per affrontare francamente quello del non-essere. Fintanto che ciò che è, è considerato esclusivamente nel suo essere, la coscienza è rinviata continuamente dall'essere all'essere e non saprebbe trovare nell'essere un motivo per scoprire il non-essere. Il sistema imperiale, fintanto che Roma ne è la capitale, funziona positivamente e da un certo lato reale che si lascia facilmente svelare. Si dirà che le tasse funzionano male, che Roma non è al riparo delle invasioni, che non ha la posizione geografica adatta alla capitale di un impero mediterraneo minacciato dai barbari, e dove la corruzione dei costumi rende difficile la divulgazione della religione cristiana? Come non vedere che tutte queste considerazioni sono negative, cioè mirano a ciò che non è, e non a ciò che è? Dire che il 60 100 delle tasse previste è stato corrisposto può a rigor di termini passare per un apprezzamento positivo della situazione, quale essa è. Dire che si riscuotono a stento, significherebbe considerare la situazione attraverso una situazione posta come fine assoluto e che precisamente non è. Dire che la corruzione dei costumi impedisce la diffusione del cristianesimo, non vuol dire considerare questa diffusione per quello che è, cioè per una propagazione ad un ritmo che i rapporti degli ecclesiastici possono metterci in grado di determinare: vuol dire porla in se stessa come insufficiente, cioè come sofferente di un nulla segreto. Ella non appare però tale, che, se la si sorpassa verso una situazione limite posta a priori come valore per esempio verso un certo ritmo delle conversioni religiose, verso una certa moralità della massa,-e questa situazione limite non può essere concepita partendo dalla semplice considerazione dello stato reale delle cose, poiché la più bella ragazza del mondo non può dare che ciò che ha e parimenti, la più miserabile delle situazioni non può da sola che indicarsi come è, senza

alcun riferimento ad un nulla ideale. Fintanto che l'uomo è immerso nella situazione storica, gli capita di non cogliere i difetti e le mancanze di una organizzazione politica o economica determinata, non come si dice scioccamente perché egli “ne ha l'abitudine”, ma perché egli la coglie nella sua interezza d'essere e non può al tempo stesso immaginare che possa essere diversamente. Qui, bisogna, infatti, capovolgere l'opinione generale e riconoscere che non è la durezza della situazione o le sofferenze che essa impone a dar luogo alla concezione di un altro stato di cose nel quale tutto il mondo migliorerebbe; invece è appunto dal giorno in cui si può concepire un altro stato di cose che una luce nuova cade sulle nostre pene e sulle nostre sofferenze, e allora noi decidiamo che esse sono intollerabili. L'operaio del 1830 è capace di ribellarsi se si abbassano i salari, perché egli immagina facilmente una situazione in cui il suo miserabile livello di vita sarebbe meno basso a confronto di quello che gli si vorrebbe imporre. Egli tuttavia non si rappresenta le sue sofferenze come intollerabili, si adatta, non per rassegnazione, ma per il fatto che egli manca di quella cultura e di quella riflessione necessarie per fargli concepire uno stato sociale in cui le sue sofferenze non esisterebbero. Perciò egli non agisce. Diventati padroni di Lione, in seguito ad una sommossa, gli operai della croce rossa non sanno che farsene della vittoria ottenuta, tornano a casa, disorientati, e l'esercito regolare non fa fatica a sorprenderli. I loro guai non sembrano loro “abituali”, ma piuttosto naturali: essi sono, ecco, essi costituiscono la condizione dell'operaio; non sono separati, non sono visti in piena luce e, di conseguenza, sono integrati dall'operaio al suo essere; egli soffre senza considerare la propria sofferenza e senza darle valore: soffrire ed essere non sono che un tutto per lui; la sua sofferenza è il puro contenuto affettivo della sua coscienza non posizionale, tuttavia egli non la contempla. Essa non potrebbe essere dunque per se stessa un movente per i suoi atti. Al contrario, solo quando egli avrà fatto il progetto di mutarla, essa gli sembrerà insopportabile.

Ciò significa che egli dovrà essersi posto a distanza da essa, dal punto di vista dell'osservatore, e aver operato un doppio annullamento: da un lato, allora, bisognerà che egli ponga uno stato di cose ideale come puro nulla presente, da un altro bisognerà che egli ponga la situazione attuale come nulla in rapporto a questo stato di cose. Sarà necessario che egli immagini una felicità legata alla sua classe come pura possibilità-cioè momentaneamente come un certo nulla d'altra parte, egli ritornerà sulla

situazione presente per illuminarla alla luce di questo nulla e per annullarla a sua volta, dichiarando: “io non sono felice”. Ne derivano queste due conseguenze importanti: 1 nessuno stato di fatto, qualunque esso sia struttura politica, economica della società, “stato” psicologico ecc. Non è suscettibile di causare per se stesso un atto qualsiasi. Un atto è una proiezione del per-sé verso ciò che non è e ciò che è non può affatto determinare da solo ciò che non è; 2 nessuno stato di fatto può determinare la coscienza a coglierlo come negatività o come manchevolezza. Per meglio dire, nessuno stato di fatto può indurre la coscienza a definirlo ed a circoscriverlo perché, come abbiamo visto, la formula di Spinoza: “omnis determinatio est negatio” resta profondamente vera. Ora, ogni azione ha per condizione espressa, non solamente la scoperta di uno stato di cose come “mancanza di...” cioè come negatività, ma ancora e “innanzitutto” la costituzione dello stato di cose considerato come sistema isolato. Non c’è stato di fatto soddisfacente o meno che per la potenza annullatrice del per-sé. Ma questa potenza di annullamento non può limitarsi a realizzare un semplice retrocedere in rapporto al mondo. Fintantoché, veramente, la coscienza è “investita” dall’essere, finché sopporta semplicemente ciò che è, deve essere inglobata nell’essere: è la forma organizzata: operaio trovante la sua sofferenza naturale, che deve essere superata e negata perché possa essere oggetto di una contemplazione rivelante. Ciò significa che è per puro distacco da se stesso, e dal mondo, che l’operaio può porre la sua sofferenza come sofferenza insopportabile e, di conseguenza, farne il movente della sua azione rivoluzionaria. Ciò implica dunque per la coscienza la possibilità permanente di fare un taglio netto col proprio passato, di staccarsi per poterlo considerare alla luce di un non-essere e per potergli conferire il significato che ha partendo dal progetto di un senso che non ha. In nessun caso e in nessuna maniera, il passato può produrre un’azione da solo, cioè la posizione di un fine che si riversa su di lui per rischiararlo. Questo è ciò che aveva intravisto Hegel quando scriveva che “lo spirito è il negativo”, ancorché egli sembri non essersene ricordato quando dovette esporre la sua teoria dell’azione e della libertà. Veramente, poiché si attribuisce alla coscienza questo potere negativo di fronte al mondo e a se stessa, poiché l’annullamento fa parte integrante della posizione di un fine, bisogna riconoscere che la condizione indispensabile e fondamentale di ogni azione è la libertà dell’essere agente.

Così noi possiamo cogliere in partenza il difetto di queste discussioni fastidiose fra deterministi e partigiani della libertà d'indifferenza. Questi ultimi si preoccupano di trovare casi di decisione per i quali non esista alcun motivo anteriore, o deliberazioni riferentisi a due atti opposti, ugualmente possibili, e i cui motivi e i moventi sono rigorosamente dello stesso peso. Al che i deterministi hanno buon gioco di rispondere che non c'è azione senza motivo e che il gesto più insignificante alzare la mano destra piuttosto che la mano sinistra ecc. Rinvia a motivi ed a moventi che gli conferiscono il significato. Non potrebbe essere diversamente perché ogni azione deve essere intenzionale: essa deve, effettivamente, avere un fine ed il fine a sua volta si riferisce ad un motivo. Tale è, in effetti, l'unità delle tre ek-stasi temporali: la fine o temporalizzazione del mio futuro implica un motivo o movente cioè accenna verso il mio passato, mentre il presente è il sorgere dell'atto. Parlare di un atto senza motivo significa parlare di un atto al quale manchi la struttura intenzionale di ogni atto e i partigiani della libertà cercandola al livello dell'atto in corso di formazione non potrebbero giungere ad altro che a renderlo assurdo.

I deterministi, a loro volta, rendono il loro compito troppo facile, arrestando le loro ricerche alla pura designazione del motivo e del movente.

La questione essenziale è in effetti al di là dell'organizzazione complessa "motivo intenzione atto fine": noi dobbiamo allora domandarci come mai un motivo o un movente possa essere costituito come tale. Ora, come abbiamo appena visto, se non ci sono atti senza motivi, questo non è affatto da intendersi nel senso in cui si può dire che non ci sono fenomeni senza causa.

Per essere veramente motivo, il motivo deve essere provato come tale.

Certo, questo non significa affatto che debba essere tematicamente concepito e manifestato come nel caso della deliberazione. Cionondimeno significa che il per-sé deve conferirgli il suo valore di movente o di motivo. E noi abbiamo appena visto che questa costituzione del motivo, come tale, non potrebbe rinviare ad un altro esistente reale e positivo, cioè ad un motivo anteriore. Altrimenti la natura stessa dell'atto, come impegnato intenzionalmente nel non-essere, svanirebbe. Il movente non si comprende che col fine, cioè mediante il non esistente: il movente è dunque in se stesso una negatività. Se accetto un salario misero è senza dubbio per paura e la paura è un movente. Ma è: paura di morire di fame; cioè tale paura non ha senso che al di fuori di se stessa in un fine posto idealmente, che è la

conservazione di una vita che io colgo come “in pericolo”. E questa paura, a sua volta, non si comprende che in rapporto al valore che io implicitamente do a questa vita, cioè si riferisce a questo sistema gerarchico di oggetti ideali che sono i valori. Così il movente si fa conoscere per ciò che è mediante l'insieme degli esseri che “non sono”, mediante le esistenze ideali e l'avvenire. Come il futuro torna sul presente e sul passato per illuminarlo, parimenti è l'insieme dei miei progetti che torna indietro per dare al movente la sua struttura di movente.

È solamente per il fatto che io sfuggo all'in-sé annullandomi verso le mie possibilità, che questo in-sé può prendere valore di motivo o di movente.

Motivi e moventi non hanno senso che all'interno di un insieme progettato, che è appunto un insieme di non esistenti. E questo insieme è finalmente me stesso come trascendenza, sono io in quanto ho da essere me stesso al di fuori di me. Se noi ricordiamo il principio che abbiamo stabilito poco fa, cioè, che è il fatto di cogliere una rivoluzione come possibile che dà alla sofferenza dell'operaio il suo valore di movente, dobbiamo concludere che è appunto fuggendo una situazione, andando verso la nostra possibilità di modificarla, che organizziamo questa situazione in complessi di motivi e di moventi. L'annullamento, per mezzo del quale noi ci mettiamo a distanza dalla situazione, non forma che un tutto unico con l'ekstasi, mediante la quale noi ci proiettiamo verso una modifica di questa situazione. Ne risulta che è impossibile, in effetti, trovare un atto senza movente, ma che non bisogna concludere che il movente è causa dell'atto: ne è parte integrante. Perché, come un progetto risolto verso un cambiamento non si distingue dall'atto, così è in un nascere unico che si costituiscono il movente, l'atto e il fine. Ciascuna di queste tre strutture richiede le altre due come suo significato. Tuttavia la loro totalità organizzata non si spiega con nessuna struttura singola e il suo nascere, come pure l'annullamento temporalizzante dell'in-sé, non forma che un tutto unico con la libertà. È l'atto che decide dei suoi fini e dei suoi moventi, e l'atto è l'espressione della libertà.

Ciononostante non possiamo limitarci a queste affermazioni superficiali: se la condizione fondamentale dell'atto è la libertà, bisogna che noi tentiamo di descrivere più precisamente la libertà. Tuttavia incontriamo dapprima una grande difficoltà: descrivere è in generale un'attività di esplicitazione, mirante alle strutture di un'essenza singola. Ora, 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 di 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 sino all'infinito. Come si può dunque descrivere una esistenza che si fa perpetuamente e che si rifiuta di essere costretta da una definizione? La denominazione stessa di “libertà” è pericolosa se si deve sottintendere che la parola rinvia ad un concetto, come fanno in generale le parole. Indefinibile e innominabile, la libertà non sarebbe indescrivibile? Abbiamo incontrato analoghe difficoltà allorché abbiamo voluto descrivere l'essere del fenomeno ed il nulla.

Non ci siamo arresi. Il fatto è che, in effetti, possono esserci delle descrizioni che non mirano all'essenza, bensì all'esistente stesso, nella sua singolarità. Io non saprei certamente descrivere una libertà che fosse comune all'altro e a me stesso: non saprei quindi individuare un'essenza della libertà. Al contrario è la libertà che è fondamento di tutte le essenze, poiché solo superando il mondo verso le sue proprie possibilità, l'uomo svela le essenze intramondane. Ma si tratta, in sostanza, della mia libertà.

Analogamente, quando ho descritto la coscienza, non poteva trattarsi di una natura comune a certi individui, bensì della mia coscienza singola che, come la mia libertà è al di là dell'essenza o come abbiamo mostrato più volte per la quale essere è essere stato.

Questa coscienza io mi proponevo precisamente di raggiungerla nella sua esistenza stessa con una particolare esperienza: il cogito. Husserl e Descartes, Gaston Berger l'ha dimostrato,⁶⁴ domandano al cogito di dare loro una verità d'essenza: presso l'uno noi raggiungeremo il legame di due nature semplici, presso l'altro coglieremo la struttura eidetica della coscienza. Se tuttavia la coscienza deve precedere la sua essenza in esistenza l'uno e l'altro hanno commesso

Un errore. Ciò che possiamo domandare al cogito, è solamente di scoprirci una necessità di fatto. È ancora al cogito che ci rivolgeremo per determinare la libertà come libertà nostra, come pura necessità di fatto, cioè come un esistente contingente, ma che io non posso non sentire. Io sono,

infatti, un esistente che impara la sua libertà mediante i suoi atti; ma sono pure un esistente la cui esistenza individuale e unica si temporalizza come libertà. Come tale io sono necessariamente coscienza di libertà, poiché nulla esiste nella coscienza se non come coscienza non-tetica di esistere.

Così la mia libertà si problematizza continuamente nel mio essere: non è una qualità aggiunta o una proprietà della mia natura; è, esattamente, la stoffa del mio essere; e poiché il mio essere si problematizza nel mio essere, io necessariamente devo avere una certa comprensione della libertà. È precisamente questa comprensione che noi intendiamo ora spiegare.

Ciò che potrà aiutarci a raggiungere la libertà nel suo nocciolo, sono le osservazioni che abbiamo fatto a questo proposito nel corso di questo libro e che adesso dobbiamo riassumere qui. Fin dal primo capitolo abbiamo stabilito che, se la negazione viene al mondo per mezzo della realtà-umana, questa deve essere un essere che può realizzare una rottura annullatrice col mondo e con se stessa: noi avevamo stabilito che la possibilità permanente di questa rottura non faceva che un tutto unico con la libertà. D'altra parte, avevamo constatato che questa possibilità permanente di annullare quello che io sono, sotto forma di “esserlo stato”, implica per l'uomo un tipo di esistenza particolare. Noi abbiamo potuto allora determinare, partendo da analisi come quella della malafede, che la realtà umana era il proprio nulla. Essere, per il per-sé, vuol dire annullare l'in-sé che esso è. In queste condizioni, la libertà non potrebbe essere altro che questo annullamento. È per essa che il per-sé sfugge al suo essere come alla sua essenza, è appunto per essa che è sempre altro da quello che si può dire di lui, poiché egli almeno è colui che sfugge alla denominazione stessa, colui che è già al di là del nome che gli si dà, della proprietà che gli si riconosce. Dire che il per-sé ha da essere ciò che è, dire che è ciò che non è, non essendo ciò che è, dire che in esso l'esistenza precede e condiziona l'essenza o inversamente, secondo la formula di Hegel, che per lui “wesen ist was gewesen ist” significa dire una sola e medesima cosa, cioè che l'uomo è libero. Per il solo fatto che ho coscienza dei motivi che sollecitano la mia azione, questi motivi sono già oggetti trascendenti per la mia coscienza, sono fuori: invano cercherei di riagganciarli ad essi: io sfuggo loro con la mia stessa esistenza. Sono condannato a vivere sempre al di là della mia essenza, al di là dei moventi e dei motivi del mio atto; sono condannato ad essere libero. Ciò vorrebbe significare che non si troverebbero alla mia libertà altri confini all'infuori di se stessa o, se lo si preferisce, significherebbe che noi

non siamo liberi di essere liberi. In quanto il per-sé vuol mascherarsi il suo nulla ed incorporarsi l'in-sé come suo vero modo di essere, tenta pure di mascherarsi la sua libertà. Il senso profondo del determinismo è quello di stabilire in noi una continuità, senza soluzione, di esistenza in-sé. Il movente concepito come fatto psichico, cioè come realtà piena e data, si articola, nella visione determinista, senza soluzione di continuità, con la decisione e l'atto, che sono parimenti concepiti come dati psichici. L'in-sé si è impadronito di tutti questi “data”, il movente provoca l'atto, come la causa il suo effetto, tutto è reale, tutto è pieno. Così il rifiuto della libertà non può concepirsi che come tentativo per cogliersi come essere in-sé; l'uno va di pari passo con l'altro; la realtà umana è un essere nel quale la sua libertà è problematicamente, perché tenta continuamente di rifiutare di riconoscerla. Psicologicamente, questo equivale in ciascuno di noi a spingerci a cogliere i moventi ed i motivi come cose. Si tenta di conferir loro la permanenza; si prova a dissimulare che la loro natura ed il loro peso dipendono ogni momento dal senso che io do loro, si assumono come costanti: ciò ci fa ripensare al senso che io davo loro poco fa o ieri il quale è irrimediabile, perché è passato e di estrapolarne il carattere coagulato fino ad oggi. Io tento di persuadermi che il motivo è come era. Così passerebbe interamente dalla mia coscienza passata alla mia coscienza presente; l'abiterebbe. Questo equivale a tentare di dare un'essenza al per-sé. Allo stesso modo si porranno i fini come trascendenti, cosa che non è errore. Ma invece di vedervi delle trascendenze poste e mantenute nel loro essere, dalla mia stessa trascendenza, si supporrà che io le incontri nascendo nel mondo: esse vengono da dio, dalla natura, dalla “mia” natura, dalla società. Questi fini, tutti fatti e preumani, definiranno dunque il senso del mio atto prima ancora che io lo concepisca, come pure i motivi, come puri dati psichici, lo provocheranno, senza che io me ne accorga. Motivo, atto, fine costituiscono un “continuum”, un pieno.

Questi tentativi abortiti per soffocare la libertà sotto il peso dell'essere essi svaniscono quando sorge tutto ad un tratto l'angoscia di fronte alla libertà-mostrano abbastanza che la libertà coincide nel suo fondo col nulla che è nell'intimo dell'uomo. Ed è così per il fatto che non basta che la realtà umana sia libera, perché essa è continuamente aggrappata a se stessa e perché ciò che essa è stata è separato da un nulla da ciò che essa è e da ciò che sarà. Perché, infine, il suo stesso essere presente, è annullamento sotto la forma del “riflesso riflettente”. 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 ad essere. Come abbiamo visto, per la realtà umana, essere vuol dire scegliersi: niente le viene dal di fuori, né tanto meno dal di dentro, che essa possa ricevere e accettare. È completamente abbandonata, senza alcun aiuto di sorta, all'insostenibile necessità di farsi essere fin nel più piccolo dettaglio.

Così la libertà non è un essere: è l'essere dell'uomo, cioè il suo nulla di essere. Se si concepiva dapprima l'uomo come un pieno, sarebbe assurdo cercare in lui, in seguito, dei momenti o delle regioni psichiche in cui egli sarebbe libero: equivarrebbe a cercare del vuoto in un recipiente che si è prima riempito fino ai bordi.

L'uomo non può essere a volte libero a volte schiavo: è tutto intero, e sempre libero o non lo è affatto.

Queste osservazioni possono condurci, se sappiamo utilizzarle, a delle nuove scoperte. Esse ci permetteranno dapprima di mettere in chiaro i rapporti della libertà con ciò che si chiama "volontà". Una tendenza abbastanza comune, in effetti, porta ad assimilare gli atti liberi agli atti volontari ed a riservare la spiegazione determinista al mondo delle passioni. In fine, questo è il punto di vista di Cartesio. La volontà cartesiana è libera, ma ci sono delle "passioni dell'anima". Cartesio tenterà anche una interpretazione psicologica di queste passioni. Più tardi si tenterà di instaurare un determinismo puramente psicologico. Le analisi intellettualistiche che un Proust, per esempio, ha tentato della gelosia o dello snobismo possono servire di illustrazione a questa concezione del "meccanismo" passionale. Bisognerebbe quindi concepire l'uomo al tempo stesso e libero e determinato: il problema essenziale sarebbe quello dei rapporti di questa libertà incondizionata coi processi determinati della vita psichica: come potrà essa dominare le passioni, come potrà utilizzarle a suo vantaggio? Una saggezza che viene da lontano la saggezza stoica ci insegnerà a conciliarci le passioni per poterle dominare, insomma ci consiglierà di comportarci nei riguardi dell'affettività come fa l'uomo di fronte alla natura in generale, quando le obbedisce per meglio poterla comandare. La realtà umana appare dunque come un libero potere assediato da un insieme di processi determinati. Si distingueranno degli atti interamente liberi, dei processi determinati, sui quali la volontà libera ha del potere, dei processi che sfuggono per principio alla volontà umana.

È chiaro che noi non sapremmo affatto accettare una simile concezione.

Tuttavia tentiamo di comprendere meglio le ragioni del nostro rifiuto. È una obiezione che si forma da sé e non perderemo tempo a svilupparla: infatti, una dualità così netta è inconcepibile in seno all'unità psichica. Come concepire, infatti, un essere che sarebbe uno e tuttavia, da un lato si costituirebbe come una serie di fatti determinati gli uni dagli altri e quindi esistenti come exteriorità e, dall'altro lato, come una spontaneità che si determina ad essere e dipende solo da se stessa. A priori questa spontaneità non sarebbe suscettibile di nessuna azione su di un determinismo già costituito; su che cosa potrebbe agire? Sull'oggetto stesso il fatto psichico presente? Ma come potrebbe modificare un in-sé che per definizione non è e non può essere che ciò che è? Sulla legge stessa del processo? È contraddittorio. Sugli antecedenti del processo? Ma è lo stesso agire sul fatto psichico presente per modificarlo in se stesso o per modificarne le conseguenze. Nei due casi, noi incontriamo la medesima impossibilità che segnalavamo poco fa. Altrimenti, di quale strumento disporrebbe questa spontaneità? Se la mano può prendere, vuol dire che può essere presa. Essendo la spontaneità, per definizione, fuori portata non può a sua volta raggiungere; non può che produrre se stessa. E, se dovesse disporre di uno strumento speciale, bisognerebbe dunque concepirlo come una natura intermedia fra la volontà libera e le passioni determinate, cosa che non è ammissibile. Diversamente, ben inteso, le passioni non potrebbero avere alcuna presa sulla volontà. Effettivamente è impossibile che un processo determinato agisca su di una spontaneità, esattamente come è impossibile agli oggetti di agire sulla coscienza.

Parimenti è impossibile ogni sintesi di 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. Ma allora precisamente, non sarà se non negherà di se stessa di essere queste passioni. Ormai l'insieme del >p@4os determinato sarà necessariamente colto dalla spontaneità come un puro trascendente, cioè come ciò che è necessariamente fuori, come ciò che non è lei.

Questa negazione interna non avrebbe dunque altro effetto che quello di fondere il >p@4os nel mondo ed esso esisterebbe, per una libera spontaneità che sarebbe ad un tempo volontà e coscienza, come un oggetto

qualunque nel mondo. Questa discussione mostra che sono possibili due sole soluzioni: 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.

Ma queste osservazioni non sono ancora ciò che particolarmente ci interessa. Esse non hanno che un'importanza negativa. Lo studio della volontà deve permetterci, invece, di andare più avanti nella comprensione della libertà. Ecco perché ciò che ci colpisce dapprima è il fatto che, se la volontà deve essere autonoma, è impossibile considerarla come un fatto psichico dato, cioè in-sé. Essa non può appartenere alla categoria degli "stati di coscienza" definiti dallo psicologo. Qui, come ovunque, noi constatiamo che lo stato di coscienza è un puro idolo della psicologia positiva.

La volontà è necessariamente negatività e potenza di annullamento se deve essere libertà. Ma allora non vediamo più perché le si dovrebbe riservare l'autonomia. Si concepiscono male effettivamente questi vuoti di annullamento che sarebbero le volizioni e che dovrebbero nascere nella trama per altro densa e piena delle passioni e del >p@4os in generale. Se la volontà è annullamento, bisogna che l'insieme dello psichico sia ugualmente annullamento. D'altronde e vi ritorneremo presto da dove si deduce che il "fatto" della passione o che il puro e semplice desiderio non sono annullanti? 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? E se l'annullamento è precisamente l'essere della libertà, come rifiutare l'autonomia alle passioni per concederla alla volontà? Ma c'è di più: non è che la volontà sia la manifestazione unica o almeno privilegiata della libertà; essa presuppone, invece, come ogni avvenimento del per-sé, la base di una libertà originale per poter costituirsi come volontà. La volontà, infatti, si pone come decisione riflessa in rapporto a certi fini. Ma questi fini, essa non li crea. È piuttosto un modo di essere in rapporto a lei: decreta che il conseguimento di questi fini sarà riflesso e deliberato. La passione può porre gli stessi fini. Io posso, per esempio, davanti ad una minaccia, fuggire a gambe levate per paura di morire. Questo fatto

passionale non pone meno implicitamente come fine supremo il valore della vita. Un altro comprenderà, invece, che bisogna rimanere sul posto anche se, a prima vista, la resistenza può sembrare più pericolosa della fuga; egli “resisterà”. Il suo scopo tuttavia, ancorché meglio compreso e esplicitamente posto, rimane lo stesso della reazione emozionale. Solo i mezzi per raggiungerlo sono concepiti con più chiarezza, alcuni fra essi sono messi da parte come dubbiosi e inefficaci, altri sono più solidamente organizzati. La differenza porta qui sulla scelta dei mezzi e sul grado di riflessione e di spiegazione, non sul fine. Tuttavia il fuggitivo è detto “passionale” e noi riserviamo l'epiteto “di uomo di carattere”, a colui che resiste. Si tratta dunque di una differenza di attitudine soggettiva in relazione ad un fine trascendente. Ma se non vogliamo cadere nell'errore che abbiamo fatto presente in precedenza e considerare questi fini trascendenti come preumani e come un limite a priori della nostra trascendenza, siamo obbligati a riconoscere che sono la proiezione temporalizzante della nostra libertà. La realtà umana non può ricevere i suoi fini, come abbiamo constatato, né dal difuori, né da una pretesa “natura” interna. Essa li sceglie e, con questa stessa scelta, conferisce loro un'esistenza trascendente come limite esterno dei suoi progetti. Da questo punto di vista e, beninteso, ammesso che l'esistenza del “*Dasein*” preceda e governi la sua essenza la realtà umana, nel suo stesso nascere, decide di definire il suo essere proprio mediante i suoi fini.

È dunque la posizione dei miei fini ultimi che caratterizza il mio essere e che si identifica con lo scaturire originale della libertà che è mia.

Questo scaturire è una esistenza, non ha nulla di un'essenza o di una proprietà di un essere che sarebbe generato in unione con un'idea. Così la libertà, essendo assimilabile alla mia esistenza, è fondamento dei fini che io tenterò di raggiungere, sia mediante la volontà sia mediante gli sforzi passionali. Non può dunque limitarsi agli atti volontari. Le volizioni sono al contrario, come le passioni, certi atteggiamenti soggettivi con i quali noi tentiamo di raggiungere i fini posti dalla libertà originale. Per libertà originale, ben inteso, non bisogna intendere una libertà che potrebbe essere anteriore all'atto volontario o appassionato, ma un fondamento rigorosamente contemporaneo alla volontà o alla passione e che queste manifestano ciascuna a suo modo. Non bisogna neppure opporre la libertà alla volontà o alla passione come “l'io profondo” di Bergson all'io superficiale: il per-sé è per intero ipseità e non può avere un “io profondo”,

a meno che non si intendano con ciò certe strutture trascendenti della psiche.

La libertà non è nient'altro che l'esistenza della nostra volontà o delle nostre passioni, in quanto questa esistenza è annullamento della fatticità, cioè quella di un essere che è il suo essere nel modo di doverlo essere. Ritourneremo su questo punto. Resta, in ogni caso, stabilito che la volontà si determina nel quadro dei moventi e di fini già posti dal per-sé in un progetto trascendente di sé verso i suoi possibili. Diversamente come si potrebbe comprendere la deliberazione, che è apprezzamento dei mezzi in rapporto a dei fini già esistenti? Se questi fini sono già posti, ciò che rimane da decidere ad ogni momento è la maniera in cui io mi comporterò di fronte a loro, in altri termini l'atteggiamento che assumerò. Sarò io volitivo o appassionato? Chi può decidere in merito se non io? Se, in effetti, noi ammettessimo che le circostanze decidono per me p.e. Io potrei essere volitivo di fronte ad un pericolo piccolo, ma se il pericolo crescesse, io cadrei nella passione noi sopprimeremmo con ciò ogni libertà: sarebbe assurdo, infatti, dichiarare che la volontà è autonoma quando compare, ma dichiarare che le circostanze esteriori determinano rigorosamente il momento della sua comparsa. Ma, come sostenere, d'altro lato, che una volontà che non esiste ancora può decidere improvvisamente di rompere la concatenazione delle passioni, e di nascere immediatamente sulle rovine di questa concatenazione. Una concezione simile porterebbe a considerare la volontà come un potere che a volte si potrebbe manifestare alla coscienza e a volte potrebbe restare nascosto, ma che possederebbe in ogni caso la permanenza e l'esistenza "in-sé" di una proprietà.

Ecco ciò che è inammissibile: è certo che l'opinione comune concepisce la vita morale come una lotta fra la volontà-cosa e le passioni sostanze. Vi è come un tipo di manicheismo psicologico assolutamente insostenibile. Infatti, non basta volere: bisogna voler volere. Sia data, per es. Una situazione: io vi posso reagire emozionalmente. Altrove abbiamo mostrato, che l'emozione non è una tempesta fisiologica⁶⁵: è una risposta adattata alla situazione, è un modo di agire il cui senso e la cui forma sono oggetto di un'intenzione della coscienza che mira a raggiungere un fine particolare, con mezzi particolari. Lo svenimento, la catalessi, nella paura, tendono a sopprimere il pericolo sopprimendo la coscienza del pericolo. C'è l'intenzione di perdere coscienza per abolire il mondo terribile in cui la coscienza è impegnata e che viene all'essere per mezzo suo. Si tratta dunque

di modi di agire magici che provocano delle soddisfazioni simboliche dei nostri desideri e che rivelano, nel medesimo tempo, un substrato magico del mondo. In opposizione a questi comportamenti, quello volontario e razionale prevederà tecnicamente la situazione, rifiuterà il magico e si studierà di cogliere le serie determinate ed i complessi strumentali che permettono di risolvere i problemi. Organizzerà un sistema di mezzi basandosi sul determinismo strumentale. D'un tratto scoprirà un mondo tecnico, cioè un mondo nel quale ogni complesso utensile rinvia ad un altro complesso più ampio e così via. Ma chi mi farà decidere a scegliere l'aspetto magico o l'aspetto tecnico del mondo? Non potrebbe essere il mondo stesso che, per manifestarsi, attende di essere scoperto. Bisogna allora che il per-sé, nel suo progetto, scelga di essere colui per mezzo del quale il mondo si svela come magico o razionale, cioè che deve, come libero progetto di sé, darsi l'esistenza magica o l'esistenza razionale. È responsabile tanto dell'uno quanto dell'altro; poiché non può essere se non è scelto. Appare dunque sia come il libero fondamento delle sue emozioni che delle sue volizioni. La mia paura è libera, e manifesta la mia libertà; ho posto la mia libertà nella mia paura e mi sono scelto pauroso nella tale o nella tal altra circostanza; nella tal altra io esisterò come volontario e coraggioso e avrò messo tutta la mia libertà nel mio coraggio. In rapporto alla mia libertà non vi è alcun fenomeno psichico privilegiato. Tutte le mie maniere di "essere" la manifestano ugualmente, perché sono tutte dei modi di essere il mio proprio nulla.

Ecco ciò che caratterizzerà ancor di più la descrizione di quelli che si chiamano "motivi e moventi" dell'azione. Abbiamo abbozzato questa descrizione nelle pagine precedenti; ora sarà opportuno ritornare sull'argomento e riprenderlo con più precisione. Non si dice effettivamente che la passione è movente dell'atto o meglio che l'atto passionale è quello che ha la passione per movente? La volontà non appare come la decisione che succede ad una deliberazione a proposito dei moventi e dei motivi? Cos'è allora un motivo? Cos'è un movente? In generale si intende come motivo, la ragione dell'atto: cioè l'insieme delle considerazioni razionali che lo giustificano. Se il governo decide una conversione di rendita, ci darà dei motivi: diminuzione del debito pubblico, risanamento del tesoro.

Parimenti è abitudine degli storici, giustificare gli atti dei ministri o dei monarchi con dei motivi: ad una dichiarazione di guerra, si cercheranno dei motivi: l'occasione è propizia, il paese attaccato è diviso da movimenti

interni, è ora di por fine ad un conflitto economico che arrischia di protrarsi all'infinito. Se Clodoveo si convertì al cattolicesimo mentre tanti re barbari erano ariani, fu perché egli vide, in questo, l'occasione per conciliarsi le buone grazie dell'episcopato, potentissimo in Gallia ecc..

Si osserverà che il motivo si caratterizza, da questo fatto, come un apprezzamento oggettivo della situazione. Il motivo della conversione di Clodoveo è lo stato politico e religioso della Gallia, è il rapporto di forze fra l'episcopato, i grandi proprietari ed il popolino; ciò che motiva la conversione della rendita è lo stato del debito pubblico. Tuttavia questo apprezzamento oggettivo non può farsi che alla luce di un fine presupposto e nei limiti di un progetto del per-sé verso questo fine. Perché la potenza dell'episcopato si riveli a Clodoveo, come motivo di una conversione, cioè perché egli possa prevedere le conseguenze oggettive che potrebbe avere questa conversione, bisogna dapprima che egli abbia posto come fine la conquista della Gallia. Se noi attribuiamo altri fini a Clodoveo, egli può trovare nella situazione dell'episcopato motivi tali per farsi ariano o rimanere pagano. Egli può anche non trovare alcun motivo per agire in una tale o in una tal altra maniera, considerando lo stato della chiesa: egli a questo proposito non scoprirà dunque nulla, lascerà la situazione dell'episcopato allo stato di “non svelato”, in una oscurità totale.

Noi chiameremo dunque motivo il fatto di cogliere obiettivamente una situazione determinata in quanto questa situazione si rivela, alla luce di un certo fine, utile come mezzo per raggiungere questo fine.

Il movente invece è considerato in generale come un fatto soggettivo. È l'insieme dei desideri, delle emozioni e delle passioni che mi spingono a compiere un certo atto. Lo storico non ricerca i moventi e non ne fa stato di cose se non, alla più disperata, allorché i motivi non bastano a spiegare l'atto in questione. Quando Ferdinando Lot, dopo aver dimostrato che le ragioni che si adducono generalmente per la conversione di Costantino sono insufficienti o erranee, per esempio scrive: “dal momento che è stato appurato che Costantino aveva tutto da perdere ed in apparenza niente da guadagnare abbracciando il cristianesimo, non c'è che una conclusione possibile, cioè che egli ha ceduto ad un impulso improvviso, d'ordine patologico o divino”⁶⁶ abbandona la spiegazione mediante motivi, che gli sembra insufficiente e le preferisce la spiegazione mediante i moventi. La spiegazione deve essere allora cercata nello stato psichico e pure nello stato “mentale”-dell'agente storico. Ne segue naturalmente che l'avvenimento

diventa interamente contingente poiché un altro individuo, con altre passioni ed altri desideri, avrebbe agito in modo diverso. Lo psicologo, all'opposto dello storico, cercherà di preferenza i moventi: egli presuppone in generale, infatti, che siano “contenuti” nello stato di coscienza che ha provocato l'azione. L'atto razionale ideale sarebbe dunque quello per il quale i moventi fossero praticamente nulli e che fosse ispirato unicamente da un apprezzamento obiettivo della situazione. L'atto irrazionale o passionale sarà caratterizzato dalla proporzione inversa. Resta da spiegare la relazione fra motivi e moventi, nel caso banale in cui esistano gli uni e gli altri. Per esempio io posso aderire al partito socialista, perché penso che questo partito serva gli interessi della giustizia e dell'umanità o perché credo che diventerà la principale forza storica negli anni che seguiranno la mia adesione: sono dei motivi. E contemporaneamente, posso avere dei moventi: sentimento di pietà o di carità per certe categorie di oppressi, vergogna di essere dal “lato buono della barricata”, come dice Gide, o complesso di inferiorità, desiderio di scandalizzare i miei vicini ecc.. Cosa può voler dire quando si affermerà che io ho aderito al partito socialista a causa di questi motivi e di questi moventi? Si tratta evidentemente di due substrati di significazioni radicalmente distinte. Come si potrebbe paragonarli, determinare la parte di ciascun d'essi nella decisione considerata? Questa difficoltà, che è certo la più grande fra quelle che suscita la distinzione corrente fra motivi e moventi, non è mai stata risolta; poche persone l'hanno anche semplicemente intravvista. Essa ritorna, sotto un'altra forma, a porre l'esistenza di un conflitto fra la volontà e le passioni. Ma se la teoria classica si rivela incapace di assegnare al motivo ed al movente la loro influenza propria nel caso semplice in cui concorrono l'uno e l'altro a trarne un'unica decisione, le sarà possibile spiegare e concepire un conflitto di motivi e di moventi, ciascun gruppo dei quali solleciterebbe una decisione particolare. Tutto deve essere dunque ripreso da principio.

Certo, il motivo è oggettivo: è lo stato di cose contemporaneo, come si svela ad una coscienza. È oggettivo che la plebe e l'aristocrazia romana erano corrotte al tempo di Costantino e che la chiesa cattolica era pronta a favorire un monarca, che all'epoca di Clodoveo l'aiuterà a trionfare sull'arianesimo. Tuttavia questo stato di cose non può rivelarsi che ad un per-sé, perché, in generale, il per-sé è l'essere per il quale “c'è” un mondo. O meglio, non può rivelarsi che ad un per-sé che si scelga in questo o in quel tal modo, cioè ad un per-sé che si è fatto la sua individualità.

Bisogna essersi progettati in questo o in quel modo per scoprire le implicazioni strumentali delle cose utensili. Oggettivamente il coltello è uno strumento fatto di una lama e di un manico. Io posso coglierlo oggettivamente come strumento da taglio; ma in mancanza del martello io lo posso, inversamente, considerare come strumento per martellare: posso servirmi del suo manico per piantare un chiodo e questo sistema di cogliere non è meno oggettivo. Quando Clodoveo apprezza l'aiuto che la chiesa può fornirgli, non è detto che un gruppo di prelati o che un vescovo particolare gli abbia fatto delle proposte o che un membro del clero abbia chiaramente pensato ad una alleanza con un monarca cattolico. I soli fatti strettamente oggettivi, quelli che un per-sé qualunque può constatare, sono la grande potenza della chiesa sulle popolazioni della Gallia e l'inquietudine della chiesa circa l'eresia ariana. Perché queste constatazioni si organizzino in motivo di conversione, bisogna isolarle dall'insieme e per questo annullarle e trascenderle verso la loro potenzialità propria: la potenzialità della chiesa colta oggettivamente da Clodoveo sarà di portare il suo appoggio ad un re convertito. Ma questa potenzialità non può rivelarsi che se si supera la situazione verso uno stato di cose che non è ancora, insomma, verso un nulla. In una parola, il mondo non dà consigli che nel caso in cui lo si interroghi e non si può interrogarlo che per un fine ben determinato. Dunque, anziché essere il motivo a determinare l'azione, esso non appare se non attraverso il progetto di un'azione. È appunto in e per l'intenzione di stabilire il suo dominio su tutta la Gallia che la situazione della chiesa d'occidente appariva oggettivamente a Clodoveo come motivo di convertirsi. In altre parole, la coscienza che stacca il motivo dall'insieme del mondo ha già la sua struttura propria, si è proposta i suoi fini, si è diretta verso i suoi possibili e ha il suo modo particolare di attenersi ai suoi possibili, qui è l'affettività. Questa organizzazione interna che la coscienza si è prescritta, sotto forma di coscienza non posizionale di sé è rigorosamente correlativa allo stacco dei motivi dal mondo. Ora, se ci riflettiamo, si deve riconoscere che la struttura interna del per-sé per cui esso fa sorgere nel mondo dei motivi di agire, è un fatto "irrazionale" nel senso storico della parola.

Noi possiamo, in effetti, capire razionalmente l'utilità tecnica della conversione di Clodoveo, nell'ipotesi che egli avesse avuto intenzione di conquistare la Gallia. Ma non possiamo fare la stessa cosa circa il suo progetto di conquista. Esso non può "spiegarsi". Bisogna interpretarlo come

un effetto dell'ambizione di Clodoveo? Ma precisamente cos'è l'ambizione, se non un proposito di conquistare? Come avrebbe potuto distinguersi l'ambizione di Clodoveo dalla precisa intenzione di conquistare la Gallia? Sarebbe dunque inutile concepire un progetto originale di conquista come "spinto" da un movente preesistente che sarebbe l'ambizione. È pur vero che l'ambizione è un movente, poiché è tutta soggettività. Ma siccome essa non si distingue dal progetto di conquistare, noi diremo che questo progetto primo delle sue possibilità, alla luce del quale Clodoveo scopre un motivo per convertirsi, è precisamente il movente. Allora tutto si chiarisce e noi possiamo concepire le relazioni di questi tre termini, motivi, moventi, fini. Qui noi abbiamo a che fare con un caso particolare dell'essere nel mondo: come è il nascere del per-sé che fa in modo che vi sia un mondo, così è qui il suo stesso essere, in quanto questo essere è puro progetto verso un fine, che fa in modo che vi sia una certa struttura obiettiva del mondo che merita il nome di motivo alla luce di questo fine. Il per-sé è dunque coscienza di questo motivo. Ma questa coscienza posizionale del motivo è per principio coscienza non-tetica di sé come progetto verso un fine. In questo senso è movente, cioè si sente non-teticamente come progetto più o meno aspro, più o meno appassionato verso un fine nel momento stesso in cui si costituisce come coscienza rivelante l'organizzazione del mondo in motivi.

Così motivo e movente sono correlativi, esattamente come la coscienza non-tetica di sé è il correlativo ontologico della coscienza tetica dell'oggetto. Come la coscienza di qualche cosa è coscienza di sé, così il movente non è altro che la percezione del motivo in quanto questa percezione è cosciente di sé. Ne segue evidentemente, che il motivo, il movente e il fine sono i tre termini indissolubili dello scaturire di una coscienza vivente e libera che si proietta verso le sue possibilità e si fa definire da queste possibilità.

Da dove proviene allora il fatto che il movente appare allo psicologo come contenuto affettivo di un fatto di coscienza in quanto questo contenuto determina un altro fatto di coscienza o di decisione? È perché il movente che non è altro che la coscienza non-tetica di sé scivola nel passato con questa coscienza stessa e cessa di essere vivente contemporaneamente ad essa. Da quando una coscienza è resa passata, essa è ciò che devo essere sotto forma di "ero". Allora, quando io torno sulla mia coscienza di ieri, essa conserva il suo significato intenzionale ed il suo senso di soggettività, ma, l'abbiamo già visto, è cristallizzata, è al di fuori come una cosa, perché

il passato è in-sé. Il movente diventa allora ciò di cui c'è coscienza. Può apparirmi sotto forma di “sapere”; abbiamo visto, infatti, poco fa, che il passato morto nel presente sussiste sotto l'aspetto di un sapere: può darsi che io mi volti verso di lui per spiegarlo e formularlo, guidandomi nel sapere che esso è in questo momento per me. In questo caso è oggetto di coscienza, è questa coscienza stessa di cui ho coscienza.

Appare dunque come i miei ricordi in linea di massima contemporaneamente come mio e come trascendente.

Noi siamo, in generale, circondati da quei moventi dove noi “non entriamo più”, perché non dobbiamo solo decidere concretamente di compiere il tale o il tal altro atto, ma anche compiere certi atti che abbiamo deciso la sera, oppure seguire delle imprese nelle quali siamo impegnati; in via generica la coscienza, in qualsiasi momento essa si colga, si percepisce come impegnata e questa apprensione implica un sapere dei moventi dell'impegno oppure una spiegazione tematica e posizionale di questi motivi. Va da sé che la percezione del movente rinvia tosto al motivo suo correlativo, perché il movente, anche se reso passato e fissato nell'in-sé, conserva, almeno per significato, di essere stato coscienza di un motivo, cioè scoperta di una struttura obiettiva del mondo. Ma siccome il movente è in-sé e il motivo è oggettivo, essi si presentano come una coppia senza differenza ontologica; si è visto, infatti, che il nostro passato si perde nel mondo. Ecco perché lo trattiamo sullo stesso piano e perché possiamo parlare dei motivi e dei moventi di una azione, come se potessero entrare in conflitto o concorrere gli uni e gli altri, in una proporzione determinata, alla decisione.

Solamente se il movente è trascendente, se è solamente l'essere irrimediabile che noi dobbiamo essere al modo dell’“ero”, se, come tutto il nostro passato, è separato da noi da uno spessore di nulla, può agire solo nel caso che sia ripreso: da solo è senza forza. È dunque con lo scaturire stesso della coscienza impegnata che un valore ed un peso saranno conferiti ai moventi ed ai motivi anteriori. Non dipende da lei che essi siano stati, essa ha per missione di mantenere loro l'esistenza nel passato. Io ho voluto questo o quello; ecco ciò che è irrimediabile e che costituisce anche la mia essenza, poiché la mia essenza è ciò che sono stato. Ma il senso che questo desiderio, che questo timore, che queste considerazioni obiettive sul mondo hanno per me quando ora mi dirigo verso i miei futuri, sono io solo che lo posso decidere. E io decido, proprio mediante l'atto stesso per mezzo del

quale mi proietto verso i miei fini. La ripresa dei moventi vecchio il fatto di metterli da parte o di apprezzarli di nuovo non si distingue dal progetto per mezzo del quale io mi prefiggo dei fini nuovi e per cui, alla luce di questi fini, io mi colgo come scoprente un motivo d'appoggio nel mondo. Moventi passati, motivi passati, motivi e moventi presenti, fini futuri si organizzano in una unità indissolubile, mediante il nascere stesso di una libertà che è al di là dei motivi, dei moventi e dei fini.

Da ciò risulta che la deliberazione volontaria è sempre truccata. Come si può, infatti, apprezzare dei motivi e dei moventi ai quali precisamente io conferisco il loro valore prima di ogni decisione e per mezzo della scelta che faccio di me stesso? L'illusione viene qui dal fatto che ci si sforza di prendere i motivi e i moventi per cose completamente trascendenti, che io soppeserei come pesi e che possederebbero un peso come una proprietà permanente. Mentre, d'altra parte, si vuol vedervi dei contenuti di coscienza: cosa in contraddizione. Infatti, motivi e moventi hanno solamente il peso che il mio progetto, cioè la libera produzione del fine e dell'atto conosciuto da realizzare, conferiscono loro. Quando io delibero, il gioco è fatto. E se devo venire ad una deliberazione, è solamente perché entra nel mio progetto originale di rendermi conto dei moventi con la deliberazione piuttosto che con una tale o una tal'altra forma di scoperta mediante la passione, per es., o più semplicemente l'azione, che rivela l'insieme organizzato dei motivi e dei fini come la mia lingua mi apprende il mio pensiero. C'è dunque una scelta della deliberazione come processo che mi annuncerà ciò che io ho in progetto, e di conseguenza ciò che sono. E la scelta della deliberazione è organizzata con l'insieme moventi motivi e fine dalla libera spontaneità. Quando la volontà interviene, la decisione è presa e non ha altro valore che quello di annunciatrice.

L'atto volontario si distingue dalla spontaneità non volontaria per il fatto che la seconda è coscienza puramente irriflessa dei motivi attraverso il progetto puro e semplice dell'atto.

Per il movente, nell'atto irriflesso, non c'è affatto un oggetto per se stesso, ma semplice coscienza non posizionale di sé. La struttura dell'atto volontario, al contrario, esige l'apparizione di una coscienza riflessiva che coglie il movente come quasi oggetto, oppure che l'intenzione come oggetto psichico attraverso la coscienza riflessiva. Per questa, essendo il motivo colto dall'intermediario della coscienza riflessiva, è come separato; per riprendere la formula celebre di Husserl, la semplice riflessione volontaria,

mediante la sua struttura di riflessività, pratica l'epoché nei riguardi del motivo, lo tiene in sospeso, lo mette tra parentesi. Così può prepararsi una sembianza di deliberazione apprezzativa per il fatto che un annullamento più profondo separa la coscienza riflessiva dalla coscienza riflessa o movente, e per il fatto che il motivo è in sospeso. Tuttavia, come si sa, se il risultato della riflessione è di allargare la fessura che separa il per-sé da se stesso, non è altrettanto questo il suo scopo.

Lo scopo della scissiparità riflessiva è, come abbiamo visto, quello di recuperare il riflesso, in modo da costituire questa totalità irrealizzabile “in-sé per-sé” che è il valore fondamentale posto dal per-sé nel sorgere stesso del suo essere. Se la volontà dunque è per essenza riflessiva, il suo scopo non è tanto di decidere quale fine si debba raggiungere, poiché, in ogni modo, il gioco è fatto, ma l'intenzione profonda della volontà porta piuttosto al modo di raggiungere questo fine già posto. Il per-sé che esiste al modo volontario vuole egli stesso riprendersi in quanto decide e agisce. Non vuole solo essere portato verso un fine, né essere colui che si sceglie come portato verso quel fine; vuole anche riprendere se stesso, come progetto spontaneo verso tale o tal altro fine. L'ideale della volontà è quello di essere un “in-sé per-sé” come progetto verso un certo fine: è evidentemente un ideale riflessivo, ed è il senso della soddisfazione che accompagna un giudizio come “io ho fatto quello che ho voluto”.

Ma è evidente che la scissiparità riflessiva in generale ha il suo fondamento in un progetto più profondo di quanto non sia essa stessa e che noi chiamammo, in mancanza di meglio, “motivazione” nel terzo capitolo della nostra seconda parte. Bisogna, ora che abbiamo definito il motivo e il movente, dare un nome a questo progetto che sottende la riflessione, e lo chiameremo intenzione. In quanto dunque la volontà è un caso di riflessione, il fatto di porsi per agire sul piano volontario richiede come fondamento un'intenzione più profonda. Non basta allo psicologo descrivere un soggetto come realizzante il suo progetto al modo della riflessione volontaria, bisogna ancora che egli sia capace di fornirci l'intenzione profonda che fa sì che il soggetto realizzi il suo progetto in questo modo della volizione, piuttosto che in un altro, essendo ben inteso, inoltre, che una volta che i fini sono posti da un progetto originale, qualunque modo delle coscienze li avrebbe portati alla medesima realizzazione. Così abbiamo raggiunto una libertà più profonda della volontà, mostrandoci semplicemente più esigenti degli psicologi, cioè ponendo la questione del

perché, là dove essi si limitano a constatare il modo di coscienza come volitivo.

Questo breve studio non ha l'intenzione di esaurire la questione della volontà: converrebbe invece tentare una descrizione fenomenologica della volontà per se stessa. Non è il nostro scopo: semplicemente speriamo di aver dimostrato che la volontà non è una manifestazione privilegiata della libertà, ma che è un avvenimento psichico di una struttura propria, che si costituisce sullo stesso piano degli altri e che è sostenuto, né più né meno come gli altri, da una libertà originale e ontologica.

Parimenti, la libertà appare come una totalità inanalizzabile: i motivi, i moventi ed i fini, come pure il modo di cogliere i motivi, i moventi e i fini sono organizzati unitariamente nel quadro di questa libertà e devono comprendersi partendo da essa. Vorrebbe forse questo significare che bisogna rappresentarsi la libertà come una serie di imprevisi capricciosi e paragonabili al clinamen epicureo? Sono forse libero di volere qualsiasi cosa in un momento qualsiasi? Devo forse io, ad ogni istante, quando voglio spiegare questo o quel progetto, incontrare l'irrazionale di una scelta libera e contingente? Finché è parso che il riconoscimento della libertà aveva per conseguenza queste concezioni pericolose ed in completa contraddizione con l'esperienza, alcuni buoni spiriti si sono distolti dalla credenza nella libertà: -si è persino potuto affermare che il determinismo se si procurava di non confonderlo con il fatalismo era "più umano" della teoria del libero arbitrio: se infatti mette in rilievo il condizionamento rigoroso dei nostri atti, almeno ci dà la ragione di ciascuno di essi e, se si limita rigorosamente allo psichico, se rinuncia a cercare un condizionamento nell'insieme dell'universo, mostra che la ragione dei nostri atti è in noi stessi: noi agiamo come siamo ed i nostri atti contribuiscono a farci.

Ciononostante consideriamo più da vicino alcuni risultati certi, che la nostra analisi ci ha permesso di conquistare. Abbiamo mostrato che la libertà formava un tutto unico con l'essere del per-sé: la realtà umana è libera nell'esatta misura in cui deve essere il suo proprio nulla. Questo nulla l'abbiamo visto, lo deve essere in molteplici dimensioni: dapprima temporalizzandosi, cioè essendo sempre a distanza da se stessa, fatto che implica che essa non può mai lasciarsi determinare dal suo passato ad un tale o ad un tal altro atto in seguito nascendo come coscienza di qualche cosa e di se stessa, cioè essendo presenza a sé e non solamente sé, il che

implica che nulla esiste nella coscienza che non sia coscienza di esistere e che, di conseguenza, nulla di esterno alla coscienza può motivarla infine essendo trascendenza, cioè non qualche cosa che sarebbe dapprima, per mettersi in seguito in relazione con un tale o un tal altro fine, ma un essere che è originalmente progetto, cioè che si definisce mediante il suo fine.

Così, noi non intendiamo affatto qui parlare di arbitrario o di capriccio: un esistente che, come coscienza, è necessariamente separato da tutte le altre, perché queste non sono in relazione con lui se non in quanto sono per lui, che decide del suo passato sotto forma di tradizione alla luce del suo futuro, invece di lasciarlo determinare puramente e semplicemente il suo presente, e 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, ecco quello che noi chiamiamo un esistente libero. Ciò non significa affatto che io sia libero di alzarmi o sedermi, di entrare o di uscire, di fuggire o di affrontare il pericolo, se si intende per libertà una pura contingenza capricciosa, illegale, gratuita e incomprensibile. Certo, ciascuno dei miei atti, fosse anche il più piccolo, è interamente libero, nel senso che abbiamo appena precisato: ma ciò non significa che possa essere di qualunque tipo, né che sia imprevedibile. Pertanto, si dirà, se non si può capirlo, né a partire dallo stato del mondo, né dall'insieme del mio passato preso come cosa irrimediabile, come potrebbe non essere gratuito? Osserviamo meglio.

Per l'opinione corrente, essere libero non significa solamente scegliersi. La scelta è detta libera se avrebbe potuto essere diversa da quella che è. Io sono partito per una escursione con degli amici. Dopo parecchie ore di marcia la mia stanchezza cresce, finisce per diventare molto penosa. Dapprima resisto, poi, tutto ad un tratto, mi lascio andare, cedo, getto il mio sacco al limitare della strada e mi lascio cadere vicino. Mi si rimprovererà il mio atto, con ciò si penserà che io ero libero, cioè non solo che nulla né alcuna persona hanno determinato questo mio atto, ma in più che io avrei potuto resistere ancora alla fatica, fare come i miei compagni di viaggio e attendere la tappa per riposarmi. Mi difenderò dicendo che ero troppo stanco. Chi ha ragione? O, piuttosto, la discussione non è forse basata su delle basi sbagliate? Non c'è dubbio che io avrei potuto fare diversamente, ma non è questo il problema. Bisognerebbe piuttosto formularlo in questo senso: potevo io fare diversamente senza modificare sensibilmente la totalità organica dei progetti che io sono, oppure, il fatto di resistere alla mia fatica, invece di essere una pura modificazione locale e accidentale del

mio comportamento, non può prodursi che in favore di una trasformazione radicale del mio essere nel mondo trasformazione d'altronde possibile? In altre parole: avrei potuto fare diversamente, sia pure, ma a quale prezzo? A questo problema noi risponderemo dapprima con una descrizione teorica che ci permetterà di cogliere il principio della nostra tesi. In seguito vedremo se la realtà concreta non si mostra più complessa e se, senza contraddire i risultati della nostra ricerca teorica, non ci condurrà ad addolcirli e ad arricchirli.

Osserviamo prima di tutto che la stanchezza in se stessa non potrebbe provocare in me la decisione. L'abbiamo già visto a proposito del dolore fisico essa non è altro che il modo in cui io esisto il mio corpo. Non costituisce l'oggetto di una coscienza posizionale, bensì è la fatticità stessa della mia coscienza. Se allora io cammino attraverso la campagna, ciò che mi si rivela è il mondo circostante, è questo l'oggetto della mia coscienza, che io trascendo verso delle possibilità che mi sono proprie, quelle, per esempio, di arrivare questa sera al luogo che fin dall'inizio mi sono prefisso. Solo, in quanto afferro il paesaggio coi miei occhi che dispiegano le distanze, con le mie gambe che si arrampicano sui declivi fanno con questo apparire e scomparire nuovi spettacoli, nuovi ostacoli, con la mia schiena che porta il sacco, io ho una coscienza non posizionale di questo corpo che regola i miei rapporti col mondo e che significa il mio impegno nel mondo sotto forma di stanchezza.

Obiettivamente e in correlazione con questa coscienza non-tetica, le strade si rivelano come interminabili, i pendii come più aspri, il sole come più ardente, ecc.. Ma io non penso ancora la mia stanchezza, non la colgo come quasi oggetto della mia riflessione. Viene un momento, pertanto, in cui io cerco di considerarla e di riprenderla: di questa stessa intenzione bisognerà dare un'interpretazione.

Prendiamola intanto per quello che è.

Non è apprensione contemplativa della mia stanchezza: ma l'abbiamo visto a proposito del dolore io soffro la mia stanchezza. Ciò vuol dire che una coscienza riflessiva si dirige sulla mia stanchezza per viverla e per conferirle un valore ed un rapporto pratico con me stesso. È solo su questo piano che la fatica mi apparirà come sopportabile o intollerabile. Essa non sarà mai nulla di tutto questo in se stessa, ma è il per-sé riflessivo che, nascendo, soffre la fatica come intollerabile. Qui si pone la questione essenziale: i miei compagni di viaggio sono in ottima salute come me: essi

sono attratti come me da alcune cose vicine, in modo che, quantunque non sia possibile paragonare degli avvenimenti psichici che si sviluppano nelle diverse soggettività, io concludo in linea di massima e i testimoni concludono dopo la considerazione oggettiva dei nostri corpi per altri che essi sono press'a poco “stanchi al pari di me”. Da dove viene dunque il fatto che essi soffrono in maniera diversa la loro fatica? Si dirà che la differenza nasce dal fatto che “io sono delicato” e che essi non lo sono.

Ma, quantunque questa affermazione abbia una portata pratica innegabile e si possa basarci su di essa allorquando si dovrà decidere se mi converrà o no prendere parte ad un'altra escursione, non può qui soddisfarci. Come abbiamo visto, infatti, essere ambizioso, è progettare di conquistare un trono o degli onori: non è un dato che possa spingere alla conquista, è la conquista stessa. Parimenti “essere delicato” non può essere un dato di fatto e non è che un nome dato alla maniera in cui io soffro la stanchezza.

Se dunque io voglio comprendere a quali condizioni posso soffrire una stanchezza come intollerabile, non conviene basarsi su pretesi dati di fatto, che si rivelano non essere altro che una scelta, bisogna tentare di esaminare questa scelta stessa e vedere se non si spiega nella prospettiva di una scelta più larga dove si integri come una struttura secondaria. Se interrogo, infatti, uno di questi compagni, mi spiegherà che è stanco, certo, ma che la sua stanchezza gli piace: egli vi si abbandona come ad un bagno, essa gli sembra in qualche modo uno strumento privilegiato per scoprire il mondo che lo circonda, per adattarsi alla rudezza rocciosa del cammino, per scoprire il valore “montagnoso” dei pendii: nello stesso modo la leggera insolazione della sua nuca e il leggero ronzio nelle orecchie gli permetteranno di realizzare un contatto diretto col sole. Infine il sentimento dello sforzo è per lui quello della fatica vinta. Ma siccome la sua fatica non è altro che la sua passione, che sopporta perché la polvere delle strade, le bruciature del sole, la rudezza dei sentieri esistano al massimo, il suo sforzo, cioè questa familiarità dolce con una stanchezza che egli ama, alla quale si abbandona e che, tuttavia, dirige, si dà come un modo per impadronirsi della montagna, soffrirla fino alla fine ed esserne vincitore.

Nel prossimo capitolo vedremo il senso della parola “avere” ed in quale misura fare è mezzo di impadronirsi.

Così la stanchezza del mio compagno è vissuta in un progetto di abbandono più vasto, fidente nella natura, di passione consentita perché esista al più forte grado e, nello stesso tempo, di dominazione dolce e di

appropriazione. È solamente in questo progetto che la si può capire e avrà per lui un significato. Ma questo significato e questo progetto più vasto e più profondo sono ancora per se stessi “un selbstständig”. Essi non si bastano più. Perché presuppongono precisamente un rapporto particolare del mio compagno col suo corpo, da una parte, e con le cose dall'altra. Si può facilmente capire, infatti, che ci sono tante maniere di esistere il proprio corpo quanti sono i per-sé, quantunque, naturalmente, alcune strutture originali siano invariabili e costituiscano in ognuno la realtà-umana: noi ci occuperemo altrove di ciò che si è chiamato impropriamente la relazione dell'individuo con la specie e delle condizioni di una verità universale. Per il momento, dopo mille avvenimenti significativi, possiamo pensare che c'è, per esempio, un certo tipo di fuga di fronte alla fatticità, che consiste precisamente nell'abbandonarsi alla fatticità, cioè nel riprenderla in confidenza e nell'amarla per tentare di riprenderla. Questo progetto originale di recupero è dunque una certa scelta che il per-sé fa di se stesso di fronte al problema dell'essere. Il suo progetto è un annullamento, ma questo annullamento ritorna sull'in-sé che annulla e si traduce mediante una valorizzazione particolare della fatticità. Ecco ciò che esprimono in generale i mille modi di agire detti di abbandono. Abbandonarsi alla stanchezza, al calore, alla fame ed alla sete, lasciarsi andare su di una sedia, su un letto con voluttà, stendersi, tentare di lasciarsi assorbire dal proprio corpo, non più sotto gli occhi dell'altro, come nel masochismo, ma nella solitudine originale del per-sé, tutti questi modi di agire non si lasciano limitare mai a se stessi, e noi lo sentiamo bene, perché presso un altro, essi o stuzzicano o attirano: la loro condizione è un progetto iniziale di recupero del corpo, cioè un tentativo di soluzione del problema dell'assoluto dell'in-sé per-sé. Questa forma iniziale può anche limitarsi ad una tolleranza profonda della fatticità: il progetto di “farsi corpo” significherà allora un abbandono felice alle mille piccole golosità passeggiere, a mille piccoli desideri, a mille debolezze. Ricordiamo, nell’“Ulisse” di Joyce, Bloom che, mentre soddisfa i suoi bisogni naturali, fiuta con piacere “l'odore intimo che gli sale dal disotto”. Ma può darsi anche e questo è il caso del mio compagno che mediante il corpo e la condiscendenza al corpo, il per-sé cerchi di recuperare la totalità del non cosciente, cioè tutto l'universo in quanto è un insieme di cose materiali. In questo caso la sintesi prevista dell'in-sé col per-sé sarà la sintesi quasi panteista della totalità dell'in-sé con il per-sé che lo recupera. Il corpo qui è strumento della sintesi: si perde

nella stanchezza, per esempio, perché questo in-sé esiste al grado più forte. E siccome è il corpo che il per-sé esiste come suo, questa passione del corpo coincide per il per-sé col progetto di “fare esistere” l'in-sé. L'insieme di questo atteggiamento che è quello di uno dei miei compagni di viaggio può tradursi mediante l'oscuro sentimento di una specie di missione: egli fa questa escursione perché la montagna che scalerà e le foreste che attraverserà esistono, egli ha il compito di essere colui per mezzo del quale il loro senso sarà manifestato. E, con ciò, egli tenta di essere colui che le fonda nella loro stessa esistenza. Nel prossimo capitolo ritorneremo su questo rapporto appropriativo del per-sé col mondo, ma non disponiamo ancora degli elementi necessari per illustrarlo in pieno. In ogni caso ciò che sembra evidente, dopo la nostra analisi, è che il modo in cui il mio compagno soffre la sua stanchezza per essere compreso richiede evidentemente un'analisi retrospettiva che ci conduca al progetto iniziale. Il progetto che abbiamo tratteggiato è questa volta “selbstständig”? Certo ed è facile convincersene; infatti, di regressione in regressione abbiamo raggiunto il rapporto originale che il per-sé sceglie con la sua fatticità e col mondo.

Ma questo rapporto originale non è altro che l'essere nel mondo del per-sé in quanto questo essere nel mondo è scelta, cioè noi abbiamo raggiunto il tipo originale dell'annullamento mediante il quale il per-sé deve essere il suo nulla. A partire da ciò, non si può tentare alcuna interpretazione, perché questa presupporrebbe implicitamente l'essere nel mondo del per-sé, come tutte le dimostrazioni che si è tentato di dare del postulato di Euclide presupponevano implicitamente l'adozione di questo postulato.

Allora, se applico lo stesso metodo per interpretare il modo in cui soffro la mia stanchezza, coglierò dapprima in me una sfiducia nel mio corpo per esempio un modo di non voler aver a che “fare con lui”, di non dargli valore, che è semplicemente uno dei numerosi modi possibili per me di esistere il mio corpo. Senza fatica scoprirò una sfiducia analoga di fronte all'in-sé e, per esempio, un progetto originale per recuperare l'in-sé che annullo,: con l'intervento degli altri, cosa che mi rinvia ad uno dei progetti iniziali che abbiamo enumerato nella parte precedente. Allora la mia stanchezza, invece di essere sofferta “in docilità”, sarà appresa “in ostilità”, come un fenomeno inopportuno di cui vorrei sbarazzarmi ciò semplicemente perché incarna il mio corpo e la mia contingenza brutta nel mondo, quando il mio progetto è di preservare il mio corpo e la mia

presenza nel mondo dagli sguardi dell'altro. Io stesso vengo rinviato al mio progetto originale, cioè al mio essere nel mondo, in quanto questo essere è scelta.

Noi non ci nascondiamo quanto lasci a desiderare il metodo di questa analisi. Il fatto è che in questo campo c'è tutto da rifare: si tratta, infatti, di svincolare i significati impliciti in un atto in ogni atto e di passare a dei significati più ricchi e più profondi fin tanto che non si venga ad incontrare il significato che non implichi più alcun altro significato e che rinvii solo a se stesso.

Questa dialettica a ritroso è usata spontaneamente dalla maggior parte delle persone, si può anche constatare che nella conoscenza di se stessi o in quella d'altri è data una comprensione spontanea della gerarchia delle interpretazioni. Un gesto rinvia ad una "weltanschauung" e noi lo sentiamo.

Ma nessuno ha tentato di svincolare sistematicamente i significati impliciti in un atto. Una sola scuola è partita dalla stessa evidenza originale nostra: la scuola freudiana. Per Freud come per noi, un atto non può limitarsi a se stesso: rinvia immediatamente a strutture più profonde. E la psicanalisi è il metodo che permette di rendere esplicite queste strutture. Freud, come noi, si domanda: a quali condizioni è possibile che la tale persona abbia compiuto il tale atto particolare? E come noi rifiuta di interpretare l'azione mediante il momento precedente, cioè di concepire un determinismo psichico orizzontale.

L'atto gli sembra simbolico, cioè gli sembra che traduca un desiderio più profondo, che non si può interpretare se non partendo da una determinazione iniziale della libido del soggetto. Solamente Freud mira così a costituire un determinismo verticale.

In più la sua concezione giunge necessariamente, per questo verso, a rimandare al passato del soggetto. L'affettività per lui, sta alla base dell'atto, sotto forma di tendenze psicofisiologiche. Ma questa affettività, originalmente, presso ciascuno di noi, è una tabula rasa: ecco le circostanze esteriori e per così dire, la storia del soggetto che deciderà se la tale o la tal altra tendenza si fisserà sul tale o sul tal altro oggetto. È la situazione del bambino in mezzo alla sua famiglia che determinerà in lui la nascita del complesso di edipo: in altre società costituite da famiglie di altro tipo e, come si è notato, per esempio, presso i primitivi delle isole del corallo nel pacifico questo complesso non potrebbe formarsi.

Inoltre, ci sono ancora delle circostanze esterne che decidono se all'età della pubertà, questo complesso si “dissolve” o rimane invece il polo della vita sessuale. Così e per l'intervento della storia, il determinismo verticale di Freud resta orientato sull'asse di un determinismo orizzontale. Certo, quell'atto simbolico esprime un desiderio soggiacente e contemporaneo, così come il desiderio manifesta un complesso più profondo e questo nell'unità di uno stesso processo psichico: ma il processo non preesiste alla sua manifestazione simbolica ed è il passato che l'ha costituito tale quale è, seguendo delle connessioni classiche: transfert, condensazione ecc. Che noi troviamo menzionate non solo nella psicanalisi, ma in tutti i tentativi di ricostruzione determinista della vita psichica. Di conseguenza, la dimensione del futuro non esiste per la psicanalisi. La realtà umana perde una delle sue ek-stasi e deve essere interpretata unicamente come una regressione verso il passato partendo dal presente. Nello stesso tempo le strutture fondamentali del soggetto che sono significate dai suoi atti non sono significate per lui, ma per un testimonio obiettivo che usa metodi discorsivi per spiegare questi significati. Al soggetto non è accordata alcuna comprensione preontologica del senso dei suoi atti. E ciò lo si comprende abbastanza bene, perché, nonostante tutto, questi atti, anziché far entrare il loro scopo nel futuro, non sono che un effetto del passato che per principio è fuori portata.

Dobbiamo pure limitarci ad ispirarci al metodo psicanalitico, cioè dobbiamo tentare di svincolare i significati di un atto partendo dal principio che ogni azione, sia pure insignificante, non è il semplice effetto dello stato psichico anteriore e non perviene mai ad un determinismo lineare, ma si integra, al contrario, come una struttura secondaria nelle strutture globali e finalmente nella totalità che io sono. Altrimenti, in effetti, io dovrei capirmi o come un flusso orizzontale di fenomeni, ciascuno dei quali è condizionato in esteriorità dal precedente o come una sostanza che sopporta il flusso senza senso dei suoi modi. Queste due concezioni ci condurrebbero a confondere il per-sé con l'in-sé. Ma se noi accettiamo il metodo della psicanalisi e vi ritorneremo a lungo nel capitolo seguente dobbiamo applicarlo in senso inverso. Concepiamo, infatti, ogni atto come un fenomeno comprensibile e non ammettiamo il “caso” determinista più di quanto lo ammetta Freud' ma invece di comprendere il fenomeno in questione partendo dal passato, concepiamo l'atto comprensivo come un ritorno del futuro verso il presente. Il modo in cui io soffro la mia

stanchezza non è affatto dipendente dal fatto accidentale del pendio su cui m'arrampico oppure della notte più o meno agitata che ho trascorso: questi fattori possono contribuire a costituire la mia stanchezza in se stessa, non il modo in cui la soffro. Ma noi ci rifiutiamo di vedere in essa, con un discepolo di Adler, un'espressione del complesso di inferiorità, per esempio, nel senso in cui questo complesso sarebbe una formazione anteriore. Che un certo modo stizzoso e rigido di lottare contro la stanchezza possa esprimere quello che si chiama complesso di inferiorità, siamo d'accordo. Ma il complesso di inferiorità stesso è un progetto del mio per-sé nel mondo, di fronte all'altro. Come tale è sempre trascendenza, come tale ancora è maniera di scegliersi. Questa inferiorità contro la quale io lotto e che pertanto riconosco, l'ho scelta fin dall'inizio: senza dubbio essa ottiene un significato dai miei diversi "modi di sconfitta", ma per essere precisi non è altro che la totalità organizzata dei miei modi di sconfitta, come piano progettato, come somma generale del mio essere e ogni comportamento di sconfitta è esso stesso trascendenza perché ogni volta sorpasso il reale verso le mie possibilità: cedere alla stanchezza vuol dire, per esempio, superare il cammino da fare conferendogli il senso di "cammino troppo difficile da percorrere". È impossibile considerare seriamente il sentimento di inferiorità senza determinarlo partendo dal futuro e dalle mie possibilità. Anche le stesse considerazioni "sono brutto", "sono una bestia" ecc. Sono per natura delle anticipazioni.

Non si tratta semplicemente della pura constatazione della mia bruttezza, ma del fatto di cogliere il coefficiente di avversità che mostrano le donne o la società di fronte alle mie imprese. E ciò non può scoprirsi che mediante e nella scelta di queste imprese. Così, il complesso di inferiorità è progetto libero e globale di me stesso, come inferiore dinanzi all'altro, è il modo in cui io scelgo di assumere il mio essere per altri, la soluzione libera che io do all'esistenza dell'altro, scandalo insormontabile. Così bisogna capire le mie reazioni di inferiorità e i miei modi di sconfitta partendo dallo schema libero della mia inferiorità come scelta di me stesso nel mondo. Noi accordiamo agli psicanalisti di pensare che ogni reazione umana è, a priori, comprensibile. Ma rimproveriamo loro di aver appunto misconosciuto questa "comprensibilità" iniziale, tentando di spiegare la reazione considerata con una reazione anteriore, ciò che reintroduce il meccanismo causale: la comprensione deve essere definita diversamente. Ogni azione è comprensibile come progetto di se stesso verso un possibile. È

comprensibile prima di tutto, perché offre un contenuto razionale che si può cogliere immediatamente depongo il mio sacco in terra per riposarmi un momento cioè in quanto noi cogliamo immediatamente il possibile che essa ha in progetto e il fine cui mira. È comprensibile inoltre, perché il possibile considerato rinvia ad altri possibili, questi ad altri ancora e così di seguito fino all'ultima possibilità che io sono. E la comprensione si forma in due sensi inversi: mediante una psicanalisi regressiva, si risale dall'atto considerato fino al mio ultimo possibile, mediante una progressione sintetica, da questo ultimo possibile si ridiscende fino all'atto in questione e si coglie la sua integrazione nella forma totale.

Questa forma che noi chiamiamo la nostra ultima possibilità, non è un possibile fra altri fosse pure, come vuole Heidegger, la possibilità di morire o di “non realizzare più una presenza nel mondo”. Ogni singola possibilità, infatti, si articola in un insieme. Bisogna invece concepire questa possibilità ultima come la sintesi unitaria di tutti i nostri possibili attuali: essendo ciascuno di questi possibili nella possibilità ultima in forma indifferenziata fino a che una circostanza particolare viene a metterlo in rilievo senza sopprimere per questo il fatto di appartenere alla totalità. Nella seconda parte di quest'opera, abbiamo constatato⁶⁷ che l'apprensione percettiva di un oggetto qualsiasi si faceva sullo sfondo del mondo. Noi, con ciò intendevamo dire, che ciò che gli psicologi usano chiamare “percezione” non poteva limitarsi agli oggetti propriamente “visti” o “sentiti” ecc. In un certo momento, ma che gli oggetti considerati, mediante delle implicazioni e dei significati diversi, rinviano alla totalità dell'esistente in-sé, a partire dalla quale essi sono percepiti. Così non è vero che io passo successivamente da questa tavola alla camera ove io sono, poi, uscendo, da quella allo spogliatoio, alla scala, alla strada, per concepire infine come risultato di un passaggio al limite, il mondo come somma di tutti gli esistenti. Al contrario, io non posso percepire una cosa utensile qualsiasi, se non partendo dalla totalità assoluta di tutti gli esistenti, perché il mio essere primo è essere nel mondo. Così nelle cose, in quanto “vi sono” delle cose, noi troviamo per l'uomo un appello continuo verso l'integrazione, che fa sì che per coglierle noi scendiamo dall'integrazione totale ed immediatamente realizzata fino ad una struttura singola tale che non si interpreta se non in rapporto a questa totalità. Ma se, d'altra parte, c'è un mondo, è perché noi veniamo al mondo improvvisamente e in totalità. In questo stesso capitolo dedicato alla trascendenza, abbiamo osservato che l'in-sé da solo non era

capace di alcuna unità mondana. Ma il nostro nascere è una passione nel senso che noi ci perdiamo nel nulla perché un mondo esista. Così il fenomeno primo dell'essere nel mondo è la relazione originale fra la totalità dell'in-sé o mondo e la mia totalità detotalizzata: io mi scelgo per intero nell'intero mondo. E come giungo dal mondo ad un "questo" particolare, io giungo da me stesso, come totalità detotalizzata, al programma di una fra le mie possibilità singole, perché non posso cogliere un "questo" particolare sullo sfondo del mondo se non nel caso di un progetto particolare di me stesso. Ma, in questo caso, come io non posso cogliere il "questo", se non sullo sfondo del mondo, sorpassandolo verso questa o quella possibilità, così non posso progettarmi al di là del "questo" verso questa o quella possibilità che sullo sfondo della mia ultima e totale possibilità.

Così la mia ultima e totale possibilità, come integrazione originale di tutti i miei possibili singoli, ed il mondo come totalità che viene agli esistenti mediante il mio nascere all'essere, sono due nozioni rigorosamente correlative. Io non posso percepire il martello cioè abbozzare "il fatto di battere il martello" se non sullo sfondo del mondo; ma, di rimando, posso abbozzare questo atto di "battere il martello" solo sullo sfondo della totalità di me stesso e a partire da questa.

Così, l'atto fondamentale della libertà è trovato: ed è precisamente lui a dare il senso all'azione particolare che io posso essere portato a considerare: questo atto costantemente rinnovato non si distingue dal mio essere, è scelta di me stesso nel mondo e simultaneamente scoperta del mondo. Questo ci permette di evitare lo scoglio dell'incoscienza che la psicanalisi incontra in partenza. Se nella coscienza non vi è nulla che non sia coscienza di essere, ci potrebbero obiettare che bisognerebbe che questa scelta fondamentale fosse scelta cosciente: ora, precisamente, si può forse affermare di essere coscienti, quando si cede alla stanchezza, con tutte le implicazioni che presuppone questo atto? Noi risponderemo che ne siamo perfettamente coscienti. Solo che questa stessa coscienza deve avere per limite la struttura della coscienza in generale e della scelta che facciamo.

Per quanto riguarda quest'ultimo fatto, bisogna insistere sulla questione che non si tratta affatto di una scelta deliberata. E ciò non perché questa sarebbe meno cosciente o meno esplicita di una deliberazione, ma proprio perché è il fondamento di ogni deliberazione e, come abbiamo già osservato, una deliberazione richiede una interpretazione a partire da una scelta originale. Bisogna dunque difendersi dall'illusione che tende a

rappresentare la libertà originale come una posizione di motivi e di moventi come oggetti, poi come una decisione a partire da questi motivi e da questi moventi. Al contrario, poiché ci sono motivo e movente, cioè apprezzamento delle cose e delle strutture del mondo, c'è già posizione dei fini e, di conseguenza, scelta. Ma ciò non significa che la scelta profonda sia pertanto incosciente. Costituisce invece un tutto unico con la coscienza che abbiamo di noi stessi. Questa coscienza, lo si sa, può essere solo posizionale: è coscienza noi perché non si distingue dal nostro essere. E siccome il nostro essere è precisamente la nostra scelta originale, la coscienza di scelta è identica alla coscienza che abbiamo di noi. Bisogna essere coscienti per scegliere e bisogna scegliere per essere coscienti.

Scelta e coscienza sono una sola e medesima cosa. È ciò che molti psicologi hanno sentito allorché hanno dichiarato che la coscienza “era selezione”. Ma, per non aver ricondotto questa selezione al suo fondamento ontologico, essi sono rimasti su di un terreno in cui la selezione appariva come una funzione gratuita di una coscienza per altro sostanziale. Questo è in particolare quello che si potrebbe rimproverare a Bergson' ma, se è ben stabilito che la coscienza è annullamento, si comprende che avere coscienza di se stessi e scegliersi sono un tutto unico. Questo spiega le difficoltà che hanno incontrato moralisti come Gide, quando hanno voluto definire la purezza dei sentimenti. “che differenza c'è” domandava Gide⁶⁸ “fra un sentimento voluto ed un sentimento sperimentato?” per dire il vero non ce n'è nessuna; “voler amare” ed amare, sono una cosa sola, perché amare vuol dire scegliersi come amante prendendo coscienza di amare. Se il >p@4os è libero, è scelta. Abbiamo abbastanza rimarcato, specialmente nel capitolo che si riferisce alla temporalità-che il cogito cartesiano deve essere esteso. Infatti, come abbiamo visto, prendere coscienza di sé, non significa mai prendere coscienza dell'istante, perché l'istante non è che un concetto dello spirito e se anche esistesse, una coscienza che potesse cogliersi nell'istante non coglierebbe più niente. Io non posso prendere coscienza di me se non come quel tale uomo impegnato in questa o quella impresa, che sconta questo o quel successo, che dubita di questa o di quella riuscita, e con l'insieme di tutte queste anticipazioni, che abbozza tutta la sua figura. È proprio così che io mi colgo in questo momento in cui scrivo; io non sono la semplice coscienza percettiva della mia mano che traccia dei segni sulla carta, io sono molto più in là di questa mano fino alla fine del libro e al significato di questo libro e dell'attività filosofica in generale nella mia vita:

ed è nel quadro di questo progetto, cioè nell'ambito di ciò che io sono, che si inseriscono certi progetti verso possibilità più ristrette come l' esporre una tale idea in un tale modo piuttosto che in un altro o il cessare di scrivere per un momento o lo sfogliare un'opera in cui io cerco una certa informazione ecc.. Solamente, l'errore starebbe nel fatto di credere che a questa scelta globale corrisponda una coscienza analitica e differenziata. Il mio progetto ultimo e iniziale perché è tutte e due le cose contemporaneamente è, come vedremo in seguito, sempre lo schizzo d'una soluzione del problema dell'essere. Questa soluzione, però, non è concepita dapprima e poi realizzata: noi siamo questa soluzione, la facciamo esistere mediante il nostro impegno stesso e non sapremmo dunque coglierla che vivendola. Così, siamo sempre presenti interamente a noi stessi, ma appunto perché siamo presenti, non possiamo sperare di avere una coscienza analitica e dettagliata di ciò che siamo. Questa coscienza, d'altra parte, non potrebbe essere che non-tetica.

Ma, d'altra parte, il mondo ci rimanda esattamente, mediante la sua stessa articolazione, l'immagine di ciò che siamo. Non che noi possiamo l'abbiamo visto del resto decifrare questa immagine, cioè dettagliarla e sottometterla alla analisi ma perché il mondo ci appare necessariamente come noi siamo: è appunto sorpassandolo verso noi stessi che noi lo facciamo apparire qual è. Noi scegliamo il mondo non nella sua ossatura, ma nel suo significato scegliendoci. Poiché la negazione interna, per la quale negando di noi di essere il mondo, lo facciamo apparire come mondo, non potrebbe esistere che nel caso essa fosse nello stesso tempo proiezione verso un possibile. È lo stesso modo in cui io mi affido all'inanimato, mi abbandono al mio corpo o, invece, in cui mi irrigidisco contro l'uno e l'altro che fa apparire il mio corpo o il mondo inanimato col loro proprio valore. Di conseguenza anche in ciò io godo di una piena coscienza di me stesso e dei miei progetti fondamentali e, questa volta, la coscienza è posizionale. Solo, precisamente perché è posizionale, ciò che mi offre è l'immagine trascendente di ciò che sono. Il valore delle cose, il loro ruolo strumentale, la loro vicinanza e la loro lontananza reali che sono senza rapporto con la loro vicinanza e la loro lontananza spaziali non fanno altro che abbozzare la mia immagine, cioè la mia scelta. Il mio abito uniforme o vestito, camicia floscia o inamidata trascurato o accurato, ricercato o volgare, i miei mobili, la via ove abito, la città dove risiedo, i libri di cui mi cirondo, i divertimenti che mi concedo, tutto ciò che è mio, cioè il mondo di cui ho

sempre coscienza almeno a titolo di significato implicato dall'oggetto che guardo o che adopero tutto mi fa conoscere la mia scelta, cioè il mio essere. Ma la struttura della coscienza posizionale è tale che io non posso ricondurre questa conoscenza a una presa di possesso soggettiva di me stesso, e che mi rinvia ad altri oggetti che produco o che dispongo in relazione con l'ordine dei precedenti senza potermi accorgere che io delinea in tal modo sempre più il mio aspetto nel mondo. Abbiamo così la piena coscienza della scelta che siamo. E se si obiettasse che bisognerebbe, secondo queste considerazioni, aver coscienza non di esserci scelti, ma di sceglierci, risponderemmo che questa coscienza si traduce mediante il duplice “sentimento” dell'angoscia e della responsabilità. Angoscia, rilassamento, responsabilità, silenziosi o palesi, costituiscono, in effetti, la qualità della nostra coscienza in quanto questa è pura e semplice libertà.

Ponemmo poco fa un problema: io ho ceduto alla stanchezza, dicemmo, e senza dubbio avrei potuto fare altrimenti, ma a che prezzo? Siamo ora in grado di rispondere. La nostra analisi, infatti, ci ha appena dimostrato che questo atto non era gratuito.

Certo, non si spiegava mediante un motivo oppure un movente concepito come il contenuto di uno “stato” di coscienza anteriore; ma doveva essere interpretato partendo da un progetto originario di cui faceva parte integrante.

Allora diventa evidente che non si può presupporre che l'atto avrebbe potuto essere modificato senza supporre nello stesso tempo una modifica fondamentale della mia scelta originale di me stesso. Questo modo di cedere alla fatica e di lasciarmi cadere sul limitare del sentiero esprime una certa asprezza iniziale contro il mio corpo e l'in-sé inanimato. Esso si pone nell'ambito di una certa visione del mondo in cui può sembrare che “non valga la pena di sopportare” le difficoltà, e dove, precisamente, il movente, essendo pura coscienza non-tetica e, di conseguenza, progetto iniziale di sé verso un fine assoluto un certo aspetto dell'in-sé per-sé è comprensione del mondo calore, lontananza dalla città, vanità degli sforzi, ecc. Come motivo d'interrompere la passeggiata.

Così questo possibile: fermarmi, in teoria, non prende senso che mediante la gerarchia dei possibili che io sono partendo dal possibile ultimo ed iniziale. Ciò non implica che io mi debba necessariamente fermare, ma solamente che non posso rifiutarmi di fermarmi se non mediante una conversione radicale del mio essere nel mondo, cioè mediante una brusca

metamorfosi del mio progetto iniziale, cioè mediante un'altra scelta di me stesso e dei miei fini. Questa modifica è d'altra parte sempre possibile. L'angoscia che, dopo essere stata svelata, rivela alla nostra coscienza la nostra libertà, è testimone di questa modificabilità continua del nostro progetto iniziale. Nell'angoscia noi non cogliamo semplicemente il fatto che i possibili che abbiamo in progetto sono continuamente rosi dalla nostra libertà futura, ma apprendiamo inoltre la nostra scelta, -cioè noi stessi, come ingiustificabile, cioè cogliamo la nostra scelta, come non derivante da alcuna realtà anteriore e come fondamento, invece, dell'insieme dei significati che costituiscono la realtà. L'ingiustificabilità non è solamente il riconoscimento soggettivo della contingenza assoluta del nostro essere, bensì anche quello dell'interiorizzazione e della ripresa per conto nostro di questa contingenza. Perché la scelta come vedremo derivata della contingenza dell'in-sé che annulla, la trasporta sul piano della determinazione gratuita del per-sé da parte di se stesso. 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: annunciando a noi stessi quello che siamo mediante l'avvenire e senza presa su questo avvenire che è sempre possibile senza diventare mai reale. Così noi siamo sempre minacciati dall'annullamento della nostra scelta attuale, perpetuamente minacciati di sceglierci e di conseguenza di divenire altri da ciò che siamo. Per il solo fatto che la nostra scelta è assoluta, è fragile, cioè ponendo con essa la nostra libertà, poniamo contemporaneamente la sua possibilità continua di divenire un di qua reso passato da un di là che io sarò.

Tuttavia, è chiaro che la nostra scelta attuale è tale che non ci fornisce alcun motivo per renderla passata mediante una scelta ulteriore. Infatti essa crea originariamente tutti i motivi e tutti i moventi che possono condurci a delle azioni parziali, e dispone il mondo con i suoi significati, i suoi complessi utensili ed il suo coefficiente di avversità. Questo cambiamento assoluto che ci minaccia dalla nascita alla morte rimane sempre imprevedibile ed incomprensibile. Se consideriamo anche altri atteggiamenti fondamentali come possibili, non li consideriamo mai se non dal di fuori come modi di agire dell'altro. E se noi tentiamo di confrontare con essi i nostri modi di agire, essi non perderanno per ciò il loro carattere di exteriorità e di trascendenza trascesa.

“Comprenderli”, infatti, sarebbe già come averli scelti. Ma ritorneremo sull'argomento.

Inoltre non dobbiamo rappresentarci la scelta come “producentesi da un istante all'altro”; questo sarebbe un ritornare al concetto istantaneista della coscienza da cui Husserl stesso non ha potuto uscire. Perché, al contrario, è la coscienza che si temporalizza, bisogna pensare che la scelta originale dispiega il tempo e non forma che un tutto unico con le tre ek-stasi. Sceglierci vuol dire annullarci, cioè far sì che un futuro venga ad annunciarci quello che siamo dando un senso al nostro passato. In modo che non c'è una successione di istanti separati da dei nulla come in Cartesio e tali che la mia scelta all'istante t non possa agire sulla mia scelta all'istante $t'1$. Scegliere vuol dire far sì che con il mio impegno nasca una certa estensione finita di durata concreta e continua, che è precisamente quella che ci separa dalla realizzazione dei miei possibili originali.

Così libertà, scelta, annullamento, temporalizzazione, non formano che una sola e medesima cosa.

Perciò l'istante non è una vana invenzione dei filosofi. Certo non ci sono degli istanti soggettivi allorché mi sono impegnato nel mio compito: in questo momento, per esempio, in cui scrivo, cercando di cogliere e di mettere in ordine le mie idee, per me non c'è istante, non c'è che un perpetuo inseguimento inseguito di me stesso verso i fini che mi definiscono la spiegazione delle idee che devono costituire la sostanza di quest'opera e pertanto noi siamo continuamente minacciati dall'istante. Ciò vuol dire che noi, mediante la scelta stessa della nostra libertà, siamo tali che possiamo sempre fare apparire l'istante come rottura della nostra unità ekstatica. Che cos'è dunque istante? L'istante non può essere ritagliato nel processo di temporalizzazione di un progetto concreto: lo abbiamo appena dimostrato. Ma, d'altra parte, non può essere assimilato al termine iniziale, né al termine finale se deve esistere di questo processo. Perché tanto l'uno come l'altro di questi termini sono aggregati dall'interno alla totalità del processo e ne formano una parte integrante. Ambedue hanno solo una caratteristica dell'istante: il termine iniziale, infatti, è aggregato al processo di cui è il termine iniziale perché è il suo inizio. Ma d'altra parte è limitato da un nulla anteriore perché è un inizio. Il termine finale è aggregato al processo che esso conclude perché è la sua fine: l'ultima nota appartiene alla melodia.

Ma è seguito da un nulla che lo limita perché è una fine. L'istante, se deve poter esistere, deve essere limitato da un duplice nulla. Ciò non sarebbe affatto concepibile, come abbiamo dimostrato, se esso dovesse essere dato anteriormente a tutti i processi di temporalizzazione. Ma nello sviluppo stesso della nostra temporalizzazione, possiamo produrre degli istanti, dal momento che certi processi sorgono sulla scomparsa di processi precedenti. L'istante sarà allora un inizio e una fine. Insomma, se la fine di un progetto coincide con l'inizio di un altro progetto, sorgerà una realtà temporale ambigua che sarà limitata da un nulla anteriore, perché essa è inizio, e da un nulla posteriore, perché essa è fine. Ma questa struttura temporale sarà concreta solo se l'inizio si presenta esso stesso come fine del processo che egli rende passato. Un inizio che si dà come fine di un progetto anteriore, tale dovrà essere l'istante. Ed esisterà dunque solo se noi siamo, per noi stessi, inizio e fine nell'unità di uno stesso atto. Ora, è precisamente ciò che avviene nel caso di una modifica radicale del nostro progetto fondamentale.

Mediante la libera scelta di questa modifica, infatti, noi temporalizziamo un progetto che siamo e ci facciamo manifestare dal futuro l'essere che abbiamo scelto; così il presente puro appartiene alla nuova temporalizzazione come inizio, e riceve dal futuro, che sta sorgendo, la sua propria natura di inizio. È il futuro solo, infatti, che può ritornare sul presente puro per dargli la qualifica di inizio, altrimenti questo presente non sarebbe nient'altro che un presente qualunque.

Così il presente della scelta appartiene già come struttura integrata alla nuova totalità in divenire. Ma, d'altra parte, non è possibile che questa scelta non si determini in collegamento col passato che le spetta di essere. Per principio essa è anzi decisione di cogliere come passato la scelta alla quale si sostituisce. Un ateo convertito non è semplicemente un credente: è un credente che ha negato, nei propri riguardi, l'ateismo, che ha reso passato in lui il progetto di essere ateo. Così la nuova scelta si dà come inizio in quanto è una fine e come fine in quanto è inizio; è limitata da un doppio nulla e come tale realizza una rottura nell'unità ekstatica del nostro essere. Tuttavia l'istante non è per se stesso che un nulla, perché dovunque rivolgiamo il nostro sguardo, non coglieremo che una temporalizzazione continua, secondo la direzione del nostro sguardo, oppure la serie finita e chiusa che è appena passata, trascinando con sé il suo termine finale ovvero

la temporalizzazione vivente che comincia e di cui il termine iniziale è afferrato e trascinato dalla possibilità futura.

Così ogni scelta fondamentale definisce la direzione dell'inseguimento inseguito nel tempo stesso in cui si temporalizza. Ciò non significa che: dia uno slancio iniziale, né che ci sia qualche cosa di cui io possa approfittare finché io mi tengo nei limiti di questa scelta. L'annullamento si persegue continuamente e di conseguenza la ripresa libera e continua della scelta è indispensabile. Solo che questa ripresa non si fa istante per istante fino a che io riprendo liberamente la mia scelta: ciò vuol dire che non ci sono istanti: la ripresa è aggregata così strettamente all'insieme del processo che non ha alcun significato istantaneo né può averne. Ma precisamente perché è libera e perpetuamente ripresa dalla libertà, la mia scelta ha per limite la libertà stessa: in altri termini è invasata dallo spettro dell'istante. Fin tanto che io non riprenderò la mia scelta, il rendersi passato del processo si farà in perfetta continuità ontologica col presente. Il processo reso passato resta organizzato con l'annullamento presente sotto forma di un sapere, cioè di un significato vissuto e interiorizzato, senza mai essere oggetto per la coscienza che si proietta verso i suoi propri fini. Ma precisamente perché io sono libero, ho sempre la possibilità di porre come oggetto il mio passato immediato. Ciò significa che, quando la mia coscienza anteriore era pura coscienza non posizionale del passato, in quanto essa stessa si costituiva come negazione interna del reale conpresente e si faceva annunciare il proprio senso da fini posti come "riprese", al momento di una nuova scelta la coscienza pone il proprio passato come oggetto, cioè lo apprezza e definisce la propria posizione in rapporto ad esso. Questo atto di obiettivazione del passato immediato non forma che un tutto unico con la nuova scelta di altri fini: contribuisce a far scaturire l'istante come rottura annullatrice della temporalizzazione.

La comprensione dei risultati ottenuti mediante questa analisi sarà più facile per il lettore se li paragoniamo ad un'altra teoria della libertà, per esempio a quella di Leibnitz. Per Leibnitz come per noi, Adamo prese il pomo, ma sarebbe stato possibile che non lo prendesse. Ma per lui, come per noi, le implicazioni di questo gesto sono così numerose e ramificate, che, in ultima analisi, il dichiarare che Adamo avrebbe avuto la possibilità di non prendere il pomo, significherebbe che sarebbe stato possibile ad un altro Adamo. Così la contingenza di Adamo non forma che un tutto unico con la sua libertà, perché questa contingenza significa che questo Adamo

reale è circondato da una infinità di adami possibili, ciascuno dei quali è caratterizzato, in rapporto all'Adamo reale, da una alterazione leggera o profonda di tutti i suoi attributi, cioè, in definitiva, della sua sostanza. Per Leibnitz, dunque, la libertà richiesta dalla realtà umana, è come l'organizzazione di tre nozioni differenti: è libero colui che: 1 si decide razionalmente a compiere un atto; 2 è tale che questo atto si comprende completamente con la natura stessa di chi lo compie; 3 è contingente, cioè tale che ammette la possibilità di altri individui che davanti alla stessa situazione compierebbero altri atti. Ma, data la correlazione necessaria che lega i possibili, un altro gesto di Adamo non sarebbe stato possibile che per e per opera di un altro Adamo, e l'esistenza di un altro Adamo implica quella di un altro mondo.

Noi riconosciamo con Leibnitz che il gesto di Adamo impegna per intero la persona di Adamo e che un altro gesto sarebbe inteso alla luce e nell'ambito di un'altra personalità di Adamo. Ma Leibnitz ricade in un necessarismo tutt'affatto opposto all'idea di libertà, allorché pone, fin dall'inizio, la formula stessa della sostanza di Adamo a titolo di premessa che provocherà l'atto di Adamo come una delle sue conclusioni parziali, cioè quando riduce l'ordine cronologico solo ad un'espressione simbolica dell'ordine logico. Ne risulta, da una parte, che l'atto è rigorosamente necessitato dall'essenza stessa di Adamo, e pure la contingenza che rende la libertà possibile, secondo Leibnitz, si trova contenuta interamente nell'essenza di Adamo. E questa essenza non è scelta da Adamo stesso, ma da dio. È anche vero che l'atto compiuto da Adamo deriva necessariamente dall'essenza di Adamo e in ciò dipende da Adamo stesso e da nessun altro, il che è certamente una condizione della libertà.

Ma l'essenza di Adamo è un dato per Adamo stesso: Adamo non l'ha scelta, egli non ha potuto scegliere di essere Adamo. Di conseguenza non ha la responsabilità del suo essere. Perciò, poco importa che gli si possa attribuire, una volta che è dato, la responsabilità relativa del suo atto. Per noi, invece, Adamo non si definisce affatto con una essenza, perché l'essenza per la realtà umana è posteriore all'esistenza. Si definisce con la scelta dei suoi fini, cioè col sorgere di una temporalizzazione ekstatica che non ha niente in comune con l'ordine logico. Così la contingenza di Adamo esprime la scelta finita che egli ha fatto di se stesso. Ma allora ciò che gli annuncia la sua persona, è futuro e non passato: egli sceglie di farsi apprendere ciò che è dai fini verso i quali si dirige, cioè dalla totalità dei

suoi gusti, delle sue inclinazioni, dei suoi odii ecc., in quanto vi è una organizzazione tematica ed un senso inerente a questa totalità. Non possiamo così cadere nell'obiezione che facevamo a Leibnitz quando gli dicevamo: “certo, Adamo ha scelto di prendere il pomo, ma non ha scelto di essere Adamo”. Per noi, il problema della libertà si pone al livello della scelta di Adamo, fatta da lui stesso, cioè della determinazione dell'essenza per opera dell'esistenza. Inoltre noi riconosciamo con Leibnitz che un altro gesto di Adamo, implicante un altro Adamo, implica un altro mondo, ma per “altro mondo” noi non intendiamo una organizzazione di composibili tale che vi trovi posto l'altro Adamo possibile: più semplicemente, ad un altro essere nel mondo di Adamo corrisponderà la rivelazione di un'altra faccia del mondo. Infine per Leibnitz, il gesto possibile dell'altro Adamo, essendo organizzato in un altro mondo possibile, preesiste da tutta l'eternità, in quanto possibile, alla realizzazione dell'Adamo contingente e reale. Qui ancora l'essenza precede l'esistenza per Leibnitz e l'ordine cronologico dipende dall'ordine eterno della logica. Per noi invece, il possibile, finché non sia esistito come possibile da un nuovo progetto di Adamo verso nuove possibilità, non è che pura e informe possibilità d'essere altro. Così il possibile di Leibnitz rimane sempre astratto, mentre per noi, il possibile non appare che possibilizzandosi, cioè venendo a manifestare ad Adamo ciò che egli è. Di conseguenza l'ordine della spiegazione psicologica, secondo Leibnitz, va dal passato al presente, nella misura stessa in cui questa successione esprime l'ordine eterno delle essenze: tutto è definitivamente cristallizzato nell'eternità logica e la sola contingenza è quella del principio, ciò che significa che Adamo è un postulato dell'intelletto divino. Per noi invece l'ordine dell'interpretazione è strettamente cronologico, non cerca affatto di ridurre il tempo a una concatenazione puramente logica ragione oppure logico cronologica causa, determinismo. Si interpreta dunque partendo dal futuro.

Ma ciò su cui vale la pena di insistere è che tutta la nostra analisi precedente è puramente teorica. In teoria solamente un altro gesto di Adamo è possibile solo nei limiti di uno sconvolgimento totale dei fini per cui Adamo si sceglie come Adamo.

Noi abbiamo presentato le cose in tale modo e possiamo essere apparsi per questo leibniziani per esporre subito i nostri punti di vista con la massima semplicità. In concreto, la realtà è ben più complessa. Il fatto è che l'ordine di interpretazione è puramente cronologico e non logico: la

comprensione di un atto, a partire dai fini originali posti dalla libertà del per-sé, non è un'intellezione. La gerarchia discendente dei possibili, dal possibile ultimo e iniziale fino al possibile derivato che si vuol capire, non ha niente in comune con la serie deduttiva che va da un principio alla sua conseguenza. A tutta prima il legame del possibile derivato reagire contro la stanchezza oppure abbandonarvisi col possibile fondamentale, non è un legame di deducibilità.

È un legame di totalità a struttura parziale. La visione del progetto totale permette di “capire” la struttura singola considerata. Ma la *gestaltpsychologie* ci ha mostrato che la pregnanza delle forme totali non esclude la variabilità di certe strutture secondarie. Ci sono certe linee che io posso aggiungere o togliere ad una figura data senza alterarne il carattere specifico. Ce ne sono delle altre, al contrario, l'aggiunta delle quali comporta la scomparsa immediata della figura e l'apparizione di un'altra figura. Si tratta del medesimo rapporto che c'è fra i possibili secondarii col possibile fondamentale o totalità formale dei miei possibili. Il significato del possibile secondario considerato, rimanda sempre, certamente, al significato totale che io sono. Ma altri possibili avrebbero potuto sostituire questo, senza che il significato totale si alterasse, cioè avrebbero sempre, e altrettanto bene, indicato questa totalità come la forma che permetteva di capirli o, nell'ordine ontologico della realizzazione, avrebbero potuto essere progettati come mezzi per raggiungere la totalità e alla luce di questa totalità. Insomma, la comprensione è l'interpretazione di un legame di fatto e non la percezione di una necessità. Così l'interpretazione psicologica dei nostri atti deve ritornare spesso alla concezione stoica dell'“indifferenza”. Per alleviare la mia stanchezza, è indifferente che io mi sieda ai margini della strada o che faccia cento passi di più per fermarmi all'albergo che vedo da lontano. Ciò significa che la percezione della forma complessa e globale che ho scelta come mio ultimo possibile non basta a rendere conto della scelta di uno dei possibili piuttosto che di un altro. Non c'è un atto sprovvisto di moventi e di motivi, ma una invenzione spontanea di moventi e di motivi che, pur ponendosi nell'ambito della mia scelta fondamentale, l'arricchisce.

Parimenti, ogni “questo” deve apparire sullo sfondo del mondo e nella prospettiva della mia fatticità, ma né la mia fatticità, né il mondo permettono di capire perché io percepisco in questo momento questo bicchiere piuttosto che quel calamaio come forma che si stacca dallo

sfondo. In rapporto a questi indifferenti, la nostra libertà è intera e incondizionata. Questo fatto di scegliere un possibile indifferente, poi di abbandonarlo per un altro non farà d'altra parte nascere l'istante come un ritaglio della durata: invece le libere scelte si integrano tutte anche se sono successive e contraddittorie nell'unità del mio progetto fondamentale. Ciò non significa affatto che si debba coglierle come gratuite: qualunque esse siano, infatti, verranno interpretate sempre a partire dalla scelta originale e nella misura in cui esse l'arricchiscono e la concretizzano, porteranno sempre con sé il loro movente cioè la coscienza del loro motivo o, meglio, l'apprensione della situazione come articolata in questo o quel modo.

Ciò che renderà inoltre la giusta importanza al legame particolarmente delicato del possibile secondario col possibile fondamentale, è il fatto che non esiste a priori alcun prontuario al quale ci si possa riferire per decidere di questo legame. Invece è il per-sé stesso che sceglie di considerare il possibile secondario come significativo del possibile fondamentale.

Là dove noi abbiamo l'impressione che il soggetto libero volti le spalle al suo scopo fondamentale, noi introduciamo sovente il coefficiente di errore dell'osservatore, cioè noi usiamo le nostre bilance per apprezzare il rapporto dell'atto in questione coi suoi fini ultimi. Ma il per-sé, nella sua libertà, non inventa solamente i suoi fini primari e secondari: inventa contemporaneamente il sistema di interpretazione che permette di legare gli uni agli altri. In nessun caso può sorgere il problema di stabilire un sistema di comprensione universale dei possibili secondari a partire dai possibili primari; ma in ogni caso, il soggetto deve fornire le sue pietre di paragone ed i suoi criteri personali.

Infine il per-sé può prendere delle decisioni volontarie in opposizione coi fini fondamentali che ha scelto.

Queste decisioni non possono essere che volontarie, cioè riflessive. Non possono derivare, infatti, che da un errore commesso in buona o mala fede riguardo ai fini che persegua e questo errore può essere commesso solo se l'insieme dei moventi che io sono, vengono scoperti a titolo di oggetto dalla coscienza riflessiva. La coscienza irriflessa, essendo proiezione spontanea di sé verso le sue possibilità, non può mai sbagliarsi su se stessa: bisogna guardarsi bene, infatti, dal chiamare errori su di sé gli errori di apprezzamento che riguardano la situazione oggettiva errori che possono comportare nel mondo delle conseguenze assolutamente opposte a quelle che si volevano raggiungere, senza che ci sia stato, ciononostante, un

misconoscimento dei fini proposti. L'atteggiamento riflessivo, al contrario, comporta mille possibilità di errore, non in quanto coglie il puro movente cioè la coscienza riflessa come un quasi oggetto, ma in quanto mira a costituire attraverso la coscienza riflessa dei veri oggetti psichici che sono oggetti solamente probabili, come abbiamo visto nel capitolo III della seconda parte di quest'opera, e che possono anche essere oggetti falsi. Mi è dunque possibile, per degli errori su me stesso, impormi riflessivamente, cioè sul piano volontario, dei progetti che contraddicono al mio progetto iniziale, senza tuttavia modificare fundamentalmente il mio progetto iniziale. È così, per esempio, che se il mio progetto iniziale tende a scegliermi come inferiore alla mediocrità degli altri ciò che si suole chiamare complesso di inferiorità e se il balbettare, per esempio, è un comportamento che si capisce e si interpreta a partire dal primo progetto, io posso per ragioni sociali e per misconoscimento della mia propria scelta di inferiorità, decidere di correggermi dal mio balbettare. Io posso pure arrivarci, senza che pertanto abbia cessato di sentirmi e di volermi inferiore.

Mi basterà infatti utilizzare dei mezzi tecnici per ottenere un risultato.

È ciò che si chiama in via generale riforma volontaria di sé. Ma questi risultati non faranno che spostare l'infermità di cui io soffro: un'altra nascerà al suo posto, che a suo modo esprimerà il fine totale che io perseguo. Siccome questa inefficacia profonda dell'atto volontario diretto su di sé può sorprendere, analizzeremo meglio l'esempio scelto.

Conviene osservare dapprima che la scelta dei fini totali, quantunque totalmente libera, non è né necessariamente né frequentemente fatta gioiosamente. Non bisogna confondere la necessità in cui siamo di sceglierci con la volontà di potenza. La scelta può essere compiuta nella rassegnazione o nel disagio, può essere una fuga, può realizzarsi in mala fede. Possiamo sceglierci come fuggitivo, inafferrabile, esitante ecc.: possiamo anche scegliere di non sceglierci: in questi diversi casi, dei fini sono posti al di là di una situazione di fatto e la responsabilità di questi fini incombe su di noi: qualunque sia il nostro essere, è scelta; e dipende da noi di sceglierci come “grande” o “nobile” o “baso” e “umiliato”. Ma se, precisamente, noi abbiamo scelto l'umiliazione come la stoffa stessa del nostro essere, noi ci realizzeremo come umiliato, irritato, inferiore ecc.. Non si tratta qui di dati sprovvisti di significato. Ma chi si realizza come umiliato si costituisce con ciò stesso come un mezzo per raggiungere certi fini: l'umiliazione scelta può essere, per esempio, assimilata, come il

masochismo, ad uno strumento destinato a liberarci dall'esistenza per-sé, può essere un progetto di dimetterci dalla nostra libertà angosciante a profitto degli altri: il nostro progetto può essere di fare interamente assorbire il nostro essere-per-sé dal nostro essere per altri. In ogni caso, "il complesso di inferiorità" può nascere solo se è fondato sulla nostra libera apprensione del nostro essere per altri.

Questo essere per altri come situazione agirà a titolo di motivo, ma bisogna che sia scoperto da un movente che non è altro che il nostro libero progetto. Così l'inferiorità sentita e vissuta è lo strumento scelto per farci simili ad una cosa, cioè per farci esistere come puro al di fuori nel mondo. Ma va da sé che l'inferiorità deve essere vissuta conformemente alla natura che gli conferiamo mediante la scelta, cioè nella vergogna, la collera e l'amarezza. Così scegliere l'inferiorità non vuol dire accontentarsi dolcemente di un'aurea mediocritas, ma produrre ed assumere le rivolte e le disperazioni che costituiscono la rivelazione di questa inferiorità. Io posso ostinarmi, per esempio, a produrmi in certi tipi di lavoro e di opere perché vi sono inferiore, mentre invece in un altro campo potrei senza difficoltà paragonarmi alla media. È questo sforzo infruttuoso che ho scelto perché è infruttuoso, sia perché io preferisco essere l'ultimo piuttosto che perdermi nella massa sia perché ho scelto lo scoraggiamento e la vergogna come mezzo migliore per raggiungere l'essere. Ma va da sé che io posso scegliere come campo d'azione, il campo in cui sono inferiore, solo se questa scelta implica la volontà riflessa di esservi superiore. Scegliere di essere un artista inferiore, vuol dire necessariamente voler essere un grande artista: diversamente l'inferiorità non sarebbe né subita né riconosciuta: scegliere, infatti, di essere un modesto artigiano non implica affatto la ricerca dell'inferiorità, è un semplice esempio di scelta della finitezza. Invece la scelta dell'inferiorità implica la costante realizzazione di uno scarto tra il fine perseguito dalla volontà e il fine ottenuto. L'artista che si vuole grande e che si sceglie inferiore, mantiene intenzionalmente questo scarto, è come Penelope e distrugge la notte quello che fa di giorno. In questo senso, mentre realizza la sua arte, si mantiene costantemente sul piano volontario ed usa per questo un'energia disperata. Ma la sua volontà stessa è mala fede, cioè fugge il riconoscimento dei veri fini scelti dalla coscienza spontanea e costituisce degli oggetti psichici falsi come moventi, per poter decidere su questi moventi e decidersi a partire da essi amor della gloria, amor del bello ecc.. La volontà qui non è affatto opposta alla scelta fondamentale, ma, al

contrario, non si capisce nei suoi scopi e nella sua cattiva fede di principio che nella prospettiva della scelta fondamentale dell'inferiorità.

Per meglio dire, se, a titolo di coscienza riflessiva, costituisce con mala fede degli oggetti psichici falsi a titolo di moventi, a titolo di coscienza irriflessa, invece, e non-tetica di sé, è coscienza di essere di mala fede e di conseguenza coscienza del progetto fondamentale perseguito dal per-sé. Così il divorzio fra coscienza spontanea e volontà non è un dato di fatto puramente constatato. Al contrario, questa dualità è progettata e realizzata inizialmente dalla nostra libertà fondamentale: non si concepisce che mediante l'unità profonda del nostro progetto fondamentale che è quello di sceglierci come inferiore. Ma più precisamente questo divorzio implica che la deliberazione volontaria decide, con mala fede, di compensare o di mascherare la nostra inferiorità con opere il cui scopo profondo è di permetterci invece di misurare questa inferiorità. Così, come si vede, la nostra analisi ci permette di accettare i due piani in cui Adler pone il complesso di inferiorità, con lui ammettiamo un riconoscimento fondamentale di questa inferiorità ed uno sviluppo arruffato, mal equilibrato di atti, di opere e di affermazioni destinate a compensare o a mascherare questo sentimento profondo. Ma: 1 noi non vogliamo concepire il riconoscimento fondamentale come incosciente: è così lontano dall'essere incosciente che costituisce persino la mala fede della volontà. Con questo non stabiliamo, fra i due piani considerati, la differenza dell'incosciente e del cosciente, ma quella che separa la coscienza irriflessa e fondamentale dalla coscienza riflessiva che ne è tributaria. 2 il concetto di mala fede,- come abbiamo stabilito nella prima parte ci sembra debba sostituire quelli di censura, di inibizione e di incosciente di cui Adler fa uso. 3

15 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. Di modo che possiamo cogliere un significato in più nel complesso di inferiorità: non solo è riconosciuto il complesso di inferiorità, ma questo riconoscimento è scelta: non solo la volontà cerca di mascherare l'inferiorità con deboli e instabili affermazioni, ma l'attraversa una intenzione più profonda che sceglie precisamente la debolezza e l'instabilità di queste affermazioni, con l'intenzione di rendere più sensibile l'inferiorità che pretendiamo di fuggire e che sperimenteremo nella vergogna e nel

sentimento dello scacco. Così colui che soffre di “minderwertigkeit” ha scelto d'essere il carnefice di se stesso. Ha scelto la vergogna e la sofferenza, ciò che non equivale a dire che egli debba provare gioia, quando esse si realizzano con il massimo della violenza.

Ma anche se scelti di mala fede da una volontà che si produce nei limiti del nostro progetto iniziale, questi nuovi possibili si realizzano lo stesso, in una certa misura, contro il progetto iniziale. In quanto vogliamo mascherarci la nostra inferiorità, precisamente per crearla, possiamo voler sopprimere la nostra timidezza ed il nostro balbettio che manifestano su di un piano spontaneo il nostro progetto iniziale di inferiorità. Inizieremo allora uno sforzo sistematico e riflesso per fare sparire queste manifestazioni. Facciamo questo tentativo con lo stesso stato d'animo degli ammalati che vanno a farsi visitare dallo psicanalista. Ciò vuol dire che da un lato noi ci applichiamo ad una realizzazione, che dall'altro rifiutiamo: così l'ammalato si decide volontariamente a farsi visitare dallo psicanalista per essere guarito da certi turbamenti che ormai non può più dissimulare; e per il solo fatto che si abbandona all'opera del medico, corre il rischio di guarire. D'altra parte, se corre questo rischio, è per persuadersi da solo che ha fatto tutto inutilmente per guarire e, dunque, che è inguaribile. Affronta quindi il trattamento psicanalitico con mala fede e cattiva volontà. Tutti i suoi sforzi avranno come scopo di farlo fallire, mentre egli continua tuttavia a prestarvisi volontariamente. Allo stesso modo gli psicastenici che Janet ha studiato soffrono d'una ossessione che trattengono intenzionalmente e vogliono esserne guariti. Ma per essere più precisi, la loro volontà di esserne guariti ha come scopo di affermare quelle occasioni come sofferenze, e di conseguenza di realizzarle in tutta la loro violenza. Il resto lo si sa: il malato non può evitare le sue ossessioni, si rotola per terra, singhiozza, ma non si decide a fare la confessione richiesta. Sarebbe inutile parlare qui di una lotta della volontà contro la malattia: questi processi si svolgono nell'unità ekstatica della mala fede, in un essere che è ciò che non è e che non è ciò che è.

Similmente, quando lo psicanalista sta per cogliere il progetto iniziale dell'ammalato, questi abbandona la cura o si mette a mentire. Invano si cercherebbe di dare una spiegazione a queste resistenze con una ribellione o una inquietudine incosciente: come potrebbe dunque l'incosciente essere informato dei progressi dell'inchiesta psicanalitica, a meno di essere precisamente una coscienza? Ma se l'ammalato sta al gioco fino alla fine,

bisogna che subisca una guarigione parziale, cioè bisogna che si produca in lui la scomparsa dei fenomeni morbosi che l'hanno portato a richiedere l'aiuto di un medico. Così egli avrà scelto il minor dei mali: venuto per persuadersi che è inguaribile è costretto per evitare di cogliere il suo progetto in piena luce e di conseguenza annullarlo e diventare liberamente altro ad andarsene fingendo la propria guarigione. Allo stesso modo i metodi che adopererò per guarirmi dal balbettio e dalla timidezza hanno potuto essere sperimentati in mala fede. Può succedere anche che io possa riconoscere la loro efficacia. In questo caso timidezza e balbettio scompariranno: è il minor dei mali. Una sicurezza fittizia e volubile li sostituirà. Ma queste guarigioni sono ottenute come le guarigioni dall'isterismo, mediante cure elettriche. Si sa che questo sistema può causare la scomparsa di una contrazione isterica di una gamba, ma poco tempo dopo si vedrà la stessa contrazione comparire nel braccio. Questo perché la guarigione dall'isterismo non può avvenire che totalmente, perché l'isterismo è un progetto totalitario del per-sé. Le cure parziali non fanno che spostare le manifestazioni. Così la guarigione dalla timidezza o dal balbettio è consentita e scelta in un progetto che si rivolge alla realizzazione di altri turbamenti, per esempio, per essere più precisi, alla realizzazione di una sicurezza inutile e contemporaneamente squilibrata. Poiché, infatti, il nascere di una decisione volontaria trova il suo movente nella libera scelta fondamentale dei miei fini, non può aggrapparsi a questi fini se non in apparenza; è dunque solo nell'ambito del mio progetto fondamentale che la volontà può avere dell'efficacia; io non posso “liberarmi” dal mio “complesso di inferiorità”, se non mediante una modifica radicale del mio progetto, che non può affatto trovare i suoi motivi ed i suoi moventi nel progetto anteriore, neanche nelle sofferenze e nelle vergogne che soffro, perché queste hanno per preciso scopo di realizzare il mio progetto di inferiorità. Così io non posso concepire, finché sono “nel” complesso di inferiorità, di poterne uscire, perché se anche io sogno di uscirne, questo sogno ha la sua funzione precisa, che è quella di mettermi in grado di provare ancora di più l'abbiezione del mio stato, non può dunque essere interpretato che per mezzo dell'intenzione inferiorizzante. Pertanto, ad ogni istante, io colgo la scelta iniziale come contingente e ingiustificabile, ad ogni momento io sono dunque all'opera per esaminarla subito obiettivamente e di conseguenza per superarla e renderla passata facendo nascere l'istante liberatore. Di qui proviene la mia angoscia, la paura che ho

di essere subito esorcizzato, cioè di diventare radicalmente altro; ma di qui viene anche il frequente nascere delle “conversioni” che mi fanno cambiare totalmente il mio progetto originario. Queste conversioni che non sono state affatto studiate dai filosofi, al contrario hanno ispirato i letterati. Ricordiamo il momento in cui il Philoctète di Gide abbandona fino all'astio il suo progetto fondamentale, la sua ragion d'essere e il suo essere; ricordiamo l'istante in cui Raskolnikoff decide di denunciarsi.

Questi momenti straordinari e meravigliosi, in cui il progetto anteriore svanisce nel passato alla luce di un progetto nuovo che nasce dalle sue rovine e che si abbozza solamente, in cui l'umiliazione, l'angoscia, la gioia, la speranza si uniscono strettamente, in cui noi rinunciando per prendere e prendiamo per rinunciare, è sembrato spesso che dessero l'immagine più chiara e più commovente della nostra libertà. Non ne sono tuttavia che una manifestazione tra altre.

Così presentato il “paradosso” dell'inefficacia delle decisioni volontarie sembrerà più inoffensivo: in altre parole, con la volontà noi possiamo costruirci completamente, ma la volontà che presiede a questa costruzione trova a sua volta il proprio senso nel progetto originario che sembra negare: di conseguenza, questa costruzione ha una funzione ben diversa da quella che mostra al pubblico; e infine può raggiungere solo strutture di dettaglio e non modificherà mai il progetto originale da cui è nata, come le conseguenze di un teorema non possono rivolgersi contro di esso e cambiarlo. Al termine di questa lunga discussione, sembra che noi siamo arrivati a precisare un poco la nostra comprensione ontologica della libertà. Per ora ci conviene riprendere complessivamente i diversi risultati ottenuti.

1 un primo sguardo alla realtà umana ci insegna che, per essa, essere si riduce a fare. Gli psicologi del XIX secolo che hanno mostrato le strutture motrici delle tendenze, dell'attenzione, della percezione ecc., hanno avuto ragione. Solamente il movimento stesso è atto. Così noi non troviamo alcun dato nella realtà umana, nel senso in cui il temperamento, il carattere, le passioni, i principi della ragione sarebbero dei data acquisiti o innati, esistenti alla maniera delle cose. La sola considerazione empirica dell'essere umano lo mostra come un'unità organizzata di modi di agire o di “comportamenti”. Essere ambiziosi, vili o irascibili, significa semplicemente comportarsi nella tale o nella tal altra maniera, in diverse circostanze. I behavioristi hanno avuto ragione di considerare che il solo studio psicologico positivo doveva essere quello dei modi di agire in

situazioni ben definite. Come le opere di Janet e gli psicologi della gestalt ci hanno messo in grado di scoprire i comportamenti emozionali, così si deve parlare di comportamenti percettivi, perché la percezione non si concepisce mai al di fuori di un atteggiamento di fronte al mondo. Anche l'atteggiamento disinteressato del sapiente, Heidegger l'ha dimostrato, è una presa di posizione disinteressata di fronte all'oggetto e di conseguenza, un comportamento fra altri. Così la realtà umana non è prima di tutto per agire, ma essere per lei è agire, e cessare di agire è cessare di essere.

2 ma se la realtà umana è azione, questo significa, evidentemente, che la sua determinazione all'azione è anch'essa azione. Se noi rifiutiamo questo principio, e se ammettiamo che può essere determinata all'azione da uno stato anteriore del mondo o di se stessa, veniamo a porre un dato all'origine della serie. Gli atti allora spariscono in quanto atti, per far fronte a una serie di movimenti. È così che la nozione di comportamento si distrugge da sola in Janet e i behavioristi. L'esistenza dell'atto implica la sua autonomia.

3 d'altra parte se l'atto non è puro movimento, deve essere definito da un'intenzione. In qualunque maniera si consideri questa intenzione, essa non può essere che un superamento del dato verso un risultato da ottenere. Questo dato, effettivamente, essendo pura presenza, non può uscire da se stesso. Precisamente perché è, è unicamente e pienamente ciò che è.

Non può dunque spiegare un fenomeno che trae tutto il suo senso da un risultato ancora da raggiungere, cioè da un inesistente. Quando gli psicologi, per esempio, fanno della tendenza uno stato di fatto, non vedono che gli tolgono ogni carattere di appetito adpetitio. Se infatti la tendenza sessuale può differenziarsi dal sonno, per esempio, ciò non può avvenire che mediante il suo fine, questo fine non è. Gli psicologi avrebbero dovuto domandarsi quale poteva essere la struttura ontologica di un fenomeno, che si fa manifestare ciò che è da qualche cosa che non è ancora. L'intenzione, che è la struttura fondamentale della realtà umana, non può dunque, in nessun caso, essere spiegata da un dato, anche se si pretende che ne derivi.

Ma se si vuole interpretarla con il suo fine, bisogna avere cura di non conferire a questo fine un'esistenza di dato. Se si potesse ammettere, infatti, che il fine è dato anteriormente all'effetto per raggiungerlo, bisognerebbe allora concedere a questo fine una specie di essere in-sé in seno al suo nulla ed una virtù attrattiva di carattere propriamente magico. Noi d'altra parte non arriveremmo nemmeno a comprendere il legame di una realtà-umana data con un fine dato se non con quello della coscienza sostanza con la

realtà-sostanza, nelle tesi realiste. Se la tendenza, o l'atto, deve essere interpretato a partire dal suo fine, vuol dire che l'intenzione ha per struttura di porre il suo fine fuori di sé. Così l'intenzione si fa essere, scegliendo il fine che l'annuncia.

4 essendo l'intenzione scelta del fine, e dal momento che il mondo si rivela attraverso i nostri comportamenti, è la scelta intenzionale del fine che rivela il mondo e il mondo si rivela tale o tal altro in un tale o in un tal altro ordine a seconda del fine scelto. Il fine, chiarendo il mondo, è uno stato del mondo da ottenere e non ancora esistente. L'intenzione è coscienza tetica del fine. Ma essa non può esserlo che facendosi coscienza non-tetica della sua propria possibilità. Così il mio fine può essere un buon pasto, se ho fame. Ma questo pasto progettato al di là della strada polverosa per la quale io cammino, come il senso di questa strada che va verso un hotel dove è apparecchiata una tavola, dove sono preparati dei piatti, dove mi si attende ecc. Non può essere colto che correlativamente al mio progetto non tetico verso la mia possibilità di mangiare questo pasto. Così con un nascere duplice, ma unitario, l'intenzione chiarisce il mondo a partire da un fine non ancora esistente ed essa stessa si definisce con la scelta del suo possibile. Il mio fine è un certo stato oggettivo del mondo, il mio possibile è una certa struttura della mia soggettività, l'uno si rivela alla coscienza tetica, l'altro rifluisce sulla coscienza non-tetica per caratterizzarla.

5 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 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.

6 questa necessità per il dato di non apparire che entro l'ambito di un annullamento che lo rivela, forma un tutto unico con la negazione interna che noi descrivevamo nella seconda parte di quest'opera. Sarebbe inutile immaginare che la coscienza possa esistere senza dato: sarebbe allora coscienza di se stessa come coscienza di niente, cioè il nulla assoluto. Ma se la coscienza esiste a partire dal dato, ciò non significa affatto che il dato la condizioni: è pura e semplice negazione del dato, esiste come disimpegno da un certo dato esistente e come impegno verso un certo fine non ancora esistente. Inoltre, questa negazione interna può riguardare solo un essere che è sempre a distanza da se stesso. Se non fosse la sua negazione, sarebbe ciò che è, cioè un puro e semplice dato: per questo, non avrebbe alcun legame con ogni altro datum, perché il dato per natura non è che ciò che è. Così sarebbe esclusa ogni possibilità di apparizione di un mondo. Per non essere un dato, bisogna che il per-sé si costituisca continuamente come a distanza in rapporto a sé, cioè si lasci dietro se stesso come un datum che esso non è più. Questa caratteristica del per-sé implica che è l'essere che non trova: nessun soccorso, nessun punto d'appoggio in ciò che era. Il per-sé invece è libero e può far sì che ci sia un mondo perché è: l'essere che deve essere ciò che era alla luce di ciò che sarà. La libertà del per-sé appare dunque come il suo essere. Ma siccome questa libertà non è un dato, né una proprietà, non può essere che scegliendosi. La libertà del per-sé è sempre impegnata; non si tratta qui di una libertà che sarebbe potere indeterminato e che preesisterebbe alla sua scelta. Noi non ci cogliamo mai se non come scelta in procinto di farsi. Ma la libertà è semplicemente il fatto che questa scelta è sempre incondizionata.

7 una scelta simile, fatta senza punto d'appoggio, e che si detta a se stessa i suoi motivi, può apparire assurda e lo è infatti. Perché la libertà è scelta del suo essere, ma non fondamento del suo essere. Ritorneremo, in questo capitolo, sul rapporto della libertà con la fatticità.

Ci basterà dire, per il momento, che la realtà-umana può scegliersi come vuole, ma non può neppure rifiutare di essere: il suicidio, infatti, è scelta e

affermazione: di essere. Mediante questo essere che le è dato, essa partecipa alla contingenza universale dell'essere e, con ciò stesso, a ciò che noi chiamavamo assurdità. La scelta è assurda, non perché è senza ragione, ma perché non c'è stata la possibilità di non scegliere. Qualunque essa sia, la scelta è fondata e ripresa dall'essere, perché questo è scelta che è. Ma ciò che bisogna osservare qui è che questa scelta non è assurda nel senso in cui, in un universo razionale, nascerebbe un fenomeno che non sarebbe legato agli altri da ragioni: è assurda nel senso che è ciò per cui tutti i fondamenti e tutte le ragioni vengono all'essere, ciò per cui la nozione stessa di assurdo riceve un significato. È assurda, perché è al di là di tutte le ragioni. Così la libertà non è puramente e semplicemente la contingenza in quanto si volge verso il suo essere per chiarirlo alla luce del suo fine, è perpetua fuga dalla contingenza, è interiorizzazione, annullamento e soggettivazione della contingenza che, così modificata, passa interamente nella gratuità della scelta.

8 il progetto libero è fondamentale, perché è il mio essere. Né l'ambizione, né la passione di essere amato, né il complesso di inferiorità possono essere considerati come progetti fondamentali. Bisogna invece capirli a partire da un primo progetto, che si riconosce per il fatto che non può più essere interpretato a partire da nessun altro, e che è totale. Un metodo fenomenologico speciale sarà necessario per spiegare questo progetto iniziale. È appunto ciò che noi chiamiamo psicanalisi esistenziale. Ne parleremo nel prossimo capitolo. Fin da questo momento, possiamo dire che il progetto fondamentale che io sono è un progetto concernente non i miei rapporti con questo o quell'oggetto particolare del mondo, ma il mio essere nel mondo totale e che poiché il mondo stesso si rivela solo alla luce di un fine questo progetto pone per fine un certo tipo di rapporto con l'essere che il per-sé vuole intrattenere. Questo progetto non è affatto istantaneo, perché non può essere “nel” tempo. Non è neppure atemporale prima per “darsi il tempo” dopo. Per questo noi respingiamo la “scelta del carattere intellegibile” di Kant' la struttura della scelta implica necessariamente che sia una scelta nel mondo. Una scelta che fosse scelta: a partire da niente, scelta contro niente, non sarebbe scelta di niente e si annullerebbe come scelta. Non c'è che la scelta fenomenica, naturalmente se si intende che il fenomeno è qui l'assoluto. Ma nel suo nascere stesso esso si temporalizza perché fa sì che un futuro venga a chiarire il presente ed a costituirlo come presente, dando ai “data” in-sé il significato di passatità.

Ciononostante non bisogna intendere con ciò che il progetto fondamentale sia coestensivo alla “vita” intera del per-sé. Essendo la libertà essere senza appoggio e senza trampolino, il progetto, per essere, deve essere costantemente rinnovato. Io mi scelgo continuamente e non posso mai essere a titolo di essendo stato scelto, altrimenti ricadrei nella pura e semplice esistenza dell’in-sé. La necessità di scegliermi continuamente non fa che un tutto unico con l’inseguimento inseguito che io sono. Ma, precisamente perché si tratta di una scelta, questa scelta, nella misura in cui agisce, indica in generale altre scelte come possibili. La possibilità di queste altre scelte non è né spiegata né posta, ma è vissuta nel sentimento di ingiustificabilità e si esprime con l’assurdità della mia scelta e, di conseguenza, del mio essere. Così la mia libertà rode la mia libertà. Essendo libero, infatti, io progetto il mio possibile totale, ma con ciò pongo che sono libero e che posso sempre annullare il progetto iniziale e renderlo passato. Così, nel momento in cui il per-sé pensa di cogliersi e di farsi annunciare ciò che è da un nulla progettato, si sfugge perché pone con ciò stesso che egli può essere altro da ciò che è. Gli basterà di spiegare la sua ingiustificabilità per far sorgere l’istante, cioè l'apparizione di un nuovo progetto sulla scomparsa di quello vecchio.

Tuttavia, poiché questo nascere del nuovo progetto ha per condizione espressa l'annullamento dell'antico, il per-sé non può conferirsi una esistenza nuova: poiché respinge il progetto scaduto nel passato, deve essere questo progetto sotto forma dell’“ero” ciò significa che questo progetto scaduto appartiene ormai alla sua situazione. Nessuna legge d'essere può assegnare a priori un numero ai diversi progetti che io sono: l'esistenza del per-sé condiziona infatti la sua essenza. Ma bisogna consultare la storia di ognuno per farsene, a proposito di ciascun per-sé singolo, un'idea singola. Poiché i nostri progetti particolari toccano la realizzazione nel mondo di un fine particolare, si integrano nel progetto globale che noi siamo. Ma precisamente perché noi siamo completamente scelta e atto, questi progetti parziali non sono determinati dal progetto globale: devono essere essi stessi scelta e un certo margine di contingenza, d'imprevedibilità e di assurdo è lasciato a ciascuno di loro, poiché ogni progetto in quanto si progetta, essendo specificazione del progetto globale in rapporto a elementi particolari della situazione, si comprende sempre in rapporto alla totalità del mio essere nel mondo.

Con queste poche osservazioni pensiamo di aver descritto la libertà del per-sé nella sua esistenza originale.

Ma si sarà tuttavia osservato che questa libertà richiede un dato, non come sua condizione, ma a più di un titolo: prima di tutto, la libertà non si concepisce che come annullamento di un dato par. 5 e, solo in quanto è negazione interna e coscienza, essa partecipa par. 6 alla necessità che prescrive alla coscienza di essere coscienza di qualche cosa. Inoltre, la libertà è libertà di scegliere, ma non la libertà di non scegliere. Non scegliere, infatti, vuol dire scegliere di non scegliere. Ne risulta che la scelta è fondamento dell'essere scelto, ma non fondamento dello scegliere.

Di qui l'assurdità par. 7 della libertà. Ci rimanda di nuovo ad un dato, che non è altro che la fatticità stessa del per-sé. Infine, il progetto globale pur potendo chiarire il mondo nella sua totalità può all'occasione specificarsi nei riguardi di questo o quell'elemento della situazione e, di conseguenza, in rapporto alla contingenza del mondo. Tutte queste osservazioni ci rimandano dunque ad un problema difficile: quello dei rapporti tra la fatticità e la libertà. Esse raggiungono d'altronde le obiezioni concrete che non si mancherà di farci: posso scegliere di essere grande se sono piccolo? D'avere due braccia se sono monco? Ecc. Che concernono appunto i "limiti" che la mia situazione di fatto porterebbe alla mia libera scelta di me stesso. Conviene dunque esaminare l'altro aspetto della libertà, il suo "rovescio": la sua relazione con la fatticità.

2. Libertà e fatticità: la situazione

L'argomento decisivo utilizzato dal buon senso contro la libertà consiste nel ricordarci la nostra impotenza.

Anziché poter modificare la nostra situazione come ci pare, sembra che noi non possiamo cambiare noi stessi. Io non sono “libero” né di sfuggire alla sorte della mia classe, della mia nazione, della mia famiglia, né di edificare la mia potenza o la mia fortuna, né di vincere i miei desideri più insignificanti o le mie abitudini. Io nasco operaio, francese, sifilitico per eredità o tubercoloso. La storia di una vita, qualunque essa sia, è la storia di una sconfitta. Il coefficiente d'avversità delle cose è tale che sono necessari degli anni di pazienza per ottenere il più piccolo dei risultati. Inoltre bisogna “obbedire alla natura per comandarla”, cioè inserire la mia azione nelle maglie del determinismo. Molto più di quanto non sembri “farsi”, l'uomo sembra “essere fatto” dal clima e dalla terra, dalla razza e dalla classe, dalla lingua e dalla storia della collettività di cui fa parte, dall'eredità; dalle circostanze individuali della sua infanzia, dalle abitudini acquisite, dai grandi ed i piccoli avvenimenti della sua vita.

Questo argomento non ha mai profondamente turbato i partigiani della libertà umana: Cartesio, per il primo, insieme riconosceva che la volontà è infinita e che bisogna “cercare di vincere noi piuttosto che la fortuna”.

Qui ci conviene fare delle distinzioni; molti fatti enunciati dai deterministi non possono essere presi in considerazione. Il coefficiente di avversità delle cose, in particolare, non può essere un argomento contro la nostra libertà, perché è per mezzo nostro, cioè mediante la posizione preliminare di un fine, che nasce questo coefficiente di avversità. Una roccia che manifesti una resistenza enorme se voglio spostarla, sarà invece un aiuto prezioso se vorrò scalarla per contemplare il paesaggio. La roccia in se stessa, se pure è possibile considerare ciò che può essere in se stessa è neutra, cioè attende di essere chiarita da un fine per manifestarsi come avversario o come ausiliario. Inoltre non può manifestarsi nell'una maniera

se non all'interno di un complesso utensile già stabilito. Senza i chiodi e le piccozze, i sentieri già tracciati, la tecnica dell'ascensione, la roccia non sarebbe né facile né difficile da salire; la questione non si porrebbe, non avrebbe rapporti di nessun tipo con la tecnica dell'alpinismo.

Così quantunque le cose brute ciò che Heidegger chiama gli “esistenti bruti” possano limitare fin dall'origine la nostra libertà d'azione, è la nostra libertà stesa che deve in precedenza costituire l'ambito, la tecnica ed i fini, in rapporto ai quali esse si manifesteranno come limiti. Se la roccia si rivela come “troppo aspra da scalare”, e se dobbiamo rinunciare all'ascensione, osserviamo che si è rivelata tale, cioè “troppo difficile da salire”, solo per essere stata originariamente colta come “scalabile”; è dunque la nostra libertà a costituire i limiti che incontrerà in seguito.

Certo, dopo queste affermazioni, resta un residuum innominabile ed impensabile che appartiene all'in-sé considerato e che fa in modo che, in un mondo chiarito dalla nostra libertà, questa roccia sarà più propizia alla scalata e quell'altra no. Ma non è affatto vero che questo residuo sia originariamente un limite della libertà, è grazie ad esso cioè all'in-sé bruto ed in quanto tale che questa nasce come libertà. Il senso comune converrà con noi che l'essere detto libero è quello che può realizzare i suoi progetti. Ma perché l'atto possa comportare una realizzazione, conviene che la semplice proiezione di un fine possibile si distingua a priori dalla realizzazione di detto fine. Se basta concepire per realizzare, eccomi immerso in un mondo simile a quello del sogno, in cui il possibile non si distingue affatto dal reale. Io sono quindi condannato a veder il mondo modificarsi correlativamente ai mutamenti della mia coscienza, non posso compiere, in riferimento alla mia concezione, la “messa tra parentesi” e la sospensione del giudizio che distinguerà una semplice finzione da una scelta reale. Dal momento che l'oggetto viene semplicemente concepito, esso non sarà più né scelto né solamente desiderato. Essendo abolita la distinzione fra il semplice desiderio, la rappresentazione che potrei scegliere e la scelta, la libertà sparisce con essa. Siamo liberi allorché il termine ultimo dal quale ci facciamo dire ciò che siamo è un fine, cioè non un esistente reale, come quello che nella supposizione sopraesposta verrebbe a soddisfare il nostro desiderio, ma un oggetto che non esiste ancora. Ma questo fine non può essere trascendente se è separato da noi e nello stesso tempo accessibile. Solo un insieme di esistenti reali può separarci da questo fine e, analogamente, questo fine non può essere

concepito che come stato a venire di esistenti reali che me ne separano. Non è altro che l'abbozzo d'un ordine di esistenti, cioè di una serie di disposizioni da far prendere agli esistenti sulla base delle loro relazioni attuali. Con la negazione interna il per-sé chiarisce gli esistenti nei loro mutui rapporti mediante il fine che pone e progetta questo fine partendo dalle determinazioni che coglie nell'esistente. Non c'è circolo, l'abbiamo visto, poiché il nascere del per-sé avviene d'un tratto. Ma se è così, l'ordine degli esistenti è indispensabile alla libertà. Per mezzo di essi essa è separata e congiunta al fine che persegue e che le annuncia ciò che essa è. In modo che le resistenze che la libertà svela nell'esistente, lungi dall'essere un pericolo per la libertà, non fanno che permetterle di nascere come libertà.

Non ci può essere-per-sé libero se non impegnato in un mondo resistente.

Fuori di questo impegno, le nozioni di libertà, di determinismo, di necessità perdono il loro senso. Bisogna inoltre precisare contro il senso comune che la formula “essere libero” non significa “ottenere ciò che si è voluto” ma “determinarsi a volere nel senso lato di scegliere mediante se stessi”. In altre parole, il successo non importa affatto alla libertà.

La discussione che oppone il senso comune ai filosofi viene qui da un malinteso: il concetto empirico e popolare della “libertà”, prodotto da circostanze storiche, politiche e morali, equivale a “facoltà di ottenere i fini scelti”. Il concetto tecnico e filosofico della libertà, il solo che consideriamo qui, significa solamente: autonomia della scelta. Ciononostante bisogna osservare che, essendo la scelta identica al fare, suppone, per distinguersi dal sogno e dal desiderio, un inizio di realizzazione. Così, non diremo che un prigioniero è sempre libero di uscire di prigione, cosa che sarebbe assurda, né che egli è libero di desiderare la scarcerazione, cosa che sarebbe lapalissiana, ma che è sempre libero di cercare di evadere o di farsi liberare cioè-che, qualunque sia la sua condizione, può progettare la sua evasione, e far conoscere a se stesso mediante un inizio di azione il valore del suo progetto.

Dal momento che la nostra distinzione della libertà non distingue fra lo scegliere ed il fare, ci obbliga a rinunciare alla distinzione fra l'intenzione e l'atto. Non si potrebbe separare l'intenzione dall'atto più che il pensiero dal linguaggio che lo esprime e come la parola ci rivela il pensiero, così gli atti ci manifestano le intenzioni, cioè ci permettono di disimpegnarle, schematizzarle e di farne degli oggetti invece di limitarci a viverle, cioè a

prenderne una coscienza non-tetica. Questa distinzione essenziale fra la libertà di scelta e la libertà di ottenere è certamente stata vista da Cartesio, dopo lo stoicismo.

Essa mette un termine a tutte le discussioni sul “volere” e “potere” che oppongono oggi ancora i partigiani e gli avversari della libertà.

Non è meno vero che la libertà incontra o sembra incontrare dei limiti, per il fatto del dato che essa supera o annulla. Mostrare che il coefficiente di avversità della cosa ed il suo carattere di ostacolo aggiunto al suo carattere di utensile è indispensabile all'esistenza di una libertà, vuol dire servirsi di un argomento a doppio taglio, perché se permette di stabilire che la libertà non è distrutta dal dato, indica d'altra parte qualche cosa come un condizionamento ontologico della libertà. Non si potrebbe dire come certi filosofi contemporanei: senza ostacoli, niente libertà? E siccome non possiamo ammettere che la libertà si crei da sola il suo ostacolo cosa assurda per chiunque abbia capito quello che è una spontaneità-sembra che qui vi sia come una precedenza ontologica dell'in-sé sul per-sé.

Bisogna dunque considerare le osservazioni precedenti come semplici tentativi per sgomberare il terreno e riprendere dall'inizio la questione della fatticità.

Noi abbiamo stabilito che il per-sé era libero. Ma ciò non significa che esso sia fondamento a se stesso. Se essere libero significasse essere il proprio fondamento, bisognerebbe che la libertà decidesse dell'esistenza del suo essere. E questa necessità può intendersi in due modi. Prima di tutto bisognerebbe che la libertà decidesse del suo essere libero, cioè non solo che fosse scelta di un fine, ma che fosse scelta di se stessa come libertà. Ciò presupporrebbe dunque che la possibilità di essere libero e la possibilità di non essere libero, esistessero ugualmente prima della libera scelta di una di esse, cioè prima della libera scelta della libertà. Ma siccome sarebbe necessaria allora una libertà pregiudiziale che scegliesse di essere libera, cioè, in fondo, che scegliesse di essere ciò che è già, non saremmo rimandati all'infinito, perché questa avrebbe bisogno di un'altra libertà precedente per sceglierla e così di seguito. In realtà, noi siamo una libertà che sceglie, ma non scegliamo di essere liberi: siamo condannati alla libertà, come abbiamo detto prima, gettati nella libertà o, come dice Heidegger, “abbandonati”. E come si vede, questo abbandono non ha altra origine che l'esistenza stessa della libertà. Se dunque si definisce la libertà

come uno sfuggire al dato, al fatto, vi è allora un fatto, quello di sfuggire al fatto. È la fatticità della libertà.

Ma il fatto che la libertà non è il proprio fondamento può essere anche inteso in un altro modo, che porterà a delle conclusioni identiche. Se, infatti, la libertà decidesse dell'esistenza del suo essere, non sarebbe solo necessario che fosse possibile l'essere come non libero, ma bisognerebbe anche che fosse possibile la mia inesistenza assoluta. In altri termini, non abbiamo visto che nel progetto iniziale della libertà il fine si ripiegava sui motivi per costituirli, ma se la libertà deve essere il proprio fondamento, il fine deve anche ritornare sull'esistenza stessa per farla sorgere. Si vede ciò che ne risulterebbe: il per-sé trarrebbe se stesso dal nulla per raggiungere il fine che si propone. Questa esistenza legittimata dal suo fine, sarebbe esistenza di diritto, non di fatto. È vero che, fra le mille maniere di cui dispone il per-sé per cercare di strapparsi alla sua contingenza originale, ce n'è una che consiste nel tentare di farsi riconoscere dagli altri come esistenza di diritto. Noi non teniamo ai nostri diritti individuali se non nell'ambito di un vasto progetto che tenderebbe a conferirci l'esistenza a partire dalla funzione cui noi adempiamo. È questa la ragione per la quale l'uomo tenta tanto spesso di identificarsi con la sua funzione e cerca di vedere in se stesso solo "il presidente della corte d'appello", "il tesoriere generale" ecc.. Ciascuna funzione, infatti, ha la sua esistenza giustificata dal suo fine. Essere identificato con una di esse vuol dire assumere la propria esistenza come salvata dalla contingenza. Ma questi sforzi per sfuggire alla contingenza originale non fanno che stabilire maggiormente l'esistenza di questa. La libertà non può decidere della propria esistenza con il fine che pone. Senza dubbio essa esiste solo mediante la scelta di un fine, ma non è padrona del fatto che c'è una libertà che si fa manifestare ciò che è da un fine. Una libertà che si producesse da sola all'esistenza, perderebbe il suo senso stesso di libertà.

Infatti, la libertà non è un semplice potere indeterminato. Se fosse tale, sarebbe nulla o in-sé: ed è per una sintesi aberrante dell'in-sé e del nulla che si è potuto concepirla come un potere nudo e preesistente alle sue scelte. Essa si determina mediante il suo "fare" stesso. Ma, come abbiamo visto, fare presuppone l'annullamento di un dato. Si fa qualche cosa di qualche cosa. Così la libertà è mancanza di essere in riferimento ad un essere dato e non nascita di un essere pieno. E se essa è un vuoto d'essere, il nulla d'essere cui abbiamo accennato, presuppone tutto l'essere per nascere nel

cuor dell'essere come un vuoto. Non può dunque determinarsi all'esistenza a partire dal nulla, perché ogni produzione a partire dal nulla non può essere che dell'essere-in-sé. D'altra parte, nella prima parte di quest'opera, abbiamo dimostrato che il nulla non poteva apparire da nessuna parte se non nel cuore dell'essere.

Raggiungiamo qui le esigenze del senso comune: empiricamente, possiamo esser liberi solo in rapporto ad uno stato di cose e malgrado questo stato di cose. Si dirà che io sono libero in rapporto ad uno stato di cose quando questo non mi costringe. Così la concezione empirica e pratica della libertà è affatto negativa; parte dalla considerazione di una situazione e constata che questa situazione mi lascia libero di seguire questo o quel fine. Si potrebbe dire anche che questa situazione condiziona la mia libertà nel senso che: è là per non costringermi. Togliete la proibizione di circolare per le strade dopo il coprifuoco e allora cosa potrà significare per me la libertà di circolare mediante, per esempio, un salvacondotto durante la notte? Così la libertà è un essere minimo che presuppone l'essere per sottrarvisi. Essa non è libera né di non esistere né di non essere libera. Noi stiamo per cogliere il legame delle due strutture: infatti, siccome la libertà è fuga dall'essere, non può prodursi a fianco dell'essere, come lateralmente e in un progetto di sorvolo: non si fugge da una prigione dove non si era rinchiusi. Una proiezione di sé a margine dell'essere non potrebbe affatto costituirsi come annullamento di questo essere. La libertà è fuga ad un impegno nell'essere, è annullamento di un essere che essa è.

Ciò non significa che la realtà-umana esiste prima per essere libera poi.

Prima e poi sono termini creati dalla libertà stessa. Semplicemente, il nascere della libertà si fa con un duplice annullamento dell': essere che essa è e dell'essere in mezzo al quale è. Naturalmente essa non è questo essere nel senso di essere in-sé. Ma fa che ci sia dietro ad essa questo essere che è suo, chiarendolo nelle sue insufficienze alla luce del fine che sceglie: deve essere dietro di sé l'essere che non ha scelto e proprio nella misura in cui si rivolge su di esso per chiarirlo, fa sì che questo essere che è suo, appaia in rapporto col plenum dell'essere, cioè esista in mezzo al mondo. Noi dicevamo che la libertà non è libera di non essere libera e che non è libera di non esistere. Perché il fatto di non potere non essere libera è la fatticità della libertà, e il fatto di non poter non esistere è la sua contingenza. Contingenza e fatticità non formano che un tutto unico: c'è un essere che la libertà deve essere sotto forma del non-essere cioè dell'annullamento.

Esistere come il fatto della libertà o dover essere un essere nel mondo, è una sola e medesima cosa e significa che la libertà è originariamente rapporto al dato.

Ma quale è il rapporto col dato? Bisogna pensare forse che il dato l'in-sé condizioni la libertà? Osserviamo meglio: il dato non è né causa della libertà perché non può produrre che dati, né ragione perché ogni "ragione" viene al mondo con la libertà. Non è neppure condizione necessaria della libertà, perché siamo sul terreno della pura contingenza.

Non è nemmeno una materia indispensabile su cui la libertà debba esercitarsi, perché sarebbe come supporre che la libertà esista già completa come una forma aristotelica o come un pneuma stoico e che cerchi una materia su cui operare. Non entra per nulla nella costituzione della libertà perché questa si interiorizza come negazione interna del dato. Semplicemente, è la pura contingenza che la libertà si esercita a negare facendosi scelta, è la pienezza d'essere che la libertà colora di insufficienza e di negatività, chiarendola alla luce di un fine che non esiste, è la libertà stessa in quanto esiste e che, qualsiasi cosa faccia, non può sfuggire alla sua esistenza. Il lettore ha capito che questo dato è semplicemente l'in-sé annullato dal per-sé che deve esserlo, il corpo come punto di vista sul mondo, il passato come essenza che il per-sé era: tre designazioni per una medesima realtà. Col suo ripiegamento annullatore, la libertà fa sì che un sistema di relazioni si stabilisca dal punto di vista del fine fra "gli" in-sé, cioè fra il plenum d'essere che si rivela allora come mondo, e l'essere che essa deve essere in mezzo a questo plenum e che si rivela come un essere, come un questo che essa deve essere. Così, mediante la sua proiezione stessa verso un fine, la libertà costituisce come essere nel mondo un datum particolare che essa deve essere. Essa non lo sceglie, perché sarebbe scegliere la propria esistenza, ma, con la scelta del suo fine, fa sì che esso si riveli in questo o quel modo, sotto questa o quella luce, in unione con la scoperta del mondo stesso. Così la contingenza stessa della libertà ed il mondo che circonda questa contingenza con la propria contingenza non le appariranno che alla luce del fine che ha scelto, cioè non come esistenti bruti, ma nell'unità chiarificatrice di un medesimo annullamento. E la libertà non può mai afferrare di nuovo questo insieme come datum puro, perché bisognerebbe che ciò avvenisse al di fuori di ogni scelta e quindi che cessasse di essere libertà. Noi chiameremo situazione la contingenza della libertà nel plenum dell'essere del mondo in quanto questo datum, che è

presente solo per non costringere la libertà, non si rivela alla libertà che come già chiarito dal fine che essa sceglie.

Così il datum non appare mai come esistente bruto ed in-sé al per-sé: si manifesta sempre come motivo, perché non si rivela che alla luce di un fine che lo chiarisce. Situazione e motivazione sono una cosa sola. Il per-sé si manifesta come impegnato nell'essere, investito dall'essere, minacciato dall'essere; scopre lo stato di cose che lo circonda come motivo per una reazione di difesa o di attacco. Ma può fare questa scoperta solo perché pone liberamente il fine in rapporto al quale lo stato di cose è minaccioso o favorevole. Queste osservazioni devono insegnarci che la situazione, prodotto comune della contingenza dell'in-sé e della libertà, è un fenomeno ambiguo, nel quale al per-sé è impossibile distinguere l'apporto della libertà e dell'esistenza bruta. Parimenti, come la libertà è fuga alla contingenza che deve essere per sfuggirle, così la situazione è libera coordinazione e libera qualificazione di un dato bruto che non si lascia qualificare in un modo qualsiasi. Eccomi ai piedi di questa roccia che mi appariva come "non scalabile". Ciò significa che la roccia mi appariva alla luce di una scalata progettata progetto secondario che trova il suo significato a partire da un progetto iniziale che è il mio essere nel mondo. Così la roccia si staglia sullo sfondo del mondo per effetto della scelta iniziale della mia libertà. Ma, d'altra parte, ciò di cui la mia libertà non può decidere, è se la roccia "da scalare" si presterà oppure no alla scalata. Ciò fa parte dell'essere bruto della roccia. Tuttavia la roccia non può manifestare la sua resistenza alla scalata se non è integrata dalla libertà in una "situazione", il cui tema generale è la scalata. Per il semplice passeggero che cammina sulla strada ed il cui libero progetto è il puro ordine estetico del paesaggio, la roccia non si scopre né come non scalabile né come scalabile: si manifesta solo come bella o brutta. Così è impossibile determinare, in ogni caso particolare, ciò che concerne la libertà e ciò che concerne l'essere bruto del per-sé.

Il dato in-sé come resistenza o come aiuto non si rivela che alla luce della libertà progettante. Ma la libertà progettante organizza un sistema di chiarificazione tale che l'in-sé vi si scopre come è, cioè resistente o propizio, ammesso che la resistenza del dato non è direttamente ammissibile come qualità in-sé del dato, ma solamente come indicazione,-attraverso un libero chiarimento ed una libera rifrazione,-di un quid inafferrabile. È dunque solamente mediante il libero nascere di una libertà che il mondo sviluppa e rivela le resistenze che possono rendere il fine

progettato irrealizzabile. L'uomo non incontra ostacoli che nel campo della sua libertà. O per meglio dire: è impossibile decretare a priori ciò che concerne l'esistente bruto e la libertà nel carattere di ostacolo di un esistente particolare. Ciò che è ostacolo per me, infatti, non lo sarà per un altro.

Non ci sono ostacoli assoluti, ma l'ostacolo rivela il suo coefficiente di avversità attraverso le tecniche liberamente inventate, liberamente acquisite; e lo rivela anche in funzione del valore del fine posto dalla libertà.

Questa roccia non sarà un ostacolo se voglio, costi quello che costi, per arrivare alla sommità della montagna; mi scoraggerà invece, se liberamente ho fissato dei limiti al mio desiderio di fare l'ascensione progettata. Così il mondo, con dei coefficienti di avversità, mi rivela il modo in cui io tengo ai fini che mi pongo; in modo che non posso mai sapere se mi dà una indicazione su di me o su di lui. Inoltre il coefficiente di avversità del dato non è mai semplice rapporto alla mia libertà come puro sorgere annullatore: è rapporto chiarito dalla libertà fra il datum che è la roccia ed il datum che la mia libertà deve essere, cioè fra il contingente che essa non è e la sua pura fatticità. In rapporto ad un eguale desiderio di scalata, la roccia sarà facile da superare per un ascensionista atletico, difficile per un altro, nuovo alla cosa, poco allenato e gracile di costituzione. Ma il corpo, a sua volta, non si rivela bene o mal disposto che in rapporto ad una scelta libera. È perché sono là ed ho fatto di me ciò che sono, che la roccia, in rapporto al mio corpo, sviluppa un coefficiente di avversità. Per l'avvocato che abita in città e che patrocina la causa, col corpo nascosto sotto la sua cappa di avvocato, la roccia non è né difficile né facile da superare: è fusa nella totalità "mondo", senza affatto emergere. E, in un certo senso, sono io che scelgo il mio corpo come gracile, mettendolo di fronte a delle difficoltà che faccio nascere alpinismo, ciclismo, sport. Se non ho scelto di fare dello sport, abito in città e se mi occupo esclusivamente di affari o di lavori intellettuali, il mio corpo non sarà affatto qualificato da quel punto di vista. Così noi cominciamo ad intravedere il paradosso della libertà: non c'è libertà che in una situazione e non c'è situazione che mediante la libertà. La realtà umana incontra dappertutto resistenze e ostacoli che non ha creato; ma queste resistenze e questi ostacoli non hanno senso che mediante la libera scelta, che la realtà umana è. Ma per meglio cogliere il senso di queste osservazioni e per trarne quel profitto che esse comportano, conviene al momento analizzare alla loro luce qualche esempio preciso.

Ciò che abbiamo chiamato fatticità della libertà è il dato che questa deve essere e che chiarisce col suo progetto. Questo dato si manifesta in parecchi modi, sebbene nell'unità assoluta di uno stesso chiarimento: è il mio posto, il mio corpo, il mio passato, la mia posizione in quanto è già determinata dalle indicazioni degli altri, infine la: mia relazione fondamentale con gli altri. Esamineremo ora successivamente ed in base ad esempi precisi le differenti strutture della situazione. Ma non bisognerà mai perdere di vista il fatto che nessuna di loro è data sola e che, allorché se ne considera una isolata, ci si limita a farla apparire sullo sfondo sintetico delle altre.

A il mio posto si definisce con l'ordine spaziale e la natura singola dei “questi” che mi si rivelano sullo sfondo del mondo.

È naturalmente il luogo che io “abito” il mio “paese”, con la sua terra, il suo clima, le sue ricchezze, la sua configurazione idrografica e orografica, ma è pure, più semplicemente, la disposizione e l'ordine degli oggetti che in questo momento mi appaiono un tavolo, dall'altra parte del tavolo una finestra, a sinistra della finestra un forziere, a destra una sedia, e dietro la finestra una strada ed il mare, e che mi indicano come la ragione stessa del loro ordine. Non può darsi che io non abbia un posto, altrimenti, in rapporto al mondo, io mi troverei in stato di sorvolo, ed il mondo non si manifesterebbe più in nessun modo, l'abbiamo visto prima. D'altra parte, quantunque il posto attuale possa essermi stato assegnato dalla mia libertà io vi sono “venuto”, non ho potuto occuparlo che in funzione di quello che occupavo in precedenza e seguendo la rotta tracciata dagli oggetti stessi. Ed il poso precedente mi rimanda ad un altro, questo ad un altro ancora, così di seguito fino alla: contingenza pura del mio posto, cioè fino a quel posto che non rimanda più a nient'altro che a me: il posto che mi assegna la nascita. Non servirebbe a niente, infatti, voler indicare questo ultimo posto con quello che occupava mia madre allorché mi ha messo al mondo: la catena è rotta, i posti liberamente scelti dai miei genitori non possono in nessun modo valere come spiegazione dei miei posti: e se si considera uno di essi nella sua relazione col mio posto originale come quando si dice per esempio: io sono nato a Bordeaux, perché mio padre vi fu nominato funzionario io sono nato a Tours perché i miei nonni avevano delle proprietà e mia madre si rifugiò da loro, allorché, durante la gravidanza, gli fu annunciata la morte di mio padre questo avviene per meglio far risaltare come per me la nascita e il posto che essa mi assegna sono delle

contingenze. Così nascere è, fra le altre caratteristiche,; prendere il proprio posto o piuttosto, secondo quanto abbiamo detto, ricevere il proprio posto. E siccome questo posto originario sarà quello a partire dal quale io occuperò nuovi posti secondo regole determinate, sembra che ci sia qui una forte restrizione della mia libertà. La questione si imbroglia, d'altronde, riflettendovi: i partigiani del libero arbitrio mostrano, infatti, che a partire da ogni posto occupato ora, una infinità di altri posti si offrono alla mia scelta: gli avversari della libertà insistono sul fatto che una infinità di posti mi vengono rifiutati e che inoltre gli oggetti mi oppongono un aspetto che io non ho scelto e che è esclusivo di tutti gli altri: essi aggiungono che il mio posto è troppo profondamente legato alle altre condizioni della mia esistenza regime alimentare, clima, ecc. Per non contribuire a farmi. Fra partigiani ed avversari della libertà, la decisione sembra impossibile. Il fatto è che la discussione non è stata portata sul suo giusto piano.

Infatti, se noi vogliamo porre la questione come si deve, conviene partire da questa antinomia: la realtà umana riceve in origine il suo posto in mezzo alle cose la realtà umana è quella cosa per cui qualche cosa come un posto viene alle cose. Senza realtà umana non ci sarebbe né spazio né posto e pertanto la realtà umana, per la quale il posto viene alle cose, riceverà il suo posto in mezzo alle cose, senza esserne affatto padrona. E la cosa non è misteriosa: ma la descrizione deve partire dall'antinomia, perché proprio questa ci darà l'esatto rapporto fra la libertà e la fatticità.

Lo spazio geometrico, cioè la pura reciprocità delle relazioni spaziali, è un puro nulla, come abbiamo visto.

Il solo posto concreto che possa rivelarsi a me, è l'estensione assoluta, cioè quella che è definita dal mio posto, considerato come centro, e per il quale le distanze si contano assolutamente dall'oggetto a me, senza reciprocità. E la sola estensione assoluta è quella che si distende a partire da un luogo che io sono assolutamente.

Non si potrebbe scegliere nessun altro punto come centro assoluto di riferimento, a meno di essere subito trascinati nella relatività universale.

Se c'è una estensione nei limiti della quale io mi coglierei come libero o come non libero, che si presenterà a me come favorevole o come avversa separatrice, ciò può avvenire solo perché prima di tutto: io esisto il mio posto, senza scelta, senza necessità, come il puro fatto assoluto del mio essere là. Io sono là: non qui, ma là. Ecco il fatto assoluto ed incomprensibile che si trova all'origine dell'estensione, e, di conseguenza,

dei miei rapporti originali con le cose con queste piuttosto che con quelle. Fatto di pura contingenza fatto assurdo.

Solamente che, d'altra parte, questo posto che io sono è un rapporto.

Relazione univoca, senza dubbio, ma sempre relazione. Se io mi limito a esistere il mio posto, non posso essere allo stesso tempo altrove per stabilire questo rapporto fondamentale, non posso neanche avere una comprensione oscura dell'oggetto in rapporto al quale si definisce il mio posto. Io posso esistere le determinazioni interiori che gli oggetti inafferrabili e impensabili che mi circondano, senza che io sappia, possono provocare in me. Parimenti la realtà stessa dell'estensione assoluta sparisce ed io sono libero da tutto ciò che assomiglia ad un posto. D'altronde né libero né non libero: puro esistente senza costrizione, senza più alcun mezzo per negare la costrizione. Perché qualche cosa come un'estensione definita originariamente come il mio posto, possa venire al mondo e contemporaneamente mi definisca rigorosamente, non bisogna solo che io esista il mio posto, cioè io debba essere qui; bisogna che io possa non esserci affatto, per poter essere laggiù vicino all'oggetto che io sistemo a dieci metri da me e a partire dal quale mi faccio indicare il mio posto. Il rapporto univoco che definisce il mio posto, si manifesta infatti come rapporto fra qualche cosa che io sono e qualche cosa che non sono. Questo rapporto, per rivelarsi, deve essere stabilito. Presuppone dunque che io sia in grado di fare le seguenti operazioni: 1: sfuggire a ciò che sono e annullarlo di modo che, pur venendo esistito, ciò che io sono possa tuttavia rivelarsi come termine di un rapporto. Questo rapporto è dato immediatamente, non nella semplice contemplazione degli oggetti ci potrebbero obiettare, se tentassimo di derivare lo spazio dalla contemplazione pura, che gli oggetti sono dati con dimensioni assolute, non con distanze assolute, ma dalla nostra azione immediata “viene su noi”, “evitiamolo”, “gli corro dietro” ecc. Ed implica come tale una comprensione di ciò che io sono come essere là. Ma, nel contempo, bisogna ben definire ciò che io sono a partire dall'essere là di altri “questi”. Io sono, come essere là, colui verso il quale qualcuno viene correndo, colui che deve ancora salire un'ora, prima di essere sulla cima della montagna ecc.. Quando dunque guardo la cima di una montagna, per esempio, si tratta di una fuga da me accompagnata da un riflusso che io opero partendo dalla sommità della montagna verso il mio essere là, per situarmi. Così, sono costretto a essere ciò che “devo essere” per il fatto stesso di sfuggirlo.

Affinché io mi definisca in base al posto in cui mi trovo, bisogna prima di tutto che io fugga da me stesso, per porre le coordinate a partire dalle quali mi definirò più rigorosamente come centro del mondo. Bisogna notare che il mio essere là non può affatto determinare quel superamento, da cui le cose verranno fissate e situate, perché è puro dato, incapace di progettare e che, d'altra parte, per definirsi più precisamente come questo o quell'essere là, bisogna che il superamento seguito dal riflusso l'abbia determinato; 2: sfuggire mediante la negazione interna ai “questi” nel mondo che io non sono e dal quale mi faccio annunciare ciò che sono. Scoprirli e sfuggirli, è l'effetto, come abbiamo visto, di una sola e medesima negazione. Qui ancora la negazione è prima e spontanea in riferimento al “datum” come scoperto. Non si può ammettere che provochi la nostra comprensione: invece, perché ci sia un “questo” che annunci le sue distanze dall'essere là che io sono, bisogna che io vi sfugga per mezzo di una negazione. Annullamento, negazione interna, ritorno determinante sull'essere là che io sono, queste tre operazioni non ne formano che una. Esse sono solo momenti di una trascendenza originale che si lancia verso un fine, annullandomi, per farmi indicare dal futuro ciò che sono. Così è la mia libertà che viene a conferirmi il mio posto e a definirlo come tale, situandomi: io non posso essere rigorosamente limitato a questo essere là che io sono, se non perché la mia struttura ontologica è di non essere ciò che sono e di essere ciò che non sono.

D'altra parte, questa determinazione spaziale, che presuppone la trascendenza, non può avere luogo che in rapporto ad un fine. È appunto alla luce del fine che il mio posto assume il suo significato. Perché io non posso essere semplicemente là. Ma il mio posto è colto come un esilio oppure come questo luogo naturale, rassicurante e favorito, che Mauriac facendo un raffronto col punto dell'arena in cui il toro ferito torna sempre a rifugiarsi, chiamava “querenci”: è in rapporto a ciò che io progetto di fare in rapporto a ciò che con il mondo nella sua totalità, e quindi con tutto il mio essere nel mondo, che il mio posto mi appariva come un aiuto o come un impedimento. Essere in un posto significa essere prima di tutto lontano da... O vicino a...-ciò vuol dire che il posto è munito di un senso in rapporto ad un certo essere non ancora esistente che si vuole raggiungere. È l'accessibilità oppure l'inaccessibilità di questo fine che definisce il posto. È dunque alla luce del non-essere e del futuro che la mia posizione può essere attualmente capita: essere là vuol dire non avere da fare che un passo per

raggiungere la teiera, poter intingere la penna nell'inchiostro stendendo il braccio, dover volgere la schiena alla finestra se voglio leggere senza affaticare la vista, dover inforcare la mia bicicletta, e sopportare per due ore le fatiche di un pomeriggio torrido, se voglio vedere il mio amico Pietro, prendere il treno e passare una notte bianca se voglio vedere Anny. Essere là, per un coloniale, significa essere a venti giorni dalla Francia meglio ancora, se è funzionario e attende il suo viaggio pagato, vuol dire che si trova a sei mesi e sette gironi da Bordeaux o da Etaples. Essere là, per un soldato, vuol dire essere a cento dieci, a cento venti giorni dal congedo: il futuro, un futuro progettato interviene dappertutto: è la mia vita futura a Bordeaux, a Etaples, la liberazione futura del soldato, la parola futura che tratterò con un pennino bagnato di inchiostro, è tutto ciò che mi indica il mio posto e che me lo fa esistere nella debolezza, e nell'impazienza o nella nostalgia. Invece, se fuggo un gruppo di uomini o un'opinione pubblica, il mio posto è definito dal tempo che sarebbe necessario a questa gente per scoprirmi in fondo al villaggio dove vivo, per arrivare a questo villaggio ecc.. In questo caso, questo isolamento è ciò che mi indica un posto come favorevole. Essere in un posto, qui, vuol dire essere al coperto.

Questa scelta del mio fine si insinua persino nei rapporti puramente spaziali alto e basso, destra e sinistra ecc. Per dare loro un significato esistenziale. La montagna è "opprimente", se mi trovo ai suoi piedi; invece, se sono in cima, è ripresa dal progetto stesso del mio orgoglio e simbolizza la superiorità che mi attribuisco sugli altri uomini. Il posto dei fiumi, la distanza dal mare ecc. Entrano in gioco e sono provvisti di significato simbolico: costituito alla luce del mio fine, il mio posto mi ricorda simbolicamente questo fine in tutti i suoi particolari come nei suoi legami di insieme. Ritorneremo sull'argomento quando vorremo meglio definire l'oggetto ed i metodi della psicanalisi esistenzialista. Il rapporto brutto di distanza dagli oggetti non può mai lasciarsi cogliere al di fuori dei significati e dei simboli che sono il nostro stesso modo di costituirlo.

Tanto più che questo rapporto brutto ha senso solo in rapporto alla scelta delle tecniche che permettono di misurare le distanze e di percorrerle. La tale città, situata a 20 km dal mio paese e unita ad esso per mezzo di un tram, è molto più vicina a me di una cima sassosa posta a 4 km ma a duemila ottocento metri di altitudine. Heidegger ha mostrato come le preoccupazioni quotidiane assegnino agli utensili un posto che non ha nulla in comune con la pura distanza geometrica: i miei occhiali, egli dice, una

volta sul mio naso, sono molto più lontani da me dell'oggetto che io vedo attraverso di essi.

Così bisogna dire che la fatticità del mio posto non mi è rivelata che dalla, e nella, libera scelta che io faccio del mio fine. La libertà è indispensabile alla scoperta della mia fatticità. Io la imparo, questa fatticità, da tutti i punti del futuro che io progetto, cioè è partendo dal futuro scelto che essa mi appare con i suoi caratteri di impotenza, di contingenza, di debolezza, di assurdità. È appunto in relazione al mio sogno di vedere New York, che è assurdo e doloroso che io viva a Mont-de-Marsan' ma reciprocamente, la fatticità è la sola realtà che la libertà può scoprire, la sola, che possa annullare ponendo un fine, la sola a partire dalla quale abbia un senso il fatto di porre un fine. Poiché, se il fine può illuminare la situazione, vuol dire che esso è costituito come progetto di modifica di questa situazione. Il posto appare a partire dai cambiamenti che io progetto. Ma la modificazione implica qualche cosa da cambiare che è appunto il mio posto. Così la libertà è la comprensione della mia fatticità. Sarebbe assolutamente inutile cercare di definire o di descrivere il “quid” di questa fatticità “prima” che la libertà si rivolga ad essa per coglierla come una deficienza determinata. Il mio posto, prima che la libertà lo abbia circoscritto come una manchevolezza di una certa specie, “non è”, per essere precisi, nulla, perché l'estensione stessa a partire dalla quale si comprende ogni posto non esiste. D'altra parte, la questione stessa è priva di senso, perché comporta un “prima” che non ha senso: è la libertà stessa, infatti, che si temporalizza seguendo le direzioni del prima e del dopo. Tuttavia, questo “quid” brutto e impensabile è ciò senza di cui la libertà non potrebbe essere libertà; è la fatticità stessa della mia libertà.

Solamente nell'atto mediante il quale la libertà ha scoperto la fatticità e l'ha colta come posto, questo posto così definito si manifesta come ostacolo ai miei desideri, impedimento, ecc.. Come sarebbe diversamente possibile che fosse ostacolo? Ostacolo a che cosa? Impedimento a far che? Si attribuisce questa frase ad un emigrante che stava per abbandonare la Francia per l'argentina dopo la caduta del suo partito politico: siccome gli si faceva osservare che l'argentina è “molto lontana”: “lontana da che cosa?” egli rispose. Ed è evidente che, se l'argentina sembrava molto lontana a coloro che sono in Francia, ciò avviene in relazione ad un progetto nazionale implicito che valorizza il loro posto di francesi. Per il rivoluzionario internazionalista, l'argentina è un centro del mondo, come

qualsiasi altro paese. Ma se, per l'appunto, abbiamo dapprima costituito la terra francese con un progetto primitivo come nostro posto assoluto e se qualche catastrofe ci costringe ad andarcene in rapporto a questo progetto iniziale l'argentina apparirà come "molto lontana", come "terra d'esilio"; in rapporto ad essa ci sentiremo espatriati. Così è la libertà stessa che crea gli ostacoli di cui soffriamo. È sempre essa che, ponendo il proprio fine e scegliendolo come inaccessibile o difficilmente accessibile fa apparire il nostro posto come un ostacolo insuperabile o difficilmente superabile per i nostri progetti. Ed è ancora essa che, stabilendo i legami spaziali fra gli oggetti, come primo tipo di rapporto di utensilità, decidendo delle tecniche che permettono di misurare e di superare le distanze, costituisce la propria limitazione. Ma la libertà non può essere che limitata, perché è scelta. Ogni scelta, lo vedremo, presuppone eliminazione e selezione: ogni scelta è scelta di un finito. Così la libertà non può essere veramente libera se non costituendo la fatticità come la propria limitazione. Non servirebbe a niente dire che: io non sono libero di andare a New York, per il fatto che sono un piccolo funzionario di Mont-de-Marsan' è, invece, in relazione al mio progetto di andare a New York che io mi "situerò" a Mont-de-Marsan' il mio "posto" nel mondo, il rapporto di Mont-de-Marsan con New York e con la Cina sarebbero diversi, se, per esempio, il mio progetto fosse di diventare un ricco agricoltore di Mont-de-Marsan' nel primo caso Mont-de-Marsan prende rilievo su uno sfondo che è quello del mondo coordinato in rapporto a New York, Melbourne e Shanghai; nel secondo, emerge da uno sfondo del mondo indifferenziato. Circa l'importanza reale del mio progetto, di andare a New York, io solo posso decidere: può essere benissimo un modo di scegliermi come malcontento di Mont-de-Marsan; e, in questo caso, tutto è accentrato su Mont-de-Marsan, semplicemente io sento il bisogno di annullare per sempre il mio posto, di vivere a perpetua distanza in rapporto alla città che abito; questo può essere anche un progetto in cui mi impegno completamente.

Nel primo caso, coglierò il mio posto come ostacolo insormontabile ed avrò semplicemente usato di una via traversa per definirlo indirettamente nel mondo; nel secondo caso, invece, gli ostacoli non esisteranno più, il mio posto non sarà un punto di arrivo, bensì un punto di partenza: perché, per andare a New York, è necessario un punto di partenza, qualunque esso sia.

Così mi coglierò, in qualsiasi momento, come impegnato nel mondo, al mio posto contingente. Ma è precisamente questo impegno che dà il suo

significato al mio posto contingente e che è la mia libertà. Certo, nascendo, io prendo posto, ma sono responsabile del posto che prendo. Qui si vede più chiaramente il legame inestricabile della libertà con la fatticità nella situazione, perché senza la fatticità la libertà non esisterebbe come potere di annullamento e di scelta e, senza la libertà, la fatticità non potrebbe essere scoperta e non avrebbe neppure senso alcuno.

B) Il mio passato noi abbiamo un passato. Senza dubbio, abbiamo potuto stabilire che questo passato non determinava i nostri atti come il fenomeno precedente determina il fenomeno seguente, senza dubbio abbiamo dimostrato che il passato era senza forza per costituire il presente e prevedere il futuro. Tuttavia, la libertà, che fugge verso il futuro, non potrebbe darsi un passato a suo arbitrio né, a maggior ragione, generarsi senza un passato. Le spetta di essere il suo stesso passato e questo passato è irrimediabile; sembra anzi, di primo acchito, che non possa in alcun modo modificarlo: il passato è ciò che è fuori portata e che ci permea a distanza, senza che possiamo neppure guardarlo in faccia per considerarlo. Se non determina le nostre azioni, è almeno tale che non possiamo prendere nuove decisioni senza partire da esso. Se ho frequentato la scuola navale e se sono diventato ufficiale di marina, in qualsiasi momento io mi riprenda e mi consideri, sono impegnato; nell'istante stesso in cui mi colgo, sono di guardia sul ponte della nave che comando in seconda.

Posso certo insorgere improvvisamente contro questo fatto, dare le dimissioni e decidere il mio suicidio: queste misure estreme sono prese in occasione del passato che è mio; se mirano a distruggerlo, vuol dire che esiste, e le mie decisioni più radicali non possono che portarmi a decisioni negative di fronte al passato. Ma, in fondo, è un riconoscere la sua immensa importanza di piattaforma o di punto di vista: ogni azione destinata a staccarmi dal mio passato deve essere dapprima concepita a partire da quel passato, cioè deve prima di tutto riconoscere che nasce proprio a partire da quel passato che vuol distruggere; i nostri atti, dice il proverbio, ci seguono.

Il passato è presente e si fonde insensibilmente nel presente: è il sistema che ho scelto sei mesi fa, la casa che ho fatto costruire, il libro che ho iniziato l'inverno scorso, mia moglie, le promesse che le ho fatto, i miei bambini; tutto ciò che sono, devo esserlo al modo dell'esserlo stato.

Così l'importanza del passato non è mai esagerata, perché per me "*Wesen ist was gewesen ist*", essere vuol dire essere stato. Ma qui noi troviamo il paradosso che abbiamo già incontrato prima: non posso

concepirmi senza passato o, meglio, non posso più pensare niente di me, perché penso di ciò che sono e io sono al passato: ma d'altra parte io sono l'essere per cui il passato viene a se stesso e al mondo.

Esaminiamo più da vicino questo paradosso: essendo scelta, la libertà è mutamento. Essa si definisce mediante il fine che progetta, cioè mediante il futuro che deve essere. Ma proprio perché il futuro è: lo stato che non è ancora di ciò che è, non può essere concepito che in stretto legame con ciò che è. Ma ciò che è non può chiarire ciò che non è ancora: perché ciò che è, è mancanza e di conseguenza può essere conosciuto come tale solo a partire da ciò di cui manca. È il fine che chiarisce ciò che è. Ma per cercare il fine avvenire, per farsi annunciare da questo che cosa è ciò che è, bisogna essere già al di là di ciò che è, in un ripiegamento annullatore, che lo fa apparire chiaramente, allo stato di sistema isolato. Ciò che è assume dunque il suo significato solo quando è superato verso l'avvenire.

Ciò che è, è dunque il passato. È chiaro come, contemporaneamente, il passato è indispensabile alla scelta dell'avvenire, a titolo di “ciò che deve essere cambiato”, come, di conseguenza, nessun superamento libero può essere compiuto se non a partire dal passato e come, d'altra parte, il passato riceve questa sua stessa natura di passato dalla scelta originale di un futuro. In particolare, il carattere d'irrimediabilità è dato al passato dalla mia scelta stessa del futuro: se il passato è ciò a partire dal quale io concepisco e progetto uno stato di cose nuovo nel futuro, è per se stesso ciò che viene lasciato sul posto, ciò che, di conseguenza, è al di fuori da ogni prospettiva di cambiamento: così perché il futuro sia realizzabile, bisogna che il passato sia irrimediabile.

Io posso benissimo non esistere: ma se esisto non posso fare a meno di avere un passato. Tale è la forma che prende qui la “necessità della mia contingenza”. Ma, d'altra parte, come abbiamo visto, due caratteristiche esistenziali qualificano prima di tutto il per-sé: 1 nulla è nella coscienza che non sia coscienza di essere; 2 il mio essere è in questione nel mio essere ciò significa che nulla mi viene che non sia scelto.

Abbiamo visto che il passato che non sarebbe che passato, si dissolverebbe in un'esistenza onoraria in cui avrebbe perso ogni legame col presente. Perché noi “abbiamo” un passato, bisogna che lo manteniamo all'esistenza mediante il nostro progetto verso il futuro: non riceviamo il nostro passato: ma la necessità della nostra contingenza implica il fatto che noi non possiamo non sceglierlo. Il che significa “dover essere il proprio

passato”,-ed è chiaro che questa necessità, considerata qui dal punto di vista puramente temporale, non si distingue, in fondo, dalla prima struttura della libertà che deve essere annullamento dell'essere che è e che, mediante questo stesso annullamento, fa sì ci sia un essere che è.

Ma se la libertà è scelta di un fine in funzione del passato, reciprocamente il passato non è ciò che è se non in relazione al fine scelto. Nel passato c'è un elemento immutabile: a cinque anni ho avuto la pertosse e un elemento per eccellenza variabile: il significato del fatto bruto in relazione alla totalità del mio essere.

Ma siccome, d'altra parte, il significato del fatto passato lo penetra da parte a parte io non posso “ricordarmi” la mia pertosse da bambino, al di fuori di un progetto preciso che ne definisce il significato, mi è impossibile distinguere l'esistenza bruta immutabile del senso variabile che essa comporta. Il dire: “ho avuto la pertosse a quattro anni” presuppone mille progetti, e in particolare l'adozione di un calendario come sistema di orientamento nella mia esistenza individuale una presa di posizione originale di fronte alla società-la fede decisa nelle relazioni che i terzi fanno della mia infanzia e che è indubbiamente legata al rispetto e affetto per i miei genitori, che ne forma il senso ecc.. Il fatto bruto per se stesso è: ma al di fuori delle testimonianze altrui, della data, del nome tecnico della malattia insieme di significati che dipendono dai miei progetti cosa può essere? Così, l'esistenza bruta,: quantunque necessariamente immutabile ed esistente, rappresenta lo scopo ideale e fuori portata di una esplicazione sistematica di tutti i significati inclusi in un ricordo. Senza dubbio esiste una materia “pura” del ricordo, nel senso in cui Bergson parla del ricordo puro: ma quando si manifesta, lo fa solo per mezzo di un progetto che comporta l'apparire nella sua purezza di questa materia.

Ora il significato del passato è strettamente dipendente dal mio progetto presente. Ciò non significa affatto che io possa far variare secondo i miei capricci il senso dei miei atti anteriori: ma, al contrario, che il progetto fondamentale che io sono decide assolutamente del significato che può avere per me e per gli altri il passato che devo essere. Io solo, infatti, posso decidere in ogni momento dell'importanza del passato: non discutendo, deliberando ed apprezzando il tale o il tal altro avvenimento precedente, ma proiettandomi verso i miei scopi, io salvo il passato con me e decido con l'azione del suo significato. La crisi mistica dei miei quindici anni, chi deciderà se “è stata” un puro accidente della pubertà o invece il primo

segno di una futura conversione? Io, a seconda se deciderò a vent'anni o a trenta di convertirmi. Il progetto di conversione conferisce d'un tratto ad una crisi dell'adolescenza il valore di una premonizione che non avevo presa sul serio.

Chi deciderà se il tempo passato in prigione, dopo un furto, è stato utile o deplorabile? Io, a seconda che rinunci a rubare o continui. Chi può decidere del valore spirituale di un viaggio, della sincerità di un giuramento d'amore, della purezza di una intenzione passata ecc.? Io, sempre io, secondo i fini mediante i quali li chiarisco.

Così tutto il mio passato è là, pressante, urgente, imperioso, ma io ne scelgo il senso o gli ordini che mi dà per mezzo del progetto del mio fine. Senza dubbio gli impegni presi pesano su di me, senza dubbio il legame coniugale assunto in precedenza, la casa acquistata e ammobiliata l'anno passato limitano le mie possibilità e dettano il mio modo di agire: ma è precisamente perché i miei progetti sono tali che io riassumo il legame coniugale, cioè precisamente perché non ho in progetto il rifiuto del legame coniugale, perché non ne faccio un “legame coniugale passato, superato, morto”, ma perché invece, i miei progetti, in quanto implicano la fedeltà agli impegni presi o la decisione di avere una “vita onorata” di marito e di padre ecc., vengono necessariamente a chiarire il giuramento coniugale passato e a conferirgli il suo valore sempre attuale. Così l'urgenza del passato viene dal futuro. Che d'un tratto, come l'eroe di Schlumberger⁶⁹, io modifichi radicalmente il mio progetto fondamentale, che cerchi, per esempio, di liberarmi dalla continuità della felicità, farà sì che i miei impegni anteriori perdano tutta la loro urgenza. Essi non sopravviveranno che come le torri ed i baluardi del medio evo, che non si possono negare, ma che hanno il solo significato di ricordare, come una tappa percorsa in precedenza, una civiltà e uno stadio di esistenza politica ed economica oggi superata e perfettamente morta. È il futuro che decide se il passato è vivo o morto. Il passato, infatti, è originariamente progetto, come il nascere attuale del mio essere. E nella misura stessa in cui è progetto, è anticipazione: il suo senso gli viene dall'avvenire che fa prevedere. Quando il passato scivola interamente nel passato, il suo valore assoluto dipende dalla conferma o dalla negazione delle anticipazioni che esso era. Ma è precisamente dalla mia libertà attuale che dipende il fatto di confermare il senso delle anticipazioni riprendendole per proprio conto, cioè anticipando, sulle loro tracce, l'avvenire che esse anticipavano, o di negarle, anticipando

semplicemente un altro avvenire. In questo caso il passato ricade come attesa disarmata e ingannata: è “senza forze”. Perché la sola forza del passato dipende dall'avvenire: in qualunque modo io viva o apprezzi il mio passato, non posso farlo che alla luce di un progetto di me sul futuro.

Così l'ordine delle mie scelte future determinerà un ordine del mio passato e questo ordine non avrà niente di cronologico. Ci sarà dapprima il passato sempre vivo e sempre confermato: il mio impegno d'amore, quei contratti d'affari, quell'immagine di me stesso a cui sono fedele. Poi, il passato ambiguo che ha cessato di piacermi e che mi arriva di scorcio: per esempio, il vestito che porto e che comperai in una certa epoca in cui mi pareva di essere alla moda ora non mi piace affatto e, per questo, il passato in cui l'ho “scelto” è morto. Ma, d'altra parte, il mio progetto attuale di economia è tale che piuttosto di acquistarne un altro devo continuare a portare questo vestito. Quindi appartiene ad un passato morto e vivo contemporaneamente, come le istituzioni sociali che sono state create per un fine determinato e che sono sopravvissute ad un regime che le aveva stabilite, perché si sono fatte servire a degli scopi tutt'affatto diversi, a volte anche opposti. Passato vivo, passato semivivo, sopravvivenze, ambiguità, antinomie: l'insieme di questi strati di passatità è organizzato dall'unità del mio progetto. È appunto mediante questo progetto, che si applica il sistema complesso dei rinvii che fa entrare un frammento qualunque del mio passato in una organizzazione gerarchica e plurivalente in cui, come nell'opera d'arte, ogni struttura parziale indica, in diversi modi, diverse altre strutture parziali e la struttura totale.

La decisione che tocca il valore, l'ordine, e la natura del nostro passato è d'altronde, molto semplicemente, la scelta storica in generale. Se le società umane sono storiche, ciò non proviene solo dal fatto che esse hanno un passato, ma dal fatto che esse lo riprendono come monumento.

Quando il capitalismo americano decide di entrare nella guerra europea del 1914-1918 perché vi vede l'occasione di fruttuose operazioni, non è storico: è solamente utilitario. Ma quando, alla luce dei suoi progetti utilitari, riprende le relazioni precedenti con la Francia e dà loro il senso di un debito d'onore da pagare ai francesi, diventa storico e, in particolare, si storicizzerà con la celebre frase: “La Fayette, eccoci!”. Va da sé che se una visione diversa dei loro interessi attuali avesse portato gli stati uniti ad allearsi alla Germania, non avrebbero certo avuto carenza di elementi passati da riprendere sul piano monumentale: si può immaginare, per

esempio, una propaganda basata sulla “fraternità di sangue” e che avrebbe tenuto conto essenzialmente della proporzione dei tedeschi nell'emigrazione del XIX secolo in America. Sarebbe inutile considerare questi rinvii al passato come pure imprese pubblicitarie: in realtà, il fatto essenziale è che esse sono necessarie per trascinare l'adesione delle masse e che quindi le masse esigono un progetto politico che chiarisca e giustifichi il loro passato; inoltre, va da sé che il passato è in tal modo creato: c'è stata così la formazione di un passato comune franco-americano che significava, da un lato, i grandi interessi economici degli americani, e dall'altro le affinità attuali di due capitalismi democratici. Si sono viste anche le nuove generazioni, verso il 1938, impensierite per gli avvenimenti internazionali che si preparavano, chiarire improvvisamente il periodo 1918-1938 di una nuova luce, e chiamarlo, prima che la guerra del 1939 fosse stata dichiarata, “fra due guerre”. D'un tratto il periodo considerato era costituito in forma limitata, superata e rinnegata, mentre quelli che l'avevano vissuto, proiettandosi verso un avvenire in continuità col loro presente e col loro passato immediato, l'avevano sentita come l'inizio d'un progresso continuo e illimitato. Il progetto attuale decide dunque se un periodo definito dal passato è in continuità col presente oppure se è un frammento discontinuo da cui si emerge e che s'allontana. Così sarebbe necessaria una storia umana finita, perché un avvenimento, come per esempio la presa della Bastiglia, possa ricevere un senso definitivo.

Nessuno nega, infatti, che la Bastiglia sia stata presa nel 1789: ecco il fatto immutabile. Ma in questo fatto si deve vedere un ammutinamento senza conseguenze, uno scatenamento del partito popolare contro una fortezza semismantellata, che la convenzione, desiderosa di crearsi un passato pubblicitario, seppe trasformare in un'azione clamorosa? O bisogna forse considerarlo come prima manifestazione della forza popolare, per cui essa si affermò, si diede fiducia e si mise in grado di fare la marcia su Versailles dei “giorni di ottobre”? Chi volesse decidere oggi dimenticherebbe che lo storico è in se stesso storico, cioè che si storicizza chiarendo “la storia” alla luce dei suoi progetti e di quelli della sua società. Così bisogna dire che il senso del passato sociale è continuamente “prorogato”.

Ora, esattamente come le società, la persona umana ha un passato monumentale e prorogato. È appunto questo continuo ritorno del passato che i saggi hanno sentito subito e che i tragici greci hanno espresso, per

esempio, nella massima che ricorre in tutte le loro opere: “nessuno può essere detto felice prima della sua morte”.

E la storicizzazione continua del per-sé è affermazione continua della sua libertà.

Detto ciò, non bisogna pensare che il carattere “di proroga” del passato appaia al per-sé sotto forma d'un aspetto vago o non finito della sua storia precedente. Invece, come la scelta del per-sé, che esso esprime a suo modo, il passato è colto dal per-sé in ogni momento come rigorosamente determinato. Parimenti, l'arco di Tito o la colonna traiana, qualunque sia l'evoluzione storica del loro senso, appaiono ai romani o al turista che li visita come realtà perfettamente individualizzate. E, alla luce del progetto che li chiarisce, il passato si rivela come costrizione. Il carattere di proroga del passato non è affatto un miracolo, non fa che esprimere sul piano della passatità e dell'in-sé, l'aspetto proiettivo e “in attesa” che aveva la realtà umana prima di volgersi al passato. È perché la realtà umana era un libero progetto roso da una imprevedibile libertà che diventa “in passato” tributaria dei progetti anteriori del per-sé. Essa si condanna, rendendosi passata, ad attendere di continuo l'omologazione che attendeva da una libertà futura. Così il passato è indefinitamente in proroga, perché la realtà umana “era” e “sarà” perpetuamente in attesa. E l'attesa come la proroga non fanno che affermare più nettamente la libertà come loro costituente originale. Dire che il passato del per-sé è in proroga, dire che il suo presente è un'attesa, dire che il suo futuro è un libero progetto o che non può essere nulla senza doverlo essere, o che è una totalità detotalizzata, è una sola e medesima cosa. Ma questo non implica alcuna indeterminazione nel mio passato, tale che si riveli a me ora: tende solo a porre in questione i diritti della mia scoperta attuale di rendere il mio passato definitivo. Ma, come il mio presente è attesa di una conferma o di una negazione che nulla permette di prevedere, così il passato, portato in questa attesa, è determinato nella stessa misura in cui essa è determinata. Ma il suo senso, quantunque rigorosamente individualizzato, è totalmente dipendente dall'attesa che si pone alle dipendenze di un nulla assoluto, cioè di un libero progetto che non è ancora. Il mio passato, è dunque una proposta concreta e precisa che, in quanto tale, attende una ratificazione. È uno dei significati che “il processo” di Kafka tenta di porre in luce, questo carattere continuamente processuale della realtà umana. Essere libero vuol dire essere continuamente: in istanza di libertà. Rimane il fatto che il passato attenendosi alla mia libera scelta

attuale è, una volta che la scelta l'ha determinato, parte integrante e condizione necessaria del mio progetto. Un esempio farà capire la cosa meglio. Il passato di una “mezza paga” sotto la restaurazione, significa essere stato un eroe della ritirata di Russia. E ciò che noi abbiamo spiegato fino ad ora, permette di capire che questo passato stesso è una libera scelta del futuro. È scegliendo di non avvicinarsi al governo di Luigi XVIII ed ai nuovi costumi, scegliendo di sospirare fino alla fine il ritorno trionfale dell'imperatore, scegliendo pure di cospirare per affrettare questo ritorno, e preferire una “mezza paga” ad una paga intera, che il vecchio soldato di Napoleone si sceglie un passato di eroe della Beresina.

Colui che avrebbe fatto il progetto di unirsi al nuovo governo non avrebbe certamente scelto il medesimo passato.

Ma, reciprocamente, se questi non ha che una mezza paga, se vive in una miseria appena decente, se si inasprisce e desidera il ritorno dell'imperatore, è perché fu un eroe della ritirata di Russia. Intendiamoci: questo passato non agisce prima di ogni ripresa costitutiva e non si tratta affatto di determinismo: ma una volta scelto, il passato “soldato dell'impero”, i modi di agire del per-sé realizzano questo passato. Parimenti non c'è alcuna differenza fra scegliere questo passato, e realizzarlo con i suoi comportamenti. Così il per-sé, sforzandosi di fare del suo passato di gloria una realtà intersoggettiva, la costituisce agli occhi degli altri come oggettività-per altri rapporti dei prefetti, per esempio, sul danno che rappresentano questi vecchi soldati. Trattato dagli altri come tale, egli agisce oramai per rendersi degno di un passato che ha scelto per compensare la sua miseria ed il suo decadimento. Egli si mostra intransigente, perde ogni vantaggio di pensione: “non può” demeritare del suo passato. Così noi scegliamo il nostro passato alla luce di un fine, ma da quel momento esso si impone e ci divora: non che abbia una esistenza a sé e diversa da quella che dobbiamo essere, ma semplicemente perché: 1 è la materializzazione attualmente rivelata del fine che siamo; 2 appare nel mondo, per noi e per gli altri; non è mai solo, ma affonda nel passato universale, e con ciò si propone all'apprezzamento altrui. Come il geometra è libero di produrre la figura che gli piace, ma non può concepirne una che non comporti subito un'infinità di rapporti con l'infinità delle altre figure possibili, così la nostra libera scelta di noi stessi, facendo sorgere un certo ordine di valutazione del nostro passato, fa apparire una infinità di rapporti di questo passato col mondo e con gli altri e questa infinità di rapporti si

presenta a noi come: un'infinità di comportamento da seguire, perché il nostro stesso passato, noi lo apprezziamo nel futuro. E siamo costretti a seguire questi comportamenti nella misura in cui il nostro passato figura nell'ambito del nostro progetto essenziale.

Voler questo progetto, infatti, significa realizzarlo mediante mille comportamenti secondari. Logicamente, le esigenze del passato sono imperativi ipotetici: “se vuoi avere un tale passato, agisci nella tale o nella tal altra maniera”. Ma, siccome il primo termine è scelta concreta e categorica, l'imperativo, anch'esso, si trasforma in imperativo categorico.

Ma poiché la forza di costrizione del mio passato è attinta alla mia scelta libera e riflettuta, e alla potenza stessa che si è data questa scelta, è impossibile determinare a priori il potere coercitivo di un passato. La mia libera scelta non decide solamente del suo contenuto e dell'ordine di questo contenuto, bensì anche dell'aderenza del mio passato alla mia attualità. Se, in una prospettiva fondamentale che noi ancora non sappiamo determinare, uno dei miei progetti principali è quello di progredire, cioè di essere sempre, costi quello che costi, più avanti in una certa via, di quanto non fossi alla vigilia o poco fa, il progetto progressivo comporta una serie di distacchi nei riguardi del mio passato. Il passato è allora ciò che io guardo dall'alto dei miei progressi con una pietà un po'. Sprezzante, è ciò che è strettamente oggetto passivo di valutazione morale e di giudizio” come ero stupido allora!” oppure “come ero cattivo!”-cosa che esiste solo perché io me ne possa staccare. Non ci sto più, né voglio più starci. Ciò non vuol dire che cessi di esistere, ma esiste solamente come: quell'io che non sono più, cioè: quell'essere che devo essere come l'io che io non sono più. La sua funzione è di essere ciò che ho scelto di me per opporvimi, ciò che mi permette di misurarmi.

Un simile per-sé si sceglie dunque senza solidarietà con se stesso, il che significa, non che abolisce il suo passato, ma che lo pone per non essere solidale con esso, per affermare la sua totale libertà ciò che è passato è un certo tipo di impegno di fronte al passato e una certa specie di tradizione. Invece, ci sono dei per-sé il cui progetto implica il rifiuto del tempo e la stretta solidarietà col passato. Nel loro desiderio di trovare un terreno solido, questi, invece, hanno eletto il passato come ciò che sono, non essendo il resto che fuga indefinita e indegna di tradizione. Essi hanno scelto dapprima il rifiuto della fuga, cioè: il rifiuto di rifiutare: il passato, di conseguenza, era per funzione di esigere da essi la fedeltà. Così si vedranno

i primi confessare sdegnosamente e leggermente una mancanza che hanno commessa, mentre la stessa confessione sarà impossibile agli altri, a meno che essi non cambino deliberatamente il loro progetto fondamentale; essi useranno allora tutta la mala fede del mondo e tutte le scappatoie che potranno inventare, per evitare di intaccare questa fede in ciò che è, che costituisce una struttura essenziale del loro progetto.

Così come il posto, il passato si integra alla situazione allorché il per-sé, mediante la sua scelta del futuro, conferisce alla sua fatticità passata un valore, un ordine gerarchico ed una urgenza a partire dai quali essa motiva i suoi atti ed i suoi comportamenti.

C: ciò che mi circonda non bisogna confondere “ciò che mi circonda” col posto che occupo e di cui abbiamo precedentemente parlato.

Ciò che mi sta intorno sono le cose utensili che mi circondano, coi loro coefficienti di avversità e di utensilità. Certo, occupando il mio posto, io fondo la scoperta di ciò che mi circonda e, mutando posto operazione che realizzo liberamente come abbiamo visto in precedenza fondo l'apparizione di nuovi contorni. Ma, reciprocamente, ciò che mi circonda può cambiare o essere mutato da altri senza che io entri per nulla in questo cambiamento. Certo, Bergson ha con ragione fatto notare in “Matière et mémoire” che una modifica del mio posto comporta il cambiamento totale di ciò che mi circonda, mentre sarebbe necessario prendere in considerazione un cambiamento totale e simultaneo di quanto mi circonda perché si potesse parlare di una modifica del mio posto; ora, questa modifica totale di ciò che mi circonda è inconcepibile. Tuttavia si può riscontrare che il mio campo d'azione è continuamente attraversato da apparizioni e da sparizioni di oggetti, nei quali io non c'entro per niente. In linea generale, il coefficiente di avversità e di utensilità dei complessi non dipende unicamente dal mio posto, ma dalla potenzialità propria degli utensili. Così, dal momento che esisto, io sono gettato in mezzo ad esistenze diverse da me, che sviluppano attorno a me, per o contro di me, le loro potenzialità: io voglio arrivare il più presto possibile con la mia bicicletta al villaggio vicino.

Questo progetto implica i miei fini personali, la valutazione del mio posto, della distanza del villaggio dal posto in cui mi trovo ed il libero adattamento dei miei mezzi sforzi al fine perseguito. Ma un pneumatico scoppia, il sole è troppo cocente, il vento soffia contrario ecc., tutti fenomeni che non avevo previsto: questo è ciò che mi circonda. Certamente tutto ciò mi si manifesta nel mio progetto principale e mediante questo; è

per mezzo suo che il vento può apparire come vento contrario o come “buon” vento, che il sole si rivela come calore propizio oppure fastidioso. L'organizzazione sintetica di questi continui “accidenti” costituisce l'unità di ciò che i tedeschi chiamano “umwelt”, e questa “umwelt” non può rivelarsi che nei limiti di un libero progetto, cioè di una scelta dei fini che io sono. Sarebbe tuttavia molto semplice attenerci alla nostra descrizione. Se è vero che ogni oggetto del mio “entourage” si manifesta in una situazione già rivelata e che la somma di questi oggetti non può costituire da sola una situazione; se è vero che ogni utensile si staglia dallo sfondo della situazione nel mondo, ne risulta che la trasformazione brusca o l'apparizione brusca di un utensile può contribuire ad un cambiamento radicale della situazione: la mia gomma scoppia e la mia distanza dal villaggio vicino cambia tutt'a un tratto; perché ora è una distanza da contare in passi, e non in giri di ruota. Io posso accertarmi che la persona che voglio vedere, quando arriverò da lei, avrà certamente già preso il treno e questa certezza può portare ad altre decisioni da parte mia ritorno al mio punto di partenza, invio di un telegramma, ecc.. Posso anche, sicuro di non potere concludere con questa persona l'affare progettato, rivolgermi a qualcun altro e firmare un altro contratto. Forse abbandonerò completamente il mio tentativo e dovrò constatare uno scacco totale del mio progetto? In questo caso dirò che non ho potuto prevenire a tempo Pietro, intendermi con lui ecc.. Questo riconoscimento esplicito della mia impotenza non è forse la confessione più evidente dei limiti della mia libertà? Senza dubbio la mia libertà di scegliere, l'abbiamo visto, non è da confondersi con la mia libertà di ottenere. Ma non è forse la mia scelta che è in gioco qui, poiché l'avversità di ciò che mi circonda è precisamente, in molti casi, l'occasione del cambiamento del mio progetto? Conviene allora, prima di affrontare a fondo la discussione, precisarla e limitarla. Se i cambiamenti che sopravvengono a ciò che mi circonda possono portare delle modifiche ai miei progetti, ciò non può essere che a due condizioni. La prima è che essi non possono comportare l'abbandono del mio progetto principale, che serve, invece, a misurare la loro importanza. Se, infatti, sono colti come motivi di abbandonare il tale o il tal altro progetto, ciò non può avvenire che alla luce di un progetto più fondamentale; altrimenti non sarebbero affatto dei motivi, perché il motivo è appreso dalla coscienza movente che è libera scelta di un fine. Se le nubi che coprono il cielo possono incitarmi a rinunciare al mio progetto di escursione, ciò dipende dal fatto che esse sono

colte in una proiezione libera in cui il valore dell'escursione è legato ad un certo stato del cielo, cosa che rimanda successivamente al valore di una escursione in generale, alla mia relazione con la natura ed al posto che occupa questa relazione nell'insieme delle relazioni che intrattengo col mondo. In secondo luogo, in nessun caso l'oggetto apparso o scomparso può provocare una rinuncia ad un progetto, anche se parziale. Bisogna che questo oggetto, infatti, sia colto come una manchevolezza nella situazione originale; bisogna dunque che il dato della sua apparizione o della sua scomparsa sia annullato, che io mi ponga a una distanza prospettica in rapporto ad esso e di conseguenza che prenda una decisione di fronte ad esso. Come abbiamo già dimostrato, anche le tenaglie del boia non ci dispensano dall'essere liberi.

Ciò non significa che sia sempre possibile evitare le difficoltà, riparare i guasti, ma semplicemente che l'impossibilità stessa di continuare in una certa direzione deve essere liberamente costituita: le cose la ricevono dalla nostra libera rinuncia, e non è la nostra rinuncia a essere provocata dall'impossibilità del comportamento da seguire.

Detto ciò, bisogna riconoscere che, anche qui, la presenza del dato non è affatto un ostacolo alla nostra libertà, ma è richiesta dalla sua stessa esistenza. Questa libertà è una certa libertà che io sono. Ma chi sono mai io, se non una certa negazione interna dell'in-sé? Senza questo in-sé che io nego, svanirei nel nulla. Avevamo indicato nell'introduzione, che la coscienza poteva servire da "prova ontologica" dell'esistenza di un in-sé.

Se, infatti, c'è coscienza di qualche cosa, bisogna originariamente che "questo qualche cosa" abbia un essere reale, cioè: non relativo alla coscienza. Ma noi vediamo ora che questa prova ha una portata più larga: se devo poter fare qualche cosa in generale, bisogna che eserciti la mia azione su degli esseri la cui esistenza è indipendente dalla mia esistenza in generale e, in particolare, dalla mia azione. La mia azione può rivelarmi questa esistenza; non la condiziona.

Essere libero: vuol dire essere libero per cambiare. La libertà implica quindi l'esistenza di ciò che mi circonda e può essere cambiato: ostacoli da superare, utensili da utilizzare.

Certo, è lei che li rivela come ostacoli, ma non può che interpretare con la sua libera scelta il senso del loro essere. Bisogna che essi siano semplicemente là, completamente grezzi, perché ci sia libertà. Essere libero vuol dire: essere libero per fare e cioè: esserel ibero nel mondo. Ma se è

così, la libertà, riconoscendosi come libertà di cambiare, riconosce e prevede implicitamente nel suo progetto originale l'esistenza indipendente del dato su cui si esercita. È la negazione interna che rivela l'in-sé come indipendente ed è appunto questa indipendenza che conferisce all'in-sé il suo carattere di cosa. Ma, allora, ciò che la libertà pone, col semplice sorgere del suo essere, è il fatto che essa è come: avente a che fare con cose differenti da sé. Fare, significa cambiare ciò che non ha bisogno di altro che di sé per esistere, vuol dire agire su chi per principio è indifferente all'azione, e può perseguire la sua esistenza o il suo divenire senza di essa. Senza questa indifferenza di exteriorità dell'in-sé, la nozione stessa di fare perderebbe il suo senso come abbiamo dimostrato prima a proposito del desiderio e della decisione, e, di conseguenza, la libertà stessa svanirebbe. Così il progetto di una libertà in generale è una scelta che implica la previsione e l'accettazione di resistenze di qualsiasi tipo. Non solo, è appunto la libertà che costituisce l'ambito in cui gli in-sé, per altro indifferenti, si riveleranno come resistenze, ma, inoltre, il suo stesso progetto, in generale, è progetto di fare in un mondo resistente, vincendone le resistenze.

Ogni progetto libero prevede, progettandosi, il margine di imprevedibilità dovuta all'indipendenza delle cose, precisamente perché questa indipendenza è ciò a partire da cui una libertà si costituisce. Dal momento che progetto di andare al paese vicino per trovare Pietro, le forature, il “vento contrario”, mille accidenti prevedibili e imprevedibili sono dati nel mio progetto stesso e ne costituiscono il senso. Così la foratura impensata che disturba i miei progetti viene a: prendere il suo posto in un mondo previsto dalla mia scelta, perché io, se mi è lecito dirlo, non ho mai cessato di attenderla come impensata.

E anche se la mia strada è stata interrotta da qualche cosa che io ero le mille miglia lontano dall'immaginare, come una inondazione o una frana, in un certo senso questo imprevedibile era previsto; nel mio progetto un certo margine di indeterminazione era riservato per “l'imprevedibile”, come i romani riservavano, nel loro tempio, un posto agli dei sconosciuti; e questo non per esperienza dei “colpi duri” o per prudenza empirica, ma per la natura stessa del mio progetto. Così, in un certo modo, si può affermare che la realtà umana non è sorpresa da niente.

Queste osservazioni ci permettono di mettere in luce una nuova caratteristica di una libera scelta: ogni progetto della libertà è progetto

aperto e non progetto chiuso. Quantunque completamente individualizzato, ha in-sé la possibilità di ulteriori modifiche.

Ogni progetto implica nella sua struttura la comprensione della “Selbstständigkeit” delle cose del mondo. È questa continua previsione dell'imprevedibile, come margine di indeterminazione del progetto che io sono, che permette di capire che l'accidente o la catastrofe, invece di sorprendermi col suo margine di imprevisto o di straordinario, mi opprime sempre con un certo aspetto di “già visto già previsto”, con la sua stessa evidenza e una specie di necessità fatalista che noi esprimiamo con un “ciò doveva capitare”. Non c'è mai niente che stupisca, nel mondo, nulla che meravigli, a meno che noi ci determiniamo allo stupore. E il tema originario dello stupore non è basato sul fatto che questa o quella cosa particolare esista nei limiti del mondo, ma piuttosto sul fatto che ci sia un mondo in generale, cioè che io sia gettato in mezzo ad una totalità di esistenti a me profondamente indifferenti. Infatti scegliendo un fine, io scelgo di aver dei rapporti con questi esistenti e che questi esistenti abbiano dei rapporti tra di loro: io scelgo che essi entrino in combinazione per manifestarmi ciò che io sono. Così l'avversità che le cose mi testimoniano è preventivata dalla mia libertà come una delle sue condizioni ed è appunto su un significato liberamente progettato dell'avversità in generale, che un complesso può manifestare il suo coefficiente individuale di avversità.

Ma, come ogni volta che si discute della situazione, bisogna insistere sul fatto che lo stato di cose descritto ha un suo rovescio: se la libertà preventiva l'avversità in generale, è come un modo di sanzionare l'esteriorità di indifferenza dell'in-sé. Senza dubbio l'avversità viene alle cose da parte della libertà, ma in quanto la libertà chiarisce la sua fatticità come “essere in mezzo ad un in-sé di indifferenza”. La libertà si dà le cose come contrarie cioè conferisce loro un significato che le rende cose; ma assumendo il dato stesso che sarà significativo, cioè assumendo il suo esilio in un in-sé indifferente per superarlo. Reciprocamente, il dato contingente assunto non può sopportare neppure questo primo significato, e questo a sostegno di tutti gli altri, “esilio in mezzo all'indifferenza”, se non mediante una assunzione libera del per-sé. Tale è, in definitiva, la struttura primitiva della situazione: essa appare qui in tutta la sua chiarezza: è mediante il superamento stesso del dato verso i suoi fini che la libertà fa esistere il dato come questo dato qui prima non c'era né questo, né quello, né qui, e il dato così indicato non è formato in una maniera qualsiasi, è l'esistente bruto,

assunto per essere superato. Ma dal momento che la libertà è superamento di questo dato, si sceglie come questo superamento del dato. La libertà non è un superamento qualsiasi di un dato qualunque; ma assumendo il dato grezzo e conferendogli il suo senso, si è scelta subito: il suo fine è di cambiare questo dato, mentre il dato appare come quel dato da chiarire alla luce del fine scelto. Così il nascere della libertà è cristallizzazione di un fine attraverso un dato e scoperta di un dato alla luce di un fine: queste due strutture sono simultanee e inseparabili. Noi vedremo, infatti, in seguito, che i valori universali dei fini scelti non vengono alla luce che mediante l'analisi: ogni scelta è scelta di un cambiamento concreto da apportare ad un dato concreto. Ogni situazione è concreta.

Così l'avversità delle cose e le loro potenzialità in generale sono rischiarate dal fine scelto. Ma non c'è fine che per un per-sé che si assume come abbandonato in mezzo all'indifferenza. Con questa assunzione, esso non porta niente di nuovo al suo abbandono contingente e brutto: tranne un significato; fa in modo che ci sia oramai un abbandono, che questo abbandono sia scoperto come situazione.

Nel capitolo iv della seconda parte abbiamo visto che il per-sé, col suo nascere, faceva sì che l'in-sé venisse al mondo; in un senso ancora più generico, era il nulla per cui "c'era" dell'in-sé, cioè delle cose. Noi abbiamo visto pure che la realtà in-sé era là, sotto mano, con le sue qualità senza alcuna deformazione o aggiunta. Noi siamo semplicemente separati da essa mediante le diverse rubriche di annullamento che instauriamo col nostro sorgere stesso: mondo, spazio, tempo e potenzialità. Abbiamo visto, in particolare, che, benché siamo circondati da presenze questo bicchiere, questo calamaio, questo tavolo ecc., queste presenze non si potevano cogliere come tali perché non davano niente di sé, se non per un gesto, o un'azione progettata da noi, cioè per il futuro. Ora possiamo comprendere il senso di questo stato di cose: non siamo separati dalle cose da: null'altro che la nostra libertà: essa fa sì che ci siano delle cose, con tutta la loro indifferenza, la loro imprevedibilità, la loro avversità e che noi ne siamo ineluttabilmente separati perché appaiono sul fondo dell'annullamento e si rivelano come legate le une alle altre. Così il progetto della mia libertà non aggiunge nulla alle cose; fa sì che ci siano delle cose, cioè, per essere precisi, delle realtà provviste di un coefficiente di avversità e di utilizzabilità: fa in modo che queste cose si rivelino nell'esperienza, cioè che si staglino successivamente dallo sfondo del mondo nel corso di un

processo di temporalizzazione: infine, fa in modo che queste cose si manifestino come fuori portata, indipendenti, separate da me dal nulla stesso che io secerno e che sono. È appunto perché la libertà è condannata ad essere libera, cioè non può scegliersi come libertà, che ci sono delle cose, cioè una pienezza di contingenza in seno alla quale essa stessa è contingenza; è per l'assunzione di questa contingenza e per il suo superamento, che possono esistere contemporaneamente una scelta e un'organizzazione di cose in situazione; e sono la contingenza della libertà e la contingenza dell'in-sé che si esprimono in situazione con l'imprevedibilità e l'avversità di ciò che mi circonda. Così io sono assolutamente libero e responsabile della mia situazione. Ma, parimenti, non sono mai libero che in situazione.

D il mio prossimo vivere in un mondo frequentato dal mio prossimo, non significa solamente poter incontrare l'altro a tutti gli angoli di strada, bensì trovarsi impegnato in un mondo i cui complessi utensili possono avere un significato che il mio libero progetto non ha tutt'a prima dato loro. Ed in questo mondo provvisto già di senso, avere a che fare con un significato che è mio e che io non mi sono affatto dato, è scoprirmi come “possedente già”. Quando dunque ci domandiamo cosa può significare per la nostra “situazione” il fatto originario e contingente di esistere in un mondo in cui “c'è” anche l'altro, il problema così formulato esige che noi studiamo successivamente tre strati di realtà che entrano in gioco per costituire la mia situazione concreta; gli utensili già significanti la stazione ferroviaria, l'orario ferroviario, l'opera d'arte, il bando di mobilitazione, ecc., il significato che io scopro come già mio la mia nazionalità, la mia razza, il mio aspetto fisico ed infine l'altro come centro di riferimento al quale rinviano questi significati.

Tutto sarebbe semplicissimo se io appartenessi ad un mondo, i cui significati si potessero scoprire alla luce dei miei fini. Io disporrei le cose in utensili o in complessi di utensilità nei limiti della scelta che faccio di me stesso: è questa scelta che farebbe della montagna un ostacolo difficile da superare o un punto da cui contemplare il panorama della campagna, ecc.: il problema non sarebbe di sapere quale significato possa avere questa montagna in-sé, perché io sono colui dal quale la realtà in-sé riceve i suoi significati. Questo problema sarebbe ancora più semplice, se fossi una monade senza porte e finestre e se sapessi solamente, in un qualsiasi modo, che esistono delle altre monadi oppure che sono possibili, conferendo

ciascuna di esse alle cose che io vedo dei nuovi significati. In questo caso, che i filosofi si sono limitati troppo sovente a esaminare, mi basterebbe ammettere altri significati come possibili e, finalmente, la pluralità dei significati, corrispondente alla pluralità delle coscienze, coinciderebbe per me, molto semplicemente, con la possibilità sempre aperta di fare di me stesso un'altra scelta.

Ma abbiamo visto che questa concezione monadica celava un solipsismo nascosto precisamente perché confonde la pluralità dei significati che posso attribuire al reale e la pluralità dei sistemi significanti, ciascuno dei quali rinvia ad una coscienza che io non sono. E, d'altra parte, sul terreno dell'esperienza concreta, questa descrizione monadica si rivela insufficiente; esistono, infatti, altre cose nel “mio mondo” oltre ad una pluralità di significati possibili; esistono significati oggettivi che mi si presentano come significati che non sono stati messi in luce da me. Io, dal quale le cose ricevono i significati, mi trovo impegnato in un mondo già significante che mi riflette dei significati che io non ho affatto posti. Si provi a pensare, per esempio, alla innumerevole quantità di significati indipendenti dalla mia scelta, che scopro se vivo nella città: strade, case, negozi, tram e autobus, cartelli indicatori, rumori ammonitori, ecc.. Nella solitudine, certamente, io scoprivo l'esistente brutto e imprevedibile: questa roccia, per esempio, e mi limitavo, in conclusione, a fare che ci fosse una roccia, cioè questo esistente qui e al di fuori di questo, nulla.

Ma almeno gli conferivo un suo significato: “da superare” “da evitare” “da contemplare” ecc.. Allorché, alla svolta di una strada, scopro una casa, con questo non rivelo soltanto un esistente grezzo nel mondo, non faccio solamente esistere un “questo” qualificato così o così: ma il significato dell'oggetto che si rivela in quel momento, mi oppone resistenza e esiste indipendente da me: io scopro che l'immobile è una casa “per riferimento”, cioè l'insieme degli uffici della compagnia del gas, o una prigione ecc..

Il significato è qui contingente, indipendente dalla mia scelta, si presenta con la stessa indifferenza della realtà stessa dell'in-sé: si è fatto cosa e non si distingue dalla qualità dell'in-sé. Alla stessa maniera il coefficiente di avversità delle cose mi si rivela prima di essere da me provato: una infinità di indicazioni mi mettono all'erta: “rallentare” “svolta pericolosa” “attenzione scuola” “pericolo di morte”, ecc.. Ma questi significati, pur essendo profondamente impressi nelle cose e pur partecipando della loro esteriorità di indifferenza almeno in apparenza, non

sono meno, per questo, delle indicazioni di comportamenti da seguire che mi riguardano direttamente. Attraverserò la strada nel punto riservato ai pedoni, entrerò in quel negozio per comperarvi il tale utensile, il cui uso è minutamente spiegato in un foglietto che si consegna agli acquirenti, userò in seguito questo utensile, una penna stilografica, per esempio, per riempire un formulario alle condizioni determinate. Non troverò degli stretti limiti alla mia libertà? Se non seguo punto per punto le indicazioni fornitemi dagli altri, non mi orienterò più, sbaglierò strada, perderò il treno ecc..

D'altra parte queste indicazioni sono per lo più imperative: “entrate per di là” “uscite di là”, ecco cosa significano le parole di entrata e di uscita, dipinte sopra le porte. Io mi ci sottometto; esse vengono ad aggiungere un coefficiente propriamente umano di avversità al coefficiente di avversità, che io faccio nascere nelle cose. Inoltre, se mi sottometto a questa organizzazione, dipendo da essa: i benefici di cui mi arricchisce possono cessare: un turbamento interno, una guerra ed ecco i prodotti di prima necessità che si rarefanno, senza che io ci possa far niente. Io sono spossessato, immobilizzato nei miei progetti, privato del necessario per perseguire i miei fini. E soprattutto abbiamo osservato che modi di uso, indicazioni, ordini, proibizioni, cartelli indicatori si rivolgono a me in quanto sono uno qualunque; nei limiti in cui obbedisco, in cui mi inserisco nella trafila, io mi sottometto agli scopi di una realtà umana qualunque e li realizzo con tecniche qualunque, sono, dunque, modificato nel mio essere perché sono i fini che ho scelto e le tecniche che li realizzano; a fini qualunque, a tecniche qualsiasi, corrisponde una realtà umana qualunque.

Nel medesimo tempo, poiché il mondo non mi appare mai se non attraverso le tecniche che uso, il mondo stesso è modificato. Il mondo visto attraverso l'uso che faccio della bicicletta, dell'auto, del treno, per percorrerlo, mi rivela un aspetto rigorosamente correlativo ai mezzi che uso, dunque: l'aspetto che offre a tutto il mondo. Di conseguenza, si può obiettare, la mia libertà mi sfuggirà da tutte le parti: non c'è più alcuna situazione come organizzazione d'un mondo significante, attorno alla libera scelta della mia spontaneità, c'è uno stato che mi viene imposto. È appunto ciò che ora ci conviene esaminare.

È fuori dubbio che la mia appartenenza ad un mondo abitato abbia il valore di un fatto. Essa rinvia al fatto originale della presenza d'altri nel mondo, fatto che, come abbiamo visto, non può essere dedotto dalla struttura ontologica del per-sé. E, quantunque questo fatto non faccia che

rendere più profondo il radicamento della nostra fatticità, non dipende neppure dalla nostra fatticità, in quanto questa esprime la necessità della contingenza del per-sé; ma piuttosto, bisogna dire: il per-sé esiste di fatto, cioè la sua esistenza non può essere assimilabile alla realtà formatasi in conformità ad una legge, né ad una libera scelta: e, tra le caratteristiche di fatto di questa “fatticità”, cioè fra quelle che non possono né dedursi né provarsi, ma che si “lasciano semplicemente vedere”, ce n'è una che noi chiamiamo esistenza nel mondo di fronte ad altri. Se questa caratteristica di fatto deve o no essere ripresa dalla mia libertà per essere efficace in una maniera qualsiasi, lo discuteremo più avanti. Resta nondimeno stabilito che al livello delle tecniche di appropriazione del mondo, dal fatto stesso dell'esistenza dell'altro, risulta il fatto della proprietà collettiva delle tecniche. La fatticità si esprime, dunque, a questo livello, per il fatto di una mia apparizione in un mondo che si rivela a me, solo mediante tecniche collettive e già costituite, che mirano a farmelo cogliere sotto un aspetto il cui senso è stato definito al di fuori di me. Queste tecniche determineranno la mia appartenenza alla collettività: alla specie umana, alla collettività nazionale, al gruppo professionale e familiare.

Bisogna anzi sottolineare questo fatto: al di fuori del mio essere per altri di cui parleremo più tardi il solo modo positivo che ho: di esistere la mia appartenenza di fatto a queste collettività, è l'uso che faccio costantemente delle tecniche che ne risultano. L'appartenenza alla specie umana, si definisce, infatti, mediante l'uso di tecniche molto elementari e molto generiche: saper camminare, saper prendere, saper giudicare il rilievo e la grandezza relativa degli oggetti percepiti, saper parlare, saper distinguere, in generale, il vero dal falso, ecc.. Ma queste tecniche, noi non le possediamo sotto una forma astratta e universale. Saper parlare, non vuol dire saper dire e capire le parole in generale, vuol dire saper parlare una certa lingua, e manifestare con questo di appartenere all'umanità al livello della collettività nazionale. D'altra parte, saper parlare una lingua, non significa avere una conoscenza astratta e pura della lingua come la definiscono i dizionari e le grammatiche accademiche: vuol dire farla propria attraverso le deformazioni e le selezioni provinciali, professionali e familiari. Così si può dire che la realtà della nostra appartenenza all'umanità è la nostra nazionalità, e la realtà della nostra nazionalità è il fatto di appartenere alla famiglia, alla ragione, alla professione, ecc. Nel senso in cui la realtà del linguaggio è la lingua e la realtà della lingua, il dialetto, il

gergo, il vernacolo ecc.. E, reciprocamente, la verità del dialetto è la lingua, la verità della lingua è il linguaggio; ciò significa che le tecniche concrete, per cui si manifesta il fatto che noi apparteniamo alla famiglia, alla località, rinviano a strutture più astratte e più generali che ne costituiscono come il significato e l'essenza, queste ad altre più generali ancora, finché si arriva all'essenza universale e perfettamente semplice di una tecnica qualsiasi con la quale un essere qualunque si impadronisce del mondo.

Così, essere francesi, per esempio, non è che la verità di essere savoirdi. Ma essere savoirdo, non vuol dire di abitare semplicemente nelle alte vallate della Savoia: significa, fra mille altre cose, sciare d'inverno, utilizzare lo sci come mezzo di trasporto. E, precisamente, significa sciare secondo il metodo francese, non secondo quello di Arlberg o dei norvegesi⁷⁰. Ma, poiché la montagna ed i pendii nevosi non si rivelano che attraverso una tecnica, è, precisamente, scoprire il senso francese delle discese sciistiche; infatti, a seconda che si utilizzerà il metodo norvegese, più adatto ai pendii dolci, o il metodo francese, più adatto ai pendii ripidi, lo stesso pendio apparirà come più o meno difficile, esattamente come una salita apparirà più o meno ardua al ciclista, a seconda che la farà “a piccola o a media velocità”. Così lo sciatore francese dispone di una “velocità” francese per discendere i pendii sciistici, e questa velocità gli rivela un tipo particolare di pendii, ovunque egli si trovi, cioè le alpi svizzere o bavaresi, il Telemark o il giura gli offriranno sempre un senso, delle difficoltà, un complesso di utensilità o di avversità puramente francesi. Analogamente, sarebbe facile dimostrare che la maggior parte dei tentativi di definire la classe operaia, si riducono a prendere come criterio la produzione, la consumazione o un certo tipo di “weltanschauung” che risulta dal complesso di inferiorità Marx-Halbwachs-De Man, cioè, in tutti i casi, certe tecniche di elaborazione o di appropriazione del mondo, attraverso le quali questa offre quello che potremmo chiamare il suo “aspetto proletario”, con le sue opposizioni violente, le sue grandi masse uniformi e desertiche, le sue zone di tenebre e le sue plaghe di luce, i fini semplici e urgenti che l'illuminano.

Ora, è evidente che quantunque la mia appartenenza a questa classe, a questa nazione non dipenda dalla mia fatticità come struttura ontologica del mio per-sé-la mia esistenza di fatto, cioè la mia nascita ed il mio posto, comporta la mia comprensione del mondo e di me stesso attraverso certe tecniche. Ora, queste tecniche che non ho scelto, conferiscono al mondo i

suoi significati. Non sono più io, sembra, che decide di partire dai miei fini se il mondo mi appare con le opposizioni semplici e recise dell'universo “proletario”, o con i toni innumerevoli e scaltri del mondo “borghese”.

Non sono solo in balia dell'esistente bruto, ma mi trovo in un mondo operaio, francese, lorenese o meridionale che mi offre i suoi significati senza che io abbia fatto nulla per scoprirli.

Osserviamo meglio. Abbiamo mostrato poco fa che la mia nazionalità non era che la verità della mia appartenenza ad una provincia, ad una famiglia, ad un raggruppamento professionale.

Ma si può fermarsi a questo punto? Se la lingua non è altro che la verità del dialetto, è forse il dialetto la realtà assolutamente concreta? Il gergo professionale come lo “si” parla, il gergo alsaziano quale uno studio linguistico e statistico permette di determinarne le leggi, è forse il fenomeno primo, quello che trova il suo fondamento nel fatto puro, nella contingenza originale? Le ricerche dei linguisti possono a questo punto anche errare: le loro statistiche mettono in luce delle costanti, delle deformazioni fonetiche, o semantiche di un tipo dato, permettono di ricostituire l'evoluzione di un fonema o di un morfema in un dato periodo, in modo che sembra che la parola o la regola sintattica sia una realtà individuale, col suo significato e la sua storia. E, difatti, gli individui sembrano avere poca influenza sull'evoluzione della lingua. Fatti sociali come le invasioni, le grandi vie di comunicazione, le relazioni commerciali, sembrano essere le cause essenziali dei mutamenti linguistici. Ma il fatto è che non ci si pone sul vero terreno del concreto: così si è pagati con la stessa moneta. Da lungo tempo gli psicologi hanno fatto notare che la parola non era l'elemento concreto della lingua né la parola del dialetto, né quella del gergo familiare con le sue deformazioni particolari: la struttura elementare della lingua è la frase. È appunto all'interno della frase che la parola può ricevere una funzione reale di designazione; al di fuori di essa, è propriamente una funzione proposizionale, quando non sia una pura e semplice rubrica destinata a raggruppare dei significati assolutamente diversi. Quando appare sola nel discorso, prende un carattere “olofrastico”, sul quale si è spesso insistito; ciò non significa che possa limitarsi da sola ad un senso preciso, ma che è integrata ad un contesto come una forma secondaria ad una forma principale.

La parola non ha dunque che una esistenza puramente virtuale al di fuori delle organizzazioni complesse ed attive che la integrano. Non

potrebbe dunque esistere “in” una coscienza o in un incosciente prima dell'uso che se ne fa: la frase non è fatta di parole. Non bisogna fermarsi qui: Paulhan ha dimostrato nelle “Fleurs de Tarbes” che delle frasi intere, i “luoghi comuni”-, esattamente come le parole, non preesistono all'uso che se ne fa. I luoghi comuni, se sono osservati dal di fuori, per esempio, dal lettore che ricompone il senso del paragrafo passando da una frase all'altra, perdono il loro carattere banale e convenzionale, se ci si mette dal punto di vista dell'autore, che vedeva: la cosa da esprimere e procedeva in fretta producendo un atto di designazione o di creazione senza attardarsi a considerare gli elementi stessi di questo atto. Se le cose stanno così, né le parole, né la sintassi, né “le frasi fatte” preesistono all'uso che se ne fa. Essendo l'unità verbale la frase significante, questa è un atto costruttivo che non si può concepire se non per mezzo di una trascendenza, che supera e annulla il dato verso un fine. Comprendere la parola alla luce della frase, vuol dire più esattamente comprendere un dato qualsiasi a partire dalla situazione, e capire la situazione alla luce dei fini originali.

Comprendere una frase del mio interlocutore significa, effettivamente, comprendere ciò che “vuol dire”, cioè unirsi al suo movimento di trascendenza; proiettarmi con esso verso dei possibili, verso dei fini e ritornare in seguito sull'insieme dei mezzi organizzati per comprenderli mediante la loro funzione ed il loro scopo. La lingua parlata, d'altra parte, viene sempre decifrata partendo dalla situazione. I riferimenti al tempo, all'ora, al posto, all'ambiente, alla situazione della città, della provincia, del paese, sono dati prima della parola.

Basta che io abbia letto i giornali e veda l'aria preoccupata di Pietro, per comprendere il “va male” col quale egli mi saluta questa mattina. Non è la sua salute che “non va” perché ha l'aspetto florido, né i suoi affari, né il suo ménage: è la situazione della nostra città o del nostro paese.

Lo sapevo già: domandandogli “come va?”, predelineavo già una interpretazione della sua risposta, mi portavo già ai quattro punti dell'orizzonte, pronto a ritornare di là su Pietro per capirlo. Ascoltare il discorso vuol dire “parlare con”, non semplicemente perché c'è una mimica dell'intendere, ma perché ci si proietta originariamente verso i possibili, e perché si deve comprendere a partire dal mondo.

Ma, se la frase preesiste alla parola siamo rimandati a colui che parla come fondamento concreto del discorso. Questa parola può sembrare che possa “vivere” da sola, se la si va a ripescare nelle frasi di epoche diverse:

la pseudovita, sembra assomigliare a quella del coltello dei film fantastici che si immerge da solo nella pera: è fatta della giustapposizione d'istantanee, è cinematografica e si costituisce nel tempo universale. Ma se le parole sembrano vivere allorché si proietta il film semantico o morfologico, non arrivano a costituire delle frasi: non sono che le tracce del passaggio delle frasi, come le carreggiate sono le tracce del passaggio dei pellegrini o delle carovane. La frase è un progetto che non può essere interpretato se non a partire dall'annullamento di un dato quello stesso che si vuol indicare, partendo da un fine posto la designazione, che anch'essa presuppone altri fini in rapporto ai quali non è che un mezzo.

Se il dato non è nulla più della parola, non può determinare la frase, ma se invece la frase è necessaria per chiarire il dato e capire la parola, la frase è un momento della libera scelta di me stesso, e come tale è capita dal mio interlocutore. Se la lingua è la realtà del linguaggio, se il dialetto o il gergo sono la realtà della lingua, la realtà del dialetto è l'atto libero di designazione per mezzo del quale mi scelgo designante.

E questo atto libero non può essere un assembramento di parole. Certo, se esso fosse puro accostamento di parole secondo delle ricette tecniche le leggi grammaticali, noi potremmo parlare di limiti di fatto imposti alla libertà di chi parla: questi limiti sarebbero messi in evidenza dalla natura materiale e fonetica delle parole, il vocabolario della lingua usata, il vocabolario personale di chi parla le n parole di cui dispone, il "genio della lingua" ecc. Ecc.. Ma abbiamo appena dimostrato che non era così.

Si è potuto recentemente sostenere⁷¹ che vi era un ordine vivente delle parole, delle leggi dinamiche del linguaggio, una vita impersonale del logos, per farla breve, che il linguaggio era una natura e che l'uomo doveva servirlo per poterlo utilizzare su alcuni punti, come si fa per la natura. Ma è perché si è considerato il linguaggio dopo che è morto, cioè dopo che è stato parlato, dandogli una vita impersonale ed una forza, delle affinità e delle repulsioni, improntate dalla libertà personale del per-sé che parla. Si è fatto del linguaggio: una lingua che si parla da sola. Ecco appunto l'errore da non commettersi, per il linguaggio come per: tutte le altre tecniche. Se si fa sorgere l'uomo fra le tecniche che si applicano da sole, una lingua che si parla, una scienza che si fa, una città che si costruisce secondo leggi proprie, se si cristallizzano i significati in in-sé, pur conservando loro una trascendenza umana, si ridurrà il compito dell'uomo a quello di un pilota, che utilizza le forze determinate dei venti, delle onde, delle maree per

dirigere una nave. Ma a poco a poco, ogni tecnica, per essere diretta verso dei fini umani, esigerà un'altra tecnica: per esempio, per guidare una nave, bisogna parlare. Così arriveremo alla tecnica delle tecniche che si applicherà da sola a sua volta ma abbiamo perso per sempre la possibilità di incontrare il tecnico.

Se, invece, è parlando che noi facciamo essere le parole, non sopprimiamo con ciò i legami necessari e tecnici o i legami di fatto che si articolano all'interno della frase. Ancor meglio: fondiamo questa necessità. Ma, perché essa appaia, perché le parole abbiano dei rapporti fra loro, perché si colleghino, o si respingano, le une alle altre, bisogna che siano unite in una sintesi che non viene da loro; sopprimete questa unità sintetica ed il blocco “linguaggio” si disgrega; ogni parola ritorna alla sua solitudine e perde nello stesso tempo la sua unità, suddividendosi fra diversi significati incomunicabili. Così è appunto all'interno del libero progetto della frase che si organizzano le leggi del linguaggio; è parlando che io faccio la grammatica; la libertà è il solo fondamento possibile delle leggi della lingua. Per chi, d'altra parte, ci sono le leggi della lingua? Paulhan ha dato gli elementi di una risposta: non per colui che parla, ma per colui che ascolta. Chi parla non è altro che la scelta di un significato e non coglie l'ordine delle parole che in quanto lo fa⁷². I soli rapporti che coglierà all'interno di questo complesso organizzato, sono in particolare quelli che ha stabilito. Se poi si scopre che due o più parole sostengono fra loro, non solo uno, ma parecchi rapporti definiti e ne risulta una molteplicità di significati che si gerarchizzano o si oppongono per una medesima frase, insomma, se si scopre la “parte del diavolo”, non può essere che alle due seguenti condizioni: 1 bisogna che le parole siano state riunite e presentate da un libero riavvicinamento significante; 2 bisogna che questa sintesi sia vista da di fuori, cioè da altri e nel corso di una decifrazione ipotetica dei sensi possibili di questo avvicinamento. In questo caso ogni parola colta dapprima come punto di incontro di significati è legata ad un'altra colta pure come tale. E l'avvicinamento sarà plurivoco. Il fatto di cogliere il senso vero, cioè espressamente voluto da chi parla, potrà rigettare nell'ombra o subordinarsi gli altri significati, ma non sopprimerli.

Così la lingua, libero progetto per me, ha delle leggi specifiche per l'altro. E queste leggi non possono avere valore che all'interno di una sintesi originale. Si coglie dunque tutta la differenza che separa l'avvenimento “frase” da un avvenimento naturale. Questo fatto di natura si produce

conformemente ad una legge che esso manifesta, ma che è pura regola esteriore di produzione, e di cui il fatto considerato non è che un esempio. La “frase”, come avvenimento, contiene in se stessa la legge della sua organizzazione, ed è all'interno del libero progetto di designare che delle relazioni legali fra le parole possono sorgere. Non potrebbero esistere infatti leggi della parola prima di parlare. E ogni parola è un libero progetto di designazione, che proviene dalla scelta di un per-sé personale e che deve essere interpretato partendo dalla situazione globale di questo per-sé. Il fatto primo è la situazione, a partire dalla quale io comprendo il senso della frase, dal momento che questo senso non è da considerare come un dato, ma come un fine scelto in un libero superamento dei mezzi. Tale è la sola realtà che i lavori del linguista possono incontrare. Partendo da questa realtà, un lavoro di analisi regressiva potrà mettere in luce certe strutture più generali, più semplici, che sono come schemi legali. Ma, questi schemi che varranno, per esempio, come leggi del dialetto, sono in se stessi degli astratti. Essi non presiedono affatto alla formazione della frase e non sono lo stampo nel quale essa si forma, non esistono che per mezzo della frase e in essa. In questo senso, la frase appare come libera invenzione delle sue leggi. Ritroviamo molto semplicemente la caratteristica originale di ogni situazione: è mediante il superamento stesso del dato come tale l'apparecchio linguistico che il libero progetto della frase fa apparire il dato come questo dato queste leggi di sistemazione e di pronuncia dialettale. Ma il libero progetto della frase è precisamente l'intenzione di assumere questo dato, non è un'assunzione qualunque, ma mira ad un fine non ancora esistente attraverso i mezzi esistenti ai quali conferisce appunto il loro senso di mezzo.

Così, la frase è sistemazione di parole, che non diventano queste parole se non mediante la loro sistemazione.

È appunto ciò che hanno sentito i linguisti e gli psicologi ed il loro imbarazzo può servirci da controprova: hanno creduto di scoprire un circolo chiuso nell'elaborazione della parola, perché, per parlare, bisogna conoscere il proprio pensiero. Ma, come conoscere questo pensiero, a titolo di realtà esplicita e coagulata in concetti, se non parlandolo? Così il linguaggio rinvia al pensiero ed il pensiero al linguaggio. Ma ora capiamo benissimo che non vi è un circolo chiuso o che, questo circolo da cui si è creduto di uscire con l'invenzione di puri idoli psicologici, come l'immagine verbale od il pensiero senza immagini e senza parole non è specifico del linguaggio:

è la caratteristica della situazione in generale. Non significa altro che il legame ekstatico del presente, del futuro e del passato, cioè la libera determinazione dell'esistente da parte del non ancora esistente e quella del non ancora esistente da parte dell'esistente. Dopo ciò sarà lecito scoprire degli schemi operatori astratti che rappresenteranno come la verità legale della frase: lo schema dialettale lo schema della lingua nazionale lo schema linguistico in generale. Ma questi schemi, lungi dal preesistere alla frase concreta, sono affetti per proprio conto da un Selbstständigkeit ed esistono solo incarnati e sostenuti nella loro incarnazione stessa mediante una libertà.

Ben inteso, il linguaggio non è qui che l'esempio di una tecnica sociale ed universale. Sarebbe la medesima cosa per qualsiasi altra tecnica: è il colpo di scure che rivela la scure, il martellare che rivela il martello. Sarà lecito scoprire in una gara stilistica di sci il metodo francese e in questo metodo l'arte generale di sciare come possibilità umana. Ma quest'arte umana non è mai nulla per-sé sola; non esiste in potenza, si incarna e si manifesta nell'arte attuale e concreta dello sciatore. Ciò ci permette di abbozzare una soluzione dei rapporti dell'individuo con la specie. Senza specie umana, non c'è verità, è certo: non ci sarebbe che un pullulare irrazionale e contingente di scelte individuali, alle quali nessuna legge può essere assegnata. Se resiste qualche cosa come una verità, suscettibile di unificare le scelte individuali, è la specie umana che può fornircela. Ma se la specie è la verità dell'individuo, non può essere un dato nell'individuo senza contraddizione profonda. Come le leggi del linguaggio sono sostenute ed incarnate dal libero progetto concreto della frase, così la specie umana come insieme di tecniche appropriate che definiscono l'attività degli uomini, lungi dal preesistere ad un individuo che la manifesterebbe, come una caduta particolare esemplifica la legge della caduta dei corpi, è l'insieme di relazioni astratte sostenute dalla libera scelta individuale. Il per-sé per scegliersi persona, fa sì che esista una organizzazione interna che egli supera verso se stesso, e questa organizzazione tecnica interna costituisce la sua nazionalità o l'umanità.

Sia pure, si dirà. Ma voi avete evitato il problema. Perché le organizzazioni tecniche o linguistiche, il per-sé non le ha create per raggiungerli: le ha riprese da altri. La regola dell'accordo dei participi non esiste al di fuori del libero avvicinamento dei participi concreti in vista di un fine di designazione particolare.

Ma per utilizzare questa regola, devo averla imparata da altri; appunto perché gli altri, nei loro progetti personali, la fanno essere, io me ne servo. Il mio linguaggio è dunque subordinato al linguaggio altrui e, in definitiva, a quello nazionale.

Non pensiamo neppure di negarlo.

Non si tratta per noi di mostrare il per-sé come libero fondamento del suo essere: il per-sé è libero, ma in condizione, ed è questo rapporto della condizione con la libertà che cerchiamo di precisare sotto il nome di situazione. Ciò che abbiamo appena stabilito non è che una parte della realtà. Abbiamo dimostrato che l'esistenza di significati che non emanano dal per-sé non possono costituire un limite esterno alla sua libertà. Il per-sé non è uomo dapprima per essere se stesso in seguito e non si costituisce come se stesso partendo da una essenza d'uomo data a priori: al contrario, è nel suo sforzo di scegliersi, come sé personale, che il per-sé dà esistenza a certe caratteristiche sociali ed astratte che fanno di lui un uomo; ed i legami necessari che seguono gli elementi dell'essenza d'uomo non appaiono che sul fondamento di una libera scelta; in questo senso ogni per-sé è responsabile nel suo essere dell'esistenza di una specie umana.

Ma abbiamo bisogno ancora di chiarire il fatto innegabile che il per-sé non può scegliersi che al di là di certi significati di cui non è l'origine. Ogni per-sé non è tale che scegliendosi al di là della nazionalità e della specie, mentre non parla che scegliendo la designazione al di là della sintassi e dei morfemi. Questo di "al di là" basta ad assicurare la sua totale indipendenza in rapporto alle strutture che supera: ma tuttavia si costituisce lo stesso come al di là in rapporto a queste strutture. Cosa significa ciò? Avviene che il per-sé nasce in un mondo che è mondo per altri per-sé. Ecco cos'è il dato. E, con ciò stesso, come abbiamo visto, il senso del mondo gli è alienato. Questo significa appunto che si trova in presenza di significati che non vengono al mondo per mezzo suo. Nasce in un mondo che si dà a lui come già osservato, attraversato, esplorato in tutti i sensi e la cui trama stessa è già definita da queste investigazioni, e nell'atto stesso con cui dispiega il suo tempo, si temporalizza in un mondo il cui senso temporale è già definito da altre temporalizzazioni: è il fatto della simultaneità. Non si tratta qui di un limite della libertà, ma è in quel mondo che il per-sé deve essere libero, tenendo conto delle circostanze e non ad libitum che deve scegliersi. Ma d'altra parte, il per-sé, nascendo, non subisce l'esistenza dell'altro, è obbligato a manifestarsela sotto forma di una scelta.

È, infatti, per mezzo di una scelta che coglierà l'altro come altro-soggetto o come altro-oggetto⁷³. Finché l'altro è per lui altro sguardo non può sorgere il problema delle tecniche o dei significati stranieri: il per-sé si sente come oggetto nell'universo sotto lo sguardo dell'altro.

Ma poiché il per-sé, superando l'altro verso i suoi fini, ne fa una trascendenza trascesa, ciò che era libero superamento del dato verso dei fini gli appariva come comportamento significante e dato nel mondo coagulato in in-sé. L'altro oggetto diventa un indicatore di fini, e mediante il suo libero progetto, il per-sé si getta in un mondo in cui le condotte oggetto designano dei fini. Così la presenza dell'altro come trascendenza trascesa è rivelante dei complessi dati dai mezzi ai fini. E siccome il fine decide dei mezzi e i mezzi del fine, col suo nascere di fronte all'altro oggetto, il per-sé si fa indicare dei fini nel mondo; viene in un mondo popolato di fini. Ma se, alla stessa maniera, le tecniche ed i loro fini nascono a proposito del per-sé, bisogna pure osservare che è per la libera presa di posizione del per-sé di fronte all'altro che essi diventano delle tecniche. L'altro da solo non può far sì che i suoi progetti si rivelino al per-sé come tecniche; e per questo, per l'altro in quanto si trascende verso i suoi possibili, non esiste tecnica, bensì un fare concreto che si definisce a partire dal suo fine individuale. Il calzolaio che risuola un paio di scarpe non si sente come uno che “sta applicando una tecnica”, coglie la situazione come esigente la tale o la tal altra azione: questo pezzo di cuoio reclama una aggiustatura ecc.. Il per-sé fa nascere le tecniche nel mondo come: comportamenti dell'altro, in quanto trascendenza trascesa, dal momento in cui prende una posizione di fronte all'altro. È in questo solo momento che appaiono nel mondo borghesi e operai, francesi e tedeschi, uomini infine ecc.. Così il per-sé è il responsabile del fatto che le “condotte” dell'altro si rivelino nel mondo come tecniche. Non può far sì che il mondo in cui nasce sia esplorato dalla tale o dalla tal altra tecnica non può fare sì di apparire in un mondo “capitalista” o “retto dall'economia naturale” o “in una civiltà parassitaria”, ma il fatto che ciò che è vissuto dall'altro come libero progetto esista al di fuori come tecnica, precisamente facendosi colui per il quale l'altro riceve un “di fuori”. Così è appunto scegliendosi e storicizzandosi che il per-sé storicizza il mondo stesso e fa sì che sia contrassegnato dalle sue tecniche. A partire da ciò, proprio perché le tecniche appaiono come oggetti, il per-sé può scegliere di appropriarsene. Nascendo in un mondo nel quale Pietro e Paolo parlano in un certo modo e tengono la destra quando circolano in

bicicletta o in automobile ecc., e dando a queste condotte il valore di oggetti “significanti”, il per-sé fa sì che ci sia un mondo dove si tiene la destra, si parli francese ecc., fa sì che le leggi interne dell'atto d'altri, che erano fondate e sostenute da una libertà impegnata in un progetto, diventino regole obiettive della condotta oggetto e queste regole diventino valide universalmente per ogni condotta analoga, mentre d'altra parte, il sostegno delle condotte o agente oggetto diventa qualunque. Questa storicizzazione che è l'effetto della libera scelta non limita affatto la sua libertà: al contrario, è in quel mondo ed in nessun altro che la sua libertà è in gioco: è a proposito della sua esistenza in quel mondo che si pone come problema. Perché essere libero non significa scegliere il mondo storico dove si nasce cosa che non avrebbe affatto senso ma scegliersi nel mondo, qualunque sia. In questo senso sarebbe assurdo supporre che un certo stato di tecniche sia restrittivo delle possibilità umane. Senza dubbio un contemporaneo di Duns Scoto non conosceva l'uso dell'automobile o dell'aeroplano: ma non appare ignorante che dal nostro punto di vista, a noi che lo cogliamo a partire da un mondo in cui esistono l'automobile e l'aeroplano.

Per lui, che non ha alcun rapporto con questi oggetti e le tecniche che vi si riferiscono, esiste come un nulla assoluto, impensabile e non svelabile. Un nulla simile non può affatto limitare il per-sé che si sceglie: non può essere colto come una manchevolezza, in qualsiasi modo lo si consideri. Il per-sé che si storicizza al tempo di Duns Scoto si annulla dunque nell'intimo di un pieno d'essere, cioè di un mondo che, come il nostro, è: tutto ciò che può essere. Sarebbe assurdo dichiarare che l'artiglieria pesante mancava agli albigesi per resistere a Simon de Montfort: perché il signore di Trencavel o il conte di Tolosa si sono scelti quali furono in un mondo nel quale l'artiglieria non esisteva; hanno previsto la loro politica in quel mondo, hanno fatto piani di resistenza militare in quel mondo, si sono scelti simpatizzanti per i catari in quel mondo: e dal momento che non furono altro che ciò che scelsero d'essere, sono stati assolutamente in un mondo altrettanto pieno di quello delle panzerdivisionen o della R:A.F.. Quello che vale per tecniche materiali, vale pure per tecniche più sottili: il fatto di esistere come piccolo signore della Linguadoca al tempo di Raymond vi non è determinante se ci si pone nel mondo feudale dove questo signore esiste e dove si sceglie. Non appare come limitato che se si commette l'errore di considerare questa divisione della Francia e del mezzogiorno, dal punto di vista attuale dell'unità francese. Il mondo feudale offriva al

vassallo di Raymond vi infinite possibilità di scelta: non ne possediamo di più. Una questione assurda è spesso posta in forma di sogno utopistico: cosa sarebbe stato Cartesio se avesse conosciuta la fisica contemporanea? Significa supporre che Cartesio possieda una natura a priori più o meno limitata ed alterata dallo stato della scienza della sua epoca e che si potrebbe trasportare questa natura grezza alla nostra età in cui reagirebbe a conoscenze più ampie e più precise. Ma ciò vorrebbe dire dimenticare che Cartesio è ciò che ha scelto di essere, che è una scelta assoluta di sé partendo da un mondo di conoscenze e di tecniche che questa scelta assume e chiarisce contemporaneamente.

Cartesio è un assoluto che fruisce di una data assoluta e perfettamente impensabile ad un'altra data, perché ha compiuto la sua data facendo se stesso. È lui e non altri che ha determinato lo stato esatto delle conoscenze matematiche immediatamente prima di lui, non per una inutile verifica che non potrebbe essere fatta da nessun punto di vista ed in rapporto a nessun asse di coordinate, ma stabilendo i principi della geometria analitica, cioè inventando precisamente l'asse di coordinate che permettesse di definire lo stato di queste conoscenze. È sempre la libera invenzione ed il futuro che permettono di illuminare il presente, è il perfezionamento della tecnica in vista di un fine che permette di apprezzare lo stato della tecnica.

Così allorché il per-sé si afferma di fronte all'altro oggetto, scopre contemporaneamente le tecniche. Allora può appropriarsene cioè interiorizzarle. Ma d'un tratto: 1 utilizzando una tecnica la supera verso il suo fine, è sempre al di là della tecnica che utilizza; 2 per il fatto che è interiorizzata, la tecnica che era pura condotta significativa e fissata da un altro oggetto qualsiasi, perde il suo carattere di tecnica, si integra puramente e semplicemente nel libero superamento del dato verso i fini: essa è ripresa e sostenuta dalla libertà che la fonda, proprio come il dialetto o il linguaggio è sostenuto dal libero progetto della frase. La feudalità come rapporto tecnico di uomo ad uomo non esiste, non è che un puro astratto, sostenuto e superato dai mille progetti individuali di un uomo ligio in rapporto al suo signore. Con ciò non intendiamo affatto pervenire ad un tipo di nominalismo storico.

Non vogliamo dire che la feudalità è la somma delle relazioni di vassalli a sovrani. Noi pensiamo invece che è la struttura astratta di queste relazioni; ogni progetto di un uomo di questo tempo deve realizzarsi come superamento verso il concreto di questo momento astratto. Non è dunque

necessario generalizzare, partendo da numerose esperienze di particolari, per stabilire i principi della tecnica feudale: questa tecnica esiste necessariamente e completamente in ogni condotta individuale e si può metterla in luce in ogni caso. Ma non vi è presente se non per essere superata. Alla medesima maniera, il per-sé non può essere una persona, cioè scegliere i fini che è, senza essere uomo, membro di una collettività nazionale, di una classe, di una famiglia ecc.. Ma sono delle strutture astratte che sostiene e supera col suo progetto. Si fa francese, meridionale, operaio, per essere sé all'orizzonte di queste determinazioni. E, parimenti, il mondo che si rivela, gli appare come munito di certi significati correlativi delle tecniche adottate. Appare come mondo per il francese, mondo per l'operaio ecc. Con tutte le caratteristiche che vi si possono intravedere. Ma queste caratteristiche non hanno “Selbstständigkeit”; è prima di tutto il suo mondo, cioè il mondo illuminato dai suoi fini, che si lascia scoprire come francese, proletario ecc..

Pertanto l'esistenza dell'altro porta un limite di fatto alla mia libertà. Perché mediante il nascere dell'altro appaiono certe determinazioni che io sono senza averle scelte. Eccomi, in effetti. Ebreo o ariano, bello o brutto, monco ecc.. Tutto ciò, io lo sono per l'altro, senza speranza di conoscere il significato che ho al di fuori, né, a più forte ragione, di modificarlo. Il linguaggio solo mi insegnerà ciò che sono: e ancora, ciò non avverrà che come oggetto di intenzione vuota, l'intuizione me ne sarà per sempre rifiutata. Se la mia razza o il mio aspetto fisico non fossero che una immagine o l'opinione che altri ha di me, avremmo finito presto: ma abbiamo visto che si tratta di caratteri obiettivi che mi definiscono nel mio essere per altri: dal momento che una libertà diversa dalla mia nasce di fronte a me, esisto in una nuova dimensione di essere, e questa volta non si tratta per me di conferire un senso a degli esistenti bruti, né di riprendere per mio conto il senso che altri hanno conferito ad altri oggetti: sono io che mi vedo conferire un senso e non ho la possibilità di riprendere il senso che ho, poiché non può essermi dato se non a titolo di indicazione vuota. Così qualche cosa di me secondo questa nuova dimensione esiste al modo del dato, almeno per me, perché questo essere che io sono è subito, è senza venir esistito. Lo imparo e lo subisco in e mediante le relazioni che intrattengo con gli altri: in e mediante le loro “condotte” a mio riguardo, incontro questo essere all'origine di mille proibizioni e di mille resistenze contro cui urto in ogni momento: perché sono un minatore, non avrò il tale

o il tal altro diritto perché sono ebreo, in certe società, sarò forse privato di certe possibilità ecc..

Pertanto non posso in alcun modo sentirmi ebreo o sentirmi minatore o paria: a questo punto posso reagire contro le interdizioni dichiarando che la razza, per esempio, è una pura e semplice immaginazione collettiva: che esistono solo degli individui. Così incontro qui tutto ad un tratto l'alienazione totale della mia persona: sono qualche cosa che non ho scelto di essere: che cosa ne risulta per la situazione? Abbiamo ora incontrato, bisogna riconoscerlo, un limite reale alla nostra libertà, cioè una maniera di essere che ci si impone senza che la nostra libertà ne sia il fondamento. Bisogna ancora intendersi: il limite imposto non viene dall'azione degli altri. Abbiamo osservato, in un capitolo precedente, che la tortura stessa non ci priva della nostra libertà: noi vi cediamo liberamente. In modo più generale, l'incontrare un divieto sulla mia strada: "proibito agli ebrei di entrare", "ristorante ebreo, proibito agli ariani di entrare" ecc. Ci rimanda al caso previsto prima le tecniche collettive e questa proibizione non può avere significato che in riferimento al fondamento della mia libera scelta e per esso. Seguendo le libere possibilità scelte, posso trasgredire il divieto, considerarlo nullo, o dargli invece un valore coercitivo che non può dipendere che dal peso che gli accordo. Senza dubbio essa conserva tutto il suo carattere di "emanazione di una volontà estranea", senza dubbio la sua struttura specifica è quella di prendermi come oggetto e di manifestare con ciò una trascendenza che mi trascende. Non di meno resta il fatto che essa non si incarna nel mio universo e non perde la sua propria forza di costrizione che nei limiti della mia scelta e a seconda che io preferisca in ogni circostanza la vita alla morte o invece che giudichi, in certi casi particolari, la morte come preferibile a certi tipi di vita ecc.. Il vero limite della mia libertà è puramente e semplicemente nel fatto stesso che un altro mi coglie come un altro oggetto e nell'altro fatto corollario che la mia situazione cessa per l'altro di essere situazione e diventa forma oggettiva nella quale esisto a titolo di struttura oggettiva. È appunto questa oggettivazione alienante della mia situazione che è limite costante e specifico della mia situazione, come l'oggettivazione del mio essere-per-sé in essere per altri è il limite del mio essere.

Sono precisamente questi due limiti caratteristici che rappresentano i confini della mia libertà. In una parola, per l'esistenza altrui, esisto in una situazione che ha un esterno e che, per questo stesso fatto, ha una

dimensione di alienazione che non le posso affatto togliere, più di quanto io possa agire direttamente su di essa. Questo limite alla mia libertà è, si vede bene, posto dalla pura e semplice esistenza d'altri, cioè dal fatto che la mia trascendenza esiste per una trascendenza. Così, cogliamo una verità di grande importanza: abbiamo visto poco fa, pur tenendoci nel quadro dell'esistenza per-sé, che solo la mia libertà poteva limitare la mia libertà: vediamo ora, facendo rientrare l'esistenza dell'altro nelle nostre considerazioni, che la mia libertà, su questo nuovo piano, trova pure dei limiti nell'esistenza della libertà altrui. Così, da qualsiasi punto di vista noi ci poniamo, i soli limiti che una libertà incontra, li trova nella libertà. Come il pensiero, secondo Spinoza, può essere limitato solo dal pensiero, così la libertà non può essere limitata che dalla libertà ed il suo limite viene, come finitezza interna, dal fatto che non può non essere libertà, cioè che si condanna ad essere libera, e come finitezza esterna, dal fatto che, essendo libertà, è per altre libertà, che la esperimentano liberamente, alla luce dei loro propri fini.

Definito questo fatto, bisogna dapprima osservare che questa alienazione della situazione non rappresenta una frattura interna né l'introduzione del dato come resistenza bruta nella situazione qual io la vivo. Al contrario invece, l'alienazione non è né una modifica interna né un cambiamento parziale della situazione: nel corso della temporalizzazione non appare; io non la incontro mai nella situazione ed essa non è, di conseguenza, mai in balia della mia intuizione. Ma, per principio, essa mi sfugge, è l'esteriorità stessa della situazione, cioè il suo essere esterno per altri. Si tratta dunque di un carattere essenziale di ogni situazione in generale; questo carattere non può agire sul suo contenuto, ma è accettato e ripreso da colui che si mette in situazione. Così il senso stesso della nostra libera scelta è di far nascere una situazione che la esprime e la cui caratteristica essenziale è quella di essere alienata, cioè di esistere come forma in-sé per l'altro. Non possiamo sfuggire a questa alienazione poiché sarebbe assurdo pensare di esistere diversamente che in situazione. Questa caratteristica non si manifesta con una resistenza interna, bensì si esperimenta mediante la sua impercettibilità stessa. E in ultima analisi, non è un ostacolo che la libertà si trovi di fronte, ma una specie di forza centrifuga nella sua natura stessa, una debolezza nella sua conformazione, che fa sì che tutto ciò che essa intraprende abbia sempre un aspetto che non ha scelto, che le sfugge e che per gli altri sarà pura esistenza. Una libertà

che si volesse libertà non potrebbe che volere contemporaneamente questo carattere. Pertanto, non appartiene alla natura della libertà, perché qui non c'è natura; d'altra parte se anche ce ne fosse, non si potrebbe dedurla perché l'esistenza degli altri è un fatto puramente contingente; ma venire al mondo come libertà di fronte agli altri, significa venire al mondo come alienabile. Se volersi liberi significa scegliersi di essere in questo mondo di fronte agli altri, chi si vuole tale, vorrà pure la passione della sua libertà.

La situazione alienata, d'altronde, e il mio stesso essere alienato non sono oggettivamente svelati e constatati da me; dapprima abbiamo visto che per principio tutto ciò che è alienato esiste solo per l'altro. Inoltre, una pura constatazione, se fosse pur possibile, sarebbe insufficiente. Non posso sperimentare questa alienazione senza, contemporaneamente, riconoscere l'altro come trascendenza. E questo riconoscimento, l'abbiamo visto, non avrebbe alcun senso, se non fosse libero riconoscimento della libertà altrui. Con questo riconoscimento libero d'altri, attraverso la prova che faccio della mia alienazione, assumo il mio essere per altri, qualunque possa essere, e l'assumo precisamente perché è il mio legame con gli altri.

Così, non posso cogliere l'altro come libertà che nel libero progetto di coglierlo come tale resta effettivamente sempre possibile che colga liberamente l'altro come oggetto ed il libero progetto del riconoscimento d'altri non si distingue dalla libera assunzione del mio essere per altri. Ecco dunque che la mia libertà recupera, in certo qual modo, i suoi propri limiti, perché non posso cogliermi come limitato da altri se non in quanto l'altro esiste per me e non posso far sì che l'altro esista per me come soggettività riconosciuta se non assumendo il mio essere per altri. Non è un circolo vizioso ma, mediante la libera assunzione di questo essere alienato che sperimento, io faccio subito in modo che la trascendenza d'altri esista per me in quanto tale. È solamente riconoscendo la libertà qualunque sia l'uso che essi ne fanno degli antisemiti e assumendo questo essere ebreo, che io sono per essi, è solo così che l'essere ebreo apparirà come limite oggettivo esterno della situazione; se mi va, invece, di considerarli come puri oggetti, il mio essere ebreo scompare ben presto per far posto alla semplice coscienza di essere libera trascendenza inqualificabile. Riconoscere gli altri e, se sono ebreo, assumere il mio essere ebreo non fanno che un tutto unico. Così la libertà dell'altro conferisce dei limiti alla mia situazione, ma non posso sperimentare questi limiti che riprendendo l'essere per l'altro che io sono e dandogli un significato alla luce dei fini che ho scelto. E certamente

questa stessa assunzione è alienata, essa ha il suo esterno, ma è mediante la stessa che posso provare il mio essere esterno, come esterno. Allora, come esperimento i limiti oggettivi del mio essere: ebreo, ariano, brutto, bello, re, funzionario, intoccabile ecc. Quando il linguaggio mi avrà dato indicazioni su quelli che sono i miei limiti? Ciò non può avvenire al modo per cui io colgo intuitivamente la bellezza, la bruttezza, la razza dell'altro, e neanche al modo per cui ho coscienza non-tetica di proiettarmi verso la tale o la tal altra possibilità. Non si tratta del fatto che questi caratteri obiettivi debbano essere necessariamente astratti: gli uni sono astratti, gli altri no. La mia bellezza o la mia bruttezza o l'insignificanza dei miei tratti sono colti dall'altro nella loro piena concretezza ed è appunto questa stessa concretezza che il suo linguaggio saprà indicarmi: è appunto verso di essa che tenderò a vuoto. Non si tratta dunque affatto di un'astrazione, ma di un insieme di strutture, alcune delle quali sono astratte, ma la cui totalità è un concreto assoluto, insieme, che semplicemente, mi è indicato come sfuggentemi per principio. È, infatti, ciò che sono: ora, l'abbiamo osservato all'inizio della nostra seconda parte, il per-sé non può essere niente. Per me, non sono più professore o cameriere di caffè che bello o brutto, ebreo o ariano, spirituale, volgare o distinto. Chiameremo queste caratteristiche irrealizzabili. Bisogna che ci guardiamo dal confonderle con quelle immaginarie. Si tratta di esistenze perfettamente reali, ma coloro per i quali questi caratteri sono realmente dati, non sono questi caratteri; ed io che li sono, non posso realizzarli: se mi si dice che sono volgare, per esempio, sovente ho afferrato su qualcun altro per intuizione la natura della volgarità: così posso applicare la parola "volgare" alla mia persona. Tuttavia non posso legare il significato di questa parola alla mia persona. C'è in questo l'indicazione di un legame da effettuare ma che non potrebbe essere fatto che mediante interiorizzazione e soggettivazione della volgarità, o mediante oggettivazione della persona, due operazioni che comportano lo svanire immediato della realtà in questione. Così siamo circondati all'infinito di irrealizzabili. Alcuni fra questi irrealizzabili, li sentiamo vivamente come assenze irritanti. Chi non ha provato un profondo disinganno, dopo un lungo esilio, per non poter realizzare al suo ritorno, che "è a Parigi"? Gli oggetti sono lì e si offrono familiarmente, ma io non sono che un'assenza, il puro nulla, che è necessario perché ci sia Parigi. I miei amici, i miei vicini mi offrono l'immagine di una terra promessa quando dicono: "finalmente!"

Ecco, sei ritornato a Parigi!”. Ma l'accesso a questa terra promessa mi è completamente proibito.

E se la maggior parte delle persone merita il rimprovero di “fare due pesi, due misure”, a seconda che si tratta degli altri o di loro stessi, se hanno tendenza a rispondere, quando si sentono colpevoli di un errore che hanno biasimato il giorno prima in altri: “non è la stessa cosa”, è perché, infatti, “non è la stessa cosa”. Una delle azioni è oggetto dato di valutazione morale, l'altra è pura trascendenza che ha la sua giustificazione nella sua esistenza stessa, perché il suo essere è scelta. Potremmo convincere il suo autore mediante un confronto dei risultati, che i due atti sono dal di fuori, rigorosamente identici, ma la più buona volontà non gli permetterà di realizzare questa identità: da ciò proviene una buona parte dei dubbi della coscienza morale; in particolare la disperazione di non poter veramente disprezzarsi, di non poter realizzarsi come colpevole, di sentire continuamente uno scarto fra i significati espressi: “io sono colpevole, ho peccato” ecc. E la percezione reale della situazione. In breve, da ciò, tutte le angosce della “cattiva coscienza” cioè della coscienza di mala fede che ha per ideale di giudicarsi, cioè di prendere su di sé il punto di vista dell'altro.

Ma se alcune specie particolari di irrealizzabili hanno colpito più che altre, se sono state oggetto di descrizioni psicologiche, non devono affatto accecarci sul fatto che gli irrealizzabili sono in numero infinito, perché rappresentano il rovescio della situazione.

Ciononostante, questi irrealizzabili, non ci vengono solo rappresentati come irrealizzabili; perché abbiano, in effetti, il carattere di irrealizzabile, bisogna che si svelino alla luce di qualche progetto, che miri a realizzarli. Questo è, infine, quello che abbiamo osservato poco fa, allorché mostrammo il per-sé, che assumeva il suo essere per l'altro mediante l'atto stesso che riconosceva l'esistenza dell'altro. Correlativamente, dunque, a questo progetto assuntivo, gli irrealizzabili si svelano come “da realizzare”. Dapprima l'assunzione si fa nella prospettiva del mio progetto fondamentale: io non mi limito a ricevere passivamente il significato “bruttezza”, “infermità”, “razza” ecc. Ma invece non posso cogliere questi caratteri a semplice titolo di significato che alla luce dei miei propri fini. È precisamente quello che si esprime ma rovesciando completamente i termini quando si dice che il fatto di essere di una certa razza può determinare una reazione di orgoglio o un complesso di inferiorità. Infatti, la razza, l'infermità, la bruttezza, non possono apparire che nei limiti della

mia scelta di inferiorità o di orgoglio⁷⁴: in altre parole, essi non possono apparire che con un significato che la mia libertà loro conferisce: ciò significa, una volta ancora, che essi sono per l'altro, ma che non possono essere, per me, solo se io li scelgo. La legge della mia libertà, che fa sì che non possa essere senza scegliermi, si applica anche qui: non scelgo di essere per l'altro ciò che sono, ma non posso tentare di essere per me ciò che sono per l'altro che scegliendomi come appaio all'altro, cioè con una assunzione elettiva.

Un ebreo non è ebreo prima, per essere in seguito vergognoso o fiero; ma è il suo orgoglio di essere ebreo, la sua vergogna o la sua indifferenza che gli riveleranno il suo essere ebreo; e questo fatto di essere ebreo non è nulla al di fuori della libera maniera di assumerlo. Più semplicemente, quantunque abbia a disposizione una infinità di sistemi per assumere il mio essere per altri, non posso non assumerlo: ritroviamo qui la condanna alla libertà che abbiamo definito in precedenza come fatticità: non posso né astenermi totalmente in riferimento a ciò che sono per l'altro poiché il rifiutare non vuol dire astenersi, significa assumere ancora né subirlo passivamente ciò che in un certo senso è la medesima cosa; nel furore, nell'odio, nella vergogna, nel rifiuto scoraggiato, o nella vendetta gioiosa bisogna che scelga di essere ciò che sono.

Così gli irrealizzabili si manifestano al per-sé come “irrealizzabili da realizzare”. Non perdono perciò il loro carattere di limiti; al contrario, si presentano al per-sé come limiti oggettivi ed esterni da interiorizzare. Hanno dunque nettamente un carattere obbligatorio. Non si tratta di uno strumento che si scopre come “da utilizzare” nel movimento del libero progetto che sono. Ma qui l'irrealizzabile si rivela, contemporaneamente, come limite dato a priori alla mia situazione perché per l'altro sono tale e di conseguenza, come esistente, senza attendere che gli dia l'esistenza; e, contemporaneamente, come tale che non può esistere se non per il libero progetto con cui l'assumerò l'assunzione essendo evidentemente identica all'organizzazione sintetica di tutti i comportamenti miranti a realizzare per me l'irrealizzabile. Nello stesso tempo, dal momento che si dà a titolo di irrealizzabile, si manifesta al di là di tutti i tentativi che posso fare per realizzarlo. Un a priori che richiede il mio impegno per essere, non dipendendo altro che da questo impegno e ponendosi di colpo al di là di ogni tentativo per realizzarlo, che cos'è se non un imperativo? Esso deve essere interiorizzato, cioè viene dal di fuori, come già fatto; ma, più

precisamente, l'ordine, qualunque esso sia, si definisce sempre come una esteriorità ripresa in interiorità. Perché un ordine sia ordine e non flatus vocis o puro dato di fatto che si cerca semplicemente di scansare bisogna che lo riprenda con la mia libertà, che ne faccia una struttura dei miei liberi progetti. Ma perché sia ordine e non libero movimento verso i miei propri fini, bisogna che conservi nell'ambito stesso della mia libera scelta il carattere di esteriorità. È appunto l'esteriorità che rimane esteriorità persino nel tentativo del per-sé di interiorizzarla. Questa è precisamente la definizione dell'irrealizzabile da realizzare, ed è perciò che si dà come un imperativo. Tuttavia si può andare più lontano nella descrizione di questo irrealizzabile: è infatti il mio limite. Ma, proprio perché è il mio limite, non può esistere come limite di un essere dato, ma come limite della mia libertà.

Ciò significa che la mia libertà scegliendo liberamente si sceglie i suoi limiti: oppure, se si preferisce, la libera scelta dei miei fini, cioè di ciò che sono per me, comporta l'assunzione dei limiti di questa scelta, di qualsiasi tipo possano essere. Qui la scelta è ancora scelta di finitezza, come abbiamo notato in precedenza, ma mentre la finitezza scelta è finitezza interna, cioè determinazione della libertà per se stessa, la finitezza assunta con la ripresa degli irrealizzabili è finitezza esterna; scelgo di avere un essere a distanza che limita tutte le mie scelte e costituisce il loro rovescio, cioè scelgo che la mia scelta sia limitata da una cosa diversa da sé. Se dovessi irritarmi e tentare con ogni mezzo come abbiamo visto nella parte precedente di quest'opera di recuperare questi limiti, il più energico tentativo di recupero sarebbe quello fondato sulla ripresa libera, come limiti, dei limiti che si vogliono interiorizzare. Così la libertà riprende per conto suo e fa rientrare nella situazione i limiti irrealizzabili, scegliendo di essere libertà limitata dalla libertà dell'altro.

Di conseguenza i limiti esterni della situazione diventano situazione limite, cioè sono incorporati alla situazione dall'interno, con la caratteristica "irrealizzabile", come "irrealizzabili da realizzare", come rovesci scelti e fuggenti della mia scelta; essi diventano un senso del mio sforzo disperato per essere, quantunque siano a priori situati al di là di questo sforzo, esattamente come la morte altro tipo di irrealizzabile, che non dobbiamo considerare in questo momento diventa situazione limite a condizione che sia presa per un avvenimento della vita, ancorché indichi un mondo in cui la mia presenza o la mia vita non si realizzano più, cioè un al di là della vita. Il fatto che ci sia un al di là della vita, in quanto prende il suo significato solo

dalla mia vita, e in essa, e tuttavia resti per me irrealizzabile; il fatto che ci sia una libertà al di là della mia libertà, una situazione al di là della mia situazione, e per la quale ciò che vivo come situazione è dato come forma oggettiva nel mondo; ecco due tipi di situazione limite che hanno il carattere paradossale di limitare la mia libertà da ogni parte e ciononostante di non aver altro senso che quello che conferisce loro la mia libertà. Per la classe, la razza, il corpo, gli altri, la funzione ecc. C'è un “essere libero per...”. Con esso il per-sé si proietta verso uno dei suoi possibili, che è sempre il suo possibile ultimo: perché la possibilità considerata è possibilità di vedersi, cioè di essere diverso da sé per vedersi dal di fuori. Sia in un caso come nell'altro c'è proiezione di sé verso un “ultimo”, che interiorizzato da questo fatto stesso, diventa senso tematico e fuori portata di possibili gerarchizzati. Si può “essere per essere francesi”, “essere per essere operai”, un figlio di re può “essere per regnare”. Si tratta di limiti e di stati negativi del nostro essere, che dobbiamo assumere, nel senso, per esempio, in cui l'ebreo sionista si inserisce risolutamente nella propria razza, cioè assume concretamente ed una volta per sempre l'alienazione permanente del suo essere: parimenti, l'operaio rivoluzionario, mediante il suo stesso progetto rivoluzionario, assume un “essere per essere operaio”. E potremmo fare osservare con Heidegger quantunque le espressioni “autentico”, e “inautentico” che usa siano dubbiose e poco sincere a causa del loro contenuto morale implicito che l'atteggiamento di rifiuto o di fuga, che è sempre possibile, è suo malgrado libera assunzione di ciò che fugge. Così il borghese diventa borghese negando che ci siano delle classi, come l'operaio diventa operaio affermando che esse esistono e realizzando il suo “essere nella classe” mediante la sua attività rivoluzionaria. Ma questi limiti esterni della libertà, appunto perché sono esterni e non si interiorizzano che come irrealizzabili, non saranno mai un ostacolo reale, né un limite subìto. La libertà è totale ed infinita, cosa che non vuol dire che non abbia limiti, ma che non li incontra mai. I soli limiti contro i quali la libertà urta ad ogni istante, sono quelli che si impone da sola, e di cui abbiamo parlato, a proposito del passato, di ciò che ci circonda e delle tecniche.

E la mia morte dopo che la morte è apparsa come l'inumano per eccellenza, perché rappresenta ciò che vi è al di là del “muro”, si è cominciato a considerarla tutto d'un tratto da un altro punto di vista, cioè come un avvenimento della vita umana. Questo cambiamento si spiega benissimo: la morte è un termine ed ogni termine sia esso finale o iniziale è

un Janus Bifrons: sia che lo si consideri come aderente ad un nulla di essere che limiti il processo considerato, sia, invece, che lo si scopra saldato alla serie che termina, come un essere appartenente ad un processo esistente e che sotto un certo aspetto ne costituisce il significato. Così l'accordo finale di una melodia è rivolto, per un lato, verso il silenzio, cioè verso il nulla di suono che seguirà la melodia; in un certo senso è fatto col silenzio, perché il silenzio che seguirà è già presente nell'accordo di risoluzione, come suo significato. Ma, da un altro lato, aderisce al plenum d'essere che è la melodia considerata: senza di esso la melodia resterebbe in sospeso e la indecisione finale risalirebbe a ritroso di nota in nota, per conferire a ciascuna di loro un carattere incompiuto.

La morte è sempre stata considerata a torto o a ragione, non possiamo ancora dirlo come il termine finale della vita umana. In quanto tale, era naturale che una filosofia, soprattutto preoccupata di precisare la posizione umana in rapporto all'inumano assoluto che la circonda, considerasse dapprima la morte come una porta aperta sul nulla della realtà-umana, qualunque poi fosse questo nulla, o la cessazione assoluta dell'essere o l'esistenza sotto una forma non umana.

Così potremo dire che c'è stata in correlazione con le grandi teorie realiste una concezione realista della morte, in quanto questa appariva come un contatto immediato col non umano; con ciò sfuggiva all'uomo, mentre lo foggiava con dell'assoluto non umano.

Evidentemente, era impossibile per una concezione idealista e umanista della realtà, tollerare che l'uomo incontrasse l'inumano, pur semplicemente come suo limite. Sarebbe stato allora sufficiente porsi dal punto di vista di questo limite per chiarire l'uomo con una luce non umana⁷⁵. Il tentativo idealista per recuperare la morte non è stato in origine compito dei filosofi, ma quello di poeti come Rilke o di romanzieri come Malraux. Bastava considerare la morte come termine ultimo che apparteneva alla serie. Se la serie recupera così il suo "Terminus ad quem" precisamente a causa di questo "ad" che ne sottolinea l'interiorità, la morte come fine della vita si interiorizza e si umanizza: l'uomo non può più incontrare che l'umano; non vi è più un altro lato della vita, e la morte è un fenomeno umano, il fenomeno ultimo della vita, vita ancora. Come tale, influenza "controcorrente" tutta la vita; la vita si limita con la vita, diventa come il mondo di Einstein "finita ma illimitata"; la morte diventa il senso della vita come l'accordo di risoluzione è il senso della melodia; in questo non c'è

nulla di miracoloso: la morte è uno dei termini della serie considerata e, come è noto, ogni termine di una serie è sempre presente a tutti gli altri. Ma la morte così recuperata non resta solamente umana, diventa mia; interiorizzandosi si individualizza; non è più il grande sconosciuto che limita l'umano, ma è il fenomeno della mia vita personale che fa di questa vita una vita unica, cioè una vita che non ricomincia, dove non si può mai tornare indietro. Con ciò divento responsabile della mia morte come della mia vita. Non del fenomeno empirico e contingente del mio trapasso, ma del carattere di finitezza che fa sì che la mia vita, come la mia morte, sia la mia vita. È appunto in questo senso che Rilke si sforza di mostrare che la fine di ogni uomo è simile alla sua vita, perché tutta la vita individuale è stata preparazione di questa fine; è in questo senso che nei “conquistatori” Malraux dimostra che la cultura europea, dando a certi asiatici il senso della morte, li compenetra immediatamente di questa verità disperante e snervante che “la vita è unica”. Era riservato ad Heidegger di dare una forma filosofica a questa umanizzazione della morte: se il: *Dasein* non subisce nulla, proprio perché è progetto ed anticipazione, deve essere progetto e anticipazione della propria morte come possibilità di non realizzare più una presenza nel mondo. Così la morte è diventata la possibilità propria del *Dasein*, l'essere della realtà umana si definisce come “sein zum tode”. In quanto il *Dasein* decide del suo progetto verso la morte, realizza la libertà per morire e costituisce se stesso come totalità mediante la libera scelta della finitezza.

Una teoria simile, a quanto sembra, non può che sedurci: interiorizzando la morte, serve ai nostri disegni: il limite apparente della nostra libertà interiorizzandosi è recuperato dalla libertà. Pertanto né la comodità di queste visuali, né la parte incontestabile di verità che racchiudono non ci devono sviare; bisogna riprendere dall'inizio l'esame della questione.

È certo che la realtà-umana, per cui la “mondanità” viene al reale, non può incontrare l'inumano; il concetto di inumano è anch'esso un concetto d'uomo. Anche se la morte in-sé fosse un passaggio ad un assoluto non umano, bisogna dunque abbandonare ogni speranza di considerare la morte come una finestra su questo assoluto. La morte non ci rivela nulla che su di noi stessi e da un punto di vista umano. Ciò significa forse che appartiene a priori alla realtà umana? Quello che bisogna fin d'ora osservare è il carattere assurdo della morte. In questo senso ogni tentativo di considerarla come un

accordo di risoluzione che conclude una melodia, deve essere rigorosamente scartato. Si è sovente detto che noi siamo nella situazione di un condannato a morte, in mezzo ad altri condannati, che non conosce il giorno della sua esecuzione, ma vede ogni giorno giustiziare i suoi compagni di prigionia. Ciò non è però del tutto esatto: bisognerebbe piuttosto confrontarci ad un condannato a morte che si prepara coraggiosamente all'ultimo supplizio, che ci mette tutto il suo impegno per far bella figura sul patibolo e che nel frattempo è portato via da una epidemia di febbre spagnola. Ecco ciò che ha capito la saggezza cristiana, che raccomanda di prepararsi alla morte come se questa potesse sopravvenire da un momento all'altro. Così si spera di recuperarla trasformandola in “morte attesa”. Se il senso della nostra vita diventa l'attesa della morte, questa, sopravvenendo, non può che apporre il suo sigillo sulla vita. È questo infine ciò che vi è di più positivo nella “decisione risoluta” *entschlossenheit* di Heidegger. Purtroppo sono dei consigli più facili da dare che da seguire, non a causa di una debolezza naturale alla realtà-umana o di un progetto originale di inautenticità, ma della morte stessa. Si può infatti attendere una morte particolare, ma non la morte. La scappatoia di Heidegger si scopre facilmente: comincia coll'individualizzare la morte di ciascuno di noi, indicandoci che è la morte di una persona, di un individuo; la “sola cosa che nessun altro possa fare in vece mia”: in conseguenza di ciò utilizza l'individualità incomparabile che ha conferito alla morte partendo dal *Dasein* per individualizzare il *Dasein* stesso: proiettandosi liberamente verso la sua possibilità ultima, il *Dasein* aderirà all'esistenza autentica e si strapperà alla banalità quotidiana per raggiungere l'unicità insostituibile della persona. Ma questo è un circolo vizioso: come si fa a provare che la morte ha questa individualità ed il potere di conferirla? Certo, se la morte è descritta come la mia morte, posso attenderla: è una possibilità caratterizzata e distinta.

Ma la morte che mi colpirà è la mia? Prima di tutto è perfettamente gratuito dire che “morire è la sola cosa che nessuno possa fare in vece mia”.

O piuttosto c'è nel ragionamento una evidente malafede se si considera effettivamente la morte come una possibilità ultima e soggettiva, avvenimento che non interessa che il per-sé, è evidente che nessuno può morire per me.

Ma allora ne segue che nessuna delle mie possibilità, presa da questo punto di vista che è quello del cogito, sia presa in una esistenza autentica o

inautentica, non può essere progettata da alcun altro all'infuori di me. Nessuno può amare per me, se si intende con ciò fare dei giuramenti che sono i miei giuramenti, provare delle emozioni siano pure banali, che sono le mie emozioni. E il "mie" non si riferisce qui affatto ad una personalità, conquistata contro la banalità quotidiana cosa che permetterebbe ad Heidegger di controbattere che bisogna appunto che sia "libero per morire" affinché un amore che provo sia il mio amore e non l'amore impersonale, ma molto semplicemente a quella ipseità che Heidegger riconosce espressamente ad ogni "*Dasein*"-come esistenza autentica o non autentica allorquando dichiara che "*Dasein ist je meines*". Così da questo punto di vista, l'amore più banale è, come la morte, insostituibile ed unico: nessuno può amare al mio posto. Se, invece, si considerano i miei atti nel mondo, dal punto di vista delle loro funzioni, della loro efficienza e del loro risultato, è certo che l'altro può sempre fare quello che io faccio: se si tratta di fare felice una donna, di salvaguardare la sua vita o la sua libertà, di darle i mezzi per essere felice, o semplicemente di realizzare con lei un focolare, di darle "dei figli", se amare è questo, allora un altro potrà amare al posto mio, potrà anche amare per me: è questo il senso di quei sacrifici, raccontati mille volte nei romanzi sentimentali dove l'eroe innamorato e desideroso della felicità della donna che ama si eclissa davanti al rivale, perché questi "saprà amarla meglio di lui". Qui il rivale è nominalmente incaricato di amare per, poiché amare si definisce semplicemente come "rendere felici con l'amore che si porta". E sarà così di tutti i miei comportamenti. La mia morte rientrerà anch'essa in questa categoria: se morire significa morire per edificare, per testimoniare, per la patria ecc. Chiunque può morire al posto mio come nella canzone in cui si sorteggia colui che deve essere mangiato. Insomma non vi è alcuna virtù personalizzante che sia particolare alla mia morte. All'opposto, non diventa la mia morte che se mi pongo già nella prospettiva della soggettività: è appunto la mia soggettività, definita dal cogito preriflessivo, che fa della mia morte un insostituibile soggetto e non la morte che darebbe una ipseità insostituibile al mio per-sé. In questo caso la morte non può caratterizzarsi perché è morte come mia morte e, di conseguenza, la sua struttura essenziale di morte non basta a fare di lei questo avvenimento personalizzato e qualificato che si può aspettare.

Ma la morte non può essere attesa, se non è specificamente designata come la mia condanna a morte l'esecuzione che avrà luogo fra otto giorni, la conclusione della mia malattia, che so brutale e vicina ecc., perché non è

altro che la rivelazione dell'assurdità di ogni attesa, fosse anche della sua attesa. Dapprima, bisognerà effettivamente distinguere con cura due significati del verbo “attendere” che abbiamo continuato a confondere: aspettarsi la morte non significa attendere la morte. Noi possiamo solo attendere un avvenimento determinato, che dei processi altrettanto determinati stanno per realizzare. Posso attendere l'arrivo del treno da Chartres, perché so che ha lasciato la stazione di Chartres e ogni giro di ruota lo avvicina alla stazione di Parigi. Certamente può avere ritardo, può anche succedergli un incidente: ciò nondimeno il processo stesso per cui si realizzerà l'entrata in stazione è “in corso” e i fenomeni che possono ritardare o sopprimere questa entrata in stazione, significano che il processo non è che un sistema relativamente chiuso, isolato e che in realtà è immerso in un universo a “struttura fibrosa”, come dice Meyerson' inoltre posso dire che aspetto Pietro e che “mi aspetto che il suo treno abbia del ritardo”. Ma più precisamente la possibilità della mia morte significa solo che biologicamente non sono che un sistema relativamente chiuso e isolato; essa mette in rilievo solo il fatto che il mio corpo appartiene alla totalità degli esistenti. È del tipo del ritardo probabile dei treni, non del tipo dell'arrivo di Pietro. Fa parte degli inconvenienti imprevisi, inattesi, di cui bisogna sempre tener conto, conservando loro il carattere specifico di inatteso, ma che non si possono attendere, perché si perdono da soli nell'indeterminato. Ammettendo, infatti, che i fattori si condizionino rigorosamente, ciò che non è sperimentato e richiede dunque una opzione metafisica, il loro numero è infinito e le loro implicazioni infinitamente infinite; il loro insieme non costituisce un sistema, almeno dal punto di vista considerato, e l'effetto previsto la mia morte non può essere previsto per nessuna data né per conseguenza atteso. Forse, mentre scrivo pacificamente in questa camera, lo stato dell'universo è tale che la mia morte si è considerevolmente avvicinata; ma forse, invece, si sta allontanando considerevolmente. Se, per esempio, sto aspettando un ordine di mobilitazione, posso pensare che la mia morte sia prossima, cioè che le possibilità di una morte prossima sono considerevolmente aumentate; ma può anche darsi che in questo stesso momento una conferenza internazionale si sia riunita in segreto ed abbia trovato il mezzo di prolungare la pace. Così non posso dire che il minuto che passa mi avvicina alla morte. È vero che mi avvicina, se considero la cosa all'ingrosso, nel senso che la mia vita è limitata. Ma all'interno di questi limiti, abbastanza

elastici posso morire centenario o a trentasette anni, domani, non posso sapere se mi avvicino o mi allontano da quel termine. Perché c'è una differenza considerevole di qualità tra la morte al limite della vecchiaia o la morte improvvisa che ci annulla nella virilità o nella giovinezza. Attendere la prima, è accettare che la vita sia una impresa limitata, un modo tra altri di scegliere la finitezza e i nostri fini in base a questa finitezza. Attendere la seconda, sarebbe attendere che la mia vita sia una impresa mancata. Se non esistessero che morti per vecchiaia o per condanna esplicita, potrei attendere la mia morte. Ma la qualità specifica della morte è di poter sempre sorprendere prima di un termine coloro che l'attendono per una certa data. E se la morte di vecchiaia può confondersi con la finitezza della nostra scelta e di conseguenza essere vissuta come l'accordo di risoluzione della nostra vita ci si dà un compito e del tempo per compierlo, la morte improvvisa, invece, è tale che non possiamo in alcun modo aspettarcela, perché è indeterminata e non si può attenderla a nessuna data, per definizione: comporta sempre, infatti, la possibilità che noi moriamo di sorpresa prima della data attesa e, di conseguenza, che la nostra attesa sia, come attesa, una frode, oppure, che noi sopravviviamo a quella data, e, poiché non eravamo altro che questa attesa, che sopravviviamo a noi stessi.

Poiché d'altra parte, la morte improvvisa è qualitativamente differente dall'altra solo in quanto noi viviamo l'una o l'altra, poiché, biologicamente, cioè dal punto di vista dell'universo, esse non differiscono affatto per quanto riguarda le loro cause od i fattori che le determinano, l'indeterminatezza dell'una si ripercuote sull'altra; ciò significa che solo per cecità o malafede si può attendere una morte di vecchiaia. Infatti, abbiamo tutte le possibilità di morire prima di aver adempiuto il nostro compito o, invece, di sopravvivergli. C'è quindi un numero di probabilità molto limitato perché la nostra morte si presenti, come quella di Sofocle, per esempio, come un accordo di risoluzione. Ma se è solamente la sorte che decide del carattere della nostra morte e, quindi, della nostra vita, anche la morte che più assomiglia alla fine di una melodia non può essere attesa come tale; il caso, in quanto ne decide, le toglie ogni carattere di fine armoniosa. La fine di una melodia, infatti, per conferire il suo significato alla melodia, deve emanare dalla melodia stessa. Una morte come quella di Sofocle, assomiglierà quindi ad un accordo di risoluzione, ma non lo sarà, proprio come, se lasciassimo cadere dei cubi con alfabeto, l'accostamento di lettere che ne risulta potrà assomigliare a una parola, ma non lo sarà.

Così la continua apparizione del caso nei miei progetti non può essere colta solo come mia possibilità, ma, al contrario, come l'annullamento di tutte le mie possibilità, annullamento che: non fa più parte delle mie possibilità. Così, la morte non è la mia possibilità di non realizzare più una presenza del mondo, ma è: un annullamento sempre possibile dei miei possibili, che è al di fuori delle mie possibilità. Ciò si può esprimere in un modo un po'. Diverso, a partire dalla considerazione dei significati. La realtà umana è significativa, come sappiamo. Ciò significa che si fa dire ciò che è da ciò che non è, o meglio, che è da venire a se stessa. Se dunque è continuamente impegnata nel proprio futuro, questo ci costringe a concludere che essa attende conferma dal futuro. In quanto futuro, infatti, l'avvenire è predelineazione di un presente che sarà; ci si rimette nelle mani di questo presente, che, a titolo di presente, deve poter confermare o negare quel significato predelineato che io sono. E in che modo questo presente stesso sarà una libera ripresa del passato alla luce di un nuovo futuro, non possiamo determinarlo, ma solamente progettarlo ed attenderlo. Il significato del mio comportamento attuale è l'ammonizione che voglio dare ad una persona che mi ha gravemente offeso. Ma come posso io sapere se questa ammonizione non si trasformerà in un balbettio irritato e timido, e se il significato del mio comportamento presente non si trasformerà secondo il passato? La libertà limita la libertà, il passato trae il suo significato dal presente. Così come abbiamo dimostrato, si spiega il paradosso per cui la nostra condotta ci è insieme completamente trasparente cogito preriflessivo, e, insieme, completamente nascosta da una libera determinazione che dobbiamo attendere: l'adolescente è insieme perfettamente cosciente del senso mistico dei suoi comportamenti ed insieme deve rimettersi al suo futuro per decidere se sta "attraversando una crisi di pubertà" o impegnandosi sul serio nella via della devozione. Così, la nostra libertà ulteriore, in quanto non è la nostra possibilità attuale, ma il fondamento di possibilità che noi non siamo ancora, costituisce come una opacità in piena trasparenza, qualcosa come ciò che Barrès chiamava "il mistero in piena luce". Da ciò la necessità per noi di attenderci. La nostra vita non è che una lunga attesa: attesa della realizzazione dei nostri fini, dapprima essere impegnato in una impresa significa attenderne la conclusione, attesa di noi stessi soprattutto anche se questa impresa è realizzata, anche se ho saputo farmi amare, ottenere la tale onorificenza, il tale favore, resta da determinarsi il posto, il senso ed il valore di questa impresa stessa nella mia

vita. Ciò non proviene da un difetto contingente della “natura” umana, da una nervosità che ci impedirebbe di limitarci al presente e che potrebbe essere corretta dall'esercizio, ma dalla natura stessa del per-sé che “è” nei limiti in quanto si temporalizza. Bisogna pure considerare la nostra vita come fatta non solo di attese, ma di attese di attese che attendono esse stesse delle attese. Ecco la struttura della ipseità: essere sé vuol dire venire a sé. Queste attese comportano tutte evidentemente un riferimento ad un termine ultimo che sarebbe atteso senza più attendere nulla. Un riposo che sarebbe essere e non più attesa d'essere.

Tutta la serie è sospesa a questo termine ultimo che non è mai dato, per principio, e che è il valore del nostro essere, cioè, evidentemente, una pienezza del tipo “in-sé, per-sé”.

Con questo termine ultimo, la ripresa del nostro passato sarebbe fatta una volta per tutte; sapremo per sempre se quella prova di giovinezza è stata fruttuosa o nefasta, se quella tale crisi di pubertà era capriccio o reale preformazione dei miei impegni ulteriori; la curva della nostra vita sarà fissata per sempre. In una parola, il conto sarà saldato. I cristiani hanno tentato di fare della morte questo fine ultimo. Il R.P. Boisselot, in una conversazione privata che ebbe con me, mi voleva spiegare che il “giudizio finale” era precisamente questo rendiconto, che fa sì che non si possa più riprendersi e che si è infine ciò che si è stati irrimediabilmente.

Ma c'è un errore analogo a quello che avevamo segnalato in precedenza a proposito di Leibnitz, ancorché si ponga all'altro lato dell'esistenza.

Per Leibnitz siamo liberi, perché tutti i nostri atti derivano dalla nostra essenza. Basta tuttavia che la nostra essenza non sia stata scelta da noi perché tutta questa libertà nei particolari ricopra una totale servitù: dio ha scelto l'essenza di Adamo. Inversamente, se è il rendiconto che dà il suo senso e il suo valore alla nostra vita, poco importa che tutti gli atti di cui è fatta la trama della nostra vita siano stati liberi: il senso stesso ci sfugge se non siamo noi stessi a scegliere il momento in cui si faranno i conti. È quanto ha avvertito un autore libertino di un aneddoto del quale Diderot si è fatto eco. Due fratelli compaiono al tribunale divino il giorno del giudizio.

Il primo dice a dio: “perché mi hai fatto morire così giovane?” dio risponde: “per salvarti; se tu fossi vissuto più a lungo avresti commesso un delitto, come tuo fratello”. Allora il fratello chiede a sua volta: “perché mi hai fatto morire così vecchio?” se la morte non è libera determinazione del nostro essere, non può concludere la nostra vita: un minuto in più o in

meno e tutto forse cambia: se questo minuto è aggiunto o tolto al mio conto, anche ammettendo che lo impieghi liberamente, il senso della mia vita mi sfugge. Ora la morte cristiana viene da dio: egli sceglie la nostra ora; e, in senso affatto generale, so chiaramente che, anche se sono io che, temporalizzandomi, faccio che vi siano, in generale, dei minuti e delle ore, il minuto della mia morte non è fissato da me: le sequenze dell'universo decideranno.

Se è così, non possiamo neppure più dire che la morte conferisce un senso alla vita dal di fuori: un senso può venire solo dalla soggettività stessa.

Poiché la morte non appare sul fondamento della nostra libertà, non può che: togliere alla vita ogni significato. Se sono attesa di attese d'attesa e se, d'un tratto, l'oggetto della mia ultima attesa e colui che attendo sono soppressi, l'attesa ne riceve retrospettivamente il carattere di assurdità. Questo giovane ha vissuto trent'anni nell'attesa di diventare un giorno un grande scrittore; ma questa stessa attesa non bastava a se stessa: sarebbe stata ostinazione vanitosa ed insensata o comprensione profonda del suo valore secondo i libri che egli avrebbe scritto. Il suo primo libro è apparso ma, da solo, cosa significa? È un libro di inizio. Ammettiamo che sia buono; non prende il suo significato se non dall'avvenire. Se sarà unico, sarà contemporaneamente inaugurazione e testamento. Se non doveva scrivere che un libro, egli è limitato e scelto dalla sua opera; non sarà mai "un grande scrittore". Se il romanzo prende il suo posto in una serie mediocre, è un "caso". Se sarà seguito da altri libri migliori, potrà classificare il suo autore al primo posto. Ma ecco che la morte bussa alla porta dello scrittore nel momento stesso in cui egli si mette alla prova per vedere "se avrà la stoffa" per scrivere un'altra opera, nel momento in cui attende se stesso. Ciò basta perché tutto cada nell'indeterminato: non posso dire che lo scrittore morto sia l'autore di un solo libro nel senso in cui non avrebbe dovuto scrivere che un libro solo, ma nemmeno che ne ha scritti parecchi poiché infatti ne è apparso uno solo. Non posso dire nulla: supponiamo Balzac morto prima dei Chouans, sarebbe rimasto l'autore di alcuni esecrabili romanzi di avventure. Ma d'un tratto, l'attesa stessa che questo giovane morto fu, questa attesa di essere un grand'uomo perde ogni sorta di significato: essa non è né testarda e vanitosa cecità, né vero senso del suo valore, perché nulla, mai, ne deciderà. Non servirebbe a niente tentare di decidere considerando i sacrifici che ha fatto per la sua arte, la

vita oscura e rude che ha accettato di condurre: tanti mediocri hanno avuto la forza di fare simili sacrifici. Invece il valore finale di questi comportamenti resta definitivamente in sospeso; o se si preferisce, l'insieme comportamenti particolari, attese, valori cade d'un tratto nell'assurdo. Così la morte non è mai quello che dà il suo senso alla vita; è invece ciò che le toglie ogni significato. Se dobbiamo morire, la nostra vita non ha senso perché i suoi problemi non ottengono alcuna soluzione e perché il significato stesso dei problemi resta indeterminato.

Sarebbe inutile ricorrere al suicidio per sfuggire a questa necessità.

Il suicidio non può essere considerato come una fine per la vita di cui sarei il fondamento. Essendo atto della mia vita, richiede anch'esso un significato che solo l'avvenire gli può dare; ma siccome è l'ultimo atto della mia vita, esso si priva di questo avvenire: così resta completamente indeterminato. Infatti, se scampo alla morte, oppure se il colpo "fallisce", non giudicherò forse più tardi il mio suicidio come un atto di vigliaccheria? L'avvenimento non potrà forse indicarmi che altre soluzioni sarebbero state possibili? Ma dal momento che queste soluzioni non possono essere che i miei progetti, non possono apparire che se vivo. Il suicidio è una assurdità che fa sprofondare la mia vita nell'assurdo.

Queste osservazioni, si riscontrerà, non son tratte dalla considerazione della morte, ma da quella della vita; è perché il per-sé è l'essere per cui l'essere si problematizza nel suo essere, è perché il per-sé è l'essere che reclama sempre un dopo, che non c'è posto alcuno per la morte nell'essere che è per-sé. Cosa potrebbe dunque significare una attesa della morte, se non l'attesa di un avvenimento indeterminato che ridurrebbe ogni attesa all'assurdo, compreso quello della morte? L'attesa della morte si distruggerebbe da sola, poiché sarebbe negazione di ogni attesa. Il mio progetto verso una morte è comprensibile suicidio, martirio, eroismo ma non il progetto verso la mia morte come possibilità indeterminata di non realizzare più una presenza nel mondo, perché questo progetto sarebbe distruzione di tutti i progetti. Così la morte non può essere la mia possibilità: non può essere neppure una delle mie possibilità.

D'altra parte la morte, in quanto può rivelarmisi, non è solo l'annullamento sempre possibile dei miei possibili annullamento al di fuori delle mie possibilità-non è solo il progetto che distrugge tutti i progetti e che si distrugge da sola, l'impossibile distruzione delle mie attese: è il trionfo dal punto di vista d'altri sul punto di vista che io sono su me stesso.

Questo è senza dubbio ciò che intende dire Malraux, allorché scrive della morte nell'Espoir, che “essa trasforma la vita in destino”.

La morte, infatti, è solo dal suo lato negativo annullamento delle mie possibilità: come effettivamente io non sono le mie possibilità se non per l'annullamento dell'essere-in-sé che devo essere, la morte come annullamento di un annullamento è posizione del mio essere come in-sé, nel senso in cui, per Hegel, la negazione di una negazione è affermazione. Finché il per-sé è “in vita”, supera il suo passato verso il suo avvenire ed il passato è ciò che il per-sé deve essere.

Allorché il per-sé “cessa di vivere”, questo passato non si abolisce automaticamente: la scomparsa dell'essere annullante non lo tocca nel suo essere che è del tipo dell'in-sé; si inabissa nell'in-sé. La mia vita intera è, ciò significa non che essa sia una totalità armoniosa, ma che ha cessato di essere il proprio “rinvio” e che non può più mutarsi mediante la semplice coscienza che ha di se stessa. Ma invece, il senso di un fenomeno qualsiasi di questa vita è fissato ormai, non da se stesso, ma da quella totalità aperta che è la vita arrestata. Questo significato a titolo primitivo e fondamentale, è assenza di senso, come abbiamo visto. Ma come titolo secondario e derivato, mille riflessi, mille irridazioni di sensi relativi possono giocare su questa assurdità fondamentale di una vita “morte”. Per esempio, qualunque ne sia stata la vanità ultima, resta di fatto che la vita di Sofocle è stata felice, che la vita di Balzac è stata prodigiosamente laboriosa ecc.. Naturalmente queste qualifiche generali possono essere prese più da vicino; possiamo rischiare una descrizione, un'analisi, e nello stesso tempo una narrazione di questa vita. Otterremo caratteri più distinti; per esempio, potremo dire di una certa morte, come Mauriac di una delle sue eroine, che ha vissuto in “disperata prudenza”: potremmo cogliere il senso della “anima” di pascal cioè della sua “vita” interiore, come “suntuoso e amaro” come lo descriveva Nietzsche. Possiamo arrivare a qualificare un certo episodio come una “vigliaccheria” o una “indelicatezza” senza, tuttavia, perdere di vista che l'arresto contingente di questo “essere in perpetuo rinvio” che è il per-sé vivente, è il solo che permette, e sul fondamento di una assurdità radicale, di conferire il senso relativo all'episodio considerato e che questo senso è un significato essenzialmente provvisorio, il cui provvisorio è incidentalmente passato al definitivo. Ma queste diverse spiegazioni del senso della vita di Pietro avevano per effetto, allorché era Pietro stesso che le operava sulla propria vita, di cambiarne il significato e

l'orientamento, perché ogni descrizione della propria vita, quando è tentata dal per-sé, è progetto di sé al di là di questa vita, e siccome il progetto alterante è insieme unito alla vita che esso altera, è la vita stessa di Pietro che trasformava il suo significato, temporalizzandosi continuamente.

Ora, essendo morta la sua vita, solo la memoria dell'altro può impedire che si avvizzisca nella sua pienezza di in-sé tagliando tutti i suoi ormeggi col presente. La caratteristica di una vita morta è di essere una vita di cui l'altro diventa il guardiano. Ciò non significa semplicemente che l'altro trattenga la vita dello “scomparso”, effettuandone una ricostruzione esplicita e cognitiva. Invece, una simile ricostruzione non è che uno degli atteggiamenti possibili dell'altro in rapporto alla vita morta e, come conseguenza, il carattere “vita ricostituita” nell'ambito familiare mediante i ricordi dei vicini, nell'ambito storico è un destino particolare che viene a contrassegnare certe vite ad esclusione di altre. Necessariamente ne risulta che la qualità opposta “viva caduta nell'oblio” rappresenta pure un destino specifico e descrivibile, che ricevono certe vite a partire dall'altro. Essere dimenticato, vuol dire fare l'oggetto di un atteggiamento dell'altro, di una decisione implicita d'altri. Essere dimenticato è, in effetti, essere appreso decisamente e per sempre come elemento fuso in una massa i “grandi feudatari del XIII secolo”, “i borghesi whigs” del XVIII sec., “i funzionari sovietici”, ecc. E non significa affatto annullarsi, ma perdere la propria esistenza personale perché essa venga costituita con altri in esistenza collettiva. Ciò ci mostra quello che desideravamo provare e cioè che l'altro non può essere dapprima senza contatto coi morti per decidere in seguito o perché le circostanze decidano di avere questa o quella relazione con certi morti particolari quelli che ha conosciuto da vivi, i “grandi morti” ecc.. In realtà, la relazione coi morti con tutti i morti è una struttura essenziale della relazione fondamentale che abbiamo chiamata “essere per altri”.

Nel suo sorgere all'essere, il per-sé deve prendere posizione in relazione ai morti, il suo progetto iniziale li organizza in larghe masse anonime o in individualità distinte; e di queste masse collettive, come di queste individualità, egli determina la distanza o la prossimità assoluta, dispiega fra loro e lui delle distanze temporali temporalizzandosi, proprio come le distanze spaziali che dispiega da ciò che lo circonda; facendosi annunciare dal suo fine ciò che è, decide dell'importanza delle collettività o delle individualità scomparse; il gruppo che sarà strettamente anonimo e amorfo per Pietro, sarà specificato e strutturato per me; quell'altro puramente

uniforme per me, lascerà apparire per Giovanni alcune delle sue componenti individuali. Bisanzio, Roma, Atene, la seconda crociata, la convenzione, altrettante immense necropoli che posso vedere da vicino o da lontano, in una visione generale o dettagliata, a seconda della posizione che assumo, che “sono”, -al punto che non è impossibile per poco che lo si consideri definire una “persona” mediante i suoi morti, cioè mediante i settori di individualizzazione o di collettivizzazione che essa ha determinato nella necropoli, mediante le strade ed i sentieri che ha tracciato, le indicazioni che ha deciso di farsi dare, mediante le “radici” che vi ha messo. Certamente i morti ci scelgono, ma bisogna dapprima averli scelti. Troviamo qui ancora il rapporto originale che unisce la fatticità alla libertà: scegliamo il nostro atteggiamento verso i morti, ma non può essere che non ne scegliamo uno. L'indifferenza verso i morti è un atteggiamento perfettamente possibile si potrebbe trovarne degli esempi presso gli “heimatlos”, presso certi rivoluzionari o individualisti.

Ma questa indifferenza che consiste nel fare “rimorire” i morti è un comportamento fra altri, nei loro riguardi. Così, mediante la su stessa fatticità, il per-sé viene gettato in una completa “responsabilità” di fronte ai morti; è obbligato a decidere liberamente della loro sorte. In particolare, quando si tratta di morti che ci circondano, non può avvenire che non decidiamo esplicitamente o implicitamente della sorte delle loro imprese; ciò è palese allorché si tratta del figlio che riprende l'impresa del padre o del discepolo che riprende la scuola o le dottrine del maestro. Ma, quantunque il legame sia meno chiaramente visibile in un grande numero di circostanze, ciò è pur vero in tutti i casi in cui il morto ed il vivo considerati appartengano alla medesima collettività storica e concreta. Sono io, sono gli uomini della mia generazione che decidono del senso degli sforzi e delle imprese della generazione anteriore, sia che riprendano e continuino i loro tentativi sociali e politici, sia che realizzino decisamente una rottura e rigettino i morti nell'inefficienza. Come abbiamo visto, fu l'America del 1917 a decidere del valore e del senso delle imprese di La Fayette. Così da questo punto di vista, appare chiaramente la differenza tra la vita e la morte; la vita decide del proprio significato; perché è sempre in dilazione, possiede un potere di autocritica e di autometamorfosi che fa sì che si definisca come un “non ancora” o che sia, se lo si vuole, cambiamento di quello che è.

La vita morta non cessa perciò di cambiare e tuttavia è fatta. Ciò significa che, per essa, il gioco è fatto e che subirà oramai i suoi

cambiamenti senza esserne affatto responsabile.

Non si tratta per essa soltanto di una totalizzazione arbitraria e definitiva; si tratta inoltre, di una trasformazione radicale: nulla può più arrivarle dall'interno, essa è completamente chiusa, non vi si può fare entrare nulla; ma il suo senso continua ad essere modificato dal di fuori. Fino alla morte di questo apostolo di pace, il senso delle sue imprese follia o senso profondo del reale, riuscita o sconfitta era fra le sue mani; “finché ci sarò, non ci saranno guerre”. Ma, quando questo senso oltrepassa i confini di una semplice individualità, nei limiti in cui la persona si fa annunciare ciò che è da una situazione oggettiva da realizzare la pace in Europa, la morte rappresenta una totale spogliazione: è l'altro che spoglia l'apostolo della pace del senso stesso dei suoi sforzi e dunque del suo essere, incaricandosi, suo malgrado e col suo stesso nascere, di trasformare in sconfitta o in riuscita, in follia o in intuizione di genio, l'impresa stessa da cui la persona si faceva annunciare e che essa era nel suo essere. Così l'esistenza stessa della morte si aliena completamente, nella nostra vita, a profitto d'altri. Essere morto è essere in preda ai vivi. Ciò significa dunque che colui che tenta di cogliere il senso della sua futura morte deve scoprirsi come preda futura degli altri. C'è dunque un caso di alienazione che non abbiamo considerato nella sezione di questa opera che consacrammo al per altri; le alienazioni che abbiamo studiato, rientravano infatti in quelle che è possibile annullare trasformando l'altro in trascendenza trascesa, così come potevamo annullare il nostro esterno mediante la posizione assoluta e soggettiva della nostra libertà: finché vivo posso sfuggire a ciò che sono per l'altro facendomi rivelare, mediante i miei fini liberamente posti, che non sono nulla e che mi faccio essere ciò che sono; finché vivo posso smentire ciò che l'altro scopre di me progettandomi verso altri fini, ed in ogni caso, scoprendo che la mia dimensione di essere per me è incommensurabile con la mia dimensione di essere per l'altro. Così sfuggo senza tregua al mio esterno, e sono pure senza sosta riafferrato da esso, senza che, “in questo combattimento dubbioso” la vittoria definitiva appartenga all'uno o all'altro di questi modi di essere.

Ma il fatto della morte senza allearsi precisamente con l'uno o con l'altro degli avversari di questa lotta, dà la vittoria finale al punto di vista dell'altro, trasportando il combattimento e la posta su altro terreno, cioè sopprimendo improvvisamente uno dei combattenti. In questo senso, morire significa essere condannato, qualunque sia la vittoria effimera che si è riportata

sull'altro, ed anche se ci si è serviti dell'altro per “scolpire la propria statua”, a non più esistere che mediante l'altro e a trarre da esso il proprio significato ed il senso stesso della vittoria. Se condividiamo effettivamente i punti di vista realisti che abbiamo esposto nella nostra terza parte, si dovrà riconoscere che la mia esistenza da morto non è la semplice sopravvivenza spettrale “nella coscienza dell'altro”, di semplici rappresentazioni immagini, ricordi ecc. Che mi riguardano. Il mio essere per altri è un essere reale e se si trova nelle mani d'altri come un mantello che gli lascio dopo la mia scomparsa, è a titolo di dimensione reale del mio essere dimensione diventata la mia unica dimensione e non di spettro inconsistente. Richelieu, Luigi XV, mio nonno non sono affatto la somma dei miei ricordi, né la somma dei ricordi o delle conoscenze di tutti coloro che ne hanno sentito parlare; sono degli esseri oggettivi e opachi, ma che sono ridotti semplicemente alla sola dimensione di exteriorità. A tale titolo, continueranno la loro storia nel mondo umano, ma non saranno altro che trascendenze trascese nel mondo; così non solo la morte disarmava le mie attese togliendo definitivamente l'attesa e lasciando nell'indeterminato la realizzazione dei fini che mi annunciano ciò che sono ma ancora, conferisce un senso di exteriorità a tutto ciò che vivo in soggettività; riafferma tutto questo soggettivo che, finché viveva, si difendeva contro l'esteriorizzazione e lo priva di ogni senso soggettivo per abbandonarlo, invece, ai significati oggettivi che piacerà all'altro di dargli. Conviene tuttavia far notare che “questo destino” così conferito, alla mia vita, è anch'esso in sospenso, in dilazione, perché la risposta a questa domanda: “quale sarà, in definitiva, il destino storico di Robespierre?” dipende dalla risposta alla domanda preliminare: “ha forse la storia un senso?” cioè “deve finire o solo concludersi?” questa domanda non è risolta forse è insolubile, perché tutte le risposte che si danno compresa la risposta dell'idealismo: “la storia dell'Egitto è la storia dell'egittologia” sono esse stesse storiche.

Così, ammettendo che la mia morte possa rivelarsi nella mia vita, vediamo che non può essere un puro arresto della mia soggettività, che in definitiva essendo un avvenimento interiore di questa soggettività, non si riferirebbe che ad essa. Se è vero che il realismo dogmatico ha avuto torto di vedere nella morte lo stato di morte, cioè un trascendente alla vita, cionondimeno la morte, quale la scopro come mia, impegna necessariamente qualcosa d'altro da me. In quanto, infatti, è annullamento sempre possibile dei miei possibili, è al di fuori delle mie possibilità e non

posso quindi attenderla, cioè gettarmi verso di lei come verso una delle mie possibilità. Non può dunque appartenere alla struttura ontologica del per-sé. Finché è il trionfo dell'altro su di me, rinvia ad un fatto fondamentale, certo, ma del tutto contingente, come abbiamo visto, che è l'esistenza dell'altro. Non conosceremmo questa morte se l'altro non esistesse: essa non potrebbe né manifestarsi a noi, né soprattutto costituirsi come la metamorfosi del nostro essere in destino: sarebbe in realtà la scomparsa simultanea del per-sé e del mondo, del soggettivo e dell'oggettivo, del significante e di tutti i significati. Se la morte in un certo senso può rivelarsi a noi come metamorfosi di quei significati particolari che sono i miei significati, ciò avviene in conseguenza del fatto dell'esistenza di un altro significante che garantisce il cambiamento dei significati e dei segni. È a causa dell'altro che la mia morte è la mia caduta fuori dal mondo, come soggettività, invece di essere l'annullamento della coscienza e del mondo.

C'è allora un innegabile e fondamentale carattere di fatto, cioè una contingenza radicale nella morte come nell'esistenza altrui. Questa contingenza la sottrae in anticipo a tutte le congetture ontologiche. Meditare sulla mia vita considerandola a partire dalla morte, sarebbe come meditare sulla mia soggettività prendendo su di essa il punto di vista dell'altro: abbiamo tuttavia visto che ciò non è possibile.

Così, dobbiamo concludere contro Heidegger che, lungi dall'essere la mia propria possibilità, la morte è un fatto contingente che, in quanto tale, mi sfugge per principio e dipende originariamente dalla mia fatticità.

Non posso né scoprirla, né attenderla, né prendere un atteggiamento verso di essa perché è ciò che si rivela come inscopribile, ciò che disarmava tutte le attese, ciò che si infiltra in tutti gli atteggiamenti, e particolarmente in quelli che si prenderebbero di fronte ad essa, per trasformarli in comportamenti esteriorizzati e cristallizzati, il cui senso è per sempre affidato ad altri invece che a noi stessi. La morte è un puro fatto come la nascita: viene a noi dall'esterno e ci trasforma in esteriorità. In fondo, essa non si distingue per niente dalla nascita, ed è appunto l'identità della nascita e della morte che noi chiamiamo fatticità.

Vorrebbe questo dire che la morte traccia i limiti della nostra libertà? Rinunciando all'essere per morire di Heidegger, abbiamo forse rinunciato per sempre alla possibilità di dare liberamente al nostro essere un significato di cui siamo responsabili? Invece, ci sembra che la morte,

scoprendosi a noi come è, ci libera completamente dalla sua pretesa coartazione. Ecco quello che apparirà più chiaramente riflettendoci.

Ma prima di tutto sarà conveniente separare radicalmente le due idee, in generale unite, di morte e di finitezza. Si crede spesso che sia la morte a costituire ed a rivelare la nostra finitezza. Da questa contaminazione risulta che la morte prende aspetto di necessità ontologica e che la finitezza invece trae dalla morte il suo carattere di contingenza. Un Heidegger in particolare, sembra abbia costruito tutta la sua teoria del “Sein zum Tode” sull'identificazione rigorosa della morte con la finitezza: allo stesso modo, Malraux, allorché ci dice che la morte ci rivela l'unicità della vita, sembra appunto considerare che è perché moriamo che non possiamo ritornare sui nostri stessi passi, e quindi siamo finiti. Ma considerando le cose un po'. Da vicino ci si accorge del loro errore; la morte è un fatto contingente che dipende dalla fatticità; la finitezza è una struttura ontologica del per-sé che determina la libertà e non esiste che mediante il libero progetto del fine che mi annuncia il mio essere. In altre parole, la realtà umana sarebbe finita, anche se fosse immortale, perché si rende finita scegliendosi umana. Essere finito vuol dire scegliersi, cioè farsi annunciare ciò che si è, proiettandosi verso un possibile ad esclusione degli altri.

L'atto stesso della libertà è dunque assunzione e creazione della finitezza. Se mi faccio, mi faccio finito e, per questo, la mia vita risulta unica. Allora, fossi anche immortale, mi è proibito di riprendermi: è l'irreversibilità della temporalità che me lo impedisce, e questa irreversibilità non è altro che il carattere proprio di una libertà che si temporalizza.

Certamente se io sono immortale e ho dovuto scartare il possibile b per realizzare il possibile a, si ripresenterà l'occasione per me di realizzare questo possibile rifiutato. Ma dal fatto stesso che questa occasione si ripresenterà dopo l'occasione rifiutata, essa non sarà la stessa ed allora mi sarò fatto finito per l'eternità, scartando irrimediabilmente la prima occasione. Da questo punto di vista l'immortale come il mortale nasce molteplice e si fa uno solo.

Per essere temporalmente indefinita, cioè senza confini, la sua “vita” non sarà meno finita nel suo essere stesso, poiché esso si fa unico. La morte non ha nulla a che vedere; sopravviene “nel frattempo” e la realtà umana, rivelando la sua finitezza, non scopre con questo la sua mortalità.

Così la morte non è affatto una struttura ontologica del mio essere, almeno in quanto esso è per-sé; è l'altro che è mortale nel suo essere.

Non c'è posto per la morte nell'essere-per-sé: esso non può né attenderla, né realizzarla, né proiettarsi verso di lei; la morte non è affatto il fondamento della sua finitezza e in modo generico non può né essere fondata dal di dentro come progetto della libertà originale, né essere ricevuta dal di fuori come una qualità per il per-sé.

Che cos'è dunque? Nient'altro che un certo aspetto della fatticità e dell'essere per altri, cioè niente altro che il dato. È assurdo che siamo nati, è assurdo che moriamo; d'altra parte questa assurdità si presenta come alienazione permanente del mio essere possibilità che non è più la mia possibilità, ma quella dell'altro. È dunque un limite esterno e di fatto della mia soggettività! Ma, non si riconosce forse qui la descrizione che abbiamo tentato di dare nel paragrafo precedente? Questo limite di fatto che dobbiamo assicurare, in un certo senso, poiché nulla ci penetra dall'esterno e perché bisogna bene che in un certo senso sperimentiamo la morte se dobbiamo poterla almeno nominare, ma che d'altra parte non è mai incontrata dal per-sé, poiché essa non è nulla di lui, all'infuori della permanenza indefinita del suo essere per l'altro, che cosa è allora, precisamente, se non uno degli irrealizzabili? Che cos'è un aspetto sintetico dei nostri rovesci? Mortale rappresenta l'essere presente che io sono per altri; morte rappresenta il senso futuro del mio per-sé attuale per l'altro. Si tratta dunque di un limite permanente dei miei progetti; e come tale, questo limite è da assumersi. È dunque una exteriorità che resta exteriorità fino al tentativo del per-sé di realizzarla: ciò che abbiamo definito in precedenza come l'irrealizzabile da realizzare. In fondo non c'è differenza fra la scelta con la quale la libertà assume la sua morte come limite inafferrabile e inconcepibile della sua soggettività e quella con cui essa sceglie di essere libertà limitata dal fatto della libertà dell'altro. Così la morte non è la mia possibilità, nel senso precedentemente definito; è situazione limite, come rovescio scelto e fuggente dalla mia scelta. Non è il mio possibile, nel senso in cui sarebbe la mia fine che mi rivelerebbe il mio essere; ma dal fatto che è necessità ineluttabile di esistere altrove come un esterno ed un in-sé, essa è interiorizzata come "ultima", cioè come senso tematico e fuori portata dei possibili gerarchizzati. Così abita nell'intimo stesso dei miei progetti come loro ineluttabile rovescio; ma precisamente siccome questo "rovescio" deve essere assunto non come mia possibilità, ma come la possibilità che non ci siano più per me possibilità, essa non mi tocca affatto.

La libertà che è mia libertà resta totale e infinita: non che la morte non la limiti, ma perché la libertà non incontra mai questo limite, la morte non è affatto un ostacolo ai miei progetti; è solo un destino di questi progetti ma altrove. Non sono "libero per morire", ma un libero mortale.

La morte sfugge ai miei progetti perché è irrealizzabile, io sfuggo me stesso alla morte nel mio progetto stesso. Essendo ciò che è sempre al di là

della mia soggettività, non c'è alcun posto per lei nella mia soggettività. E questa soggettività non si afferma contro di lei, ma indipendentemente da lei, quantunque questa affermazione sia immediatamente alienata. Noi non possiamo dunque né pensare la morte né attenderla, né armarci contro di lei; ma i nostri progetti in quanto tali non in conseguenza del nostro acciecamiento, come dice il cristiano, ma per principio sono indipendenti da lei. Quantunque ci siano innumerevoli atteggiamenti possibili di fronte a questo “irrealizzabile” “da realizzare per soprammercato” non c'è posto per classificarli autentici o non autentici, proprio perché noi muoriamo sempre per soprammercato.

Queste diverse descrizioni, sul mio posto, il mio passato, ciò che mi circonda, la mia morte ed il mio prossimo non hanno la pretesa di essere esaurienti, né circostanziate. Il loro scopo è semplicemente quello di permetterci una idea più chiara di ciò che è una “situazione”. Per loro merito, ci sarà possibile definire più precisamente l’“essere in situazione” che caratterizza il per-sé in quanto è responsabile della sua maniera di essere senza essere fondamento del suo essere.

1 io sono un esistente in mezzo ad altri esistenti. Ma non posso “realizzare” questa esistenza in mezzo ad altri, non posso cogliere gli esistenti che mi circondano come oggetti, né cogliere me stesso come esistente circondato e neppure dare un senso a questa nozione di “in mezzo” che scegliendo me stesso, non nel mio esistere, ma nella mia maniera di essere.

La scelta di questo fine è scelta di un non ancora esistente. La mia posizione in mezzo al mondo, definita dal rapporto di utensilità o di avversità delle realtà che mi circondano con la mia fatticità, cioè la scoperta dei pericoli che corro nel mondo, degli ostacoli che posso incontrarvi, degli aiuti che possono venirmi offerti, alla luce di un annullamento radicale di me stesso e di una negazione radicale ed interna dell’in-sé, operati dal punto di vista di un fine liberamente posto, ecco quello che chiamiamo situazione.

2 la situazione non esiste che in correlazione col superamento del dato verso un fine. Essa è il modo per cui il dato, che io sono, ed il dato, che non sono, ci scoprono al per-sé che io sono sul modo di non esserlo. Chi dice situazione dice dunque “posizione imparata dal per-sé che è in situazione”. È impossibile considerare una situazione dall'esterno: essa si coagula in forma in-sé. Di conseguenza, la situazione non può essere detta né oggettiva né soggettiva, ancorché le strutture parziali di questa situazione la tazza di

cui mi servo, il tavolo sul quale mi appoggio, ecc. Possano e debbano essere rigorosamente oggettive.

La situazione non può essere soggettiva, perché non è né la somma né l'unità delle impressioni che ci danno le cose: essa è le cose stesse e me stesso tra le cose: perché il mio nascere nel mondo come puro annullamento di essere non ha altro effetto che quello di fare sì che ci siano delle cose e non vi aggiunge nulla. Sotto questo aspetto, la situazione tradisce la fatticità mia, cioè il fatto che le cose sono là semplicemente come sono, senza necessità né possibilità di essere diversamente, e che io sono là in mezzo a loro.

Ma essa non può essere nemmeno oggettiva nel senso che sarebbe un puro dato che il soggetto constaterrebbe senza affatto inserirsi nel sistema così costituito. Infatti, la situazione, mediante il significato stesso del dato significato senza il quale non ci sarebbe dato, riflette al per-sé la sua libertà. Se la situazione non è né soggettiva né oggettiva, dipende dal fatto che essa non costituisce una conoscenza né una comprensione affettiva dello stato del mondo da parte di un soggetto; ma è una relazione d'essere fra un per-sé e l'in-sé, che annulla. La situazione è il soggetto intero non è nient'altro che la sua situazione ed è pure la "cosa" intera non c'è mai niente più delle cose possiamo dire che è il soggetto che chiarisce le cose col suo stesso superamento, oppure le cose che rimandano al soggetto la sua immagine.

È la fatticità totale, la contingenza assoluta del mondo, della mia nascita, del mio posto, del mio passato, di ciò che mi circonda, del fatto del mio prossimo ed è la mia libertà senza limiti come ciò che fa sì che ci sia per me una fatticità. È questa strada polverosa e in salita, questa sete ardente che ho, questo rifiuto della mia gente di darmi da bere, perché non ho denaro o non sono del loro paese o della loro razza: è il mio rilassamento in mezzo a queste popolazioni ostili, con questa stanchezza del mio corpo, che mi impedirà forse di raggiungere lo scopo che mi ero prefisso. Ma è appunto anche questo scopo, non in quanto lo formulo precisamente e chiaramente ma in quanto è là, ovunque attorno a me come ciò che unifica e spiega tutti questi fatti, ciò che li organizza in una totalità descrivibile invece di farne un caotico incubo.

3 se il per-sé non è altro che la sua situazione, ne segue che l'essere in situazione definisce la realtà umana, rendendo conto contemporaneamente del suo esserci e del suo: essere al di là. La realtà umana è l': essere che è sempre aldilà del suo esserci. E la situazione è la totalità organizzata

dell'esserci interpretata e vissuta mediante l'essere al di là e in esso. Non c'è dunque una situazione privilegiata: con ciò intendiamo dire che non vi è situazione dove il dato soffocherebbe sotto il suo peso la libertà che lo costituisce tale né, reciprocamente, situazione, dove il per-sé sarebbe più libero che in altre. Questo non deve intendersi nel senso della “libertà interiore” Bergsoniana che Politzer canzonava ne “La fin d'une parade philosophique” e che terminava semplicemente nel riconoscere allo schiavo l'indipendenza della vita intima e del cuore pur essendo in catene. Quando dichiariamo che lo schiavo è libero, nelle sue catene, quanto il suo padrone, non vogliamo parlare di una libertà che sarebbe indeterminata. Lo schiavo in catene è libero di romperle; ciò significa che il senso stesso di queste catene gli apparirà alla luce del fine che avrà scelto: restare schiavo o arrischiare il peggio per liberarsi dalla servitù. Senza dubbio, lo schiavo non potrà ottenere le ricchezze ed il livello di vita del padrone; ma questi non costituiscono gli scopi dei suoi progetti, può soltanto sognare di possedere quei tesori; la sua fatticità è tale che il mondo gli appare con un altro aspetto e che deve porre e risolvere altri problemi; in particolare, è necessario che si scelga sul terreno della schiavitù e, con ciò stesso, dia un senso a questa oscura costrizione. Se egli sceglie per esempio la rivolta, la schiavitù, lungi dall'essere in partenza un ostacolo a questa rivolta, non prende il suo senso ed il suo coefficiente di avversità che da essa. Precisamente perché la vita dello schiavo che si rivolta e muore nel corso della rivolta è una vita libera, proprio perché la situazione chiarita da un libero progetto è piena e concreta, perché il problema urgente e capitale di questa vita è: “raggiungerò il mio scopo?”, per tutto ciò, la situazione dello schiavo non si può confrontare con quella del padrone. Ciascuna di esse non prende il suo significato che dal per-sé in situazione, e partendo dalla libera scelta dei suoi fini. Un confronto non può essere fatto che da un terzo e, di conseguenza, non sarebbe possibile che tra due forze oggettive nel mondo; sarebbe stabilita d'altra parte alla luce del progetto liberamente scelto da questo terzo: non c'è alcun punto di vista assoluto dal quale si possa dipendere per confrontare delle situazioni diverse; ogni persona non realizza che una situazione, la sua.

4 la situazione, essendo chiarita da fini che non sono per se stessi progettati che partendo dall'esserci che essi illuminano, si presenta come eminentemente concreta. Certo, essa contiene e sostiene delle strutture astratte e universali, ma deve comprendersi come quell'aspetto singolare

che il mondo rivolge verso di noi, come nostra possibilità unica e personale. Basti ricordare questo apologo di Kafka: un mercante viene a perorare la sua causa al castello; un guardiano terribile gli sbarra la strada. Egli non osa passare, attende e muore in attesa. Prima di morire domanda al guardiano: “perché ero solo ad attendere?”. Il guardiano gli risponde: “questa porta non era fatta che per te”. Ecco il caso del per-sé, se si vuol bene aggiungere che: ognuno si fa la propria porta. La concretezza della situazione si traduce in particolare col fatto che il per-sé non mira mai a fini fondamentali astratti ed universali. Senza dubbio nel prossimo capitolo vedremo che il senso profondo della scelta è universale e che, con ciò, il per-sé fa sì che esista una realtà-umana come specie. Inoltre bisogna svincolare il senso che è implicito; ed è a questo che ci servirà la psicanalisi esistenziale.

E una volta svincolato, il senso terminale e iniziale del per-sé apparirà come un “*unselbstständig*” che per manifestarsi ha bisogno di una concretezza particolare⁷⁶. Ma il fine del per-sé quale è vissuto e perseguitato nel progetto col quale supera e fonda il reale, si rivela nella sua concretezza al per-sé come un cambiamento particolare della situazione che vive rompere le proprie catene, essere re dei franchi, liberare la polonia, lottare per il proletariato. E ancora non sarà a tutta prima per il proletariato in generale che si avrà intenzione di lottare, ma il proletariato sarà preso di mira attraverso quel tale raggruppamento operaio concreto al quale la persona appartiene. In effetti succede che il fine non illumina il dato se non perché è scelto come superamento di questo dato. Il per-sé non sorge con un fine già dato. Ma “facendo” la situazione egli “si fa” e inversamente.

5 la situazione, così come non è né soggettiva né oggettiva, non può essere considerata come libero effetto di una libertà o come l'insieme delle coartazioni che subisco: proviene dal chiarimento dell'ostacolo da parte delle libertà che le dà il suo senso di costrizione. Fra gli esistenti bruti non ci potrebbero essere legami, è la libertà che fonda i legami raggruppando gli esistenti in complessi utensili ed è appunto essa che proietta la ragione dei legami, cioè il suo fine.

Ma proprio perché io mi proietto verso un fine attraverso un mondo di legami, incontro ora delle sequenze, delle serie legate, dei complessi e devo determinarmi ad agire secondo delle leggi. Queste leggi ed il sistema di cui faccio uso decidono della sconfitta o della riuscita dei miei tentativi. Ma le relazioni legali vengono al mondo mediante la libertà. Così la libertà si incatena nel mondo come libero progetto verso dei fini.

6 il per-sé è temporalizzazione; ciò significa che non è; “si fa”. È la situazione che deve rendere conto di quella permanenza sostanziale che si è portati naturalmente a riconoscere alle persone, “non è cambiato”, “è sempre lo stesso” e che la persona sperimenta empiricamente, in molti casi, come sua. Il libero perseverare in uno stesso progetto, in realtà, non implica alcuna permanenza, mentre invece è un perpetuo rinnovamento del mio impegno, come abbiamo visto. Ma le realtà implicate e chiarite da un progetto che si sviluppa e si conferma, presentano invece la permanenza dell'in-sé e, nella misura in cui esse ci rimandano la nostra immagine, ci sostengono con la loro perennità; è pure facile che prendiamo la loro permanenza per la nostra. In particolare, la permanenza del posto e di ciò che ci circonda, dei giudizi su di noi da parte del prossimo, del nostro passato, raffigura una immagine degradata della nostra perseveranza. Mentre mi temporalizzo, sono sempre francese, funzionario o proletario per altri.

Questo irrealizzabile ha il carattere di un limite invariabile della mia situazione. Parimenti quello che chiamiamo temperamento o carattere di una persona e che non è altro che il suo libero progetto in quanto è-per altri, appare anche per il per-sé come un irrealizzabile invariato. Alain ha benissimo visto che il carattere è giuramento. Chi dice “non sono un tipo facile” è un libero impegno alla collera che contratta e, allo stesso tempo, una libera interpretazione di certi dettagli ambigui del suo passato. In questo senso non c'è carattere, non c'è che un progetto di se stesso. Tuttavia non bisogna misconoscere l'aspetto “dato” del carattere. È vero che per l'altro, che mi coglie come altro oggetto, io sono collerico, ipocrita o franco, vile o coraggioso.

Questo aspetto mi è rimandato dallo sguardo altrui: con la prova di questo sguardo il carattere che era libero progetto vissuto e cosciente di sé diventa un irrealizzabile “ne varietur” da assumere. Dipende allora non solamente dall'altro, ma dalla posizione che ho preso di fronte all'altro e dalla mia perseveranza nel mantenere questa posizione: fintanto che mi lascerò affascinare dallo sguardo di altri, il mio carattere figurerà ai miei occhi come irrealizzabile “ne varietur”, la permanenza sostanziale del mio essere, come lo fanno intendere le frasi banali pronunciate quotidianamente, quali: “ho quarantacinque anni e non posso cambiare proprio oggi”. Il carattere è anche spesso ciò che il per-sé tenta di recuperare per diventare l'in-sé per-sé che progetta di essere. Bisogna osservare tuttavia che questa

permanenza del passato, di ciò che ci circonda, e del carattere non sono qualità date: si rivelano sulle cose solo in correlazione con la continuità del mio progetto. Sarebbe inutile sperare, per esempio, che dopo la guerra si ritroverà, o dopo un lungo esilio, il tale paesaggio montagnoso inalterato e fondare, sull'inerzia e la permanenza apparente di queste pietre, la speranza di una nuova rinascita del passato. Questo paesaggio non scopre la sua permanenza che attraverso un progetto perseverante: queste montagne hanno un senso all'interno della mia situazione, esse raffigurano in un modo o in un altro la mia appartenenza ad una nazione in pace, padrona di se stessa e che occupa un certo posto nella gerarchia internazionale.

Pur ritrovandole di nuovo dopo una disfatta e durante l'occupazione di una parte del territorio, non mi potrebbero offrire lo stesso volto: è che io stesso ho altri progetti, e mi sono impegnato in modo diverso nel mondo.

Infine, abbiamo visto che turbamenti interni della situazione determinati da cambiamenti autonomi di ciò che ci circonda sono sempre da prevedersi.

Questi cambiamenti non possono mai provocare una modifica del mio progetto, ma possono produrre tuttavia, sulla base della mia libertà, una semplificazione o una complicazione della situazione. Per ciò stesso, il mio progetto iniziale mi si rivelerà con maggiore o minore semplicità. Poiché una persona non è mai né semplice né complessa: è la sua situazione che può essere l'una e l'altra. Io non sono altro che il progetto di me stesso al di là di una situazione determinata e questo progetto mi prevede a partire dalla situazione concreta come d'altra parte chiarisce la situazione partendo dalla mia scelta. Se dunque la situazione nel suo insieme si è semplificata, se delle frane, delle erosioni le hanno dato un profilo crudo, a linee decise, con contrasti violenti, sarò anch'io semplice, perché la mia scelta la scelta che io sono essendo apprensione di quella situazione non potrebbe essere che semplice. Nuove complicazioni, rinascendo, avranno per effetto di presentarmi una situazione complicata, al di là della quale mi troverò complicato. Questo è quanto ognuno ha potuto constatare se ha notato a quale semplicità quasi animale ritornavano i prigionieri di guerra, in seguito all'estrema semplificazione della loro situazione: questa semplificazione non poteva modificare il loro progetto stesso nel suo significato; ma sul fondamento stesso, della mia libertà, comportava una condensazione e una uniformazione di ciò che mi circondava, che si costituiva per una percezione più netta, più brutale e più condensata dei fini fondamentali della persona prigioniera. Si tratta insomma di un metabolismo interno, non

di una metamorfosi globale che interesserebbe forse anche la forma della situazione. Sono pertanto dei cambiamenti che scopro come tali, “nella mia vita”, cioè nei quadri unitari di uno stesso progetto.

3. Libertà e responsabilità

Quantunque le considerazioni che seguiranno interessino piuttosto il moralista, si è pensato che non sarebbe inutile, dopo queste descrizioni e queste argomentazioni, ritornare sulla libertà del per-sé e tentare di comprendere ciò che rappresenta per il destino umano il fatto di questa libertà.

La conseguenza essenziale delle nostre precedenti osservazioni, è che l'uomo, essendo condannato ad essere libero, porta il peso del mondo tutto intero sulle spalle: egli è responsabile del mondo e di se stesso in quanto modo d'essere. Prendiamo la parola "responsabilità" nel suo senso banale di "coscienza di essere l'autore incontestabile di un avvenimento o di un oggetto". In questo senso, la responsabilità del per-sé è molto grave, perché è colui per cui succede che c'è un mondo; e poiché è pure colui che si fa essere, qualunque sia la situazione in cui si trova, il per-sé deve assumere interamente la situazione col suo coefficiente di avversità, fosse pure insostenibile; deve assumerla con la coscienza orgogliosa di esserne l'autore, perché gli inconvenienti peggiori o le peggiori minacce che rischiano di raggiungere la mia persona non hanno senso che per il mio progetto; compaiono sullo sfondo del mio progetto di impegno. È quindi insensato pensare di rammaricarsi perché nulla di estraneo ha deciso di ciò che proviamo, di ciò che viviamo o di ciò che siamo. D'altra parte, questa responsabilità assoluta non è accettazione: è semplice rivendicazione logica delle conseguenze della nostra libertà.

Quello che mi accade, accade per opera mia e non potrei affliggermene né rivoltarmi né rassegnarmi. D'altra parte tutto ciò che mi accade è mio: con ciò bisogna intendere che sono sempre all'altezza di quello che mi accade, in quanto uomo, perché ciò che accade agli uomini per opera di altri uomini e di se stesso non potrebbe essere che umano. Le più atroci situazioni della guerra, le peggiori torture non creano stati di cose inumani: non ci sono situazioni disumane; è solo per paura, fuga e ricorso a

comportamenti magici che deciderò dell'inumano: ma questa decisione è umana e ne sopporterò tutta la responsabilità.

Ma la situazione è mia inoltre, perché è l'immagine della libera scelta di me stesso e tutto ciò che mi presenta è mio in quanto che mi rappresenta e mi simbolizza. Non sono forse io che decido del coefficiente di avversità delle cose, e persino delle loro imprevedibilità, decidendo di me stesso? Così, non ci sono accidenti in una vita; un avvenimento sociale che scoppia improvvisamente e mi trascina non viene dall'esterno; se sono mobilitato in guerra, questa guerra è la mia, essa è a mia immagine e la merito. La merito dapprima perché potevo sempre sottrarmi col suicidio o la diserzione: queste possibilità estreme devono sempre esserci presenti allorché si tratta di considerare una situazione.

Non essendomi sottratto, l'ho scelta: questo può essere per debolezza, per vigliaccheria di fronte all'opinione pubblica, perché preferisco certi valori a quello del rifiuto di fare la guerra la stima dei miei vicini, l'onore della mia famiglia ecc.. In ogni modo si tratta di una scelta. Questa scelta verrà in seguito rinnovata in forma continua fino alla fine della guerra; bisogna dunque sottoscrivere all'affermazione di J. Romain⁷⁷: “in guerra non ci sono vittime innocenti”. Se allora ho preferito la guerra alla morte o al disonore, è come se portassi l'intera responsabilità della guerra. Senza dubbio altri l'hanno dichiarata e forse si dovrebbe considerarmi come un semplice complice. Ma questa nozione di complicità non ha che un senso giuridico: qui non ha valore: perché dipendeva da me, che questa guerra non esistesse per me e per opera mia, ed ho deciso che esistesse. Non c'è stata alcuna costrizione, poiché la costrizione non può avere alcuna presa su una libertà: non ho avuto scuse, perché, come abbiamo detto e ripetuto in questo libro, la qualità propria della realtà-umana, è di essere senza scuse. Non mi resta dunque altro che rivendicare questa guerra. Inoltre essa è mia perché, per il fatto stesso che nasce in una situazione che faccio esistere, e dal momento che non posso scoprirla in questa situazione che impegnandomi per o contro di lei, non posso più distinguere la scelta che faccio di me, dalla scelta che faccio di lei: vivere questa guerra, significa scegliermi mediante lei e sceglierla mediante la scelta di me stesso. Non può esistere il problema di considerarla come “quattro anni di vacanza” o di “rinvio”, come una “sospensione di seduta”, essendo l'essenziale della mia responsabilità altrove, nella mia vita coniugale, familiare, professionale. Ma in questa guerra che ho scelto mi scelgo di giorno in giorno e la faccio mia

facendomi. Se deve essere quattro anni vuoti, sono io che ne porto la responsabilità. Infine come abbiamo fatto notare nel paragrafo precedente, ogni persona è una scelta assoluta di sé a partire da un mondo di conoscenze e di tecniche che questa scelta assume ed illumina allo stesso tempo: ogni persona è un assoluto che gode di una data assoluta e perfettamente impensabile ad un'altra data. È dunque inutile domandarci cosa sarei stato se questa guerra non fosse scoppiata, poiché mi sono scelto come uno dei sensi possibili dell'epoca che portava insensibilmente alla guerra: non mi distingo da questa epoca stessa, non potrei essere trasportato ad un'altra epoca senza contraddizione. Così sono questa guerra che limita e fa comprendere il periodo che l'ha preceduta. In questo senso, alla formula che abbiamo citato poco fa: “non ci sono vittime innocenti”, bisogna aggiungere quest'altra per definire più nettamente la responsabilità del per-sé: “si ha la guerra che si merita”. Così, totalmente libero, indistinguibile dal periodo di cui ho scelto di essere il senso, profondamente responsabile della guerra come se l'avessi dichiarata io, non potendo vivere nulla senza integrarlo alla mia situazione, impegnarmi completamente in essa e lasciarle la mia impronta, devo essere senza rimorsi né rimpianti come sono senza scuse, perché dal momento del mio nascere all'essere, porto il peso del mondo da solo senza che nulla né alcuno possano alleggerirlo.

Pertanto il tipo di questa responsabilità è assai particolare. Mi si risponderà effettivamente, che “io non ho domandato di nascere”, ma è un modo ingenuo di mettere l'accento sulla nostra fatticità. Io sono, in realtà, responsabile di tutto, salvo che della mia responsabilità stessa, perché non sono il fondamento del mio essere.

Tutto accade dunque come se fossi obbligato ad essere responsabile. Sono abbandonato nel mondo, non nel senso in cui sarei abbandonato e passivo in un universo ostile, come l'asse che fluttua sulle onde, ma invece, nel senso in cui mi trovo improvvisamente solo e senza aiuto, impegnato in un mondo in cui porto completamente la responsabilità, senza potere, per quanto io faccia, strapparmi, fosse anche solo per un momento, a questa responsabilità, perché il desiderio stesso di fuggire la responsabilità mi fa responsabile; farmi passivo nel mondo, rifiutarmi di agire sulle cose e sugli altri vuol ancora dire scegliermi, ed il suicidio è un modo fra i tanti di essere nel mondo. Ciononostante ritrovo una responsabilità assoluta per il fatto che la mia fatticità, cioè in questo caso il fatto della mia nascita, è direttamente

inafferrabile e anche inconcepibile, perché questo fatto della mia nascita non mi appare mai allo stato bruto, ma sempre attraverso una ricostruzione proiettiva del mio per-sé: mi vergogno di essere nato o me ne meraviglio, o mi rallegro, o, tentando di togliermi la vita, affermo che vivo e assumo questa vita come cattiva. Così in un certo senso scelgo di essere nato. Questa stessa scelta è integralmente affetta di fatticità, perché non posso non scegliermi; ma questa fatticità, a sua volta, non apparirà che in quanto la supero verso i miei fini. Così la fatticità è ovunque, ma inafferrabile; non incontro mai altro che la mia responsabilità, per questo non posso domandare “perché sono nato?”, maledire il giorno della mia nascita o dichiarare che non ho chiesto di nascere, perché questi diversi atteggiamenti verso la mia nascita, cioè verso il fatto che realizzo una presenza nel mondo, non sono altro che modi di assumere in piena responsabilità questa nascita e farla mia: qui ancora non incontro che me ed i miei progetti, in modo che finalmente il mio abbandono, cioè la mia fatticità, consiste semplicemente nel fatto che sono condannato ad essere integralmente responsabile di me stesso. Sono l'essere che è come essere il cui essere si problematizza nel suo essere.

E questo “è” del mio essere è come presente ed inafferrabile.

A queste condizioni, poiché ogni avvenimento del mondo non può rivelarmisi che come occasione occasione: messa a profitto, mancata, trascurata ecc., o meglio ancora, 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. È così precisamente che il per-sé si coglie nell'angoscia, cioè come un essere che non è fondamento né del suo essere, né dell'essere degli altri né degli in-sé che formano il mondo, ma che è costretto a decidere del senso dell'essere, in lui e ovunque al di fuori di lui. 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 mala fede.

II. Fare ed avere

1. La psicanalisi esistenzialista

Se è vero che la realtà umana, come abbiamo tentato di stabilire, si annuncia e si definisce coi fini che persegue, diventa indispensabile uno studio ed una classificazione di questi fini. Nel capitolo precedente non abbiamo in realtà considerato il per-sé che sotto l'aspetto del suo libero progetto, cioè dello slancio col quale si lancia verso il suo fine. Conviene ora interrogare questo fine stesso, perché esso fa parte della soggettività assoluta, come suo limite trascendente e obiettivo. È ciò che la psicologia empirica ha presentito, ammettendo che un particolare uomo si definisce per mezzo dei suoi desideri. Ma dobbiamo qui metterci in guardia contro due errori: da principio lo psicologo empirico, definendo l'uomo mediante i suoi desideri, resta vittima dell'illusione sostanzialista. Vede il desiderio come se fosse nell'uomo a titolo di "contenuto" della sua coscienza e crede che il senso del desiderio si trovi inerente al desiderio stesso. Così evita tutto ciò che potrebbe evocare l'idea di una trascendenza. Ma se desidero una casa, un bicchiere di acqua, un corpo di donna, come potrebbero questo corpo, questo bicchiere, questo immobile risiedere nel mio desiderio e come potrebbe il mio desiderio essere una cosa diversa della coscienza di questi oggetti come desiderabili? Stiamo dunque attenti a non considerare questi desideri come piccole entità psichiche abitanti nella coscienza: essi sono la coscienza stessa nella sua struttura originale, proiettiva e trascendente, in quanto è per principio coscienza di qualche cosa.

L'altro errore, che ha dei legami profondi con il primo, consiste nel considerare la ricerca psicologica come terminata dal momento che si è raggiunto l'insieme concreto dei desideri empirici. Così un uomo si definirebbe col fascio di tendenze che l'osservazione empirica avrà potuto stabilire.

Naturalmente lo psicologo non si limiterà sempre a fare la somma di queste tendenze: si compiacerà di mettere in luce le loro parentele, le loro convenienze ed armonie, cercherà di presentare l'insieme dei desideri come

organizzazione sintetica nella quale ogni desiderio agisce sugli altri e li influenza. Un critico, per esempio, volendo tentare la “psicologia” di Flaubert, scriverà che egli “sembra aver conosciuto come stato normale, nella sua prima gioventù, una esaltazione continua fatta del doppio sentimento della sua grandiosa ambizione e della sua forza invincibile... L'effervescenza del suo sangue giovanile si trasformò dunque in passione letteraria, così come avviene verso il diciottesimo anno alle anime precoci, che trovano nell'energia dello stile o l'intensità di una finzione di che ingannare il bisogno di agire troppo o di sentire troppo, che le tormenta”⁷⁸.

In questo passaggio c'è uno sforzo per ridurre la personalità complessa di un adolescente ad alcuni primi desideri, come il chimico riduce i corpi composti ad essere solo una combinazione di corpi semplici. Questi dati primi saranno la grandiosa ambizione, quando entrano in combinazione, producono una esaltazione permanente. Questa, nutrendosi come fa osservare Bourget in un passo che non abbiamo citato di numerose e ben scelte letture, cerca però di ingannarsi esprimendosi in finzioni che la appagheranno simbolicamente e la incanaleranno.

Ecco abbozzata la genesi di un “temperamento” letterario.

Ma, in primo luogo, una simile analisi psicologica parte dal postulato che un fatto individuale è prodotto dall'intersezione delle leggi astratte ed universali. Il fatto da spiegare che rappresenta qui le disposizioni letterarie del giovane Flaubert si risolve in una combinazione di desideri tipici ed astratti quali si incontrano “nell'adolescente in generale”.

Quello che vi è di concreto qui è solo la loro combinazione; in se stessi non sono che degli schemi. L'astratto è dunque, per ipotesi, anteriore al concreto ed il concreto non è che una organizzazione di qualità astratte; l'individuale non è che l'intersezione di schemi universali. Ma oltre all'assurdità logica di un simile postulato vediamo molto chiaramente, nell'esempio scelto, che si arena nella spiegazione di ciò che costituisce specificamente l'individualità del progetto considerato. Che “il bisogno di sentire troppo”-schema universale si inganni e si incanali divenendo bisogno di scrivere, non può essere la spiegazione della “vocazione” di Flaubert: è invece quello che bisognerebbe spiegare. Senza dubbio si potranno invocare mille circostanze tenui e sconosciute che hanno trasformato questo bisogno di sentire in bisogno di agire. Ma a tutta prima, significa rinunciare a spiegare e rimettersi precisamente a quello che non può essere spiegato⁷⁹. Inoltre questo è rigettare quell'individuale puro, che

si è bandito dalla soggettività di Flaubert, nelle circostanze esterne della sua vita. Infine la corrispondenza di Flaubert prova che, anche prima della “crisi di adolescenza” era tormentato, fin dalla sua prima infanzia, dal bisogno di scrivere.

Ad ogni piano della descrizione precedente, incontriamo un hiatus. Perché l'ambizione ed il sentimento della sua forza producono in Flaubert esaltazione piuttosto che attesa tranquilla o tenebrosa impazienza? Perché questa esaltazione si specifica in bisogno di agire troppo e di troppo sentire? O piuttosto cosa viene a fare questo bisogno apparso improvvisamente, con una generazione spontanea? E perché mai, invece di cercare di soddisfarsi negli atti di violenza, in fughe, avventure amorose o nella crapula, sceglie proprio di soddisfarsi simbolicamente? E perché mai questa soddisfazione simbolica, che potrebbe d'altra parte non riguardare un ordine artistico c'è pure il misticismo, per esempio si trova nella scrittura piuttosto che nella pittura o nella musica? “avrei potuto” scrive da qualche parte Flaubert “essere un grande attore”. Perché non ha tentato di esserlo? In poche parole, non abbiamo capito nulla, abbiamo visto una successione di casi, di desideri, che vengono fuori già belli e fatti gli uni dagli altri senza che sia possibile coglierne la genesi. I passaggi, il divenire, le trasformazioni ci sono stati accuratamente velati e ci si è limitati a mettere ordine in questa successione invocando delle sequenze empiricamente constatate il bisogno di agire che precede nell'adolescente il bisogno di scrivere, ma letteralmente inintelligibili. Ecco pertanto ciò che si chiama psicologia. Aprite una biografia a caso, ed è questo genere di descrizione che vi troverete, intercalato più o meno da descrizioni di avvenimenti esterni e allusioni ai grandi idoli esplicativi della nostra epoca, eredità, educazione, ambiente, costituzione psicologica. Accade tuttavia nelle opere migliori, che il legame stabilito fra l'antecedente ed il conseguente o fra due desideri concomitanti e in rapporto d'azione reciproca, non sia solamente concepito sul tipo delle sequenze regolari: a volte è “comprensibile”, nel senso in cui l'intende Jaspers nel suo trattato generale di psicopatologia. Ma questa comprensione rimane una percezione di legami generali. Per esempio si coglierà il legame fra castità e misticismo, fra debolezza e ipocrisia. Ma ignoriamo sempre la relazione concreta fra questa castità questa astinenza in relazione alla tale o alla tal altra donna, questa lotta contro quella tentazione precisa ed il contenuto individuale del misticismo: esattamente d'altra parte come la psichiatria si accontenta allorché ha messo in luce le strutture generali dei

deliri e non cerca di comprendere il contenuto individuale e concreto delle psicosi perché mai questo uomo si crede la tale personalità politica o storica piuttosto che un'altra: perché mai il suo delirio di compensazione si soddisfa con le tali o le tali idee di grandezza piuttosto che con altre, ecc..

Ma le spiegazioni “psicologiche” ci rimandano in definitiva a dei dati primi inesplicabili. Sono i corpi semplici della psicologia. Ci dicono, per esempio, che Flaubert aveva una “grandissima ambizione”, e tutta la descrizione precedente si appoggia su questa ambizione originaria. Sia pure. Ma questa ambizione è un fatto irriducibile che non soddisfa affatto lo spirito. La irriducibilità qui non ha altra ragione che il rifiuto di spingere più oltre l'analisi. Là dove si ferma lo psicologo, il fatto considerato si dà come primo. È appunto ciò che spiega lo stato dubbioso di rassegnazione e di insoddisfazione nel quale ci lascia la lettura di questi saggi psicologici: “ecco” si dice “Flaubert era ambizioso”. “era” così. Sarebbe altrettanto inutile domandarci perché fosse tale, come cercare di sapere perché era grande e biondo: bisogna pure fermarci a un certo punto, è la contingenza stessa di ogni esistenza reale. Questa roccia è coperta di muschio, la roccia vicina non lo è. Gustav Flaubert aveva ambizione letteraria e suo fratello Achille, non ne aveva affatto. È così. Così, desideriamo conoscere le proprietà del fosforo e tentiamo di ridurle alla struttura delle molecole chimiche che lo compongono. Ma perché ci sono delle molecole di questo tipo? È così, ed è tutto. La psicologia di Flaubert consisterà nel fatto di ricondurre, se sarà possibile, la complessità delle sue maniere di agire, dei suoi sentimenti e dei suoi gusti ad alcune proprietà, abbastanza confrontabili con quelle dei corpi chimici, e al di là delle quali sarebbe una sciocchezza il voler risalire. E tuttavia sentiamo oscuramente che Flaubert non aveva “ricevuto” la sua ambizione. Essa è significativa, dunque è libera. Né l'eredità, né la condizione borghese, né l'educazione possono renderne conto; tanto meno ancora quelle considerazioni fisiologiche sul “temperamento nervoso” che sono state di moda per un tempo: il nervo non èificante, è una sostanza colloidale che deve descriversi in se stessa e che non si trascende per farsi manifestare da altre realtà ciò che essa è. Non può dunque fondare un significato. In un certo senso, l'ambizione di Flaubert è un fatto con tutta la sua contingenza ed è vero che non si può risalire al di là del fatto ma, inoltre, essa si fa e la nostra soddisfazione ci è garante che potremmo cogliere al di là di questa ambizione qualche cosa di più, qualche cosa come una decisione radicale, che senza cessare di essere

contingente, sarebbe il vero irriducibile psichico. Ciò che esigiamo e che non si tenta mai di darci è appunto un vero irriducibile, cioè un irriducibile, la cui irriducibilità sarebbe evidente per noi, e non sarebbe presentata come il postulato dello psicologo ed il risultato del suo rifiuto o della sua incapacità di spingersi più lontano, ma la cui constatazione si accompagnerebbe in noi con un sentimento di soddisfazione. E questa esigenza in noi non proviene da quell'incessante inseguimento della causa, da quella regressione all'infinito che sovente si è descritta come costitutiva della ricerca razionale e che di conseguenza non sarebbe specifica dell'inchiesta psicologica, ma si troverebbe in tutte le discipline ed in tutti i problemi. Non è la ricerca infantile di “un poiché” che non darebbe luogo ad alcun “perché?” è invece una esigenza basata su di una comprensione preontologica della realtà umana e sul rifiuto connesso di considerare l'uomo come analizzabile e come riducibile a dati primitivi, a desideri o “tendenze” determinati, sopportati dal soggetto come delle proprietà da un oggetto. Se dovessimo realmente considerarlo come tale, bisognerebbe scegliere: Flaubert, l'uomo che possiamo amare o detestare, biasimare o lodare, che è per noi l'altro, che assale direttamente il nostro essere per il solo fatto che è esistito, sarebbe originariamente un substrato non qualificato di questi desideri, cioè un tipo di argilla indeterminata che dovrebbe riceverli passivamente oppure si ridurrebbe ad un semplice fascio di queste tendenze irriducibili. In ambedue i casi l'uomo scompare: non ritroviamo più “colui” al quale la tale o la tal altra avventura è capitata: oppure cercando la persona, incontriamo una sostanza metafisica, inutile e contraddittoria oppure l'essere che cerchiamo svanisce in un pulviscolo di fenomeni legati fra di loro da rapporti esterni. Ora, quello che ognuno di noi esige nel suo stesso sforzo per comprendere l'altro, è, prima di tutto, di non ricorrere mai a questa idea di sostanza, inumana perché al di qua dell'umano. In secondo luogo, che non si frantumi l'essere considerato e che si possa scoprire in lui questa unità-di cui la sostanza non era che una caricatura e che deve essere unità di responsabilità, unità amabile o odiabile, biasimevole o lodevole, in breve, personale. Questa unità che è l'essere dell'uomo considerato, è libera unificazione. E l'unificazione non può venire dopo una diversità che essa unifica. Ma essere per Flaubert, come per ogni soggetto di “biografia” vuol dire unificarsi nel mondo. L'unificazione irriducibile che dobbiamo incontrare, che è Flaubert e che domandiamo ai biografi di rivelarci, è dunque l'unificazione di un progetto

originale, unificazione che deve rivelarcisi come un assoluto non sostanziale. Così dobbiamo rinunciare agli irriducibili di dettaglio e, prendendo per criterio l'evidenza stessa, non fermaci nella nostra ricerca prima che sia evidente che non possiamo né dobbiamo andare più lontano. In particolare, non dobbiamo tentare di ricostituire una persona con le sue inclinazioni, più di quanto non si debba tentare, secondo Spinoza, di ricostituire la sostanza o i suoi attributi con la somma dei modi. Ogni desiderio presentato come irriducibile è di una contingenza assurda e trascina nell'assurdità la realtà umana presa nel suo insieme. Se, per esempio, affermo di un mio amico che gli piace “remare”, propongo deliberatamente di fermare lì la ricerca. Ma d'altra parte costituisco così un fatto contingente che nulla può spiegare e che, d'altra parte, se ha la gratuità della decisione libera, non ne ha affatto l'autonomia. Non posso, infatti, considerare questa inclinazione al canottaggio come il progetto fondamentale di Pietro, essa ha in-sé qualche cosa di secondario e di derivato. Poco ci manca che coloro che descrivono così un carattere con tocchi successivi, ci diano ad intendere che ognuno di questi tocchi ciascun desiderio considerato è legato agli altri da rapporti di pura contingenza e di semplice exteriorità. Quelli che, invece, tenteranno di spiegare questa affezione, si metteranno per la via che Comte ha chiamato materialismo, cioè quella della spiegazione del superiore mediante l'inferiore. Si dirà per esempio che il soggetto considerato è uno sportivo, che ama gli sforzi violenti e, inoltre, un campagnolo che ama particolarmente gli sport all'aria libera.

Così, al di sotto del desiderio che si deve spiegare, si collocheranno delle tendenze più generali e meno differenziate che stanno ad esso nell'identico rapporto con cui i generi zoologici stanno alla specie. Così la spiegazione psicologica, quando non decide improvvisamente di fermarsi, è talvolta il rilievo dato a puri rapporti di concomitanza o di successione costante e a volte, una semplice classificazione. Spiegare l'inclinazione di Pietro per il canottaggio, vuol dire farne un membro della famiglia delle inclinazioni per gli sport all'aria aperta e riunire questa famiglia a quella delle tendenze allo sport in generale. Potremo d'altra parte trovare delle rubriche ancora più generali e più povere, se classifichiamo l'amore dello sport come uno degli aspetti dell'amore del rischio che sarà dato, a sua volta, come una specificazione della tendenza fondamentale al gioco. È evidente che questa sedicente classificazione esplicativa non ha più valore

né interesse delle classificazioni della antica botanica: si riduce a supporre come queste l'anteriorità d'essere dell'astratto sul concreto come se la tendenza al gioco esistesse dapprima in generale per specificarsi poi, sotto l'azione delle circostanze, come amore dello sport, questo come inclinazione per il canottaggio e quest'ultima, infine, come desiderio di fare del canottaggio sul tale fiume, nelle tali condizioni e nella tale stagione,-e come quelle, essa si arena nel tentativo di spiegare l'arricchimento concreto che subisce, in ciascun piano, la tendenza astratta che considera. E come si può ciononostante credere ad un desiderio di fare del canottaggio che non fosse altro che desiderio di fare del canottaggio? Si può veramente ammettere che esso si riduca così semplicemente a ciò che è? I più perspicaci fra i moralisti hanno dimostrato una specie di superamento del desiderio da parte di se stesso: pascal ha creduto, per esempio, di scoprire nella caccia, nel gioco della palla, cento altre occupazioni, il bisogno di divertimento cioè metteva in evidenza in una attività, che ridotta a se stessa sarebbe assurda, un significato che la trascende cioè una indicazione che rinvia alla realtà dell'uomo in generale ed alla sua condizione. Parimenti Stendhal, nonostante i suoi legami con gli ideologi, Proust, malgrado le sue tendenze intellettualistiche ed analitiche, non hanno forse dimostrato che l'amore, la gelosia non potrebbero ridursi allo stretto desiderio di possedere una donna, ma attraverso la donna mirano ad impadronirsi del mondo intero: è il senso della cristallizzazione stendhaliana ed è precisamente a causa di ciò che l'amore, quale lo descrive Stendhal, appare come un modo d'essere nel mondo, cioè come un rapporto fondamentale del per-sé col mondo e con se stesso ipseità, attraverso una particolare donna; la donna non rappresenta che un corpo conduttore che è posto nel circuito. Queste analisi possono essere inesatte o non del tutto vere: non ci fanno nondimeno presumere un altro metodo all'infuori della pura descrizione analitica. Allo stesso modo, le osservazioni dei romanzieri cattolici, che nell'amore carnale vedono un superamento verso dio, nel don Giovanni "l'eterno insoddisfatto", nel peccato "il posto vuoto di dio".

Non si tratta qui di ritrovare un astratto dietro il concreto: lo slancio verso dio non è meno concreto dello slancio verso una donna in particolare. Si tratta invece di ritrovare, sotto aspetti parziali ed incompleti del soggetto, la vera concretezza che non può essere altro che la totalità del suo slancio verso l'essere, il suo rapporto originale con se stesso, col mondo, con l'altro, nell'unità di relazioni interne e di un progetto fondamentale. Questo slancio

non può essere che puramente individuale ed unico: anziché allontanarci dalla persona, come fa, per esempio, l'analisi di Bourget che costituisce l'individuale con la somma di massime generali, non ci farà trovare sotto il bisogno di scrivere e di scrivere tali libri il bisogno di attività in generale: ma invece, respingendo parimenti la teoria della creta docile e quella del fascio di tendenze, scopriremo la persona nel progetto iniziale che la costituisce. È appunto per questa ragione che si svelerà con evidenza l'irriducibilità del risultato raggiunto: non perché è il più povero ed il più astratto, ma perché è il più ricco: l'intuizione qui sarà apprensione di una pienezza individuale.

La questione si pone dunque pressappoco in questi termini: se ammettiamo che una persona è una totalità, non possiamo sperare di ricomporla con una addizione o una organizzazione delle diverse tendenze che empiricamente abbiamo scoperte in lei. Ma invece, in ogni inclinazione, in ogni tendenza, essa si esprime interamente, benché sotto un angolo diverso, un po'. Come la sostanza spinoziana si esprime interamente in ognuno dei suoi attributi.

Se è così, dobbiamo scoprire in ogni tendenza, in ogni modo di agire del soggetto, un significato che lo trascende. Quella gelosia datata e singolare nella quale il soggetto si storicizza in relazione ad una certa donna, significa, per chi sa leggerla, il rapporto globale col mondo, per il quale il soggetto si costituisce come un se stesso. In altre parole, questa attitudine empirica è per se stessa l'espressione della "scelta di un carattere intelligibile". E, non è un mistero se è così-e non c'è neppure un piano intelligibile che possiamo solo pensare, mentre potremmo cogliere e concettualizzare unicamente il piano di esistenza empirico del soggetto: se l'atteggiamento empirico significa la scelta del carattere intelligibile, è perché esso stesso è questa scelta.

Il carattere singolo, in realtà, della scelta intelligibile, ritorneremo su questo punto, è che non può esistere che come significato trascendente di ogni scelta concreta ed empirica: non è effettuato dappprincipio in qualche incosciente o sul piano noumenale per esprimersi in seguito nella tale attitudine osservabile, non ha neppure preminenza ontologica sulla scelta empirica, ma è, per principio, ciò che deve sempre svincolarsi dalla scelta empirica come suo al di là e l'infinità della sua trascendenza. Così se remo sul fiume, non sono altro che né qui né in un altro mondo questo progetto concreto di canottaggio. Ma questo stesso progetto, in quanto totalità del

mio essere, esprime la mia scelta originale in circostanze particolari, non è altro che la scelta di me stesso come totalità in queste circostanze. Ecco perché un metodo speciale deve mirare a dare il significato fondamentale che comporta e che non può essere che il segreto individuale del suo essere nel mondo. È dunque piuttosto mediante un confronto delle diverse tendenze empiriche di un soggetto che tenteremo di scoprire e di svincolare il progetto fondamentale che è comune a tutte e non mediante una semplice somma o ricomposizione di queste tendenze: in ciascuna la persona è tutta intera.

C'è naturalmente una infinità di progetti possibili, come c'è una infinità di uomini possibili. Se tuttavia dobbiamo riconoscere alcuni caratteri comuni fra di loro e tentar di classificarli in categorie più larghe, conviene dapprima istituire inchieste individuali sui casi che possiamo studiare più facilmente. In codeste inchieste saremo guidati da questi principi: non fermarsi che di fronte all'irriducibilità evidente, cioè non credere mai di aver raggiunto il progetto iniziale finché il fine progettato non appaia come l'essere stesso del soggetto considerato. Ecco perché non potremo fermarci a classificazioni come quelle di “progetto autentico” e “progetto inautentico di se stesso” che vuole stabilire Heidegger. Oltre al fatto che una simile classificazione porta l'impronta di una preoccupazione etica, a dispetto del suo autore e per la sua stessa terminologia essa è basata in definitiva sull'atteggiamento del soggetto verso la propria morte.

Ma se la morte è angosciata e se di conseguenza possiamo fuggire l'angoscia o gettarvisi risolutamente, dire che è perché teniamo alla vita è un truismo. Di conseguenza, l'angoscia di fronte alla morte, la decisione risoluta o la fuga nella inautenticità non possono essere considerate come progetti fondamentali del nostro essere. Non possono essere compresi invece che sulla base di un progetto primo di vivere, cioè su di una scelta originale del nostro essere. In ogni caso conviene dunque superare i risultati dell'ermeneutica Heideggeriana verso un progetto ancora più fondamentale. Questo progetto fondamentale non deve rinviare, realmente, a nessun altro e deve essere concepito da sé.

Non può dunque concernere né la morte, né la vita, né alcun carattere particolare della condizione umana; il progetto originale di un per-sé: non può mirare che al suo essere: il progetto di essere o desiderio d'essere o tendenza ad essere non proviene effettivamente da una differenziazione psicologica o da una contingenza empirica: non si distingue, in realtà,

dall'essere del per-sé. Il per-sé, infatti, è un essere il cui essere si problematizza nel suo essere sotto forma di progetto di essere. Essere per-sé equivale a farsi dire ciò che si è da un possibile, sotto il segno di un valore. Possibile e valore appartengono all'essere del per-sé, perché il per-sé si descrive ontologicamente come mancanza d'essere ed il possibile appartiene al per-sé come: ciò che gli manca, allo stesso modo che il valore vive nel per-sé come la totalità di essere mancata. Ciò che abbiamo espresso, nella nostra seconda parte, in termini di mancanza può ben esprimersi in termini di libertà. Il per-sé sceglie perché è mancanza, la libertà non fa che un tutto unico con la mancanza, è il modo di essere concreto della mancanza di essere. Ontologicamente è la stessa cosa dire che il valore e il possibile esistono come limiti interni di una mancanza di essere la quale non può esistere se non in quanto mancanza d'essere,-o che la libertà nascendo determina il suo possibile e con ciò stesso circoscrive il suo valore. Così non si può risalire più su e quando si raggiunge il progetto di essere si incontra l'irriducibile evidente, poiché, evidentemente, non si può risalire più su dell'essere e fra progetto di essere, possibile, valore e, d'altra parte, l'essere, non c'è alcuna differenza.

L'uomo è fondamentalmente desiderio di essere e l'esistenza di questo desiderio non deve essere stabilita da una induzione empirica: proviene da una descrizione a priori dell'essere del per-sé, poiché il desiderio è mancanza ed il per-sé è l'essere che è a se stesso la propria mancanza di essere. Il progetto originale che si esprime in ognuna delle nostre tendenze empiricamente osservabili è dunque il progetto di essere: o se si preferisce, ogni tendenza empirica è col progetto originale di essere in un rapporto di espressione e di soddisfacimento simbolico come le tendenze coscienti, in Freud, in rapporto ai complessi ed alla libido originale.

D'altronde, non è che il desiderio di essere sia dapprima per farsi esprimere in seguito dai desideri a posteriori: ma non è nulla al di fuori dell'espressione simbolica, che trova nei desideri concreti. Non c'è dapprima un desiderio di essere, poi mille sentimenti particolari, ma il desiderio di essere non esiste e non si manifesta che con la gelosia, l'avarizia, l'amore dell'arte, la vigliaccheria, il coraggio, le mille espressioni contingenti ed empiriche che fanno sì che la realtà umana non ci appaia mai che manifestata da un certo uomo, da una persona singola.

Quanto all'essere che è l'oggetto di questo desiderio, sappiamo a priori ciò che è. Il per-sé è l'essere che è a se stesso la propria mancanza di essere.

E l'essere del quale manca il per-sé, è l'in-sé. Il per-sé nasce come annullamento dell'in-sé e questo annullamento si definisce come progetto verso l'in-sé: fra l'in-sé annullato e l'in-sé progettato, il per-sé è il nulla. Così lo scopo e il fine dell'annullamento che io sono, è l'in-sé. Così la realtà umana è desiderio di essere in-sé. Ma l'in-sé che desidera non può essere puro in-sé contingente e assurdo, confrontabile in tutti i punti a quello che incontra e che annulla. L'annullamento, l'abbiamo visto, è effettivamente assimilabile ad una rivolta dell'in-sé che si annulla, contro la sua contingenza. Dire che il per-sé esiste la sua fatticità, come abbiamo visto nel capitolo concernente il corpo, è come dire che l'annullamento è vano sforzo di un essere per fondare il proprio essere e che è l'atto con cui si pone a distanza di se stesso per fondarsi che provoca l'infima fessura per cui il nulla entra nell'essere. L'essere che costituisce l'oggetto del desiderio del per-sé è dunque un in-sé che da solo sarebbe il suo proprio fondamento, cioè che sta alla sua fatticità come il per-sé sta alle sue motivazioni. Inoltre il per-sé essendo negazione dell'in-sé, non può desiderare il ritorno puro e semplice all'in-sé. Qui, come in Hegel, la negazione della negazione non può condurci al punto di partenza. Invece, ciò per cui il per-sé reclama l'in-sé, è precisamente la totalità detotalizzata "in-sé annullato in per-sé"; in altri termini il per-sé progetta d': essere in quanto per-sé, un essere che sia ciò che è; in quanto essere che è ciò che non è e che non è ciò che è, il per-sé progetta di essere ciò che è; in quanto coscienza, vuole avere l'impermeabilità e la densità infinita dell'in-sé; e in quanto annullamento dell'in-sé e perpetua evasione dalla contingenza e dalla fatticità, vuole essere il proprio fondamento. È perciò che il possibile è progettato in genere come ciò che manca al per-sé per divenire in-sé per-sé; ed il valore fondamentale che presiede a questo progetto è proprio l'in-sé per-sé, cioè l'ideale di una coscienza che sarebbe fondamento del suo proprio essere in-sé mediante la pura coscienza che prenderebbe di se stessa.

È appunto questo ideale che si può chiamare dio. Così si può dire che ciò che rende meglio concepibile il progetto fondamentale della realtà umana, è che l'uomo è l'essere che progetta di essere dio. Qualunque possano essere in seguito i miti ed i riti della religione considerata, dio è innanzitutto "sensibile al cuore" dell'uomo come ciò che lo annuncia e lo definisce nel suo progetto ultimo e fondamentale. E se l'uomo possiede una comprensione preontologica dell'essere di dio, non sono né i grandi spettacoli della natura né la potenza della società che gliel'hanno conferita:

ma dio valore e scopo supremo della trascendenza, rappresenta il limite permanente, a partire dal quale l'uomo si fa annunciare ciò che è. Essere uomo significa tendere ad essere dio; o, se si preferisce, l'uomo è fondamentalmente desiderio di essere dio.

Ma se è così, si dirà, se l'uomo nel suo stesso nascere è portato verso dio come verso il suo limite, se non può scegliere di essere che dio, cosa può diventare la libertà? Poiché la libertà non è nient'altro che una scelta che si crea le proprie possibilità, mentre sembra qui che questo progetto iniziale di essere dio che “definisce” l'uomo, si imparenti molto strettamente con una “natura” umana o una “essenza”. Risponderemo a ciò dicendo che se il senso del desiderio è in ultima analisi il progetto di essere dio, il desiderio non è mai costituito da questo senso, ma invece rappresenta sempre una invenzione particolare dei suoi fini. Questi fini, in realtà, sono perseguiti partendo da una situazione empirica particolare: ed è appunto questo perseguimento che costituisce ciò che mi circonda in situazione. Il desiderio di essere si realizza sempre come desiderio di modo di essere. E questo desiderio di modo d'essere si esprime, a sua volta, come il senso delle miriadi di desideri concreti che costituiscono la trama della nostra vita cosciente. Così ci troviamo davanti a delle architetture simboliche molto complesse e che sono almeno a tre gradi. Nel desiderio empirico posso distinguere una simbolizzazione di un desiderio fondamentale e concreto che è la persona e che rappresenta il modo in cui ha deciso che l'essere sarebbe in questione nel suo essere; e questo desiderio fondamentale, a sua volta, esprime concretamente e nel mondo, nella situazione singola che investe la persona, una struttura astratta e significativa che è il desiderio di essere in generale e che deve essere considerato come la: realtà umana nella persona, ciò che costituisce la sua comunione con gli altri e che permette di affermare che c'è una verità dell'uomo e non solo delle individualità inconfrontabili. La concretezza assoluta e la completezza, l'esistenza come totalità appartengono dunque al desiderio libero e fondamentale o persona. Il desiderio empirico non è che una simbolizzazione. Vi rinvia e ne trae il suo significato pur restando parziale e riducibile, perché è il desiderio che non può essere concepito da sé. D'altra parte il desiderio di essere, nella sua purezza astratta, è la verità del desiderio concreto fondamentale, ma non esiste a titolo di realtà. Così il progetto fondamentale o persona o libera realizzazione della verità umana è dappertutto, in tutti i desideri con le restrizioni espresse nel capitolo precedente e che riguardano per esempio gli

“indifferenti”; non si coglie mai se non attraverso i desideri come non possiamo cogliere lo spazio che attraverso i corpi che lo formano, ancorché lo spazio sia una realtà singola e non un concetto o, se si vuole, è come l’oggetto di Husserl che non si dà che mediante delle “Abschattungen” e che pertanto non si lascia assorbire da nessuna abschattung. Da queste osservazioni possiamo comprendere che la struttura astratta e ontologica “desiderio di essere” ha un bel rappresentare la struttura fondamentale ed umana della persona, non può mai essere un ostacolo alla sua libertà. La libertà in realtà, l’abbiamo dimostrato al capitolo precedente, è rigorosamente assimilabile all’annullamento: il solo essere che può essere detto libero, è l’essere che annulla il suo essere. Sappiamo d’altra parte che l’annullamento è mancanza di essere e non potrebbe essere diversamente.

La libertà è precisamente l’essere che si fa mancanza di essere. Ma siccome il desiderio, l’abbiamo visto, è identico alla mancanza di essere, la libertà non può nascere che come essere che si fa desiderio di essere, cioè come progetto per-sé di essere in-sé per-sé. Abbiamo raggiunto qui una struttura astratta che non può essere affatto considerata come la natura o l’essenza della libertà, perché la libertà è esistenza e, in essa, l’esistenza precede l’essenza: la libertà è nascere immediatamente concreto e non si distingue dalla sua scelta, cioè dalla persona. Ma la struttura considerata può essere detta la verità della libertà, cioè è il significato umano della libertà.

La verità umana della persona deve poter essere stabilita, come abbiamo tentato, da una fenomenologia ontologica la nomenclatura dei desideri empirici deve formare l’oggetto delle ricerche propriamente psicologiche; l’osservazione e l’induzione, se è necessario, l’esperienza, potranno servire a stendere questa lista e a indicare al filosofo le relazioni comprensibili che possono unire fra loro diversi desideri, diversi comportamenti, a mettere in luce certi legami concreti fra “situazioni” sperimentalmente definite e che non nascono in fondo che da restrizioni apportate, nel nome della positività, alla situazione fondamentale del soggetto nel mondo ed il soggetto di esperienza. Ma per stabilire e classificare i desideri fondamentali o persone, nessuno dei due metodi può convenire. Non può nascere il problema, infatti, della determinazione a priori ed ontologica di ciò che appare in tutta l’imprevedibilità di un atto libero. Ed è per questo che ci limiteremo qui ad indicare molto sommariamente le possibilità di una tale inchiesta e le sue prospettive; che si possa sottomettere un uomo qualsiasi ad una simile

inchiesta, ecco ciò che appartiene alla realtà umana in generale o, se si preferisce, ciò che può essere stabilito da una ontologia. Ma l'inchiesta stessa ed i suoi risultati sono, per principio, completamente al di fuori delle possibilità di una ontologia.

D'altra parte, la pura e semplice descrizione empirica non può darci che nomenclature e metterci in presenza di pseudo irriducibili desiderio di scrivere, di nuotare, gusto del rischio, gelosia ecc.. Non conviene solamente fare la lista dei comportamenti, delle tendenze e delle inclinazioni, è ancora necessario decifrarle, cioè bisogna saperle interrogare. Questa inchiesta non può essere condotta che secondo le regole di un metodo specifico. È questo il metodo che chiamiamo la psicanalisi esistenzialista.

Il principio di questa psicanalisi è che l'uomo è una totalità e non una collezione: che di conseguenza si esprime integralmente, nel più superficiale ed insignificante dei comportamenti, in altre parole, che non c'è un gusto, un tic, un atto umano che non sia rivelatore.

Lo scopo della psicanalisi è di decifrare i comportamenti empirici dell'uomo, cioè di mettere in piena luce le rivelazioni che ciascuno di essi contiene e di fissarli concettualmente.

Il suo punto di partenza è l'esperienza: il suo punto d'appoggio è la comprensione preontologica e fondamentale che l'uomo ha della persona umana. Quantunque la maggior parte delle persone, in realtà, possano trascurare le indicazioni contenute in un gesto, una parola, una mimica e ingannarsi sulla rivelazione che apportano, ogni persona umana non possiede meno a priori il senso del valore rivelatore di queste manifestazioni, non è meno capace di decifrarle, se è aiutata e guidata. Qui come altrove la verità non si incontra per caso, non appartiene ad un campo in cui bisognerebbe cercarla senza averne mai avuto prescienza, come si può andare a cercare le sorgenti del Nilo o del Niger. Appartiene a priori alla comprensione umana e la fatica essenziale è una ermeneutica, cioè un lavoro di decifrazione, una fissazione ed una concettualizzazione.

Il suo metodo è di confronto: poiché effettivamente, ogni modo di agire umano simbolizza, alla sua maniera, la scelta fondamentale che bisogna mettere in luce, e poiché, nello stesso tempo, ognuna di loro maschera questa scelta sotto i suoi caratteri occasionali e la sua opportunità storica, è appunto col confronto di questi modi di agire che faremo scaturire la rivelazione unica che esprimono in maniera differente. Il primo abbozzo di questo metodo ci è fornito dalla psicanalisi di Freud e dei suoi discepoli.

Ecco perché conviene qui sottolineare più precisamente in che cosa la psicanalisi esistenzialista si ispirerà alla psicanalisi propriamente detta ed in che cosa essa ne differirà radicalmente.

Tanto l'una quanto l'altra considerano tutte le manifestazioni obiettivamente svelabili della “vita psichica” come se comportassero dei rapporti “simbolizzazione simbolo” con delle strutture fondamentali e globali che costituiscono propriamente la persona.

Tanto l'una come l'altra considerano che non ci sono dati primi, inclinazioni ereditarie, carattere ecc.. La psicanalisi esistenzialista non conosce nulla prima dell'originale nascere della libertà umana; la psicanalisi empirica suppone che la sensibilità primitiva dell'individuo, prima della sua storia, sia una cera vergine. La libido non è nulla al di fuori delle sue determinazioni concrete, se non una possibilità permanente di fissarsi, non importa come, su qualsiasi cosa.

L'una come l'altra considerano l'essere umano come una storicizzazione perpetua e cercano, più che di scoprire dei dati statistici e costanti, di svelare il senso, l'orientamento e le incarnazioni di questa storia. Per questo tanto l'una come l'altra considerano l'uomo nel mondo e non concepiscono che si possa interrogare un uomo su ciò che è, senza tener conto, prima di tutto, della sua situazione. Le inchieste psicanalitiche mirano a ricostituire la vita del soggetto dalla nascita al momento della cura; utilizzano tutti i documenti oggettivi che potranno trovare: lettere, testimonianze, diari intimi, indicazioni “sociali” di ogni specie. E ciò che mirano a ricostituire è meno un puro avvenimento psichico che una coppia: l'avvenimento cruciale dell'infanzia e la cristallizzazione psichica attorno a questo avvenimento, anche qui si tratta di una situazione. Ogni fatto “storico”, da questo punto di vista sarà considerato contemporaneamente come fattore dell'evoluzione psichica e come simbolo di questa evoluzione.

Poiché non è niente in se stesso, non agisce che a seconda della maniera in cui è preso e questo modo stesso di prenderlo traduce simbolicamente la disposizione interna dell'individuo.

Psicanalisi empirica e psicanalisi esistenzialista ricercano ambedue un atteggiamento fondamentale in situazione che non può esprimersi con definizioni semplici e logiche perché è anteriore ad ogni logica e che richiede di essere ricostruito secondo delle leggi di sintesi specifiche. La psicanalisi empirica cerca di determinare il complesso, il cui nome stesso indica la polivalenza di tutti i significati che vi si riferiscono. La psicanalisi

esistenzialista cerca di determinare la scelta originale. Questa scelta originale, operantesi di fronte al mondo e come scelta della posizione nel mondo, è totalitaria come il complesso; è anteriore alla logica come il complesso, è essa che sceglie l'atteggiamento della persona di fronte alla logica ed ai principi; non si tratta dunque qui di interrogarla conformemente alla logica. La scelta unisce, in una sintesi prelogica, la totalità dell'esistente e, come tale, è il centro di riferimento di una infinità di significati polivalenti.

Tanto l'una che l'altra, le nostre due psicanalisi non ritengono che il soggetto sia in posizione privilegiata per procedere a queste inchieste su se stesso. Ambedue, vogliono un metodo strettamente obiettivo, che tratti come documenti i dati della riflessione e le testimonianze di altri. Senza dubbio il soggetto può effettuare su se stesso una inchiesta psicanalitica.

Ma bisognerà che rinunci nello stesso tempo al beneficio della sua posizione particolare e si interroghi esattamente come se fosse un altro. La psicanalisi empirica parte, infatti, dal postulato dell'esistenza di uno psichismo incosciente che si sottrae per principio all'intuizione del soggetto.

La psicanalisi esistenzialista rifiuta il postulato dell'incosciente: il fatto psichico è per lei coestensivo alla coscienza. Ma se il progetto fondamentale è pienamente vissuto dal soggetto e come tale totalmente cosciente, ciò non significa affatto che debba essere contemporaneamente conosciuto da lui, al contrario; i nostri lettori si ricorderanno forse della cura che abbiamo messo nella nostra introduzione a distinguere coscienza e conoscenza. Certo, l'abbiamo anche visto, la riflessione può essere anche considerata come una quasi conoscenza.

Ma ciò che ad ogni istante essa coglie, non è il progetto puro del per-sé quale è espresso simbolicamente espresso in parecchi modi contemporaneamente dal comportamento concreto che essa apprende: è il comportamento concreto stesso, cioè il desiderio singolo e datato nell'intreccio aggrovigliato dei suoi caratteri. Coglie contemporaneamente simbolo e simbolizzazione; è, certo, costituita completamente da una comprensione preontologica del progetto fondamentale, meglio ancora, in quanto è anche coscienza non-tetica di sé come riflessione, è questo stesso progetto, come non diversamente dalla coscienza non riflessiva. Ma non ne segue che disponga di strumenti e tecniche necessari per isolare la scelta simbolizzata, per fissarla con dei concetti e per metterla, così isolata, in piena luce. È compenetrata da una grande luce senza poter esprimere ciò

che questa luce chiarisce. Non si tratta di un enigma indovinato come lo credono i freudiani: tutto vi è luminoso, la riflessione fruisce di tutto, coglie tutto. Ma questo “mistero in piena luce” viene piuttosto dal fatto che questo suo fruire è privo dei mezzi che permettono in generale l’analisi e la concettualizzazione. Coglie tutto, contemporaneamente, senza ombra, senza rilievo, senza rapporto di grandezza, non che queste ombre, questi valori, questi rilievi esistano da qualche parte e gli siano nascosti, ma piuttosto perché appartiene ad un altro atteggiamento umano di stabilirli e perché essi non possono esistere che mediante e per la conoscenza. Dal momento che la riflessione non può servire di base alla psicanalisi esistenzialista, le fornirà dunque i materiali grezzi verso i quali lo psicanalista dovrà prendere l’atteggiamento obiettivo.

Solo così, questi potrà conoscere ciò che già capisce. Da ciò risulta che i complessi estirpati dalle profondità incoscienti, come i progetti svelati dalla psicanalisi esistenzialista saranno imparati: dal punto di vista degli altri. Di conseguenza l’oggetto così messo in luce sarà articolato secondo le strutture della trascendenza trascesa, cioè il suo essere sarà l’essere per altri: anche se d'altra parte lo psicanalista ed il soggetto della psicanalisi non facessero che un tutto unico. Così il progetto messo in luce dall'una o dall'altra psicanalisi non potrà essere che la totalità della persona, l'irriducibile della trascendenza quali sono: nel loro essere per l'altro. Ciò che sfugge per sempre a questi metodi di investigazione, è il progetto quale è per-sé, il complesso nel suo essere proprio. Questo progetto per-sé non può essere che goduto; c'è incompatibilità fra l'esistenza per-sé e l'esistenza oggettiva. Ma l'oggetto della psicanalisi non ha per ciò meno la: realtà di un essere: la sua conoscenza mediante il soggetto può, inoltre, contribuire a chiarire la riflessione e quest'ultima può diventare allora una fruizione che sarà un quasi sapere.

Là si fermano le somiglianze fra le due psicanalisi. Esse si differenziano in realtà, nella misura in cui la psicanalisi empirica ha deciso il suo irriducibile invece di lasciare che esso si annunciasse in una intuizione evidente. Infatti, la libido o la volontà di potenza costituiscono un residuo psicobiologico che non è chiaro per se stesso e che non ci appare come dovente essere il termine irriducibile della ricerca. È in definitiva l'esperienza che stabilisce che il fondamento dei complessi è questa libido o questa volontà di potenza, e questi risultati dell'inchiesta empirica sono perfettamente contingenti, non convincono: nulla impedisce di concepire a

priori una “realtà umana” che non si esprimerebbe con la volontà di potenza, e di cui la libido non costituirebbe il progetto iniziale e indifferenziato. La scelta, invece, alla quale risalirà la psicanalisi esistenzialista, appunto perché scelta, rende conto della sua contingenza originale, perché la contingenza di scelta è il rovescio della sua libertà. Inoltre, in quanto si fonda sulla mancanza di essere, concepita come carattere fondamentale dell'essere, la scelta si legittima come scelta, e sappiamo che non dobbiamo spingerci più in là. Ogni risultato sarà dunque contemporaneamente contingente e legittimamente irriducibile. Resterà, d'altra parte, sempre singolo, cioè non raggiungeremo come scopo ultimo della ricerca e fondamento di tutti i comportamenti un termine astratto e generale, la libido per esempio, che si differenzerebbe e concretizzerebbe in complessi, poi in comportamenti particolari sotto l'azione dei fatti esterni e della storia del soggetto, ma invece una scelta che resta unica e che è, fin dall'origine, la concretezza assoluta; i comportamenti particolari possono esprimere o particolarizzare questa scelta, ma non possono concretarla più di quanto non lo sia già. Il fatto è che questa scelta non è altro che l'essere di ogni realtà umana ed è la stessa cosa dire che una condotta parziale è oppure che esprime la scelta originale di questa realtà umana, perché per la realtà umana, non vi è differenza tra esistere e scegliersi.

Per questo fatto, comprendiamo che la psicanalisi esistenzialista non deve risalire dal “complesso” fondamentale che è appunto la scelta di essere, fino ad una astrazione come la libido che la spiegherebbe. Il complesso è scelta ultima, è scelta di essere e si fa tale. La sua messa in luce lo rivelerà ogni volta come evidentemente irriducibile. Ne segue necessariamente che la libido e la volontà di potenza non appariranno alla psicanalisi esistenzialista né come caratteri generali, e comuni a tutti gli uomini, né come irriducibili. Tutt'al più potrebbe darsi che si constati, dopo l'inchiesta, che essi esprimano, a titolo di insiemi particolari, in certi soggetti, una scelta fondamentale che non potrebbe ridursi all'una o all'altra. Abbiamo visto, infatti, che il desiderio e la sessualità in generale esprimono uno sforzo originale del per-sé per recuperare il proprio essere alienato da altri. La volontà di potenza suppone pure, originariamente, l'essere per altri, la comprensione dell'altro e la scelta di salvarsi attraverso l'altro. Il fondamento di questo atteggiamento deve trovarsi in una scelta prima che faccia comprendere l'assimilazione radicale dell'essere-in-sé per-sé con l'essere per altri.

Il fatto che il termine ultimo di questa inchiesta esistenzialista debba essere una scelta, differenzia meglio ancora la psicanalisi della quale abbozziamo il metodo ed i tratti principali: essa rinuncia con ciò stesso a supporre una azione meccanica dell'ambiente sul soggetto considerato. L'ambiente non può agire sul soggetto che nella misura esatta in cui questa lo comprende, cioè in cui lo trasforma in situazione. Nessuna descrizione oggettiva di questo ambiente potrebbe dunque servirci. Fin dall'origine l'ambiente concepito come situazione rinvia al per-sé che sceglie, precisamente come il per-sé rinvia, per il suo essere nel mondo, all'ambiente. Rinunciando a tutte le causalità meccaniche, rinunciamo nel medesimo tempo a tutte le interpretazioni generali del simbolismo considerato. Siccome il nostro scopo non può essere di stabilire delle leggi empiriche di successione, non potremmo costituire una simbolica universale. Ma lo psicanalista dovrà ogni volta riinventare una simbolica in funzione del caso particolare che considera. Se l'essere è una totalità, non è concepibile in realtà che possano esistere dei rapporti elementari di simbolizzazione feci oro, cuscinetto di spille seno ecc. Che conservano in ogni caso un significato costante, cioè che restano inalterati allorché si passa da un insieme significante ad un altro. Inoltre lo psicanalista non perderà mai di vista il fatto che la scelta è qualcosa che vive e di conseguenza può sempre essere revocata dal soggetto studiato. Abbiamo mostrato, nel capitolo precedente, l'importanza dell'istante che rappresenta i bruschi cambiamenti di orientamento e la presa di posizione nuova di fronte ad un passato immutabile. Da questo momento, si deve essere sempre pronti a considerare che i simboli cambiano di significato e ad abbandonare la simbolica usata fino allora. Così la psicanalisi dovrà essere interamente flessibile e ricalcarsi sui minimi cambiamenti che si possono osservare nel soggetto: si tratta qui di capire l'individuale e spesso anche l'istantaneo. Il metodo che ha servito per un soggetto non potrà, per questo stesso fatto, essere impiegato per un altro soggetto o per il medesimo soggetto in un'epoca posteriore.

Precisamente perché lo scopo dell'inchiesta deve essere di scoprire una scelta, non uno stato, questa inchiesta dovrà ricordarsi, in ogni occasione, che il suo oggetto non è un dato nascosto nelle tenebre dell'incoscienza, ma una determinazione libera e cosciente che non è neanche un abitante della coscienza, ma che non forma che un tutto unico con questa coscienza stessa. La psicanalisi empirica, nella misura in cui il suo metodo vale

meglio dei suoi principi, è spesso sulla via di una scoperta esistenzialista, ancorché si arresti per strada. Allorché si avvicina così alla scelta fondamentale, le resistenze del soggetto svaniscono tutto d'un tratto e riconosce tosto l'immagine di lui che gli si presenta, come se si vedesse in uno specchio. Questa testimonianza involontaria del soggetto è preziosa per lo psicanalista: è segno che egli ha raggiunto il suo scopo; può passare dalle investigazioni propriamente dette alla cura. Ma nulla nei suoi principi e nei suoi postulati iniziali gli permette né di comprendere né di utilizzare questa testimonianza. Da dove gli verrebbe il diritto? Se veramente il complesso è incosciente, -cioè se ciò che è una barriera separa ciò che è segno da ciò che vien significato, come potrà riconoscerlo il soggetto? È il complesso incosciente che riconosce se stesso? Ma, non è forse privo di comprensione? E se gli si dovesse concedere la facoltà di comprendere i segni, non sarebbe necessario farne contemporaneamente un incosciente cosciente? Cosa significa, infatti, comprendere se non avere coscienza che si è compreso? Diremo forse noi invece che è il soggetto in quanto cosciente che riconosce l'immagine offerta? Ma come potrebbe confrontarla alla sua vera modificazione dal momento che è fuori portata e non ne ha mai avuto conoscenza? Tutt'al più potrà giudicare che la spiegazione psicanalista del suo caso è una ipotesi probabile, che trae la sua probabilità dal numero di comportamenti che spiega. Si trova dunque in rapporto a questa interpretazione nella posizione di un terzo, dello psicanalista stesso; non ha una posizione privilegiata.

E se crede alla probabilità dell'ipotesi psicanalitica, questa semplice credenza che resta nei limiti della sua coscienza può portare alla rottura delle barriere che arginano le tendenze incoscienti? Lo psicanalista ha senza dubbio l'immagine oscura di una brusca coincidenza del cosciente e dell'incosciente. Ma si è tolto i mezzi per concepire positivamente questa coincidenza.

Pertanto il chiarimento del soggetto è un fatto. C'è in questo una intuizione che è accompagnata da evidenza. Il soggetto, guidato dallo psicanalista, fa di più e meglio che se desse il suo consenso ad una ipotesi: tocca, vede ciò che è. Ciò non è veramente comprensibile, che se il soggetto non ha mai cessato di essere cosciente delle sue tendenze profonde, o meglio, che se queste tendenze non si distinguono dalla sua coscienza stessa. In questo caso, come abbiamo visto in precedenza, l'interpretazione psicanalitica non gli fa prendere coscienza di ciò che è: gliene fa prendere

conoscenza. Spetta dunque alla psicanalisi esistenzialista rivendicare come decisiva l'intuizione finale del soggetto.

Questo confronto ci permette di comprendere meglio quello che deve essere una psicanalisi esistenzialista se deve poter esistere. È un metodo destinato a mettere in luce, sotto una forma rigorosamente obiettiva, la scelta soggettiva per mezzo della quale ogni persona si fa persona, cioè si fa annunciare a se stessa ciò che è. E poiché ciò che cerca è contemporaneamente una scelta d'essere e un essere, essa deve ridurre i comportamenti singoli alle relazioni fondamentali, non delle sessualità o delle volontà di potenza, ma dell'essere, che si esprimono nei suoi comportamenti.

È dunque guidata, fin dall'origine, verso una comprensione dell'essere e non deve assegnarsi altro scopo che trovare l'essere ed il modo d'essere dell'essere di fronte a questo essere.

Prima di raggiungere questo scopo, gli viene proibito di fermarsi. Utilizzerà la comprensione dell'essere che caratterizza colui che conduce l'inchiesta in quanto è lui stesso realtà umana: e siccome cerca di svincolare l'essere dalle sue espressioni simboliche, dovrà inventare ogni volta, sulle basi di uno studio comparativo dei comportamenti, una simbolica destinata a decifrarli. Il criterio della riuscita sarà per lei il numero dei fatti che la sua ipotesi permette di spiegare e di unificare come pure l'intuizione evidente dell'irriducibilità del termine raggiunto. A questo criterio si aggiungerà, in tutti i casi in cui sarà possibile, la testimonianza decisiva del soggetto. I risultati così raggiunti cioè i fini ultimi dell'individuo potranno allora essere oggetto di una classificazione, ed è appunto sul confronto di questi risultati che potremo stabilire delle considerazioni generali sulla realtà umana in quanto scelta empirica dei propri fini. I comportamenti studiati da questa psicanalisi non saranno solamente i sogni, gli atti mancati, le ossessioni e le nevrosi, ma anche e soprattutto i pensieri di quando si è svegli, gli atti riusciti e adatti, lo stile ecc.. Questa psicanalisi non ha ancora trovato il suo Freud; tutt'al più si può trovarne il presentimento in certe biografie particolarmente riuscite. Speriamo di poter darne altrove due esempi, a proposito di Flaubert e di Dostoevskij. Ma qui ci importa poco che essa esista: l'importante per noi è che sia possibile.

2. Fare ed avere: il possesso

Le indicazioni sui comportamenti e sul desiderio che l'ontologia può procurare, devono servire da principi alla psicanalisi esistenzialista. Ciò significa, non che prima di ogni specificazione esistano dei desideri astratti e comuni a tutti gli uomini, ma che i desideri concreti hanno strutture che provengono dallo studio dell'ontologia, perché ogni desiderio, tanto il desiderio di mangiare o di dormire, quanto il desiderio di creare un'opera d'arte, esprimono tutta la realtà umana. Infatti, come abbiamo dimostrato altrove⁸⁰, la conoscenza dell'uomo deve essere totalitaria: conoscenze empiriche e parziali sono, in questo campo, sprovviste di significato. Avremo dunque adempiuto il nostro compito se utilizzeremo le conoscenze che abbiamo acquistato fin qui, per gettare le basi della psicanalisi esistenzialista. È qui, infatti, che deve fermarsi l'ontologia: le sue ultime scoperte sono i primi principi della psicanalisi. Arrivati a questo punto, è necessario avere un altro metodo perché l'oggetto è diverso. Cosa ci insegna dunque l'ontologia circa il desiderio, in quanto il desiderio è l'essere della realtà umana? Il desiderio è mancanza di essere, l'abbiamo visto. In quanto tale, appoggia direttamente sull'essere di cui è mancanza. Questo essere è l'in-sé per-sé, la coscienza diventata sostanza, la sostanza diventata causa di sé, l'uomo dio. Così l'essere della realtà umana è originariamente non una sostanza, ma un rapporto vissuto: i termini di questo rapporto sono l'in-sé originale, cristallizzato nella sua contingenza e fatticità, e la cui caratteristica essenziale è che è, che esiste, e, d'altra parte, l'in-sé per-sé o valore, che è come l'ideale dell'in-sé contingente e che si caratterizza come al di là di ogni contingenza e di ogni esistenza. L'uomo non è né l'uno né l'altro di questi esseri, perché non è affatto: è ciò che non è e non è ciò che è, è l'annullamento dell'in-sé contingente in quanto il sé di questo annullamento è la sua fuga in avanti verso l'in-sé causa di sé. La realtà umana è puro sforzo per diventare dio, senza che ci sia alcun substrato dato di questo sforzo, senza che ci sia nulla che si sforzi così.

Il desiderio esprime questo sforzo.

Tuttavia il desiderio non è solo definito in rapporto all'in-sé causa di sé, è pure relativo ad un esistente bruto e concreto che si chiama correntemente oggetto del desiderio. Questo oggetto sarà ora un tozzo di pane, ora un'automobile, ora una donna, ora un oggetto non ancora realizzato e tuttavia definito: come quando l'artista desidera creare un'opera d'arte.

Così il desiderio esprime con la sua stessa struttura il rapporto dell'uomo con uno o più oggetti nel mondo, è uno degli aspetti dell'essere nel mondo.

Da questo punto di vista, sembra dapprima che questo rapporto non sia di un tipo unico. È solo per abbreviazione che parliamo del “desiderio di qualche cosa”. Infatti, mille esempi empirici dimostrano che desideriamo possedere un tale oggetto o fare la tale cosa o essere qualcuno. Se desidero questo quadro, significa che desidero acquistarlo, per appropriarmene. Se desidero scrivere un libro, andare a passeggio, significa che desidero fare questo libro, fare quella passeggiata. Se mi orno, è perché desidero essere bello; mi istruisco, per essere sapiente ecc.. Così di primo acchito, le tre grandi categorie dell'esistenza umana concreta ci appaiono nella loro relazione originale: fare, avere, essere.

È facile vedere, tuttavia, che il desiderio di fare non è irriducibile.

Si fa l'oggetto per intrattenere un certo rapporto con lui. Questo rapporto nuovo può essere immediatamente riducibile all'“avere”. Per esempio, in un ramo d'albero ritaglio una canna “faccio” una canna con un ramo per avere questa canna. Il “fare” si riduce ad un mezzo di avere. È il caso più frequente. Ma può anche accadere che la mia attività non appaia subito come riducibile. Può sembrare gratuita come nel caso della ricerca scientifica, dello sport, della creazione estetica. Tuttavia, neppure in questi diversi casi, il fare non è irriducibile. Se creo un quadro, un dramma, una melodia, lo faccio per essere all'origine di una esistenza concreta. E questa esistenza non mi interessa che nella misura in cui il legame di creazione che stabilisco fra lei e me, mi dà su di lei un diritto di proprietà particolare. Non si tratta solo che il quadro, di cui ho l'idea, esista: bisogna inoltre che esista per opera mia. L'ideale sarebbe evidentemente, in un senso, che io lo sostenga all'essere per una specie di creazione continua e che, in tal maniera, sia mio come una emanazione perpetuamente rinnovata. Ma, in un altro senso, bisogna che si distingua radicalmente da me, per essere mio e non me; il guaio sarebbe qui, come nella teoria cartesiana delle sostanze, che il suo essere si riassorbe nel mio essere per mancanza di indipendenza e

di oggettività; e così è necessario anche che esista in-sé, cioè che rinnovi di continuo la sua esistenza da se stesso. Allora la mia opera mi appare come una creazione continua ma cristallizzata nell'in-sé: porta indefinitamente il mio “marchio” cioè essa è indefinitamente il “mio” pensiero. Ogni opera d'arte è un pensiero, un’“idea”; i suoi caratteri sono nettamente spirituali nel limite in cui non è altro che un significato. Ma d'altra parte questo significato, questo pensiero che, in un certo senso, è continuamente in atto, come se lo formassi di continuo, come se uno spirito lo concepisse senza tregua uno spirito che sarebbe il mio spirito, questo pensiero si sostiene da solo all'essere, non cessa di essere in atto quando non lo penso attualmente. Sono dunque con esso nel doppio rapporto della coscienza che lo concepisce e della coscienza che lo incontra. È precisamente questo doppio rapporto che esprimo dicendo che esso è mio. Ne vedremo il significato, allorché avremo precisato il senso della categoria “avere”. Ed è appunto per intrattenere questo duplice rapporto nella sintesi di appropriazione che creo la mia opera. In realtà, questa sintesi di me e di non me intimità, trasparenza del pensiero; opacità, indifferenza dell'in-sé è ciò a cui miro e che farà precisamente dell'opera una mia proprietà. In questo senso, non sono solamente le opere propriamente artistiche che farei mie in questo modo, ma questa canna che ho tagliato da un ramo, mi apparterrà anch'essa doppiamente: in primo luogo, come un oggetto d'uso che è a mia disposizione e che possiedo come possiedo i miei vestiti o i miei libri, in secondo luogo, come mia opera.

Così coloro che preferiscono circondarsi di oggetti usuali che hanno fabbricato da sé, aggiungono a questo rapporto di possesso un elemento di raffinatezza. Riuniscono su di un solo oggetto ed in un medesimo sincretismo l'appropriazione per sfruttamento e l'appropriazione per creazione. Dalla creazione artistica a quella della sigaretta che “è migliore quando la si fabbrica da soli”, ritroviamo l'unità di un medesimo progetto. Ritroveremo fra poco questo progetto a proposito di un tipo di proprietà speciale, che ne è come la degradazione, e che si chiama il lusso, perché, come vedremo, il lusso non indica una qualità dell'oggetto posseduto, ma una qualità del possesso.

Conoscere è ancora appropriarsi, l'abbiamo dimostrato nell'introduzione di questa quarta parte. Ed è perciò che la ricerca scientifica non è altro che uno sforzo di appropriazione. La verità scoperta, come l'opera d'arte, è la mia conoscenza; è il noema di un pensiero che non si scopre che nel

momento in cui formulo il pensiero, e che, per questo fatto, appare sotto un certo aspetto come mantenuto da me all'esistenza. È per opera mia che un aspetto del mondo si rivela, ed è a me che si rivela. In questo senso sono creatore e possessore. Non che consideri pura rappresentazione l'aspetto dell'essere che scopro, ma invece perché questo aspetto che non si scopre che per me è, profondamente e realmente. Posso dire che lo manifesto, nel senso in cui Gide ci dice che “dobbiamo sempre manifestare”. Ma trovo una indipendenza analoga a quella dell'opera d'arte nel carattere di verità del mio pensiero, cioè nella sua oggettività. Questo pensiero che formo e che trae da me la sua esistenza, persegue nello stesso tempo da solo la sua esistenza, nella misura in cui è pensiero di tutti. È doppiamente me perché è il mondo che si scopre a me ed io negli altri, - in quanto formulo il mio pensiero con lo spirito degli altri, ed è doppiamente chiuso a me, perché è l'essere che non sono in quanto quest'essere mi si rivela e perché è pensiero di tutti, pensiero votato all'anonimato. Questa sintesi di me e di non me può ancora esprimersi qui col termine di mio. Ma inoltre, nell'idea stessa di scoperta, di rivelazione, è inclusa un'idea di godimento appropriativo. La vista è godimento, vedere significa sverginare.

Se si esaminano i confronti generalmente utilizzati per esprimere il rapporto del conoscente al conosciuto, si vede che molti fra loro si presentano come una certa: violazione mediante la vista. L'oggetto non conosciuto è dato come immacolato, come vergine, confrontabile con il candore. Non ha ancora “rivelato” il suo segreto, l'uomo non glielo ha ancora “strappato”.

Tutte le immagini insistono sull'ignoranza in cui si trova l'oggetto delle ricerche e degli strumenti che lo cercano; è incosciente di essere conosciuto, attende alle proprie faccende senza accorgersi dello sguardo che lo spia come una donna che un passante sorprende al bagno. Immagini più sorde e più precise come quelle delle “profondità inviolate” della natura evocano più nettamente il “coito”. Si strappano i veli della natura, la si svela, (Cfr. *Il velo di Sais*, di Schiller), ogni ricerca comprende sempre la ricerca di una nudità che si mette in evidenza scartando gli ostacoli che la coprono, come atteo ne allontana i rami per meglio vedere diana al bagno. D'altra parte la conoscenza è una caccia. Bacone la chiama caccia di pan' il sapiente è un cacciatore che sorprende una candida nudità e che la viola col suo sguardo.

Così l'insieme di queste immagini ci rivela qualche cosa che chiameremo il complesso di atteo ne. Prendiamo, d'altra parte, questa idea

di caccia per filo conduttore, scopriremo un altro simbolo di appropriazione forse ancor più primitivo: si caccia per mangiare. La curiosità presso gli animali è sempre o sessuale o alimentare.

Conoscere significa mangiare con gli occhi⁸¹. Possiamo osservare qui, in ciò che concerne la conoscenza mediante i sensi, un processo inverso a quello che si rivelava a proposito dell'opera d'arte. Per questa stabilivamo, infatti, il suo rapporto con lo spirito, come emanazione cristallizzata. Lo spirito la produce continuamente e ciononostante essa si regge da sola e in una specie di indifferenza in rapporto a questa produzione. Questa relazione esiste tale e quale nell'atto di conoscenza. Ma non esclude il suo contrario: nel conoscere la coscienza attira a sé il suo oggetto e se lo incorpora; la conoscenza è assimilazione: le opere dell'epistemologia francese pullulano di metafore alimentari assorbimento, digestione, assimilazione. Così c'è un movimento di dissoluzione che va dall'oggetto al soggetto conoscente. Il conosciuto si trasforma in me, diventa il mio pensiero e con ciò stesso accetta di ricevere la sua esistenza da me solo. Ma questo movimento di dissoluzione si cristallizza per il fatto che il conosciuto resta al medesimo posto, indefinitamente assorbito, mangiato e indefinitamente intatto, interamente digerito e ciononostante interamente “al di fuori”, indigesto come un sasso.

Si osserverà l'importanza che ha nelle immaginazioni ingenuie il simbolo del “digerito indigesto”, il sasso nello stomaco dello struzzo, Giona nello stomaco della balena; è l'espressione di un sogno di assimilazione non distruttrice. Il male sta nel fatto che come diceva Hegel il desiderio distrugge il suo oggetto in questo senso il desiderio è desiderio di mangiare. In reazione a questa necessità dialettica, il per-sé sogna un oggetto che sarebbe interamente assimilato da me, che sarebbe me, senza dissolversi in me, conservando la struttura di in-sé, perché ciò che appunto desidero è questo oggetto e se lo mangio non l'ho più, non incontro più che me. Questa sintesi impossibile dell'assimilazione e dell'integrità conservata dall'assimilato si ricongiunge, nelle sue radici più profonde, con le tendenze fondamentali della sessualità. Il possesso “carnale”, in effetti, ci offre l'immagine irritante e seducente di un corpo posseduto in perpetuo e continuamente nuovo, sul quale il possesso non lascia alcuna traccia. È quanto è profondamente simbolizzato dalla qualità di “liscio”, “polito”. Quello che è liscio può prendersi, tastarsi, e non di meno rimane impenetrabile, sfugge anche sotto la carezza appropriativa, come l'acqua. È

appunto perciò che si insiste tanto, nelle descrizioni erotiche, sul biancore liscio del corpo della donna. Liscio: che si riforma sotto la carezza, come l'acqua si riforma sulla pietra che vi affonda. E, nel medesimo tempo, l'abbiamo visto, il sogno dell'amante è quello di rendere identico a sé l'oggetto amato conservando contemporaneamente la sua individualità: che l'altro sia me senza cessare di essere altro. È precisamente quanto incontriamo nell'inchiesta scientifica: l'oggetto conosciuto, come il sasso nello stomaco dello struzzo, è completamente in me, assimilato, trasformato in me stesso, è interamente me: ma, nello stesso tempo, è impenetrabile, intrasformabile, completamente liscio, in una nudità indifferente di corpo amato e vanamente accarezzato. Resta al di fuori: conoscere è mangiare “al di fuori” senza consumare. Le correnti sessuali ed alimentari, come si vede, si fondono e si interpenetrano per costituire il complesso di ateo ne e quello di Giona, le radici digestive e sensuali si riuniscono per dar luogo al desiderio di conoscere. La conoscenza è contemporaneamente penetrazione e carezza alla superficie, digestione e contemplazione a distanza di un oggetto indeformabile, produzione di un pensiero mediante creazione continua e constatazione della totale indipendenza oggettiva di questo pensiero. L'oggetto conosciuto, è il: mio pensiero come cosa. Ed è precisamente quello che desidero profondamente allorché mi metto alla ricerca: cogliere il mio pensiero come cosa e la cosa come mio pensiero. Il rapporto sincretico che fonde delle tendenze così diverse non può essere che un rapporto di appropriazione. Ecco perché il desiderio di conoscere, per quanto disinteressato possa apparire, è un rapporto di appropriazione. Il conoscere è una delle forme che può prendere l'avere.

Resta un tipo di attività che si presenta facilmente come completamente gratuito: l'attività di giuoco e le “tendenze” che vi si riferiscono. Si può forse scoprire nello sport una tendenza appropriativa? Certamente bisogna osservare che il gioco, opponendosi allo spirito di serietà, sembra essere l'atteggiamento meno possessivo, toglie al reale la sua realtà. C'è serietà quando si parte dal mondo e si attribuisce più realtà al mondo che a se stessi, almeno quando ci si conferisce una realtà nella misura in cui si appartiene al mondo. Non è per caso che il materialismo è serio, non è neppure per caso che si ritrova sempre e dovunque come la dottrina d'elezione del rivoluzionario. È perché i rivoluzionari sono seri. Si riconoscono dapprima partendo dal mondo che li opprime e vogliono cambiare questo mondo che li opprime. In ciò si trovano d'accordo coi loro

vecchi avversari, i possidenti, che si conoscono pure, e si apprezzano a partire dalla loro posizione nel mondo. Così ogni pensiero serio è condensato dal mondo, si coagula: è una dimissione della realtà umana in favore del mondo. L'uomo serio è "del mondo" e non ha più alcun ricorso in-sé; non considera neppur più la possibilità di uscire dal mondo, perché si è dato a se stesso il tipo di esistenza della roccia, la consistenza, l'inerzia, l'opacità dell'essere in mezzo al mondo. Va da sé che l'uomo serio nasconde nel fondo di se stesso la coscienza della sua libertà, è di mala fede, e la sua mala fede mira a presentarlo ai suoi occhi come una conseguenza: tutto è conseguenza per lui, e mai c'è un principio; è perciò che egli è così attento alle conseguenze dei suoi atti. Marx ha posto il primo dogma della serietà allorché ha affermato la priorità dell'oggetto sul soggetto e l'uomo è serio quando si prende per un oggetto.

Il giuoco effettivamente, come l'ironia Kierkegaardiana, libera la soggettività. Cos'è in effetti un giuoco, se non una attività di cui l'uomo è l'origine prima, di cui l'uomo pone da sé i principi e che non può avere conseguenze che secondo i principi posti? Non appena un uomo si coglie come libero e vuole valersi della sua libertà, qualunque possa essere d'altra parte la sua angoscia, la sua attività è di giuoco: egli è, in effetti, il primo principio, sfugge alla natura naturata, pone egli stesso il valore e le regole dei suoi atti e non consente a pagare che secondo le regole che egli stesso ha definito e posto. Da ciò viene, in un certo senso, la "poca realtà" del mondo. Sembra dunque che l'uomo che gioca, applicato a scoprirsi come libero nella sua stessa azione, non possa affatto darsi pensiero di possedere un essere del mondo. Il suo scopo, a cui egli tende attraverso gli sport o la recitazione o i giuochi propriamente detti, è di raggiungersi come un certo essere, e precisamente l'essere che è in oggetto nel suo essere. Tuttavia queste osservazioni non hanno per effetto di mostrarci che il desiderio di fare è, nel giuoco, irriducibile. Ci insegnano invece che il desiderio di fare si riduce ad un certo desiderio di essere. L'atto non è per se stesso il suo scopo, non è neppure il suo fine esplicito, che rappresenta il suo scopo ed il suo senso profondo: ma l'atto ha per funzione di manifestare e di rendere presente a se stessa la libertà assoluta che è l'essere stesso della persona. Questo tipo particolare di progetto che ha per fondamento e per scopo la libertà, meriterebbe uno studio speciale. Si differenzia radicalmente da tutti gli altri nel fatto che mira ad un tipo di essere totalmente differente. Bisognerebbe spiegare per esteso i suoi rapporti col progetto di essere dio

che ci è sembrato la struttura profonda della realtà umana. Ma questo studio non può essere fatto qui dipende effettivamente da un'etica e suppone che si sia precedentemente definita la natura e la funzione della riflessione purificatrice le nostre descrizioni fino a questo momento, non hanno preso in considerazione che la riflessione "complice", essa suppone inoltre una presa di posizione che non può essere altro che morale di fronte ai valori che vivono nel per-sé. Resta tuttavia che il desiderio del giuoco è fondamentalmente desiderio di essere. Così le tre categorie "essere" "fare" e "avere" si riducono qui come altrove a due: "il fare" è puramente transitivo.

Un desiderio non può essere, in fondo, che desiderio di essere o desiderio di avere. D'altra parte è raro che il giuoco sia puro da ogni tendenza appropriativa. Lascio da parte il desiderio di esibirmi in una gara sportiva, di battere un record, che può agire come stimolante di uno sportivo: non parlo pure di quello di "avere" un bel corpo, dei muscoli armoniosi, che dipende dal desiderio di appropriarsi oggettivamente del proprio essere per altri. Questi desideri non intervengono sempre e d'altra parte non sono fondamentali. Ma nell'atto sportivo stesso c'è una componente appropriativa. Lo sport è effettivamente libera trasformazione di una porzione del mondo in elemento di sostegno dell'azione. Perciò, come l'arte, è creatore.

Un campo di neve, un pascolo, vederlo vuol già dire possederlo. In se stesso è già colto dalla vista come simbolo dell'essere⁸². Rappresenta l'esteriorità pura, la spazialità radicale; la sua indifferenziazione, la sua monotonia ed il suo candore manifestano l'assoluta nudità della sostanza: è l'in-sé che non è altro che in-sé, l'essere del fenomeno che si manifesta tutto d'un tratto al di fuori di ogni fenomeno. Nel medesimo tempo, la sua immobilità solida esprime la permanenza e la resistenza oggettiva dell'in-sé, la sua opacità e la sua impenetrabilità. Questo primo godimento intuitivo non potrebbe pertanto bastarmi.

Questo in-sé puro, simile al plenum assoluto ed intelligibile dell'estensione cartesiana, mi affascina, come la pura apparizione del nonio: quello che voglio allora, è precisamente che questo in-sé sia, in rapporto a me, in un rapporto d'emanazione pur restando in-sé. È già il senso dei fantocci di neve, delle palle di neve che fanno i monelli: lo scopo è di "fare qualche cosa con questa neve", cioè di darle una forma che aderisca così profondamente alla materia, che questa sembri esistere in vista di quella.

Ma se mi avvicino, se voglio stabilire un contatto appropriativo col campo di neve, tutto muta: la scala del suo essere si modifica, esiste pollice per pollice invece di esistere a grandi spazi: e macchie, virgulti, crepe vengono ad individualizzare ogni centimetro. Nello stesso tempo la sua solidità si fonde in acqua: affondo nella neve fino alle ginocchia; se prendo della neve nelle mani questa si liquefà, cola, non resta più nulla: l'in-sé si trasforma in nulla. Il mio sogno di appropriarmi della neve svanisce nel medesimo tempo. D'altra parte non so che farmene di questa neve che sono venuto a vedere da vicino: non posso impossessarmi del campo, non posso neanche ricostituirlo come la totalità sostanziale che si offriva ai miei sguardi e che si è doppiamente e bruscamente spezzata. Il significato dello sci non è solo di permettermi degli spostamenti rapidi e di acquistare un'abilità tecnica, né di giocare aumentando a mio piacimento la velocità o le difficoltà della corsa: è anche di permettermi di possedere questo campo di neve. Ora, ne faccio qualche cosa. Ciò significa che, con la mia stessa attività di sciatore, ne modifico la materia ed il senso. Per il fatto che mi appare ora, nella mia stessa corsa, come pendio da discendere, ritrova una continuità ed una unità che aveva perduto. Ora è tessuto congiuntivo. È compreso fra due termini, unisce il punto di partenza al punto di arrivo; e siccome nella discesa non lo considero in se stesso pollice per pollice, ma fisso sempre un punto da raggiungere, al di là della posizione che occupo, non svanisce in una infinità di dettagli particolari, è percorso verso il punto che mi assegno. Questo percorso non è solamente una attività di spostamento, è pure e soprattutto un'attività sintetica di organizzazione e di collegamento: stendo innanzi a me il campo di sci alla stessa maniera del geometra, secondo Kant, che non può conoscere la linea retta che tracciandola. D'altra parte questa organizzazione è marginale, non focale: non è per lui stesso o in se stesso che il campo di neve è unificato; lo scopo posto e chiaramente colto, l'oggetto della mia attenzione, è il termine di arrivo. Lo spazio nevoso si ammassa al di sotto, implicitamente: la sua coesione è quella dello spazio bianco compreso all'interno di una circonferenza, per esempio allorché guardo la linea nera del cerchio senza preoccuparmi esplicitamente della sua superficie. E precisamente perché lo mantengo marginale, implicito e sottinteso, si adatta a me, l'ho bene in mano, lo supero verso il suo fine, come l'addobbatore supera il martello di cui si serve verso il suo fine che è di inchiodare degli arazzi al muro. Nessuna appropriazione può essere più completa di questa appropriazione strumentale: l'attività sintetica di

appropriazione è qui una attività tecnica di utilizzazione. La neve nasce come la materia dal mio atto, nella stessa maniera in cui il martello prende evidenza come pura realizzazione dell'atto di martellare. Nello stesso tempo ho scelto un certo punto di vista per conoscere questo pendio nevoso: questo punto di vista è una velocità determinata, che emana da me, che posso aumentare o diminuire a mio piacere, e che fa del campo percorso un oggetto definito, completamente distinto da ciò che sarebbe ad un'altra velocità. La rapidità organizza i complessi a suo piacere; il tale oggetto fa parte o no di un gruppo particolare, a seconda che ho preso o no la tale o la tal altra velocità si pensi, per esempio, alla Provenza vista “a piedi”, “in auto”, “in ferrovia”, “in bicicletta”; essa offre tanti aspetti diversi a seconda che Béziers sia ad un'ora, ad una mattinata, a due giorni da Narbonne, cioè a seconda che Narbonne si isoli o si ponga per-sé con i suoi dintorni o che costituisca un gruppo coerente con Béziers e Sète, per esempio. In quest'ultimo caso, il rapporto al mare di Narbonne è direttamente accessibile all'intuizione; nell'altro, è negato, non può essere oggetto che di un puro concetto. Sono dunque colui che dà forma al campo di neve mediante la libera velocità che mi do. Ma nel medesimo tempo, agisco sulla mia materia. La velocità non si limita ad imporre una forma ad una materia data altrove: crea una materia. La neve che affondava sotto i miei piedi quando camminavo, che fondeva in acqua quando tentavo di prenderla, si solidifica tutto d'un tratto sotto l'azione della mia velocità; mi porta. Ciò non significa che abbia perso di vista la sua leggerezza, la sua nonsostanzialità, la sua perpetua evanescenza. Al contrario: è precisamente questa leggerezza, questa evanescenza, questa segreta liquidità che mi portano, cioè che si condensano e si fondono per portarmi. Il fatto sta che con la neve ho un rapporto di appropriazione speciale: lo scivolamento. Questo rapporto sarà studiato più oltre nei suoi particolari. Fin d'ora possiamo coglierne il senso. Scivolando, si dice, resto superficiale. Questo non è esatto: certamente, sfioro solamente la superficie, e questo sfioramento in se stesso, richiede un intero studio.

Ma nondimeno realizzo una sintesi in profondità: sento lo strato di neve organizzarsi fino al più profondo di se stesso per sostenermi: scivolare è un'azione a distanza, mi assicura una padronanza sulla materia senza che abbia bisogno di affondarmi in questa materia e di invischiarmi in essa per vincerla. Scivolare è il contrario di mettere le radici. La radice è già per metà assimilata alla terra che la nutre, è una concrezione viva della terra:

non può utilizzare la terra che facendosi terra, cioè, in un certo senso, sottomettendosi alla materia che vuole utilizzare. Scivolare, al contrario, realizza una unità materiale in profondità senza penetrare al di là della superficie: è come un maestro temuto che non ha bisogno di insistere né di alzare il tono per essere obbedito. Ammirabile immagine della potenza. Da ciò il famoso consiglio: “scivolate, o mortali, non appoggiatevi”, che non significa: “restate superficiali, non approfondite”, ma al contrario: “realizzate delle sintesi in profondità, ma senza compromettervi”.

E precisamente lo scivolamento è appropriazione, perché la sintesi di sostegno realizzata dalla velocità non è valida che per colui che scivola e nel tempo stesso in cui scivola. La solidità della neve è valida solo per me, non è sensibile che a me; è un segreto che essa abbandona a me solo e che non è già più vero, dietro a me. Lo scivolamento realizza dunque una relazione strettamente individuale con la materia, una relazione storica; la materia si ammassa e si solidifica per sorreggermi e ricade frantumata sparpagliandosi dietro a me. Così, col mio passaggio, ho realizzato per me l'unico.

L'ideale dello scivolamento sarà dunque quello che non lascia traccia: è lo scivolare sull'acqua barca, motoscafo, soprattutto sci nautico che, quantunque venuto di moda tardi, rappresenta come il limite verso il quale tendevano, da questo punto di vista, gli sport nautici. Scivolare sulla neve è già meno perfetto; dietro a me rimane una traccia: mi sono compromesso per quanto leggermente. Lo scivolamento sul ghiaccio che incide il ghiaccio stesso e trova una materia già completamente organizzata è di qualità molto inferiore, e se malgrado tutto si salva, questo avviene per altre ragioni. Da ciò la leggera delusione che ci afferra sempre quando ci volgiamo indietro a guardare le impronte che i nostri sci hanno lasciato sulla neve: come sarebbe meglio se questa ritornasse intatta dopo il nostro passaggio! Allorché d'altra parte, noi ci lasciamo scivolare lungo il pendio, per un attimo ci illudiamo di non lasciar segni, domandiamo alla neve di comportarsi come l'acqua che essa è segretamente. Così lo scivolamento sembra potersi assimilare ad una creazione continua: la velocità che può qui paragonarsi con la coscienza e simboleggiare la coscienza⁸³, fa nascere nella materia, finché dura, una qualità profonda che rimane solo finché dura la velocità, una specie di ammassamento che vince la sua exteriorità di indifferenza e che si disfa come un fascio d'erba dietro il mobile che scivola sopra. Unificazione informatrice e condensazione sintetica del campo di

neve che si raccoglie in una organizzazione strumentale che è utilizzata come il martello o l'incudine e che si adatta docilmente all'azione, che la sottende e la compie, azione continua e creatrice sulla materia stessa della neve, solidificazione della massa nevosa con lo scivolamento, assimilazione della neve con l'acqua, e che porta, docile e senza memoria, al corpo nudo della donna, che la carezza lascia intatto e turba fino al suo intimo: ecco l'azione che lo sciatore esercita sul reale. Ma, nello stesso tempo, la neve resta impenetrabile e fuori portata: in un certo senso, l'azione dello sciatore non fa che sviluppare le potenze della neve. Fa che essa dia ciò che può dare; la materia omogenea e solida non le conferisce omogeneità e solidità che mediante l'atto sportivo, ma questa solidità e omogeneità restano delle proprietà della materia germinate in essa. Questa sintesi dell'io e del nonio che l'azione sportiva realizza, si esprime, come nel caso della conoscenza speculativa e dell'opera d'arte, con l'affermazione del diritto dello sciatore sulla neve. È il mio campo di neve; io l'ho percorso cento volte, cento volte ho fatto nascere in esso, con la mia velocità, questa forza di condensazione e di sostegno, è mio.

A questo aspetto della appropriazione sportiva, bisognerebbe aggiungere quest'altro: la difficoltà vinta. La sua comprensione è più diffusa e non vi insisteremo molto. Prima di discendere questo pendio nevoso, fu necessario salirlo. E questa ascensione mi ha offerto un altro aspetto della neve: la resistenza. Io ho sentito questa resistenza con la mia stanchezza ed ho potuto misurare ad ogni istante i progressi della mia vittoria. Qui la neve è assimilata all'altro e le espressioni correnti di “vincere”, “donare”, “dominare”, ecc. Indicano abbastanza chiaramente che si tratta di stabilire fra me e la neve il rapporto che esiste tra padrone e schiavo. Ritroveremo questo aspetto dell'appropriazione nell'ascensione, nel nuoto, nella corsa a ostacoli, ecc., ecc.. La vetta, sulla quale si è piantata la bandiera, è una vetta di cui ci si è impadroniti. Così, un aspetto principale dell'attività sportiva ed in particolare degli sport all'aria aperta è la conquista di quelle masse enormi di acqua, di terra e di aria che sembrano a priori indomabili ed inutilizzabili; ed in ogni caso, si tratta di possedere non l'elemento per se stesso, ma il tipo di esistenza in-sé che si esprime per mezzo di questo elemento: è l'omogeneità della sostanza che si vuol possedere sotto le specie della neve: è l'impenetrabilità dell'in-sé e la sua permanenza atemporale di cui ci si vuole impadronire sotto le specie della terra o della roccia ecc., ecc.. L'arte, la scienza, il giuoco sono attività di appropriazione, sia

totalmente sia parzialmente, e ciò di cui esse vogliono appropriarsi, al di là dell'oggetto concreto del quale vanno in cerca, è l'essere stesso, l'essere assoluto dell'in-sé.

Così l'ontologia ci insegna che il desiderio originariamente è desiderio di essere e che si caratterizza come libera mancanza di essere. Ma ci insegna pure che il desiderio è rapporto con un esistente concreto nel mondo; e questo esistente è concepito sul tipo dell'in-sé; ci insegna che il rapporto del per-sé con l'in-sé desiderato è l'appropriazione. Siamo dunque di fronte ad una doppia determinazione del desiderio: da un lato, il desiderio si determina come desiderio di essere un certo essere che è l'in-sé per-sé e la cui esistenza è ideale: d'altra parte, il desiderio si determina, nell'immensa maggioranza dei casi⁸⁴, come relazione con un in-sé contingente e concreto di cui progetta l'appropriazione. È forse un caso di predeterminazione? Queste due caratteristiche sono compatibili? La psicanalisi esistenzialista non può essere certa dei suoi principi se l'ontologia non ha definito precedentemente il rapporto di questi due esseri: l'in-sé concreto e contingente o oggetto del desiderio e l'in-sé per-sé o ideale del desiderio, e se non ha resa esplicita la relazione che unisce l'appropriazione, come tipo di rapporto con l'in-sé, con l'essere stesso, come tipo di rapporto con l'in-sé per-sé. Ecco ciò che è necessario tentare ora.

Cosa vuol dire appropriarsi o, se si preferisce, che cosa si intende per possedere un oggetto in generale? Abbiamo visto la riducibilità della categoria del fare, che lascia intravedere a volte l'essere a volte l'avere; è forse lo stesso con la categoria dell'avere? Io vedo che, in un gran numero di casi, possedere un oggetto vuol dire poterlo usare. Tuttavia non sono più soddisfatto da questa definizione: io uso, in questo caffè, questo piattino e questo bicchiere, che tuttavia non sono miei; io non posso "usare" questo quadro che ho appeso al mio muro, ciononostante esso è mio: non ha neppure importanza che, in certi casi, io abbia il diritto di distruggere quello che possiedo; sarebbe astratto definire la proprietà con questo diritto; e d'altra parte in una società la cui economia è "controllata", un padrone può possedere un'officina senza avere il diritto di chiuderla: nella Roma imperiale il padrone possedeva il suo schiavo e non aveva il diritto di mandarlo a morte.

D'altra parte che cosa significa qui diritto di distruggere, diritto di uso? Vedo che questo diritto mi rinvia al campo sociale e che la proprietà sembra definirsi nell'ambito della vita in società. Ma vedo pure che il diritto è

puramente negativo e si limita ad impedire ad altri di distruggere ciò che mi appartiene o di usarlo.

Senza dubbio si tenterà di definire la proprietà come una funzione sociale. Ma, prima di tutto, per il fatto che la società conferisce il diritto di possedere, secondo certi principi, non ne consegue che essa crei il rapporto di appropriazione. Tutt'al più lo legittima. Invece, perché la proprietà possa essere elevata al rango di sacra, bisogna prima di tutto che esista come relazione spontaneamente stabilita fra il per-sé e l'in-sé concreto. E se noi possiamo prevedere per l'avvenire una organizzazione collettiva più giusta, dove la proprietà individuale cesserà-almeno in certi limiti di essere protetta e santificata, ciò non significa che il legame appropriativo cesserà, per questo, di esistere; può darsi, infatti, che rimanga almeno a titolo di relazione privata dell'uomo con la cosa. Così nelle società primitive, in cui il legame coniugale non è ancora legalizzato e la trasmissione del nome è ancora matronimica, questo legame sessuale esiste se non altro come un tipo di concubinaggio. Dunque bisogna distinguere possesso e diritto di possesso.

Per la medesima ragione, devo respingere ogni definizione del tipo di quella proudhoniana: “la proprietà è un furto” perché è laterale al problema.

Può darsi, in realtà, che la proprietà privata sia il prodotto di un furto e che il mantenimento di questa proprietà abbia per effetto la spogliazione altrui. Ma, quali che siano le sue origini ed i suoi effetti, la proprietà non rimane meno descrivibile e definibile in se stessa. Il ladro si crede proprietario del denaro che ha rubato. Si tratta dunque di descrivere la relazione precisa del ladro con chi è stato derubato, come pure quella del proprietario legittimo con la proprietà “onestamente acquisita”.

Se considero l'oggetto che possiedo, vedo che la qualità di posseduto non lo designa come una pura denominazione esterna, che pone in rilievo il suo rapporto di exteriorità con me; al contrario, questa qualità lo definisce profondamente, appare a me e agli altri come facente parte del suo essere.

Al punto che si possono definire certi uomini, nelle società primitive, dicendo che sono dei posseduti; in se stessi, essi sono dati come appartenenti a... È appunto ciò che ci mostrano le cerimonie funebri primitive, in cui si seppelliscono i morti con oggetti che appartengono loro. La spiegazione razionale: “perché possano servirsene” è evidentemente venuta dopo. Sembra piuttosto che all'epoca in cui questo tipo di usanza è

apparso spontaneamente, non sembrasse necessario interrogarsi a questo proposito.

Gli oggetti avevano la particolare proprietà di appartenere al morto.

Formavano un tutto unico con lui, non sorgeva il problema di seppellire il defunto senza i suoi oggetti usuali come non lo si seppelliva senza una sua gamba. Il cadavere, la coppa in cui beveva da vivo, il coltello di cui si serviva, fanno un tutto unico col morto. L'uso di bruciare le vedove malabaresi si comprende molto bene per quanto riguarda il principio che lo informa: la donna è stata posseduta; il morto la trascina dunque nella sua morte, essa è morta di diritto, non resta altro che aiutarla a passare da questa morte di diritto alla morte di fatto. Gli oggetti che non possono essere seppelliti sono invasati. Lo spettro non è altro che la materializzazione concreta dell'“essere posseduto” della casa e dei mobili. Dire che una casa è abitata da spiriti significa dire che né il denaro né il dolore varranno a cancellare il fatto metafisico e assoluto del suo possesso da parte di un primo occupante. È vero che gli spettri che abitano i manieri sono degli dei lari degradati. Ma gli dei lari stessi che cosa sono, se non strati di possesso che si sono depositi, ad uno ad uno, sui muri ed i mobili della casa? L'espressione stessa che indica il rapporto dell'oggetto col suo proprietario denota bene la penetrazione profonda dell'appropriazione; essere posseduto vuol dire essere di... Ciò significa che è appunto nel suo essere che l'oggetto posseduto è raggiunto. Abbiamo visto d'altra parte, come la distruzione del possedente comporta la distruzione di diritto del posseduto ed, inversamente, la sopravvivenza del posseduto comporta la sopravvivenza del diritto del possedente. Il legame di possesso è un legame interno di essere. Io incontro il possedente nell'oggetto che possiede e mediante esso. È evidentemente la spiegazione dell'importanza delle reliquie, e con ciò non intendiamo soltanto le reliquie religiose, ma anche e soprattutto l'insieme delle proprietà di un uomo illustre museo Victor Hugo, “oggetti appartenuti” a Balzac, a Flaubert ecc. Nei quali noi tentiamo di ritrovarlo: i “ricordi” di un morto amato che sembrano “perpetuare” la sua memoria.

Questo legame interno e ontologico del posseduto col possedente che usanze come quelle del marchio col ferro rovente hanno sovente tentato di materializzare non può essere spiegato con una teoria “realista” dell'appropriazione. Se è vero che il realismo si definisce come una dottrina che fa del soggetto e dell'oggetto due sostanze indipendenti e possedenti l'esistenza per-sé e mediante sé, l'appropriazione non sarà meno

incomprensibile della conoscenza, che è una delle sue forme: tanto l'una come l'altra resteranno dei rapporti esterni che uniscono per un certo periodo di tempo il soggetto con l'oggetto. Ma abbiamo visto che l'esistenza sostanziale deve essere attribuita all'oggetto conosciuto. È la medesima cosa per la proprietà in generale: è l'oggetto posseduto che esiste in-sé, che si definisce con la permanenza, l'atemporalità in generale, la sufficienza di essere, insomma, la sostanzialità. È dunque dalla parte del soggetto possedente che bisogna mettere la "Unselbstständigkeit". Una sostanza non può impadronirsi di un'altra sostanza e se noi cogliamo nelle cose una certa qualità di "possedute", è perché, originariamente, il rapporto interno del per-sé con l'in-sé, che è la sua proprietà, trae la sua origine dall'insufficienza di essere del per-sé. Va da sé che l'oggetto posseduto non è realmente affetto dell'atto di appropriazione, più di quanto l'oggetto conosciuto sia affetto della conoscenza: resta intatto salvo che nel caso in cui l'oggetto posseduto sia un essere umano, uno schiavo, una prostituta, ecc.. Ma questa qualità di posseduto non influisce meno idealmente sul suo significato: in una parola, il suo senso è di riflettere al per-sé questo possesso.

Se il possedente ed il posseduto sono uniti da una relazione interna basata sulla insufficienza d'essere del per-sé, il problema che si pone è quello di determinare la natura ed il senso della coppia che essi formano.

Infatti la relazione interna essendo sintetica effettua l'unificazione del possedente e del posseduto. Ciò significa che il possedente ed il posseduto costituiscono idealmente una realtà unica. Possedere vuol dire unirsi all'oggetto posseduto sotto l'insegna della appropriazione; voler possedere, è voler unirsi ad un oggetto mediante questo rapporto. Così, il desiderio di un particolare oggetto, non è il semplice desiderio di quell'oggetto, è il desiderio di unirsi all'oggetto mediante un rapporto interno, in modo da costituire con esso l'unità "possedente posseduto". Il desiderio di avere è in fondo riducibile al desiderio di essere, in rapporto ad un certo oggetto, in una certa relazione d'essere.

Per determinare questa relazione, le osservazioni precedenti sui comportamenti del sapiente, dell'artista e dello sportivo ci saranno utilissime.

Noi abbiamo scoperto, in ciascuno di questi modi di agire, un certo atteggiamento appropriativo. E l'appropriazione, in ogni caso, si è messa in rilievo per il fatto che l'oggetto ci appariva nel medesimo tempo come nostra emanazione soggettiva e come un rapporto di esteriorità indifferente

con noi. Il mio “noi” è dunque apparso come una relazione d'essere intermedia fra l'interiorità assoluta dell'io e l'esteriorità assoluta del nonio. In uno stesso sincretismo, allora, l'io diviene nonio ed il nonio diventa io. Tuttavia bisogna descrivere meglio questo rapporto. Nel progetto di possesso, noi incontriamo un per-sé “*unselbstständig*” separato da un nulla dalla possibilità che esso è. Questa possibilità è possibilità di appropriarsi dell'oggetto. Noi incontriamo inoltre un valore che abita il per-sé e che è come l'indicazione ideale dell'essere totale che si realizzerebbe mediante l'unione, nell'identità, del possibile e del per-sé che è il suo possibile, cioè, in questo caso, l'essere che si realizzerebbe se io fossi, nell'unità indissolubile dell'identico, io stesso e la mia proprietà. Così l'appropriazione sarebbe un rapporto di essere fra un per-sé ed un in-sé concreto, e questo rapporto sarebbe sotteso dall'indicazione ideale di una identificazione fra questo per-sé e l'in-sé posseduto.

Possedere vuol dire “avere per me”, cioè essere il fine proprio dell'esistenza dell'oggetto. Se il possesso è interamente e concretamente dato, il possedente è la ragion d'essere dell'oggetto posseduto. Io possiedo questa penna stilografica, vuol dire: questa stilografica esiste per me, è stata fatta per me. Originariamente, d'altra parte, sono io che faccio per me l'oggetto che voglio avere. Il mio arco, le mie frecce, tutto ciò significa gli oggetti che ho fatto per me. La suddivisione del lavoro rende meno evidente questo rapporto primo, senza farlo sparire. Il lusso ne è una degradazione; io posseggo, nella forma primitiva del lusso, un oggetto che ho fatto fare per me, da persone “mie” schiavi, domestici nati nella casa. Il lusso è dunque la forma di proprietà più vicina alla proprietà primitiva, è quello che, dopo questa, pone meglio in luce il rapporto di creazione che costituisce originariamente l'appropriazione. Questo rapporto in una società in cui la suddivisione del lavoro è spinta al limite, è nascosto, ma non soppresso: l'oggetto che io possiedo è stato comperato da me. Il denaro rappresenta la mia forza; è più uno strumento per possedere che un vero e proprio possesso. Per questo, salvo nel caso molto particolare dell'avarizia, il denaro passa in seconda linea di fronte alla sua potenzialità di acquisto; è evanescente, è fatto per svelare l'oggetto, la cosa concreta; non ha che un essere transitivo. Ma a me appare come una forza creatrice: acquistare un oggetto è un atto simbolico che equivale a creare l'oggetto. Per questo il denaro è sinonimo di potenza: non solo perché è effettivamente suscettibile

di procurarsi quello che desideriamo, ma soprattutto perché rappresenta l'efficacia del mio desiderio in quanto tale.

Precisamente perché è trasceso verso la cosa, superato e semplicemente implicato, rappresenta il mio legame magico con l'oggetto. Il denaro sopprime il legame tecnico del soggetto con l'oggetto e rende il desiderio immediatamente operante come i desideri delle fiabe. Fermatevi davanti a una vetrina, con del denaro in tasca: gli oggetti esposti appartengono già per più della metà a voi. Così un legame di appropriazione si stabilisce, attraverso il denaro, fra il per-sé e la collezione totale degli oggetti del mondo. Per se stesso, il desiderio, in quanto tale, è già informatore e creatore. Così, attraverso una degradazione continua, il legame di creazione viene mantenuto fra l'oggetto ed il soggetto. Avere vuol dire, prima di tutto, creare. Ed il legame di proprietà che allora si stabilisce, è un legame di creazione continua: l'oggetto posseduto è inserito da me nella forma totale di ciò che mi circonda, la sua esistenza è determinata dalla mia situazione e dal suo integrarsi in questa stessa situazione. La mia lampada, non è solo questa lampadina elettrica, questo paralume, questo sostegno in ferro battuto: è una certa potenza di illuminare questo studio, questi libri, questo tavolo: è una certa sfumatura luminosa del mio lavoro notturno, legato alle mie abitudini di leggere e di scrivere fino a tardi; è animata, colorata, definita dall'uso che ne faccio: essa è questo uso e non esiste che per questo. Isolata dal mio ufficio, dal mio lavoro, posta in mezzo ad un gruppo di oggetti, nella sala di vendita, si è radicalmente “spenta”; non è più la mia lampada: e neanche più una lampada in generale, è ritornata alla materialità originaria.

Così io sono responsabile dell'esistenza nell'ordine umano degli oggetti che possiedo. Con la proprietà, li elevo ad un certo tipo di essere funzionale; e la mia semplice vita mi appare come creatrice, proprio perché, con la sua continuità, essa perpetua la qualità di posseduto in ciascuno degli oggetti di mia proprietà: io trascino all'essere, con me stesso, la collezione di ciò che mi circonda. Se mi vengono sottratti, gli oggetti muoiono, come morirebbe il mio braccio se me lo strappassero.

Ma il rapporto originario e radicale di creazione è un rapporto di emanazione. Le difficoltà incontrate dalla teoria cartesiana della sostanza sono lì per svelarci questo rapporto.

Quello che io creo se intendo per creare: far venire materia e forma all'esistenza è me stesso. Il dramma del creatore assoluto, se esistesse,

sarebbe l'impossibilità di uscire da sé, perché la sua creatura non può essere che lui stesso: donde trarrebbe, infatti, la sua oggettività e la sua indipendenza, dal momento che la sua forma e la sua materia sono mie? Solo una specie di inerzia potrebbe chiuderla di fronte a me: ma perché questa stessa inerzia possa entrare in giuoco, bisogna che io la sostenga all'esistenza con una creazione continua.

Così nella misura in cui io sembro a me stesso come creatore degli oggetti attraverso il rapporto di appropriazione, questi oggetti sono me. La stilografica e la pipa, l'abito, l'ufficio e la casa, sono me. La totalità dei miei possessi riflette la totalità del mio essere. Io sono ciò che ho. Sono io che tocco questa tazza, questo ninnolo. La montagna che salgo, sono io nel limite in cui la vinco; e quando sono alla cima, e ho "raggiunto", al prezzo di pari sforzi, questa ampia veduta della valle e delle cime circostanti, io sono questa veduta: il panorama, sono io, dilatato fino all'orizzonte, perché esso non esiste che mediante me, per me.

Ma la creazione è un concetto evanescente che non può esistere che mediante il suo movimento. Se lo si ferma, scompare. Ai limiti estremi della sua accezione, si annulla; oppure io non ritrovo che la mia pura soggettività o incontro una materialità nuda e indifferente che non ha più alcun rapporto con me. La creazione non può essere concepita e mantenersi che come passaggio continuo da un termine all'altro. Bisogna che nello stesso nascere, l'oggetto sia totalmente me e totalmente indipendente da me. È appunto quello che crediamo di realizzare nel possesso. L'oggetto posseduto, in quanto posseduto, è creazione continua; ma tuttavia rimane là, esiste per-sé, è in-sé: se me ne scosto, non cessa perciò di esistere; se me ne vado, mi ripresenta nel mio studio, nella mia camera, a questo posto nel mondo. Fin dall'origine è impenetrabile. Questa stilografica è interamente me, al punto che non la distinguo più dall'atto di scrivere, che è il mio atto. E d'altra parte, è intatto, la mia proprietà non lo modifica; non è che una relazione ideale fra me e lui. In un certo senso, usufruisco della proprietà mia se la supero verso l'uso, ma se voglio contemplarla, il legame di possesso si cancella, non capisco più cosa significhi possedere.

La pipa è lì, sul tavolo, indipendente, indifferente. La prendo in mano, la tocco, la contemplo per realizzare questa appropriazione; ma proprio perché questi gesti sono destinati a darmi il godimento della appropriazione, falliscono il loro scopo, non ho che un pezzo di legno inerte fra le dita.

È solamente allorché oltrepasso i miei oggetti verso uno scopo, allorché li utilizzo, che posso usufruire del loro possesso. Così il rapporto di creazione continua comporta in-sé, come contraddizione implicita, l'indipendenza assoluta ed in-sé degli oggetti creati. Il possesso è un rapporto magico, io sono questi oggetti che posseggo, ma al di fuori, di fronte a me; li creo come indipendenti da me; ciò che posseggo, è un al di fuori di me, al di fuori di ogni soggettività, come un in-sé che mi sfugge ad ogni istante e di cui perpetuo ad ogni istante la creazione. Ma precisamente perché sono sempre altrove come un incompleto che si fa annunciare il suo essere da ciò che non è, quando possiedo, mi alieno a vantaggio dell'oggetto posseduto. Nel rapporto di possesso, il termine principale è la cosa posseduta, non sono nulla al di fuori di essa se non un nulla che possiede, null'altro che un puro e semplice possesso, un incompleto, un insufficiente la cui sufficienza e completezza sono in quell'oggetto laggiù. Nel possesso sono il mio fondamento in quanto esisto in-sé: in quanto, infatti, il possesso è creazione continua, colgo l'oggetto posseduto come fondato da me nel suo essere; ma, da un lato, in quanto la creazione è emanazione, l'oggetto si riassorbe in me, non è che me, e, d'altro lato, in quanto è originariamente in-sé, è non me, è me, di fronte a me, oggettivo, in-sé, permanente, impenetrabile, esistente, in rapporto a me, nel rapporto di exteriorità e di indifferenza. Così sono fondamento di me in quanto esisto come indifferente ed in-sé in rapporto a me. È precisamente il progetto stesso dell'in-sé per-sé. Poiché questo essere ideale è definito come un in-sé, che, in quanto per-sé, sarebbe il proprio fondamento, o come un per-sé il cui progetto originale non sarebbe una maniera di essere, ma un essere, e precisamente l'essere-in-sé che esso è. Si vede che l'appropriazione non è altro che il simbolo dell'ideale del per-sé o valore. La coppia per-sé possedente e in-sé posseduto, vale per l'essere che è per possedere se stesso ed il cui possesso è la sua creazione, cioè dio. Così il possedente mira a fruire del suo essere in-sé, del suo essere al di fuori. Mediante il possesso recupero un essere oggetto assimilabile al mio essere per altri. Per ciò stesso, l'altro non può sorprendermi; l'essere che vuol far nascere e che è me per l'altro, lo posseggo già, ne fruisco. Così, il possesso è anche una: difesa contro l'altro. Il mio, è me come non soggettivo, in quanto ne sono il libero fondamento.

Tuttavia, non si può troppo insistere sul fatto che questa relazione è simbolica e ideale. Con l'appropriazione, non soddisfo il mio desiderio

originale di essere il fondamento di me stesso, più di quanto l'ammalato di Freud non soddisfa il suo complesso di edipo allorché sogna che un soldato uccide lo zar cioè suo padre.

Ecco perché la proprietà appare contemporaneamente al proprietario come data di colpo, nell'eternità, e come esigente l'infinità del tempo per realizzarsi. Nessun gesto di utilizzazione realizza veramente il godimento appropriativo: ma rinvia ad altri gesti appropriativi ciascuno dei quali non ha che un valore incantatorio.

Possedere una bicicletta significa poter dapprima guardarla, poi toccarla.

Ma il toccare si rivela per se stesso insufficiente; ciò che è necessario è il potervi montar sopra per fare una passeggiata. Ma questa passeggiata gratuita è pure insufficiente; bisognerebbe poter utilizzare la bicicletta per fare delle escursioni. E ciò ci rimanda a delle utilizzazioni più lunghe, più complete, a dei viaggi lunghi attraverso la Francia. Ma questi viaggi si scompongono in mille modi di agire appropriativi, ciascuno dei quali rinvia ad altri. In definitiva, come si poteva prevedere, è stato sufficiente offrire un biglietto di banca perché la bicicletta mi appartenesse, ma sarà necessaria la mia vita intera per realizzare questo possesso; è appunto quello che sento acquistando l'oggetto: il possesso è una impresa che la morte rende sempre incompiuta.

Il senso ora ci è chiaro: è perché è impossibile realizzare la relazione simbolizzata dalla appropriazione. In-sé l'appropriazione non ha nulla di concreto. Non è una attività reale come mangiare, bere, dormire ecc. Che potrebbe servire per sovrappiù da simbolo ad un desiderio particolare.

Non esiste, invece, che a titolo di simbolo, è il simbolismo che gli dà significato, coesione, esistenza. Non si potrebbe dunque trovare in essa una fruizione positiva al di fuori del suo valore simbolico; non è che l'indicazione di un fruire supremo quello dell'essere che sarebbe fondamento di se stesso che è sempre al di là di tutti i comportamenti appropriativi destinati a realizzarlo. È precisamente il riconoscimento della impossibilità che c'è nel possedere un oggetto, che determina nel per-sé un violento desiderio di distruggerlo. Distruggere vuol dire riassorbire in me, è intrattenere con l'essere-in-sé dell'oggetto distrutto un rapporto così profondo come nella creazione. Le fiamme che bruciano la fattoria alla quale ho appiccato il fuoco realizzano a poco a poco la fusione della fattoria con me stesso; annullandosi, essa si cambia in me. D'un tratto ritrovo la

relazione d'essere della creazione, ma rovesciata: sono il fondamento del fienile che brucia, sono questo fienile perché distruggo il suo essere. La distruzione realizza forse in maniera più fine della creazione l'appropriazione, perché l'oggetto distrutto non è più lì per mostrarsi impenetrabile, esso ha l'impenetrabilità e la sufficienza di essere dell'in-sé che è stato, ma, nel medesimo tempo, ha l'invisibilità e trasparenza del nulla che sono perché non è più. Questo bicchiere che ho rotto e che era su questo tavolo, c'è ancora, ma come una trasparenza assoluta; vedo tutti gli esseri attraverso; è ciò che i cineasti hanno tentato di rendere mediante la sovrapposizione delle immagini; assomiglia ad una coscienza quantunque abbia l'irreparabilità dell'in-sé.

Nel medesimo tempo è positivamente mio perché solo il fatto che devo essere ciò che ero trattiene l'oggetto distrutto dall'annullarsi, lo ricreo ricreandomi; così, distruggere vuol dire ricreare, assumendosi come solo responsabile dell'essere di ciò che esisteva per tutti. La distruzione deve essere quindi classificata fra i comportamenti appropriativi. D'altra parte, molti comportamenti appropriativi hanno, fra l'altro, una struttura di distruttività: utilizzare vuol dire usare. Servendomi della mia bicicletta, l'uso, cioè la creazione appropriativa continua è contrassegnata da una distruzione parziale. Questo logoramento può crucciarmi, per delle ragioni strettamente utilitarie, ma nella maggior parte dei casi causa una gioia segreta, quasi un godimento: ed è perché questo logorio viene da noi: noi consumiamo. Si noterà come l'espressione "consumazione" indica contemporaneamente una distruzione appropriativa ed un godimento alimentare. Consumare vuol dire annullare, e vuol dire mangiare, vuol dire distruggere incorporandosi. Se corro sulla mia bicicletta posso stizzirmi per il fatto che devo usare i pneumatici, perché è difficile trovarne degli altri; ma l'immagine del godimento che provo col mio corpo è quella di una appropriazione distruttrice, di una "creazione distruzione". La bicicletta scivolando, portandomi, col suo stesso movimento è creata e fatta mia: ma questa creazione si imprime profondamente nell'oggetto con il logorio leggero e continuo che gli comunica, che è come il marchio col ferro rovente dello schiavo. L'oggetto è mio perché sono io che l'ho usato: l'usura del mio è il rovescio della mia vita⁸⁵.

Queste osservazioni permetteranno di comprendere meglio il senso di certi sentimenti o comportamenti ordinariamente considerati come irriducibili: per esempio la generosità. In realtà il dono è una forma

primitiva di distruzione. Si sa che per esempio il potlatch comporta la distruzione di quantità enormi di merci. Queste distruzioni sono “sfide” lanciate all'altro che lo incatenano. Su questo piano è indifferente che l'oggetto sia distrutto o dato ad un altro: nell'una o nell'altra maniera, il potlatch è distruzione e incatenamento dell'altro. Distruggo l'oggetto tanto dandolo che annullandolo: gli sopprimo la qualità di mio che lo costituiva profondamente nel suo essere, lo tolgo dalla mia vista, lo costituisco in relazione al mio tavolo, alla mia camera come assente; io solo gli conserverò l'essere spettrale e trasparente degli oggetti passati, perché sono colui per il quale gli esseri continuano una esistenza onoraria dopo il loro annullamento. Così la generosità è innanzi tutto funzione distruttrice.

La smania di dare che prende, in certi momenti, certa gente, è prima di tutto smania di distruggere, essa equivale a un atteggiamento da forsennato, a un “amore” che si circonda di oggetti rotti. Ma questa smania di distruggere che è al fondo della generosità non è altro che una smania di possedere. Tutto ciò che abbandono, tutto ciò che do, ne godo in una maniera superiore mediante il dono che ne faccio: il dono è un godimento aspro e breve, quasi sessuale: dare, vuol dire godere possessivamente dell'oggetto che si dà, è un contatto distruttivo appropriativo. Ma nel medesimo tempo il dono ammalia colui al quale lo si dona, lo obbliga a ricreare, a mantenere all'essere, mediante una creazione continua, quell'io che non voglio più, che ho posseduto fino all'annullamento e del quale non resta infine che una immagine. Dare vuol dire asservire.

Questo aspetto del dono non ci interessa qui, perché concerne soprattutto i rapporti con gli altri. Ciò che volevamo osservare, è che la generosità non è irriducibile: dare vuol dire appropriarsi con la distruzione, utilizzando questa distruzione per asservirsi l'altro. La generosità è dunque un sentimento strutturato dall'esistenza altrui e che designa una preferenza per l'appropriazione mediante distruzione. Con ciò, essa ci guida verso il nulla più ancora che verso l'in-sé si tratta di un nulla di in-sé che è evidentemente anch'esso in-sé, ma che, in quanto nulla, può simbolizzare con l'essere che è il suo nulla. Se dunque la psicanalisi esistenzialista incontra la prova della generosità di un soggetto, deve cercare più lontano il suo progetto originale e domandarsi perché il soggetto ha scelto di appropriarsi con la distruzione piuttosto che con la creazione.

La risposta a questa domanda scoprirà la relazione originaria con l'essere che costituisce la persona studiata.

Queste osservazioni non miravano che a mettere in luce il carattere ideale del legame appropriativo e la funzione simbolica di ogni comportamento appropriativo. Bisogna aggiungere che il simbolo non è decifrato dal soggetto stesso. Ciò non proviene dal fatto che la simbolizzazione si preparerebbe in un incosciente ma dalla struttura stessa dell'essere nel mondo. Abbiamo visto, infatti, nel capitolo dedicato alla trascendenza, che l'ordine degli utensili nel mondo era l'immagine delle mie possibilità proiettata nell'in-sé, cioè di ciò che sono, ma che non potevo mai decifrare questa immagine mondana perché era necessaria niente meno che la scissiparità riflessiva perché potessi essere per me stesso come un abbozzo di oggetto. Così essendo il circuito dell'ipseità non tetico, e di conseguenza non essendo tematico l'annuncio di ciò che sono, questo "essere in-sé" di me stesso che il mondo mi rimanda non può essere che nascosto alla mia conoscenza. Non posso che adattarmi mediante l'azione approssimativa che la fa nascere. Di modo che possedere non significa affatto sapere che si è in un rapporto identificante di creazione distruzione con l'oggetto posseduto, ma precisamente: essere in questo rapporto o meglio ancora essere questo rapporto. E l'oggetto posseduto ha per noi una qualità che può essere colta immediatamente e che lo trasforma completamente la qualità di essere mioma questa qualità è in se stessa rigorosamente indecifrabile, si rivela mediante l'azione, dimostra di avere un significato particolare, ma svanisce senza rivelare la sua struttura profonda ed il suo significato non appena vogliamo porci in rapporto all'oggetto dal punto di vista dell'osservatore e contemplarlo. Infatti, questa distanza prospettica in realtà è per se stessa distruttrice del legame appropriativo: l'istante prima ero impegnato in una totalità ideale e precisamente perché ero impegnato nel mio essere non potevo conoscerla; l'istante dopo, la totalità si è rotta e non posso scoprirne il senso dai frammenti che la componevano, come è visibile in quella esperienza contemplativa che certi ammalati fanno, loro malgrado, e che si chiama spersonalizzazione. Siamo dunque costretti a ricorrere alla psicanalisi esistenzialista per rivelarci in ogni caso particolare il significato di questa sintesi appropriativa della quale abbiamo appena determinato il senso generale ed astratto mediante l'ontologia.

Resta da determinare in generale il significato dell'oggetto posseduto.

Questa ricerca deve completare le nostre conoscenze sul progetto appropriativo. Di che cosa cerchiamo dunque di appropriarci? Da un lato e

in astratto è facile notare che noi miriamo originariamente a possedere non tanto la maniera di essere dell'oggetto quanto l'essere stesso di questo oggetto. È in realtà a titolo di rappresentante concreto dell'essere-in-sé che desideriamo appropriarcelo, cioè noi vogliamo coglierci come fondamento del suo essere in quanto è noi stessi idealmente, e perché d'altra parte, empiricamente, l'oggetto appropriato non vale mai per lui solo, né per il suo uso particolare. Nessuna appropriazione singola ha senso al di fuori dei suoi prolungamenti indefiniti: la stilografica che posseggo vale per tutte le stilografiche: è la classe delle stilografiche che possiedo nella sua persona. Ma inoltre, ciò che posseggo in essa, è la possibilità di scrivere, di tracciare dei segni con una certa forma e una certa tinta perché contamina lo strumento stesso e l'inchiostro di cui faccio uso: questi segni, le loro tinte, il loro senso, sono condensati in essa così come la carta, la sua resistenza speciale, il suo odore, ecc..

Avviene a proposito di ogni possesso la sintesi cristallizzatrice che Stendhal ha descritto per il solo caso dell'amore. Ogni oggetto posseduto, che si eleva dallo sfondo del mondo, manifesta il mondo intero, come la donna amata manifesta il cielo, la spiaggia, il mare che la circondavano allorché è apparsa. Appropriarsi questo oggetto, vuol dire appropriarsi del mondo simbolicamente. Ciascuno può riconoscerlo riferendosi alla propria esperienza: per me, citerò un esempio personale, non per provare, ma per guidare l'inchiesta del lettore.

Alcuni anni fa, decisi di non fumare più. La lotta fu dura e, in verità, non mi preoccupavo tanto del gusto del tabacco che avrei perduto come del senso dell'atto di fumare. Si era formata una vera cristallizzazione: fumavo a teatro, la mattina mentre lavoravo, la sera dopo cena, mi sembrava che cessando di fumare avrei tolto il suo interesse alla rappresentazione, il suo sapore al pasto serale, la sua fresca vivacità al lavoro del mattino.

Qualunque avvenimento mi capitasse davanti agli occhi, mi sembrava che fosse fundamentalmente impoverito, da quando non potevo più accoglierlo fumando. Essere suscettibile di essere incontrato da me fumando: ecco quale era la qualità concreta che si era stesa sulle cose. Mi sembrava di toglierla loro e che in mezzo a questo impoverimento universale, valesse un po'. Meno la pena di vivere. Ora fumare è una reazione appropriativa distruttrice. Il tabacco è un simbolo dell'essere "appropriato" perché è distrutto al ritmo del mio soffio con un sistema di "distruzione continua", e perché passa in me ed il suo mutamento in me

stesso si manifesta simbolicamente mediante la trasformazione del solido consumato in fumo. Il legame del paesaggio visto fumando con questo piccolo sacrificio crematorio era tale, l'abbiamo appena visto, che questo era come il simbolo di quello. Ciò significa dunque che la reazione di appropriazione distruttrice del tabacco equivaleva simbolicamente a una distruzione appropriativa di tutto il mondo.

Attraverso il tabacco che fumavo, era il mondo che bruciava, che si fumava, che si riassorbiva in vapore per rientrare in me. Per mantenere la mia decisione, dovetti realizzare una specie di decristallizzazione, cioè ridussi, senza troppo rendermene conto, il tabacco a non essere più nient'altro che se stesso: un'erba che brucia; rompevo i legami simbolici col mondo, mi persuasi che non avrei tolto nulla allo spettacolo, al paesaggio, al libro che leggevo, se li avessi considerati senza la mia pipa, cioè mi ripiegai su altri sistemi di possesso di questi oggetti, diversi piuttosto da quella cerimonia sacrificale. Da quando fui persuaso, il mio rincrescimento si ridusse a ben poca cosa; deplorai di non dover più sentire l'odore del fumo, il calore del fornello della mia pipa fra le dita ecc. Ma d'un tratto il mio rincrescimento fu disarmato e sopportabilissimo.

Così, quello che desideriamo fondamentalmente di appropriarci, in un oggetto, è il suo essere ed il mondo.

Questi due fini della appropriazione non fanno in realtà che un tutto unico. Cerco dietro al fenomeno di possedere l'essere del fenomeno. Ma questo essere molto diverso, come abbiamo visto, dal fenomeno di essere è l'essere-in-sé e non solo l'essere di una tale cosa particolare. Non è che ci sia qui passaggio all'universale, ma piuttosto l'essere considerato nella sua nudità concreta diventa ad un tratto l'essere della totalità. Così il rapporto di possesso ci appare chiaramente: possedere, significa voler possedere il mondo attraverso un oggetto particolare. E siccome il possesso si definisce come sforzo per cogliersi come fondamento d'un essere in quanto è noi idealmente, ogni progetto possessivo mira a costituire il per-sé come fondamento del mondo o totalità concreta dell'in-sé in quando questa totalità è, come totalità, il per-sé stesso esistente sul modo dell'in-sé. Essere nel mondo significa progettare di possedere il mondo cioè cogliere il mondo totale come ciò che manca al per-sé perché diventi in-sé per-sé; significa impegnarsi in una totalità che è precisamente l'ideale, o valore, o totalità totalizzata e che sarebbe idealmente costituita dalla fusione del per-sé, come totalità detotalizzata che deve essere ciò che è, col mondo, come totalità

dell'in-sé che è ciò che è. Bisogna infatti capire che il per-sé non ha per progetto di fondare un essere di ragione, cioè un essere che concepirebbe prima forma e materia per dargli in seguito l'esistenza: questo essere, in realtà, sarebbe un puro astratto, un universale; il suo concetto non potrebbe essere anteriore all'essere nel mondo, ma lo supporrebbe la comprensione preontologica di un essere eminentemente concreto e dapprima presente che è il “qui” dell'esserci primo del per-sé, cioè l'essere del mondo; il per-sé non è per pensare dapprima l'universale e per determinarsi in funzione di concetti: è la sua scelta e questa non potrebbe essere astratta altrimenti l'essere del per-sé sarebbe astratto. L'essere del per-sé è una avventura individuale e la scelta deve essere scelta individuale di essere concreto. Ciò vale come abbiamo visto per la situazione in generale. La scelta del per-sé è sempre scelta della situazione concreta nella sua singolarità incomparabile. Ma ciò vale pure per il senso ontologico della scelta. Quando diciamo che il per-sé è progetto di essere, non significa che esso concepisca l'essere-in-sé che progetta di essere come una struttura comune a tutti gli esistenti di un certo tipo: il suo progetto non è affatto un concetto, l'abbiamo visto.

Ciò che progetta di essere, gli appare come una totalità eminentemente concreta: è questo essere. E, senza dubbio, si possono prevedere in questo progetto le possibilità di uno sviluppo universalizzante: ma è allo stesso modo per cui si dirà di un amante, che ama tutte le donne e ogni donna in una donna. Questo essere concreto il cui progetto d'essere il fondamento non può essere concepito, come abbiamo appena visto, perché è concreto, non potrebbe essere nemmeno immaginato, perché l'immaginario è nulla e questo essere è essere eminentemente. Bisogna che esista, cioè che venga incontrato, ma che il suo incontro non faccia che un tutto unico con la scelta che il per-sé fa. Il per-sé è un incontro scelta cioè si definisce come scelta di fondare l'essere di cui è l'incontro. Ciò significa che il per-sé come impresa individuale, è scelta di questo mondo, come totalità individuale di essere: non lo supera verso una universalità logica, ma verso un nuovo stato concreto del “medesimo” mondo, nel quale l'essere sarebbe un in-sé fondato dal per-sé, ciò significa che lo supera verso un essere concreto al di là dell'essere concreto esistente. Così l'essere nel mondo è progetto di possesso di questo mondo ed il valore che abita il per-sé è l'indicazione concreta di un essere individuale costituito dalla funzione sintetica di questo per-sé qui e di questo mondo qui. L'essere, infatti, dovunque sia, da qualunque parte venga e in qualsiasi maniera lo si consideri, sia esso l'in-sé

o il per-sé o l'ideale impossibile dell'in-sé per-sé è, nella sua contingenza primitiva, una avventura individuale.

Così, possiamo definire le relazioni che uniscono la categoria d'essere e quella di avere. Abbiamo visto che il desiderio può essere originariamente desiderio di essere o desiderio di avere. Ma il desiderio di avere non è irriducibile. Mentre il desiderio di essere si riferisce direttamente al per-sé e progetta di conferirgli senza intermediari la dignità dell'in-sé per-sé, il desiderio di avere ha di mira il per-sé nel mondo, attraverso il mondo e in rapporto ad esso. È appunto mediante l'appropriazione del mondo che il progetto di avere mira a realizzare lo stesso valore del desiderio di essere. Per questo questi desideri, che si possono distinguere con la analisi, sono inseparabili nella realtà: non si trova un desiderio di essere che non si sdoppi nel desiderio di avere e reciprocamente: si tratta in fondo di due direzioni dell'attenzione a proposito di un medesimo scopo, o se si preferisce, di due interpretazioni di una medesima situazione fondamentale, l'una tende a conferire l'essere al per-sé, senz'altro, l'altra stabilisce il circuito della ipseità, cioè intercala il mondo fra il per-sé e il suo essere. Quanto alla situazione originale, essa è la mancanza di essere che sono, cioè che mi faccio essere. Ma precisamente l'essere di cui mi faccio a me stesso mancanza è rigorosamente individuale e concreto: è l'essere che esiste già ed in mezzo al quale nasco come sua mancanza. Così il nulla stesso che sono è individuale e concreto, in quanto è questo annullamento e non un altro.

Ogni per-sé è libera scelta; ognuno dei suoi atti, il più insignificante come il più importante, traduce questa scelta e ne emana: è appunto quello che abbiamo chiamato nostra libertà.

Abbiamo ora colto il senso di questa scelta: è scelta di essere, sia direttamente, sia per appropriazione del mondo o piuttosto tutte e due insieme.

Così la mia libertà è scelta di essere dio e tutti i miei atti, tutti i miei progetti, traducono questa scelta e la riflettono in mille e mille modi, perché essa è una infinità di maniere di essere ed una infinità di maniere di avere. La psicanalisi esistenzialista ha per scopo di ritrovare attraverso questi progetti empirici e concreti la maniera originale con cui ciascuno sceglie il suo essere. Resta da spiegare, si dirà, perché scelgo di possedere il mondo, attraverso il tale o il tal altro questo particolare.

Potremmo rispondere che questo è il carattere della libertà. Tuttavia l'oggetto stesso non è irriducibile.

Ciò che abbiamo di mira in lui è il suo essere attraverso il suo modo di essere o qualità. E la qualità - in particolare la qualità materiale, fluidità dell'acqua, densità della pietra ecc. - in quanto modo di essere, non fa che presentificare l'essere in un certo modo. Quello che scegliamo, è dunque un certo modo del quale l'essere si scopre e si fa possedere. Il giallo ed il rosso, il gusto dei pomodori o dei piselli, il rugoso ed il tenero non sono affatto per noi dei dati irriducibili: traducono simbolicamente, ai nostri occhi, una certa maniera che l'essere ha di darsi e reagiamo col disgusto o col desiderio, a seconda che vediamo l'essere affiorare in una maniera o nell'altra alla loro superficie. La psicanalisi esistenzialista deve mettere in luce il senso ontologico delle qualità. È solo così - e con delle considerazioni sulla sessualità - che si spiegheranno, per esempio, certe costanti delle "immaginazioni" poetiche il "geologico" in Rimbaud, la fluidità dell'acqua in Poe o semplicemente, i gusti di ciascuno, quei famosi gusti, di cui, si dice, non bisogna discuterne senza rendersi conto che simbolizzano alla loro maniera una completa "weltanschauung", un'intera scelta di essere e che da ciò deriva la loro evidenza agli occhi di colui che li ha fatti propri. Conviene dunque che abbozziamo qui questo compito particolare della psicanalisi esistenzialista, a titolo di suggestione per delle ricerche ulteriori. Perché non è al livello del gusto per il dolce o l'amaro ecc. Che la scelta libera è irriducibile, ma al livello della scelta dell'aspetto dell'essere che si rivela attraverso e mediante il dolce, l'amaro ecc..

3. la qualità come rivelatrice dell'essere

Si tratta molto semplicemente di tentare una psicanalisi delle cose.

È appunto quello che Gastone Bachelard ha tentato con molto acume nel suo ultimo libro, “L'eau et les rêves”. In questa opera ci sono delle grandi promesse: in particolare, è una vera scoperta quella dell’“immaginazione materiale”. Per dire il vero, questo termine di immaginazione non si confà a noi, né tanto meno il tentativo di cercare dietro alle cose ed alla loro materia gelatinosa, solida o fluida, le “immagini” che noi vi proietteremmo. La percezione, come abbiamo dimostrato altrove⁸⁶, non ha nulla in comune con l'immaginazione: al contrario, essa l'esclude rigorosamente, e inversamente. Percepire non è affatto riunire delle immagini con delle sensazioni; queste tesi, di origine associazionistica, devono essere assolutamente respinte, e di conseguenza la psicanalisi non deve ricercare delle immagini bensì esplicitare dei significati che appartengono realmente alle cose. Senza alcun dubbio il senso “umano” del coloso, del vischioso, ecc., non appartiene all'in-sé. Ma neppure le potenzialità, l'abbiamo visto, non gli appartengono, e tuttavia sono loro che costituiscono il mondo.

I significati materiali, il senso umano degli aghi di neve, del granuloso, compatto, grasso, ecc. Sono reali quanto il mondo, né più né meno, e venire al mondo vuol dire nascere in mezzo a questi significati. Ma si tratta senza dubbio di una semplice differenza di terminologia; e Bachelard ci appare più coraggioso e sembra svelarci il fondo del suo pensiero quando parla, nei suoi corsi, di psicanalizzare le piante, o quando intitola una delle sue opere “Psychanalyse Du Feu”. Si tratta, infatti, di applicare non al soggetto, ma alle cose, un metodo di decifrazione oggettiva che non presuppone alcun rinvio preliminare al soggetto. Allorché, per esempio, voglio determinare il significato oggettivo della neve, vedo, per esempio, che essa fonde ad una certa temperatura e che la fusione della neve è la sua morte. Qui si tratta semplicemente di una constatazione oggettiva. E quando voglio determinare

il significato di questa fusione, bisogna che la paragoni ad altri oggetti situati in altre regioni d'esistenza, ma parimenti oggettivi, parimenti trascendenti, idee, amicizie, persone, di cui posso ugualmente dire che fondono il denaro fonde nelle mie mani; io sono grondante di sudore, mi liquefo; certe idee nel senso di significati sociali oggettivi fanno "valanga" e altre fondono⁸⁷; come è diventato magro, come: è andato in niente: senza dubbio otterrò così un certo rapporto che unisca certe forme dell'essere a certe altre. Il confronto della neve fondente con certe altre fusioni più misteriose per esempio il contenuto di certi vecchi miti: il sarto dei racconti del Grimm prende in mano un formaggio, fa credere che sia una pietra, lo schiaccia così forte che ne scoli il siero fuori; quelli che stanno a vedere, credono che egli abbia fatto gocciolare una pietra, che ne abbia spremuto il liquido ci può dare delle indicazioni sulla liquidità segreta dei solidi, nel senso in cui Aubert, in un momento di ispirazione, ha parlato della nerezza segreta del latte. Questa liquidità che dovrà essere anch'essa paragonata al succo della frutta ed al sangue dell'uomo che è pure esso una specie di nostra liquidità segreta e vitale ci rimanda ad una certa possibilità permanente del compatto granuloso indicante una certa qualità d'essere dell'in-sé puro di metamorfosizzarsi in fluidità omogenea e indifferenziata altra qualità di essere dell'in-sé puro. E noi cogliamo qui, fin dalla sua origine, e con tutto il suo significato ontologico, l'antinomia del continuo e del discontinuo, poli femminili e maschili del mondo, di cui in seguito vedremo lo sviluppo dialettico fino alla teoria dei quanta ed alla meccanica ondulatoria. Così potremo arrivare e decifrare il senso segreto della neve, che è un senso ontologico. Ma in tutto ciò, dove è il rapporto col soggettivo? Con l'immaginazione? Non abbiamo fatto che paragonare delle strutture strettamente oggettive e formulare l'ipotesi che può unificare e raggruppare queste strutture. Per questo la psicanalisi porta qui sulle cose stesse, non sugli uomini. Ed ancora per questo, diffiderei più di Bachelard, a questo punto, nel ricorrere alle immaginazioni materiali dei poeti, fossero pure Lautréamont, Rimbaud o Poe. Certo, è una cosa appassionante ricercare il "bestiario di Lautréamont". Ma se effettivamente, in questa ricerca, siamo tornati al soggettivo, non raggiungeremo dei risultati veramente significanti che se considereremo Lautréamont come preferenza originaria e pura dell'animalità⁸⁸ e se abbiamo determinato prima il senso oggettivo dell'animalità. Se infatti Lautréamont: è ciò che egli preferisce, bisogna dapprima conoscere la natura di ciò che preferisce.

E, certamente, noi sappiamo bene che egli “metterà” nell'animalità dell'altro e di più di quanto non vi metta io. Ma questi arricchimenti soggettivi che ci danno delle indicazioni su Lautréamont sono polarizzati dalla struttura oggettiva dell'animalità.

Ecco perché la psicanalisi esistenzialista di Lautréamont presuppone prima di tutto una decifrazione del senso oggettivo dell'animale. Parimenti, io penso da tanto tempo di stabilire un lapidario di Rimbaud' ma che senso avrà, se non abbiamo stabilito precedentemente il significato della geologia in generale? Ma, si dirà, un significato presuppone l'uomo. Noi siamo dello stesso parere. Solo che l'uomo, essendo trascendenza, stabilisce il significante col suo nascere stesso, ed il significante, a causa della struttura stessa della trascendenza, è un rinvio, ad altri trascendenti, che può essere decifrato senza ricorrere alla soggettività che l'ha stabilito. L'energia potenziale di un corpo è una sua qualità oggettiva che deve essere calcolata oggettivamente tenendo unicamente conto di circostanze oggettive. E tuttavia, questa energia non può venire ad abitare un corpo se non in un mondo la cui apparizione è correlativa a quella di un per-sé. Parimenti, si verranno a scoprire, con una psicanalisi rigorosamente obiettiva, altre potenzialità più profondamente impegnate nella materia delle cose e che restano completamente trascendenti, sebbene corrispondano ad una scelta più fondamentale della realtà umana, ad una scelta dell'essere.

Questo ci porta a precisare il secondo punto per cui noi differiamo da Bachelard' è certo, in realtà, che ogni psicanalisi deve avere a priori i suoi principi. In particolare deve sapere ciò che cerca, altrimenti come potrebbe trovarlo? Ma siccome lo scopo della sua ricerca non può essere stabilito anch'esso dalla psicanalisi, sotto pericolo di un cerchio vizioso, bisogna che sia l'oggetto di un postulato o che lo si chieda all'esperienza o che lo si stabilisca mediante qualche altra disciplina. La libido freudiana è evidentemente un semplice postulato: la volontà di potenza adleriana sembra una generalizzazione senza metodo dei dati empirici e bisogna pure che sia senza metodo perché permette di gettare le basi di un metodo psicanalitico. Bachelard sembra rimettersi a questi suoi predecessori: il postulato della sessualità sembra dominare le sue ricerche; in altri punti siamo rinviati alla morte, al traumatismo della nascita, alla volontà di potenza; insomma, la sua psicanalisi sembra più sicura del suo metodo che dei suoi principi e senza dubbio conta sui suoi risultati per chiarirgli lo scopo preciso delle sue ricerche. Ma questo vuol dire mettere il carro

innanzi ai buoi; mai le conseguenze permetteranno di stabilire dei principi, non più di quanto la somma dei modi finiti permetterà di cogliere la sostanza. Ci sembra dunque necessario abbandonare qui i principi empirici o i postulati che farebbero dell'uomo, a priori, una sessualità o una volontà di potenza, e conviene stabilire rigorosamente lo scopo della psicanalisi partendo dall'ontologica.

È appunto quello che abbiamo tentato nel paragrafo precedente. Abbiamo visto che la realtà umana, prima di poter essere descritta come libido o volontà di potenza, è scelta di essere, sia direttamente, sia per appropriazione del mondo. Ed abbiamo visto che allorché la scelta si riferisce all'appropriazione ogni cosa viene scelta in ultima analisi, non per il suo potenziale sessuale, ma in conseguenza della maniera in cui essa rende l'essere, del modo in cui l'essere affiora alla sua superficie. Una psicanalisi delle cose e della loro materia deve dunque preoccuparsi prima di tutto di stabilire il modo in cui ogni cosa è il simbolo oggettivo dell'essere e del rapporto della realtà umana con questo essere. Noi non neghiamo che sia necessario scoprire, in un secondo momento, un simbolismo sessuale nella natura, ma è un campo secondario e riducibile che presuppone prima una psicanalisi delle strutture presessuali. Così considereremmo lo studio di Bachelard sull'acqua, ricco di vedute ingegnose e profonde, come un insieme di suggestioni, come una collezione preziosa di materiali che dovrebbero essere utilizzati, ora, da una psicanalisi cosciente dei suoi principi.

Ciò che l'ontologia può insegnare alla psicanalisi, infatti, è prima di tutto l'origine vera dei significati delle cose e la loro relazione vera con la realtà umana. Essa sola, infatti, può porsi sul piano della trascendenza e cogliere in una volta sola l'essere nel mondo coi suoi due termini, poiché sola si pone originariamente nella prospettiva del cogito. È ancora l'idea della fatticità e quella della situazione che ci permetteranno di comprendere il simbolismo esistenziale delle cose. Abbiamo visto, infatti, che è possibile teoricamente, e praticamente impossibile, distinguere la fatticità dal progetto che la costituisce in situazione. È di questa constatazione che ci serviremo qui: non bisognerebbe credere, come abbiamo visto, che il questo nell'esteriorità di indifferenza del suo essere ed indipendentemente dal nascere di un per-sé, abbia un significato qualsiasi.

Certo la sua qualità, come abbiamo visto, non è null'altro che il suo essere. Il giallo del limone, dicemmo, non è un modo soggettivo di

percepire il limone; è il limone. Abbiamo dimostrato pure⁸⁹ che è tutto il limone che si distende attraverso le sue qualità e che ciascuna qualità si distende attraverso le altre; è ciò che abbiamo appunto chiamato “questo”. Ogni qualità dell'essere è tutto l'essere: essa è la presenza della sua assoluta contingenza, è la sua irriducibilità di indifferenza. Tuttavia, già nella seconda parte, insistemmo sulla inseparabilità, nella qualità stessa, del progetto e della fatticità. Scrivemmo effettivamente: “perché ci sia qualità, bisogna che ci sia dell'essere per un nulla che per natura non sia l'essere... La qualità è l'essere intero svelantesi nei limiti del c'è”. Così, fin dall'origine, non possiamo attribuire all'essere-in-sé il significato della qualità, poiché è necessario il “c'è”, cioè la mediazione annullatrice del per-sé, perché ci siano delle qualità. Ma è facile comprendere, a partire da queste osservazioni, che il significato della qualità denota a sua volta qualche cosa come un rinforzo del “c'è”, perché noi ci appoggiamo ad essa per superare il “c'è” verso l'essere quale è assolutamente ed in-sé. In ogni apprensione della qualità, c'è, in questo senso, uno sforzo metafisico per sfuggire alla nostra condizione, per oltrepassare l'involucro di nulla del “c'è” e per penetrare fino all'in-sé puro. Ma evidentemente, non possiamo che cogliere la qualità come simbolo di un essere che ci sfugge totalmente, ancorché sia totalmente lì, davanti a noi, insomma, fare funzionare l'essere rivelato come simbolo dell'essere-in-sé. Ciò significa che una nuova struttura del “c'è” si costituisce, che è lo strato significato, ancorché questo strato si riveli nell'unità assoluta di un medesimo progetto fondamentale. È ciò che noi chiameremo il tenore metafisico di ogni rivelazione intuitiva dell'essere; ed è precisamente ciò che dobbiamo raggiungere e svelare mediante la psicanalisi. Qual è il tenore metafisico del giallo, del rosso, del liscio, del rugoso? Qual è-problema che si porrà dopo queste questioni elementari il coefficiente metafisico del limone, dell'acqua, dell'olio, ecc.? Sono tutti problemi che la psicanalisi dovrà risolvere, se vorrà un giorno comprendere perché Pietro ama le arance ed ha orrore dell'acqua, perché mangia volentieri il pomodoro e rifiuta invece le fave, perché vomita se lo si costringe a inghiottire delle ostriche o delle uova crude.

Solo noi abbiamo pure dimostrato l'errore che ci sarebbe, per esempio, nel credere che noi “proiettiamo” le nostre disposizioni affettive sulla cosa per chiarirla o colorirla. Dapprima, effettivamente, abbiamo visto che un sentimento non è affatto una disposizione interna, ma un rapporto oggettivante e trascendente che si fa conoscere per il suo oggetto cioè che è.

Ma questo non è tutto: un esempio ci dimostrerà che la spiegazione mediante la proiezione è il senso del troppo famoso “un paesaggio è uno stato d'animo” è una petizione di principio. Sia, per esempio, la qualità particolare che si chiama vischioso.

È certo che per l'adulto europeo significa un insieme di caratteri umani e morali che possono facilmente ridursi a relazioni di essere. Una stretta di mano è vischiosa, un sorriso è vischioso, un pensiero, un sentimento possono essere vischiosi. L'opinione comune è che io ho avuto dapprima l'esperienza di certi atteggiamenti morali che mi dispiacciono e che io condanno: e che, d'altra parte, ho l'intuizione sensibile del vischioso.

In un secondo momento, stabilirei un legame fra questi sentimenti e la vischiosità, ed il vischioso funzionerebbe come simbolo di una intera classe di sentimenti e di atteggiamenti umani. Avrei dunque arricchito il vischioso proiettando su di esso il mio sapere riguardante questa categoria umana di modi di agire. Ma come si può accettare questa spiegazione mediante proiezione? Se supponiamo di aver colto dapprima i sentimenti come qualità psichiche pure, come potremmo poi cogliere la loro relazione col vischioso? Il sentimento colto nella sua purezza qualitativa non potrà rivelarsi che come una certa disposizione puramente inestesa, riprovevole per il suo rapporto con certi valori e certe conseguenze; in nessun caso “farà immagine”, se l'immagine non è data dapprima. E d'altra parte, se il vischioso non è originariamente carico di un senso affettivo, se non si dà che come una certa qualità materiale, non si vede come potrebbe essere eletto a rappresentante simbolico di certe unità psichiche. Insomma, per stabilire coscientemente e chiaramente una relazione simbolica fra la viscosità e la bassezza appiccicosa di certi individui, bisognerebbe che noi cogliessimo già la bassezza nella viscosità e la viscosità in certe bassezze. Ne segue allora che la spiegazione mediante proiezione non spiega niente, poiché presuppone ciò che bisognerebbe spiegare. D'altra parte, anche se sfuggisse a questa obiezione di principio, ne incontrerebbe un'altra, dovuta dall'esperienza e non meno grave: la spiegazione per proiezione implica infatti che il soggetto proiettante sia arrivato con l'esperienza e l'analisi ad una certa conoscenza della struttura e degli effetti degli atteggiamenti che chiamerà vischiosi. In questa concezione, infatti, il ricorso alla vischiosità non arricchisce, col valore di una conoscenza, la nostra esperienza della bassezza umana; tutt'al più, serve da unità tematica, da rubrica immaginosa a conoscenze già acquisite.

D'altro lato, la vischiosità propriamente detta e considerata allo stato isolato, potrà apparirci praticamente nociva perché le sostanze vischiose si appiccicano alle mani, agli abiti, perché macchiano, ma non ripugnante.

Non sapremmo in realtà spiegare il disgusto che essa inspira se non per la contaminazione di questa qualità fisica con certe qualità morali. Ci dovrebbe dunque essere una specie di tirocinio del valore simbolico del vischioso. Ma l'osservazione ci insegna che anche i bambini più piccoli dimostrano della repulsione di fronte al vischioso, come se fosse già contaminato dallo psichico; essa ci insegna pure che essi capiscono, fin da quando sanno parlare, il valore delle parole “molle”, “basso” ecc. Applicate alla descrizione dei sentimenti. Tutto accade come se noi nascessimo in un universo dove i sentimenti e gli atti sono completamente carichi di materialità, hanno una materia sostanziale, sono veramente molli, piatti, vischiosi, bassi, elevati ecc. E dove le sostanze materiali hanno originariamente un significato psichico che le rende ripugnanti, orripilanti, attraenti, ecc.. Nessuna spiegazione per proiezione o per analogia è qui accettabile. E, per riassumere, è impossibile che noi possiamo derivare il valore di simbolo psichico del vischioso dalla qualità brutta del “questo” come pure proiettare questo significato sul questo, partendo da una conoscenza degli atteggiamenti psichici considerati. Come bisogna dunque concepire questo immenso simbolismo universale che si traduce mediante le nostre ripugnanze, i nostri odii, le nostre simpatie, la nostra attrazione per certi oggetti, la cui materialità dovrebbe, per principio, restare non significante? Per progredire in questo studio, bisogna abbandonare un certo numero di postulati. In particolare, non dobbiamo più postulare a priori che l'attributo di vischiosità dato a questo o a quel sentimento non è che una immagine e non una conoscenza dobbiamo pure rifiutare di ammettere, prima di possedere più ampie informazioni, che è lo psichico che permette di informare simbolicamente la materia fisica e che c'è una priorità della nostra esperienza della bassezza umana sul fatto di cogliere il “vischioso” come significante.

Ritorniamo al progetto originale.

È progetto di appropriazione. Esso obbliga dunque il vischioso a rivelare il suo essere: essendo il nascere del per-sé all'essere appropriativo, il vischioso percepito è vischioso “da possedere”, cioè il legame originario fra me ed il vischioso è il fatto che io progetto di essere fondamento del suo essere, in quanto è me stesso idealmente. Fin dall'origine, dunque, appare

come un possibile me stesso da fondare: fin dall'origine, è psichicizzato. Ciò non significa affatto che gli attribuisca un'anima, come nell'animismo primitivo, né delle virtù metafisiche, ma solo che la sua materialità stessa si rivela a me come avente un significato psichico e questo significato psichico non fa, d'altra parte, che un tutto unico con il valore simbolico che ha in rapporto all'essere-in-sé. Questa maniera appropriativa di fare rendere al vischioso tutti questi significati, può essere considerata come un a priori formale, ancorché essa sia libero progetto e si identifichi con l'essere del per-sé stesso; perché, in realtà, essa non dipende originariamente dalla maniera d'essere del vischioso, ma solamente dal suo esserci bruto, dalla sua pura esistenza incontrata: accadrebbe lo stesso per tutt'altro incontro in quanto essa è semplice progetto di appropriazione, in quanto non si distingue in nulla dal puro "c'è" ed in quanto è, a seconda che la si veda da un lato piuttosto che dall'altro, pura libertà o puro niente. Ma è precisamente nell'ambito di questo progetto appropriativo, che il vischioso si rivela e sviluppa la sua vischiosità.

Questa vischiosità è dunque già fin dalla prima apparizione del vischioso risposta ad una domanda, già dono di sé: il vischioso si presenta già come l'abbozzo di una fusione del mondo con me; e ciò che mi fa conoscere di sé, il suo carattere di: ventosa che mi aspira, è già una risposta ad una interrogazione concreta; risponde col suo stesso essere, con la sua maniera di essere, con tutta la sua materia. E la risposta che dà è, contemporaneamente, pienamente adattata alla domanda e nello stesso tempo opaca e indecifrabile, perché è ricca di tutta la sua indicibile materialità. È chiara in quanto si adatta esattamente alla risposta: il vischioso si lascia cogliere come ciò di cui io manco, si lascia tastare da una inchiesta appropriativa; è appunto a questo abbozzo di appropriazione che lascia scoprire la sua vischiosità.

Essa è opaca perché, precisamente, se la forma significante è risvegliata nel vischioso dal per-sé, questo la riempie con tutta la sua vischiosità.

Esso ci rimanda dunque un significato pieno e denso e questo significato ci dà l'essere-in-sé, in quanto il vischioso è la rivelazione del mondo e l': abbozzo di noi stessi, in quanto l'appropriazione abbozza un qualche cosa che è come un atto del vischioso di fondare il mondo. Ciò che ritorna verso di noi, allora, come una qualità oggettiva, è una natura nuova che non è né materiale e fisica, né psichica, ma che trascende l'opposizione dello psichico e del fisico, scoprendosi a noi come l'espressione ontologica

del mondo intero, ciò che si offre come rubrica per classificare tutti i questi del mondo, si tratti di organizzazioni materiali o di trascendenze trascese. Ciò significa che l'apprensione del vischioso come tale ha, nello stesso tempo, creato una maniera particolare di darsi per l'in-sé del mondo; essa simbolizza l'essere a modo suo, cioè, finché dura il contatto col vischioso, tutto avviene per noi come se la vischiosità fosse il senso del mondo intero, cioè l'unico modo di essere dell'essere-in-sé, alla maniera in cui, per i primitivi del clan della lucertola, tutti gli oggetti sono lucertole. Quale può essere, nell'esempio scelto, il modo di essere simbolizzato dal vischioso? Io vedo dapprima che è l'omogeneità e l'imitazione della liquidità. Una sostanza vischiosa, come la pece, è un fluido aberrante.

Ci sembra dapprima che manifesti l'essere ovunque fuggente ed ovunque simile a se stesso,-che sfugge da ogni parte e sul quale, ciononostante, può galleggiare, l'essere senza pericolo e senza memoria che si muta eternamente in se stesso, sul quale non si può incidere e che non può incidere su di noi, che scivola e sul quale si scivola, che può possedersi mediante lo scivolamento canotto, motoscafo, sci nautico, ecc. E che non possiede mai, poiché scivola via senza far presa su di voi, l'essere che è eternità e temporalità infinita, perché è cambiamento perpetuo senza nulla che cambi e che simbolizzi meglio, mediante questa sintesi di eternità e di temporalità, una fusione possibile del per-sé come pura temporalità e dell'in-sé come eternità pura. Ma subito il vischioso si rivela essenzialmente come ambiguo, perché l'esistenza della sua fluidità è al rallentatore; esso è un impastamento della liquidità, cioè rappresenta in se stesso un trionfo nascente del solido sul liquido, cioè una tendenza dell'in-sé, nella sua apatia rappresentata dal solido puro, a coagulare la liquidità, cioè ad assorbire il per-sé che dovrebbe fondarlo. Il vischioso è l'agonia dell'acqua; si dà come un fenomeno in divenire, non ha la permanenza nel cambiamento che ha l'acqua ma, al contrario, rappresenta una specie di taglio operato in un cambiamento di stato. Questa instabilità coagulata del vischioso scoraggia il possesso. L'acqua è più sfuggente, ma si può possederla nella sua stessa fuga, in quanto sfuggente. Il vischioso fugge con una fuga spessa che assomiglia a quella dell'acqua come il volo passante e rasoterra della gallina assomiglia a quello dello sparviero. E questa fuga stessa non può essere posseduta perché si nega in quanto fuga. È già quasi una permanenza solida. Nulla testimonia meglio di questo carattere ambiguo di "sostanza fra i due stati", quanto la lentezza con la quale il

vischioso si fonde con se stesso: una goccia di acqua che tocca la superficie di uno specchio d'acqua è istantaneamente tramutata in superficie d'acqua; noi non cogliamo l'operazione, come un assorbimento simile a quello della bocca, della goccia da parte della massa d'acqua, ma piuttosto come una spiritualizzazione e una disindividualizzazione di un essere singolo che si dissolve nel grande tutto da cui è nato. Il simbolo dello specchio d'acqua sembra avere una parte molto importante nella costituzione degli schemi panteistici; rivela un tipo particolare di rapporto dell'essere con l'essere. Ma se consideriamo il vischioso, constatiamo che quantunque abbia conservato misteriosamente tutta la fluidità, a rilento; non bisogna confonderlo con le puree, dove la fluidità abbozzata subisce delle brusche rotture, dei bruschi arresti e dove la sostanza, dopo un tentativo di defluire si rapprende improvvisamente esso è come una isteresi costante nel fenomeno della trasmutazione in se stessa: il miele che cola dal mio cucchiaino sul miele contenuto nel vaso, dapprima è come se scolpisce la superficie dalla quale si stacca in rilievo e la sua fusione col tutto si presenta come un afflosciamento, un abbassamento che è contemporaneamente uno sgonfiamento si pensi all'importanza per le sensibilità infantili del pupazzo di gomma che si gonfia col fiato come il vetro e quando si sgonfia lascia sfuggire un gemito lamentoso e come la dilatazione e l'appiattimento dei seni un po'. Maturi di una donna che si stende sul dorso. Infatti in questo vischioso, che si fonde in se stesso, c'è insieme una resistenza visibile, come un rifiuto dell'individuo che non vuole annullarsi nel tutto dell'essere, e, nello stesso tempo, una mollezza spinta all'estremo: perché il molle non è altro che un annullamento che si arresta a mezza strada; ed è quello che riflette meglio l'immagine della nostra potenza distruttrice e dei suoi limiti. La lentezza della scomparsa della goccia vischiosa nel seno del tutto è presa dapprima come mollezza, poiché è come un annullamento ritardato e che sembra cercare di guadagnare tempo; ma questa mollezza va dritta al suo scopo: la goccia affonda nella superficie del vischioso. Da questo fenomeno possiamo dedurre parecchi caratteri del vischioso: in primo luogo che è molle al contatto. Gettate dell'acqua in terra: scorre. Gettate una sostanza vischiosa: si dilata, si appiattisce, s'affloscia, è molle; toccate il vischioso, non sfugge, cede.

Nell'inafferrabilità stessa dell'acqua c'è una specie di durezza spietata che le dà quasi un senso segreto di metallo: in definitiva, essa è incompressibile come l'acciaio. Il vischioso è comprimibile. Dà dunque

subito l'impressione di un essere che si può possedere. E in un doppio senso: la sua vischiosità, la sua aderenza a sé, gli impedisce di fuggire; lo posso quindi prendere in mano, separare una certa quantità di miele o di pece dal resto del vaso e con ciò creare un oggetto individuale mediante una creazione continua: ma nello stesso tempo, la mollezza di questa sostanza, che si schiaccia nelle mie mani, mi dà l'impressione che io distrugga continuamente. C'è dunque qui l'immagine di una distruzione creazione. Il vischioso è docile. Solamente, nel momento stesso in cui credo di possederlo, ecco che per un curioso rovesciamento, è lui che mi possiede. Appunto qui appare il suo carattere essenziale: la sua mollezza fa da ventosa. L'oggetto che tengo in mano, se è solido, posso lasciarlo quando mi pare; la sua inerzia simbolizza per me la mia intera potenza: io lo fondo, ma esso non mi fonda affatto: è il per-sé che riunisce in se stesso l'in-sé e lo eleva alla dignità di in-sé senza compromettersi, restando sempre potenza assimilante e creatrice; è il per-sé che assorbe l'in-sé. In altre parole il possesso afferma la preminenza del per-sé nell'essere sintetico "in-sé per-sé". Ma ecco che il vischioso rovescia i termini: il per-sé è improvvisamente compromesso. Allargo le mani, voglio lasciar cadere il vischioso e questo aderisce a me, mi succhia, mi aspira; la sua maniera di essere non è né l'inerzia rassicurante del solido né un dinamismo come quello dell'acqua, che consiste nel fuggirmi: è una attività molle, bavosa e femminile di aspirazione, vive oscuramente sotto le mie dita ed io lo sento come una vertigine: mi attira verso di lui come il fondo di un precipizio. C'è come un fascino tattile del vischioso. Io non sono più padrone di arrestare il processo di appropriazione. Esso continua. In un certo senso, è come una docilità suprema del posseduto, una fedeltà di cane che si dà, anche quando non si vuol più saperne di lui e, in un altro senso, c'è sotto questa docilità una appropriazione sorniona del possedente da parte del posseduto.

Il simbolo si scopre bruscamente: ci sono dei possessi velenosi; c'è la possibilità che l'in-sé assorba il per-sé: cioè che un essere si costituisca alla rovescia di "in-sé per-sé", in cui l'in-sé attirerebbe il per-sé nella sua contingenza, nella sua esteriorità di indifferenza, nella sua esistenza senza fondamento. In questo momento colgo la trappola del vischioso: è una fluidità che mi trattiene e che mi compromette, io non posso scivolare sul vischioso, tutte le sue ventose mi trattengono; esso non può scivolare su di me: si appiccica come una sanguisuga. Tuttavia lo "scivolio" non è semplicemente negato come dal solido, è degradato: sembra che il vischioso

vi si presti, mi ci inviti, perché una massa di sostanza vischiosa non si distingue sensibilmente da quella di un liquido densissimo; soltanto, è un tranello: lo “scivolio” è succhiato dalla sostanza scivolante e lascia su di me delle tracce. Il vischioso appare come un liquido visto in un incubo e le cui proprietà si animerebbero di una specie di vita e si rivolterebbero contro di me. Il vischioso è la rivincita dell’in-sé. Rivincita dolciastra e femminea che sarà simbolizzata, in un altro piano, dalla qualità di zuccherato. Lo zuccherato come dolce al gusto dolcezza indelebile, che resta indefinitamente in bocca e sopravvive alla deglutizione completa perfettamente l'essenza del vischioso. Il vischioso zuccherato è l'ideale del vischioso; simbolizza la morte zuccherata del per-sé la vespa che affonda nella marmellata e vi annega. Ma, nel medesimo tempo, il vischioso è me, per il fatto stesso che abbozzo un'appropriazione della sostanza vischiosa. Il risucchio del vischioso che sento sulle mani abbozza una specie di continuità della sostanza vischiosa con me stesso. Le colonne lunghe e molli di sostanza che cadono da me fino alla massa vischiosa allorché, per esempio, dopo avervi affondato la mano, ve la tolgo simbolizzano una specie di colata di me steso verso il vischioso. E l'isteresi che io constato nella fusione della base di queste colonne con la massa vischiosa, simbolizza la resistenza del mio essere all'assorbimento dell’in-sé. Se io affondo nell'acqua, se mi tuffo, se mi lascio calare, non ne riporto alcun fastidio, perché non ho, per nessun motivo, la paura di diluirmivi: io rimango un solido nella sua fluidità. Se affondo nel vischioso, sento che sto per perdermi, cioè che mi diluisco nel vischioso, precisamente perché il vischioso è in istanza di solidificazione. Il pastoso presenterebbe il medesimo aspetto del vischioso, da questo punto di vista, ma non affascina, non compromette, perché è inerte. Nella percezione stessa del vischioso, sostanza attaccaticcia, compromettente e senza equilibrio, c'è come il senso di una metamorfosi. Toccare una sostanza vischiosa vuol dire arrischiare di diluirsi in vischiosità.

Ora, questa diluizione, per se stessa è già spaventevole, perché è assorbimento del per-sé da parte dell’in-sé come dell'inchiostro da parte dell'assorbente. Ma, inoltre, è spaventoso quando ci si deve trasformare in cosa che si tratti di una metamorfosi in vischioso. Anche se potessi concepire una liquefazione di me steso, cioè una trasformazione del mio essere in acqua, non ne risentirei un'impressione troppo penosa, perché l'acqua è il simbolo della coscienza; il suo movimento, la sua fluidità, la

solidarietà non solidale del suo essere, la sua fuga continua ecc., tutto in essa mi ricorda il per-sé; al punto che i primi psicologi che hanno fatto osservare il carattere di durata della coscienza James, Bergson ecc. L'hanno molto frequentemente paragonata ad un fiume. È appunto il fiume che evoca meglio l'immagine dell'interpenetrazione costante delle parti di un tutto e della loro perpetua dissociabilità, disponibilità. Ma l'immagine che il vischioso ci offre è orribile: è orribile per una coscienza diventare vischiosa. È che l'essere del vischioso è aderenza molle e, a causa delle ventose di tutte le sue parti, solidarietà e complicità sorniona di ognuna con ciascuna, sforzo vago e molle di ognuna per individualizzarsi, seguito da una ricaduta, in un appiattimento svuotato dell'individuo, succhiato da ogni parte dalla sostanza.

Una coscienza che diventasse vischiosa, si trasformerebbe impastando le sue idee. Fin dal nostro sorgere nel mondo, noi abbiamo questo presentimento di una coscienza che vorrebbe slanciarsi verso il futuro, verso un progetto di sé, ma che nel momento stesso in cui avrebbe coscienza di giungervi si sentirebbe trattenuta cupamente, invisibilmente, dal risucchio del suo passato e che dovrebbe assistere alla sua lenta diluizione in questo passato che essa fugge, all'invasione del suo progetto da parte di mille parassiti finché perde completamente se stessa. Di questa orribile condizione, “il volo del pensiero” delle psicosi di influenza ci dà la migliore delle immagini. Ma questa paura cosa traduce dunque, sul piano ontologico, se non la fuga del per-sé di fronte all'in-sé della fatticità, cioè la temporalizzazione? L'orrore del vischioso è l'orrore che il tempo diventi vischioso, che la fatticità progredisca continuamente ed insensibilmente e aspiri il per-sé che “la esiste”. È la paura non della morte, non dell'in-sé puro, non del nulla, ma di un tipo di essere particolare, che non esiste più di quanto non esista l': in-sé per-sé e che il vischioso rappresenta soltanto. Un essere ideale che io riprovo con tutte le mie forze e che abita in me come il valore abita nel mio essere: un essere ideale dove l'in-sé non fondato ha priorità sul per-sé e che noi chiameremo antivalore.

Così, nel progetto appropriativo del vischioso, la vischiosità si rivela subito come simbolo di un antivalore; cioè di un tipo di essere non realizzato, ma minaccioso, che assilla la coscienza come il pericolo costante che essa fugge e, con questo, trasforma subito il progetto di appropriazione in progetto di fuga. Qualche cosa è apparso che non risulta da alcuna esperienza precedente, ma solo dalla comprensione preontologica dell'in-sé

e del per-sé e che è propriamente il senso del vischioso. In un certo senso, è una esperienza, poiché la vischiosità è una scoperta intuitiva; e in un altro senso, è come l'invenzione di una avventura dell'essere. A partire da ciò, appare per il per-sé un certo pericolo nuovo, un modo di essere minaccioso e da evitarsi, una categoria concreta che egli ritroverà dappertutto. Il vischioso non simbolizza alcuna condotta psichica a priori: manifesta una certa relazione dell'essere con se stesso, e questa relazione è originariamente psichicizzata, perché l'ho scoperta in un abbozzo di appropriazione e perché la vischiosità mi ha rimandato la mia immagine. Così, fin dal mio primo contatto col vischioso, sono arricchito di uno schema ontologico valido, al di là della distinzione di psichico e non psichico, per interpretare il senso dell'essere di tutti gli esistenti di una certa categoria, categoria la quale, d'altra parte, nasce come una cornice vuota prima dell'esperienza delle differenti specie del vischioso. L'ho gettata nel mondo col mio progetto originale di fronte al vischioso, è una struttura oggettiva del mondo e, nello stesso tempo, è un antivalore, cioè determina un settore dove verranno a sistemarsi gli oggetti vischiosi. Allora, ogni volta che un oggetto manifesterà per me questo rapporto di essere, si tratti di una stretta di mano, di un sorriso o di un pensiero, sarà per definizione colto come vischioso, cioè, al di là della sua struttura fenomenica, mi apparirà come costituente, in unione con le resine, le colle, i mieli, ecc., il grande settore ontologico della vischiosità. E, reciprocamente, nella misura in cui il questo di cui voglio appropriarmi, rappresenta il mondo intero, il vischioso, fin dal mio primo contatto intuitivo, mi appare ricco di una folla di significati oscuri e di rinvii che lo superano.

Il vischioso si scopre da sé come “molto più del vischioso”; fin dalla sua apparizione trascende tutte le distinzioni fra fisico e psichico, fra l'esistente bruto e i significati del mondo: è un senso possibile dell'essere. La prima esperienza che il bambino può fare del vischioso l'arricchisce dunque psicologicamente e moralmente: non avrà bisogno di attendere l'età matura per scoprire quel genere di bassezza glutinosa che si chiama, in senso figurato, “vischioso”: è là presso di lui, nella vischiosità stessa del miele o del vischio. Quello che dicemmo del vischioso vale per tutti gli oggetti che circondano il bambino: la semplice rivelazione della loro materia stende il suo orizzonte fino agli estremi limiti dell'essere e lo arricchisce, nello stesso tempo, di un insieme di chiavi per decifrare l'essere di tutti i fatti umani. Ciò non significa affatto che egli conosca fin dall'origine le “brutture” della

vita, i “caratteri” oppure le “bellezze” dell'esistenza. Semplicemente è in possesso di tutti i sensi dell'essere dei quali, brutture e bellezze, comportamenti, tratti psichici, relazioni sessuali ecc. Non saranno mai altro che esemplificazioni particolari. Il glutinoso, il pastoso, il saporoso, ecc., i buchi di sabbia e di terra, le caverne, la luce, la notte ecc. Gli rivelano dei modi di essere prepsichici e presessuali, che si sforzerà di spiegare durante tutta la sua vita. Non c'è nessun bambino “innocente”. In particolare riconosceremo volentieri, con i freudiani, le innumerevoli relazioni che alcune materie e certe forme che circondano i fanciulli intrattengono con la sessualità. Ma noi non intendiamo dire con ciò che un istinto sessuale, già costituito, le abbia caricate di significato sessuale. Ci sembra, invece, che queste materie e queste forme siano colte per se stesse e scoprano al fanciullo modi di essere e relazioni con l'essere del per-sé, che chiariranno e forgeranno la sua sessualità. Per citare un esempio, molti psicanalisti sono stati colpiti dall'attrazione che esercitano sul bambino tutte le specie di buchi buchi nella sabbia, nella terra, grotte, caverne, anfrattuosità e hanno spiegato questa attrazione sia mediante il carattere anale della sessualità infantile, sia mediante lo choc prenatale, sia per un presentimento dell'atto sessuale propriamente detto. Noi non potremo ammettere nessuna di queste spiegazioni: quella del “traumatismo della nascita” è molto fantastica.

Quella che paragona il buco all'organo sessuale femminile presuppone nel bambino un'esperienza che non potrebbe avere o un presentimento che non potrebbe giustificare. Circa la sessualità “anale” del bambino, noi non pensiamo di negarla, ma perché essa possa chiarire e dare un simbolo ai buchi che il bambino incontra nel campo percettivo, bisognerebbe che il fanciullo cogliesse il suo ano come un foro; o meglio, che la percezione dell'essenza del buco, dell'orifizio, corrispondesse alla sensazione che egli ha del suo ano. Ma noi abbiamo dimostrato abbastanza il carattere soggettivo del “corpo per me”, perché si possa comprendere l'impossibilità in cui si trova il bambino di cogliere una parte qualunque del suo corpo come struttura oggettiva dell'universo. È per gli altri che l'ano appare come orifizio.

Non può essere vissuto come tale; anche le cure intime che la madre presta al bambino non potrebbero rivelarlo sotto questo aspetto, poiché l'ano, zona erogena, zona di dolore, non è munito di terminazioni nervose tattili.

È, invece, per opera degli altri per mezzo delle parole che la madre adopera per designare il corpo del bambino che questo impara che il suo ano è un buco. È dunque la natura oggettiva del buco percepito nel mondo, che chiarirà per lui la struttura oggettiva e il senso della zona anale, e che darà un senso trascendente alle sensazioni erogene, che fino a questo momento egli si limitava fino allora ad “esistere”. Ora, in se stesso, il buco è il simbolo di un modo di essere che la psicanalisi esistenzialista si sente in dovere di chiarire. Noi non possiamo insistervi. Si vede subito, tuttavia, che esso si presenta originariamente come un nulla da “riempire” con la mia propria carne: il bambino non può trattenersi dal mettere il suo dito o tutto il suo braccio nel buco. Questo mi presenta dunque l'immagine vuota di me stesso: non ho che da calarmi in esso per farmi esistere nel mondo che mi attende. L'ideale del buco è dunque lo scavo che si modellerà accuratamente sulla mia carne, di maniera che, costringendomi e adattandomi strettamente, contribuirò a fare esistere il pieno dell'essere nel mondo. Così chiudere il buco, vuol dire originariamente fare sacrificio del mio corpo perché la pienezza d'essere esista, cioè subire la passione del per-sé per foggare, portare a termine e salvare la totalità dell'in-sé⁹⁰. Noi cogliamo qui, alle sue origini, una delle tendenze più fondamentali della realtà umana: la tendenza a riempire. Ritroveremo questa tendenza nell'adolescente e nell'adulto: una buona parte della nostra vita passa a turare i buchi, a riempire i vuoti, a realizzare e a fondare simbolicamente il pieno. Il bambino riconosce, fin dalle sue prime esperienze, che egli stesso è buco. Quando si mette il dito in bocca, tenta di chiudere i buchi del suo viso, aspetta che il dito si fonda con le labbra ed il palato, e tura l'orifizio boccale come si turerebbe con del cemento la crepa di un muro; egli cerca la densità, la pienezza uniforme e sferica dell'essere parmenideo: e se succhia il suo dito, è precisamente per diluirlo, per trasformarlo in una pasta collosa che otturerà il buco della sua bocca. Questa tendenza è certamente una delle più fondamentali fra quelle che servono da basamento all'atto di mangiare: il nutrimento è il “mastice” che otturerà la bocca; mangiare, fra le altre cose, vuol dire turarsi. Solo partendo da questo punto, possiamo passare alla sessualità: l'oscenità del sesso femminile è quella di ogni cosa spalancata: è un richiamo di essere, come d'altra parte tutti i buchi; in-sé la donna richiama una carne estranea che la trasformi in pienezza di essere, per penetrazione e diluizione.

E inversamente la donna sente la sua condizione come un “richiamo”, proprio perché è “bucata”. È questa la vera origine del complesso adleriano. Senza dubbio il sesso è bocca, è bocca vorace che inghiotte il pene cosa che può ben condurci all'idea di castrazione: l'atto amoroso è castrazione dell'uomo ma innanzi tutto il sesso è foro. Si tratta dunque qui di un rapporto presessuale che diventerà una delle componenti della sessualità come atteggiamento umano empirico e complesso, ma che, anziché trarre la sua origine dall'essere sessuato, non ha nulla in comune con la sessualità fondamentale di cui abbiamo spiegato la natura nel libro III. Nondimeno, resta vero che l'esperienza del foro, allorché il fanciullo vede la realtà, implica il presentimento ontologico dell'esperienza sessuale in generale; è con la propria carne che il fanciullo tura il foro, e il foro, prima di ogni specificazione sessuale, è una aspettativa oscena, un richiamo di carne.

È evidente l'importanza che rivestirà per la psicanalisi esistenzialista, la delucidazione di queste categorie esistenzialiste, immediate e concrete. Cogliamo, con esse, dei progetti molto generali della realtà umana.

Ma ciò che in primo luogo interessa lo psicanalista, è determinare il progetto libero della persona singola a partire dalla relazione individuale che la unisce a questi diversi simboli dell'essere. Posso amare i contatti vischiosi, avere orrore dei fori ecc..

Ciò non significa che il vischioso, il grasso, il foro ecc. Abbiamo perduto per me il loro significato ontologico generale, ma, invece, che a causa di questo significato, mi determino nella tale o nella tal altra maniera in rapporto ad essi. Se il vischioso è veramente un simbolo dell'essere in cui il per-sé è assorbito dall'in-sé, che cosa sono io che, al contrario degli altri, amo il vischioso? A quale progetto fondamentale sono rinviato se voglio spiegare questo amore di un in-sé pressante e torbido? Così i gusti non restano dei dati irriducibili; sapendoli interrogare ci rivelano i progetti fondamentali della persona.

Non v'è nulla, persino nelle preferenze alimentari, che non abbia un senso. Ce ne renderemo conto se vorremo ben riflettere che ogni gusto si presenta non come un datum assurdo, che si dovrebbe giustificare, ma come un valore evidente. Se a me piace il gusto dell'aglio, mi sembra irrazionale che ad altri non possa piacere. Mangiare, effettivamente, significa appropriarsi per distruzione, cioè, e nel medesimo tempo, turarsi con certo essere. E questo essere è dato come una sintesi di temperatura, di densità e di sapore propriamente detto. In una parola, questa sintesi significa un certo

essere: e allorché mangiamo, non ci limitiamo a conoscere, attraverso il gusto, certe qualità di questo essere; gustandole ce se appropriamo. Il gusto è assimilazione: il dente rivela, con l'atto stesso di stritolare, la densità del corpo che trasforma in bolo alimentare. Così l'intuizione sintetica dell'alimento è, in se stessa, distruzione assimilatrice.

Mi rivela l'essere col quale farò la mia carne. Allora, ciò che accetto o rifiuto con disgusto, è l'essere stesso di questo esistente, o, se si preferisce, la totalità dell'alimento mi propone un certo modo di essere dell'essere che accetto o che rifiuto.

Questa totalità è organizzata come una forma, nella quale le qualità di densità e di temperatura, più sorde, si cancellano dietro al sapore propriamente detto che le esprime. Lo zuccherato per esempio, esprime il vischioso quando mangiamo una cucchiata di miele o di melassa, come una funzione analitica esprime una curva geometrica. Ciò significa che tutte le qualità che non sono il sapore propriamente detto, riunite, fuse, immerse nel sapore, rappresentano la materia del sapore. Sia il biscotto alla cioccolata che resiste dapprima sotto i denti, poi cede bruscamente e si sbriciola, sia la sua resistenza e poi il suo sbriciolamento sono cioccolato. Esse si uniscono d'altra parte a certe caratteristiche temporali del sapore cioè al suo modo di temporalizzazione. Certi gusti si offrono di colpo, altri sono come fusioni a rilento, altri si danno per gradi, altri diminuiscono lentamente finché scompaiono, ed altri ancora scompaiono nel momento stesso in cui si crede di impadronirsene. Queste qualità si organizzano con la densità e la temperatura; esprimono inoltre, su un altro piano, l'aspetto visivo dell'alimento. Se mangio un dolce rosa, il gusto è rosa; il leggero profumo zuccherato e l'untuosità della crema al burro sono il rosa. Così mangio rosa come vedo zuccherato. Si capisce che il sapore, per questo, riceva una architettura complessa ed una materia differenziata; è appunto questa materia strutturata che ci presenta un tipo di essere particolare che possiamo assimilare o rifiutare con nausea, secondo il nostro progetto originale. Non è dunque indifferente che piacciono le ostriche o le peloridi, le lumache o i granchiolini, per poco che sappiamo districare i significati esistenziali di questi alimenti. In maniera generale non esiste gusto o inclinazione irriducibile. Rappresentano tutti una certa scelta appropriativa dell'essere. È compito della psicanalisi esistenzialista confrontarli e classificarli. L'ontologia qui ci abbandona: essa ci ha semplicemente permesso di determinare i fini ultimi della realtà umana, i suoi possibili

fondamentali ed il valore che abita in essa. Ogni realtà umana è contemporaneamente progetto diretto di compiere una metamorfosi del suo per-sé in in-sé per-sé e progetto di appropriarsi il mondo come totalità di essere in-sé, sotto le specie di una qualità fondamentale. Ogni realtà umana è una passione, in quanto progetta di perdersi per fondare l'essere e per costituire contemporaneamente l'in-sé che sfugge alla contingenza essendo il proprio fondamento, l'ens causa sui, che le religioni chiamano dio. Così la passione dell'uomo è l'inverso di quella di cristo, perché l'uomo si perde in quanto uomo perché dio nasca. Ma l'idea di dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente; l'uomo è una passione inutile.

CONCLUSIONE

1. In-sé e per-sé: motivi metafisici

Ci è possibile ora concludere. Fin dall'introduzione, avevamo scoperto la coscienza come richiamo d'essere ed avevamo dimostrato che il cogito rinviava immediatamente ad un essere in-sé oggetto della coscienza. Ma dopo la descrizione dell'in-sé e del per-sé, ci era parso difficile stabilire un legame fra di essi ed avevamo temuto di cadere in un dualismo insormontabile. Questo dualismo ci minacciava ancora in un altro modo: effettivamente nella misura in cui si poteva dire del per-sé che era, ci trovavamo di fronte a due modi di essere radicalmente distinti, quello del per-sé che deve essere ciò che è, cioè che è ciò che non è, e che non è ciò che è, e quello dell'in-sé che è ciò che è. Ci siamo domandati allora se la scoperta di questi due tipi d'essere non portasse a uno hiatus che scindeva l'essere, come categoria generale appartenente a tutti gli esistenti, in due zone comunicabili e in ognuna delle quali la nozione d'essere doveva essere presa in una accezione originale e singola.

Le nostre ricerche ci hanno permesso di rispondere alla prima di queste domande: il per-sé e l'in-sé sono uniti da un legame sintetico che non è altro che il per-sé stesso. Il per-sé effettivamente non è altro che il puro annullamento dell'in-sé: è come un vuoto d'essere nel seno dell'essere. È nota la burlesca finzione con la quale certi volgarizzatori hanno l'abitudine di illustrare il principio di conservazione dell'energia: se accadesse, dicono, che uno solo degli atomi che costituiscono l'universo fosse annullato, ne risulterebbe una catastrofe che si estenderebbe a tutto l'universo e sarebbe, in particolare, la fine della terra e del sistema stellare. Questa immagine ci può servire; il per-sé appare come un annullamento infinitesimale che prende la sua origine dal seno dell'essere: e basta questo annullamento perché uno sconvolgimento totale accada all'in-sé. Questo sconvolgimento è il mondo. Il per-sé non ha altra realtà che di essere l'annullamento dell'essere. La sua sola qualifica gli viene dal fatto che è annullamento dell'in-sé individuale e singolo e non di un essere in generale. Il per-sé non

è il nulla in generale, ma una privazione singola; si costituisce come privazione di questo essere.

Non è quindi il caso di interrogarci sul modo in cui il per-sé può unirsi all'in-sé, perché il per-sé non è una sostanza autonoma. In quanto annullamento, è stato⁹¹ dall'in-sé; in quanto negazione interna, si fa annunciare dall'in-sé ciò che non è e di conseguenza ciò che deve essere. Se il cogito conduce necessariamente fuori di sé, se la coscienza è un pendio sdruciolevole sul quale non ci si può fissare senza trovarsi tosto rovesciati fuori, sull'essere-in-sé, è perché essa non ha in se stessa nessuna sufficienza di essere come soggettività assoluta, rinvia subito alla cosa. Non c'è essere per la coscienza al di fuori di questo obbligo preciso di essere intuizione rivelante di qualche cosa.

E che vuol dire ciò, se non che la coscienza è l'altro platonico? Si conoscono le belle descrizioni che lo straniero del "sofista" dà di questo altro che non può essere colto che "come in un sogno", che non ha altro essere che il suo essere altro, cioè che dispone soltanto di un essere di seconda mano, che, considerato in se stesso, svanisce e riprende una esistenza marginale solo se fermiamo lo sguardo sull'essere, che si esaurisce nell'essere altro da se stesso e altro dall'essere. Sembra persino che Platone abbia visto il carattere dinamico che l'alterità dell'altro presenta in rapporto a se stesso, poiché in certi testi vi vedeva l'origine del movimento.

Ma egli poteva andare ancora più lontano: avrebbe visto allora che l'altro o non-essere relativo non poteva avere un sembiante di esistenza che a titolo di coscienza. Essere altro dall'essere significa essere coscienza di sé nell'unità delle ek-stasi temporalizzanti. E che cosa è, infatti, l'alterità, se non il passo di danza di riflesso e di riflettente che abbiamo descritto in seno al per-sé, poiché il solo modo in cui l'altro possa esistere come altro, è quello di essere coscienza di essere altro. L'alterità è, infatti, negazione interna e solo una coscienza può costituirsi come negazione interna. Ogni altra concezione di alterità verrebbe a porla come un in-sé, cioè a stabilire fra lei e l'essere una relazione esterna, cosa che richiederebbe la presenza di un testimonio per constatare che l'altro è altro dall'in-sé. D'altra parte, l'altro non potrebbe essere altro senza emanare dall'essere; in ciò, è relativo all'in-sé, ma non potrebbe neppure essere altro senza farsi altro, diversamente la sua alterità diventerebbe un dato, dunque un essere suscettibile di essere considerato in-sé. In quanto è relativo all'in-sé, l'altro è affetto di fatticità; in quanto si fa egli stesso, è un assoluto. È appunto quello che abbiamo

osservato allorché dicevamo che il per-sé non è fondamento del suo essere come nulla d'essere, ma fonda continuamente il suo nulla d'essere. Così il per-sé è un assoluto “*unselbstständig*” cosa che abbiamo chiamato un assoluto non sostanziale. La sua realtà è puramente interrogativa. Se può porre dei problemi, vuol dire che esso stesso è sempre problematico: il suo essere non è mai dato, ma interrogato, perché è sempre separato da lui mediante il nulla dell'alterità; il per-sé è sempre in sospenso perché il suo essere è un perpetuo rinvio. Se potesse raggiungerlo, l'alterità scomparirebbe e con lei i possibili, la conoscenza e il mondo.

Così il problema ontologico della conoscenza è risolto mediante l'affermazione della preminenza ontologica dell'in-sé sul per-sé. Ma è appunto per far nascere subito una interrogazione metafisica. Il nascere del per-sé a partire dall'in-sé non è, infatti, paragonabile alla genesi dialettica dell'altro platonico partendo dall'essere. Essere e altro sono effettivamente, per Platone, dei generi. Ma abbiamo visto invece che l'essere è una avventura individuale. Parimenti, l'apparizione del per-sé è l'avvenimento assoluto che perviene all'essere.

C'è allora posto qui per un problema metafisico che potrebbe formularsi così: perché il per-sé nasce partendo dall'essere? Chiamiamo metafisico, infatti, lo studio dei processi individuali che hanno dato origine a questo mondo come totalità concreta e singola. In questo senso la metafisica sta all'ontologia, come la storia alla sociologia. Abbiamo visto che sarebbe assurdo domandarsi perché l'essere è altro, che il problema non potrebbe avere senso che nei limiti di un per-sé e che presuppone anzi la priorità ontologica del nulla sull'essere, quando invece noi abbiamo dimostrato la preminenza dell'essere sul nulla; il problema non potrebbe porsi che in conseguenza di una contaminazione con una questione esteriormente analoga e tuttavia molto diversa: perché c'è dell'essere? Ma sappiamo ora che bisogna distinguere con cura queste due cose.

La prima è sprovvista di senso: tutti “i perché”, in realtà, sono posteriori all'essere e lo suppongono. L'essere è senza ragione, senza causa e senza necessità: la definizione stessa dell'essere ci dà la sua contingenza originale. Alla seconda, abbiamo già risposto, perché essa non si pone sul terreno metafisico, ma su quello dell'ontologia: “c'è” dell'essere perché il per-sé è tale che c'è dell'essere.

Il carattere di fenomeno viene all'essere per opera del per-sé. Ma se le questioni sull'origine dell'essere, o sull'origine del mondo sono sprovviste di

senso o ricevono una risposta nel settore stesso dell'ontologia, non è la stessa cosa per l'origine del per-sé. Il per-sé è tale effettivamente che ha il diritto di rivolgersi sulla sua origine. L'essere, per opera del quale il perché nasce nell'essere, ha il diritto di porre il suo perché, perché è lui stesso una interrogazione, un perché. A questo problema l'ontologia non potrebbe rispondere, perché qui si tratta di spiegare un avvenimento, non di descrivere le strutture di un essere. Tutt'al più può fare osservare che il nulla che è stato⁹² dall'in-sé non è un semplice vuoto sprovvisto di significato.

Il senso del nulla dell'annullamento è di essere stato⁹³ per fondare l'essere. L'ontologia ci fornisce due indicazioni che possono servire di base alla metafisica: in primo luogo, che ogni processo di fondamento di sé è rottura dell'essere identico dell'in-sé, distanza dell'essere in rapporto a se stesso e apparizione della presenza a sé o coscienza. È solo nel farsi per-sé che l'essere potrebbe aspirare ad essere causa di sé. La coscienza come annullamento dell'essere appare dunque come uno stadio di un progresso verso l'immanenza della causalità, cioè verso l'essere causa di sé. Solo il progresso si arresta lì in seguito all'insufficienza d'essere del per-sé. La temporalizzazione della coscienza non è un progresso ascendente verso la dignità di “causa sui”, è flusso in superficie la cui origine è, invece, l'impossibilità di essere causa di sé. Anche l'ens causa sui resta, in quanto mancato, l'indicazione di un superamento impossibile in altezza che condiziona con la sua non esistenza stessa il movimento in piano della coscienza: così l'attrazione verticale che la luna esercita sull'oceano ha per effetto quello spostamento orizzontale che è la marea. L'altra indicazione che la metafisica può attingere dall'ontologia è che il per-sé è effettivamente perpetuo progetto di fondarsi in quanto essere e perpetua sconfitta di questo progetto. La presenza a sé con le diverse direzioni del suo annullamento annullamento ekstatico delle tre dimensioni temporali, annullamento gemellare della coppia riflesso riflettente rappresenta il primo sorgere di questo progetto; la riflessione rappresenta il raddoppiamento del progetto che si riversa su se stesso per fondarsi almeno in quanto progetto e l'aggravamento dello hiatus annullante mediante la sconfitta di questo progetto stesso; il “fare” e “l'avere”, categorie cardinali della realtà umana, si riducono immediatamente o mediatamente al progetto di essere; infine la pluralità degli uni e degli altri può essere interpretata come un ultimo tentativo per fondarsi, che finisce con la separazione radicale dell'essere e della coscienza d'essere.

Così l'ontologia ci insegna: 1 che se l'in-sé dovesse fondarsi, non potrebbe tentarlo che facendosi coscienza, in altre parole, il concetto di "causa sui" comporta in-sé quello di presenza a sé, cioè della decompressione d'essere annullante; 2 la coscienza è di fatto progetto di fondarsi, cioè di raggiungere la dignità dell'in-sé per-sé oppure in-sé causa di sé. Ma non sapremmo trarne di più. Nulla permette di affermare, sul piano ontologico, che l'annullamento dell'in-sé in per-sé ha, fin dall'origine ed in seno stesso all'in-sé, per significato il progetto di essere causa di sé. Invece, l'ontologia si urta qui con una contraddizione profonda perché è appunto mediante il per-sé che il mondo riceve la possibilità di un fondamento. Per essere progetto di fondarsi, bisognerebbe che l'in-sé fosse originariamente presenza a sé, cioè fosse già coscienza. L'ontologia si limiterà dunque a dichiarare che: tutto avviene come se l'in-sé, in un progetto per fondarsi, si desse la modifica del per-sé. Sta alla metafisica di formare le ipotesi che permetteranno di concepire questo processo come l'avvenimento assoluto che corona l'avventura individuale che è l'esistenza dell'essere. Va da sé che queste ipotesi resteranno ipotesi perché non potremmo attendere né una conferma né una ulteriore disdetta. Ciò che ne costituirà la validità, è solamente la possibilità che ci daranno di unificare i dati dell'ontologia. Questa unificazione non dovrà naturalmente costituirsi nella prospettiva di un divenire storico perché la temporalità viene all'essere mediante il per-sé.

Non avrebbe dunque alcun senso domandarsi ciò che era l'essere prima dell'apparizione del per-sé. Ma la metafisica non deve perciò fare a meno di tentare di determinare la natura ed il senso di questo processo antistorico e sorgente di ogni storia che è l'articolazione dell'avventura individuale o esistenza dell'in-sé con l'avvenimento assoluto o nascere del per-sé.

In particolare spetta al metafisico il compito di decidere se il movimento è o no un primo "tentativo" dell'in-sé per fondarsi e quali sono i rapporti del movimento, come "malattia dell'essere", con il per-sé, come malattia più profonda e spinta fino all'annullamento.

Resta da prendere in considerazione il secondo problema, che abbiamo formulato fin dall'introduzione: se l'in-sé ed il per-sé sono due modalità dell'essere, non c'è uno hiatus nel seno stesso dell'idea dell'essere e la sua comprensione non è scissa in due parti incomunicabili per il fatto che la sua estensione è costituita da due classi radicalmente eterogenee? Cosa c'è in realtà di comune fra l'essere che è ciò che è e l'essere che è ciò che non è e

che non è ciò che è? Quello che qui ci può aiutare, è la conclusione delle nostre ricerche precedenti; abbiamo, infatti, dimostrato che l'in-sé ed il per-sé non sono due realtà separate. Il per-sé senza l'in-sé è una specie di astratto; non potrebbe esistere più di quanto non lo possa un colore senza forma, un suono senza altezza e senza timbro; una coscienza che non fosse coscienza di nulla sarebbe un niente assoluto. Ma se la coscienza è legata all'in-sé mediante una relazione interna, ciò non significa forse che essa si articola con esso per costituire una totalità e non è a questa totalità che spetta la denominazione di essere o di realtà? Senza dubbio il per-sé è annullamento, ma a titolo di annullamento, egli è; ed è unito a priori con l'in-sé.

Così i greci avevano l'abitudine di distinguere la realtà cosmica che essi chiamavano τό πᾶν dalla totalità, costituita da questa e dal vuoto infinito che la circondava, totalità che chiamavano τό ὅλον certamente abbiamo potuto chiamare il per-sé un nulla e dichiarare che non c'è nulla "al di fuori" dell'in-sé, se non un riflesso di quel nulla che è esso stesso polarizzato e definito dall'in-sé in quanto è precisamente il nulla di questo in-sé. Ma tanto qui come nella filosofia greca, sorge un problema: che cosa chiameremo reale, a che cosa attribuiremo l'essere? Al cosmo o a ciò che chiamavamo prima τό ὅλον? All'"in-sé puro" o all'in-sé circondato da questo strato di nulla che abbiamo indicato col nome di per-sé? Ma se considerassimo l'essere totale come costituito dall'organizzazione sintetica dell'in-sé e del per-sé non ritroveremmo la difficoltà che volevamo evitare? Questo hiatus che scoprimmo nel concetto d'essere non lo incontreremmo ora nell'esistente stesso? Quale definizione si può dare, infatti, di un esistente che, in quanto in-sé, sarebbe ciò che è ed in quanto per-sé sarebbe ciò che non è? Se vogliamo risolvere queste difficoltà, bisogna pure che ci rendiamo conto di ciò che esigiamo da un esistente per considerarlo come una totalità: bisogna che la diversità delle sue strutture sia trattenuta in una sintesi unitaria, in modo che ciascuna di esse, considerata a parte, non sia che un astratto. E certamente la coscienza considerata a parte non è che un'astrazione, ma l'in-sé non ha bisogno del per-sé per essere: la "passione" del per-sé fa solamente in modo che ci sia dell'in-sé. Il fenomeno d'in-sé è un astratto senza la coscienza, ma non il suo essere.

Se volessimo concepire una organizzazione sintetica tale che il per-sé sia inseparabile dall'in-sé e che, reciprocamente, l'in-sé sia indissolubilmente legato al per-sé, bisognerebbe concepirlo in modo che

l'in-sé riceva la sua esistenza dall'annullamento che ne fa prendere coscienza. Il che torna a dire che la totalità indissolubile d'in-sé e di per-sé non è concepibile che sotto la forma dell'essere "causa di sé". È questo essere e nessun altro che potrebbe valere assolutamente come ολον del quale abbiamo parlato. E se possiamo porre la questione dell'essere del per-sé articolato all'in-sé, è perché ci definiamo a priori mediante una comprensione preontologica dell'ens causa sui.

Senza dubbio questo ens causa sui è impossibile e il suo concetto, l'abbiamo visto, implica una contraddizione. Non resta men vero che, poiché poniamo la questione dell'essere dell' ολον ponendoci dal punto di vista dell'ens causa sui, è da questo punto di vista che bisogna porci per esaminare le credenziali di questo ολον non è infatti apparso per il solo fatto che è apparso il per-sé ed il per-sé non è forse originariamente progetto di essere causa di sé? Così cominciamo a cogliere la natura della realtà totale. L'essere totale, quello il cui concetto non sarebbe scisso da uno hiatus e che, tuttavia, non escluderebbe l'essere annullante annullato dal per-sé, quello la cui esistenza sarebbe sintesi unitaria dell'in-sé e della coscienza, questo essere ideale sarebbe l'in-sé fondato dal per-sé ed identico al per-sé che lo fonda, cioè l'ens causa sui. Ma, precisamente perché ci poniamo dal punto di vista di questo essere ideale per giudicare l'essere reale che chiamiamo ολον, dobbiamo constatare che il reale è uno sforzo abortito per giungere alla dignità di causa di sé.

È come se il mondo, l'uomo e l'uomo nel mondo non giungessero a realizzare che un dio mancato. È dunque come se l'in-sé ed il per-sé si presentassero in stato di disintegrazione in rapporto ad una sintesi ideale. Non che l'integrazione abbia mai avuto luogo, ma invece precisamente perché essa è sempre indicata e sempre impossibile. È la continua sconfitta che spiega contemporaneamente l'indissolubilità dell'in-sé e del per-sé e la loro relativa indipendenza. Parimenti, allorché l'unità delle funzioni cerebrali è spezzata, si producono dei fenomeni che presentano contemporaneamente una autonomia relativa e che, nel medesimo tempo, non possono manifestarsi che sullo sfondo di disgregazione di una totalità. È questa sconfitta che spiega lo hiatus che noi incontriamo contemporaneamente nel concetto dell'essere e nell'esistente. Se è impossibile passare dalla nozione d'essere in-sé a quella d'essere-per-sé e riunirle in un genere comune, è perché il passaggio di fatto dall'uno all'altro e la loro riunione non si può operare. Si sa che, per Spinoza e per Hegel, per

esempio, una sintesi fermata prima della sintetizzazione completa, irrigidendo i termini in una dipendenza relativa e, contemporaneamente, in una indipendenza relativa, diventa subito errore. Per esempio è nella nozione di sfera che, per Spinoza, la rotazione di un semicerchio attorno ad un diametro trova la sua giustificazione ed il suo senso. Ma se immaginiamo che la nozione di sfera è per principio fuori portata, il fenomeno di rotazione del semicerchio diventa falso; lo si è decapitato; l'idea di rotazione e l'idea di cerchio si richiamano reciprocamente senza poter unirsi in una sintesi che le superi e le giustifichi: l'una resta irriducibile all'altra. È precisamente quello che accade qui. Diremo dunque che l' *oλov* considerato è come una nozione decapitata, in disintegrazione perpetua. Ed è a titolo di insieme disintegrato che si presenta a noi nella sua ambiguità, cioè che si può insistere ad libitum sulla dipendenza degli esseri considerati o sulla loro indipendenza. C'è qui un passaggio che non si fa, un corto circuito. Ritroviamo su questo piano la nozione di totalità detotalizzata che avevamo già incontrata a proposito del per-sé stesso e a proposito delle coscienze d'altri. Ma è una terza specie di detotalizzazione. Nella totalità semplicemente detotalizzata della riflessione, il riflessivo doveva essere il riflesso ed il riflesso doveva essere il riflessivo. La doppia negazione restava evanescente. Nel caso del per altri, il riflesso riflettente riflettuto si distingueva dal riflesso riflettente riflettente per il fatto che ciascuno doveva non essere l'altro. Così il per-sé e l'altro per-sé costituiscono un essere in cui ciascuno conferisce l'essere altro all'altro, facendosi altro. Quanto alla totalità del per-sé e dell'in-sé essa ha per caratteristica che il per-sé si fa l'altro in rapporto all'in-sé, ma l'in-sé non è altro che il per-sé nel suo essere: esso è, puramente e semplicemente. Se il rapporto dell'in-sé col per-sé fosse il reciproco del rapporto del per-sé con l'in-sé, ricadremmo nel caso dell'essere per altri.

Ma, precisamente, esso non lo è, ed è questa assenza di reciprocità che caratterizza l'*oλov* di cui parlavamo poco fa. In questi termini, non è assurdo porre la questione della totalità. Quando, infatti, abbiamo studiato il per altri, abbiamo constatato che era necessario che ci fosse un essere "io altri" che doveva essere la scissiparità riflessiva del per altri. Ma nel medesimo tempo, questo essere "io altri" ci appariva come se non potesse esistere se non comportando un impercettibile non-essere di exteriorità. Ci siamo domandati allora se il carattere antinomico della totalità fosse in se stesso un irriducibile e se noi dovessimo porre lo spirito come l'essere che è

e che non è. Ma ci è sembrato che la questione dell'unità sintetica delle coscienze non avesse senso, perché presupponeva che noi avessimo la possibilità di prendere un punto di vista sulla totalità; ora, noi esistiamo sul fondamento di questa totalità e come impegnati in essa.

Ma se non possiamo prendere un “punto di vista sulla totalità” è perché l'altro, per principio, si nega di me come io mi nego di lui. È la reciprocità del rapporto che mi interdice per sempre di coglierlo nella sua integrità. Invece, nel caso della negazione interna per-sé in-sé, il rapporto non è reciproco, ed io sono contemporaneamente uno dei termini del rapporto, ed il rapporto stesso. Colgo l'essere, sono percezione dell'essere, non sono che la percezione dell'essere; e l'essere che io colgo non si pone di fronte a me per cogliermi a mia volta; è ciò che è colto. Semplicemente il suo essere non coincide affatto col suo essere colto. In un certo senso, dunque, io posso porre la questione della totalità. Certamente io esisto qui come impegnato in questa totalità, ma posso esserne coscienza esaustiva, poiché sono contemporaneamente coscienza dell'essere e coscienza di me. Solo, questa questione della totalità non appartiene al settore dell'ontologia. Per l'ontologia le sole regioni d'essere che possono delucidarsi sono quelle dell'in-sé, del per-sé e la regione ideale della “causa di sé”. Resta indifferente, su questo piano, considerare il per-sé articolato all'in-sé come dualità netta o come un essere disintegrato. Sta alla metafisica il decidere se sarà più vantaggioso per la conoscenza in particolare per la psicologia fenomenologica, per l'antropologia ecc. Trattare un essere che noi chiameremo fenomeno, e che avrebbe due dimensioni d'essere, la dimensione in-sé e la dimensione per-sé da questo punto di vista, non ci sarebbe che un fenomeno: il mondo come, nella fisica einsteiniana, si è trovato vantaggioso parlare di un avvenimento concepito come avente dimensioni spaziali ed una dimensione temporale e come determinante il suo posto in uno spazio-tempo; o se è preferibile, malgrado tutto, conservare il vecchio dualismo “coscienza-essere”. La sola osservazione che può fare qui l'ontologia, è che, nel caso in cui sembrerebbe utile adoperare la nuova nozione di fenomeno, come totalità disintegrata, bisognerebbe parlarne, allo stesso tempo, in termini di immanenza e di trascendenza. La difficoltà, effettivamente, sarebbe quella di cadere nel puro immanentismo idealismo Husserliano, o nel puro trascendentalismo che considererebbe il fenomeno come una nuova specie di oggetto. Ma

l'immanenza sarà sempre limitata dalla dimensione d'in-sé del fenomeno, e la trascendenza dalla sua dimensione di per-sé.

È appunto dopo aver risolto il problema dell'origine del per-sé e della natura del fenomeno di mondo, che la metafisica potrà affrontare parecchi problemi di capitale importanza, in particolare quello dell'azione. L'azione, infatti, è da considerarsi contemporaneamente sul piano del per-sé e su quello dell'in-sé, perché si tratta di un progetto di origine immanente, che determina una modifica nell'essere del trascendente. Non servirebbe a nulla, in realtà, dichiarare che l'azione modifica solo l'apparenza fenomenica della cosa: se l'apparenza fenomenica di una tazza può essere modificata fino all'annullamento della tazza, in quanto tazza, e se l'essere della tazza non è altro che la sua qualità, l'azione considerata deve essere suscettibile di modificare l'essere stesso della tazza. Il problema dell'azione presuppone dunque l'elucidazione dell'efficacia trascendente della coscienza e ci mette sulla via del suo vero rapporto d'essere con l'essere. Ci rivela inoltre, in seguito alle ripercussioni dell'atto nel mondo, una relazione di essere con l'essere che, quantunque colta come esteriorità dal fisico, non è né l'esteriorità pura, né l'immanenza, ma ci rinvia alla nozione di forma della gestalt-théorie. Dunque, solo a partire da questo punto si potrà tentare una metafisica della natura.

2. Prospettive morali

L'ontologia per se stessa non può formulare delle prescrizioni morali.

Essa si occupa unicamente di ciò che è, e non è possibile trarre degli imperativi dai suoi indicativi. Ciononostante lascia intravedere quella che sarà un'etica che assumerà le proprie responsabilità di fronte ad una: realtà umana in situazione. Essa ci ha rivelato, infatti, l'origine e la natura del valore: noi abbiamo visto che è la mancanza, in riferimento alla quale il per-sé si determina nel suo essere come mancanza. Per il fatto che il per-sé esiste, l'abbiamo visto, il valore nasce per abitare il suo essere-per-sé. Ne consegue che i compiti differenti del per-sé possono essere l'oggetto di una psicanalisi esistenzialista, perché tutti tendono a produrre la sintesi mancata della coscienza e dell'essere sotto il segno del valore o causa di sé. Così, la psicanalisi esistenzialista è una descrizione morale perché ci dà il senso etico dei diversi progetti umani; essa ci indica la necessità di rinunciare alla psicologia dell'interesse, come ad ogni interpretazione utilitaria della condotta umana, rivelandoci il significato ideale di tutti gli atteggiamenti dell'uomo. Questi significati sono al di là dell'egoismo e dell'altruismo, e anche al di là dei comportamenti detti disinteressati.

L'uomo si fa uomo per essere dio, si può dire: e l'ipseità, considerata da questo punto di vista, può apparire un egoismo; ma proprio perché non vi è alcuna misura comune fra la realtà umana e la causa di sé che essa vuole essere, si può anche dire che l'uomo si perde perché la causa di sé esista.

Si considererà allora ogni esistenza umana come una passione, poiché il troppo famoso “amor proprio” non è che un mezzo liberamente scelto fra gli altri per realizzare questa passione.

Ma il risultato principale della psicanalisi esistenzialista deve essere quello di farci rinunciare allo spirito di serietà. Lo spirito di serietà ha per doppia caratteristica, infatti, di considerare i valori come dei dati trascendenti, indipendenti dalla soggettività umana, e trasferire il carattere “desiderabile” dalla struttura ontologica delle cose alla loro semplice

costituzione materiale. Per lo spirito di serietà, infatti, il pane è desiderabile, per esempio, perché bisogna vivere valore scritto nel cielo intelligibile e perché è nutriente.

Il risultato dello spirito di serietà che, come si sa, regna nel mondo è di far assorbire, come con una carta asciugante, i valori simbolici delle cose dalla loro idiosincrasia empirica; pone in primo piano l'opacità dell'oggetto desiderato e lo pone, in se stesso, come desiderabile irriducibile.

Così siamo già sul piano della morale, ma insieme su quello della mala fede, perché è una morale che ha vergogna di se stessa e non osa dire il suo nome: essa ha offuscato tutti i suoi scopi per liberarsi dall'angoscia.

L'uomo cerca l'essere alla cieca, nascondendosi il libero progetto che è questa ricerca; si fa tale da essere atteso da compiti posti sulla sua strada. Gli oggetti sono esigenze mute, ed in-sé non vi è altro che l'obbedienza passiva a queste esigenze.

La psicanalisi esistenzialista gli scoprirà lo scopo reale della sua ricerca che è l'essere come fusione sintetica dell'in-sé col per-sé: essa lo porterà dinanzi al fatto della sua passione. Per dire il vero; ci sono molti uomini che hanno praticato su se stessi questa psicanalisi, e che non hanno aspettato di conoscerne i principi per servirsene come di un mezzo di liberazione e di salvezza. Molti uomini sanno, in realtà, che lo scopo della loro ricerca è l'essere; e nel limite in cui possiedono questa conoscenza essi trascurano di impadronirsi delle cose per se stesse e tentano di realizzare l'appropriazione simbolica del loro essere in-sé. Ma nel limite in cui questo tentativo partecipa ancora dello spirito di serietà e fintantoché gli uomini possono credere ancora che la loro missione di fare esistere l'in-sé per-sé sia scritta nelle cose, essi sono condannati alla disperazione, perché scoprono nello stesso tempo che tutte le attività umane sono equivalenti perché tendono tutte a sacrificare l'uomo per far nascere la causa di sé-e che tutte sono votate per principio alla sconfitta. Così è la stessa cosa ubriacarsi in solitudine o guidare i popoli. Se una di queste attività vince l'altra non sarà a causa del suo scopo reale, ma a causa del grado di coscienza che essa possiede del suo scopo ideale; e, in questo caso, succederà che il quietismo dell'ubriaco solitario vincerà l'inutile agitazione del condottiero di popoli.

Ma l'ontologia e la psicanalisi esistenzialista o l'applicazione spontanea ed empirica che gli uomini hanno sempre fatto di queste discipline devono scoprire all'agente morale che esso è l'essere per cui i valori esistono. È appunto allora che la sua libertà prenderà coscienza di se stessa e si scoprirà

nell'angoscia come l'unica sorgente del valore, e il nulla mediante il quale il mondo esiste.

Non appena la richiesta dell'essere e l'appropriazione dell'in-sé le saranno manifesti come suoi possibili, essa comprenderà attraverso l'angoscia che non sono possibili se non sullo sfondo di possibilità di altri possibili. Ma fin qui, sebbene i possibili potessero essere scelti e revocati ad libitum, il tema che costituiva l'unità di tutte le scelte di possibili, era il valore o presenza ideale dell'ens causa sui. Cosa diventerà la libertà se si ripiega su questo valore? Se lo porterà con sé, qualsiasi cosa faccia, e nel suo ripiegamento verso l'in-sé per-sé, sarà essa riafferrata dal valore che vuole contemplare? Oppure, per il semplice fatto che si coglie come libertà in rapporto a se stessa, potrà porre un termine al regno del valore? È possibile, in particolare, che essa prenda se stessa come valore in quanto sorgente di ogni valore o deve necessariamente definirsi in base ad un valore trascendente che vive in essa? E, nel caso in cui si rivolgesse a se stessa come proprio possibile e valore determinante, cosa bisognerebbe intendere con ciò? Una libertà che si vuole libertà, è infatti un essere che non é ciò che è e che è ciò che non é, che sceglie, come ideale d'essere, l'essere ciò che non é ed il non essere ciò che è. Sceglie dunque non di riprendersi, ma di fuggirsi, non di coincidere con sé, ma di essere sempre a distanza da sé. Cosa bisogna intendere, con questo essere che vuole tenersi in soggezione ed a distanza da se stesso? Si tratta della mala fede o di un altro atteggiamento fondamentale? Si può vivere questo nuovo aspetto dell'essere? In particolare, la libertà, prendendo se stessa per fine, sfuggirà ad ogni situazione? Oppure invece, resterà situata? O si situerà tanto più precisamente e individualmente quanto maggiormente si proietterà nell'angoscia come libertà in condizione e quanto maggiormente rivendicherà la sua responsabilità, a titolo di un esistente per il quale il mondo giunge all'essere? Tutti questi problemi, che ci rinviano alla riflessione pura e non "complice", non possono trovare la loro risposta che sul terreno morale. Vi dedicheremo un'altra opera.

-
- 1) Va da sé che ogni tentativo di sostituire al “*percipere*” un'altra *attitudine* della realtà-umana rimarrebbe egualmente infruttuoso. Se si ammette che l'essere si rivela all'uomo nel “fare”, bisognerebbe assicurare l'essere del fare, al di fuori dell'azione. ↵

-
- 2) Ciò non significa affatto che la coscienza sia il fondamento del solo essere. Al contrario, come vedremo più avanti, vi è una contingenza piena dell'essere della coscienza. Vogliamo solamente indicare: 1 che il niente non è causa della coscienza; 2 ch'essa è causa del proprio modo d'essere.

←

3) È per questo che la dottrina cartesiana della sostanza trova il suo compimento logico nello spinozismo. ←

4) Laporte: *Le problème de l'abstraction*, p. 25 (Presses Univ., 1940). ↩

5) *Propedeutica filosofica*, scritta da Hegel, tra il 1808 ed il 1811, per servire di traccia ai suoi corsi al ginnasio di Norimberga. ↵

6) Hegel: *Scienza della logica*, cap. I. ↵

7) Ed è tanto più strano in quanto che egli è stato il primo a notare che “ogni negazione è negazione determinata”, cioè riguardo ad un certo contenuto. ←

8) Heidegger: *Che cos'è la metafisica.* ↵

9) Ciò che Hegel chiama “alterità immediata”. ↵

10) Cfr. IV parte, cap. I. ↵

11) *L'imagination*. Alcan, 1936. ↵

12) Vedi *Introduzione*: 3. ↵

13) J. Wahl: *Études Kierkegaardiennes*: Kierkegaard et Heidegger. ↵

14) Ritorneremo sui possibili nella seconda parte di quest'opera. ↩

15) Cfr. III parte, cap. I. ↩

16) N.R.F. ↵

-
- 17) Seguendo il principio linguistico che ha coniato espressioni ormai d'uso come “quiddità” e “datità”, abbiamo tradotto con fatticità il termine facticité col quale Sartre vuole indicare la “presenza a titolo di fatto” in opposizione a “trascendenza”. Si sarebbe potuto anche tradurre con fatticità, volendo invece tener presente la derivazione del vocabolo di Sartre da quello di Heidegger: Faktizität. ↵

18) Cfr. *L'imaginaire* N.R.F. 1939, Conclusion. ↵

19) Herman Paul: *Esquisse d'une théorie des émotions*. ↵

-
- 20) Se è indifferente essere in buona o malafede, poiché la malafede raggiunge la buona fede e si insinua all'origine stessa del suo progetto, ciò non vuol dire che non si possa sfuggire radicalmente alla malafede. Ma questo presuppone un'autoripresa dell'essere corrotto, che chiameremo autenticità, e la cui descrizione non rientra qui. ↵

21) Cfr. *Introduzione*, paragrafo 3. ↵

22) Il ragionamento è infatti esplicitamente basato sulle esigenze della ragione. ↵

23) Parte I, capitolo II, paragrafo 2, “*I comportamenti della malafede*”. ↵

24) A questo tipo di negazione appartiene l'opposizione Hegeliana. Ma questa opposizione deve a sua volta fondarsi sulla primitiva negazione interna, cioè sulla mancanza. Per esempio, se il non essenziale diventa a sua volta essenziale, ciò avviene perché è sentito come una mancanza in seno all'essenziale. ↵

25) Si potrebbe essere tentati di tradurre la trinità considerata in termini Hegeliani e fare dell'in-sé la tesi, del per-sé l'antitesi, e dell'in-sé per-sé o valore la sintesi. Ma bisogna qui osservare che, se il per-sé manca dell'in-sé, l'in-sé non manca del per-sé. Non vi è dunque reciprocità nell'opposizione. In una parola, il per-sé rimane inessenziale e contingente in rapporto all'in-sé, ed è questa inessenzialità che abbiamo chiamato prima fatticità. Inoltre la sintesi o valore sarebbe un ritorno alla tesi, quindi un ritorno su di sé, ma, poiché essa è totalità irrealizzabile, il per-sé non è un momento che possa essere superato. Come tale la sua natura lo riavvicina assai di più alla realtà "ambigue" di Kierkegaard' inoltre si trova qui un doppio gioco di opposizioni unilaterali: il per-sé, in un senso, manca dell'in-sé, che invece non manca di esso; ma in un altro senso, manca del suo possibile o per-sé mancante che pure non manca di esso. ↵

26) Vedremo nel III capitolo di questa stessa parte ciò che questa definizione che adottiamo provvisoriamente offre di insufficiente e di erroneo. ←

27) In psicologia questo termine designa la modificazione o traccia lasciata in un organismo da un'esperienza psichica N.d.T.. ↵

28) *L'imagination* Alcan, 1936. ↵

-
- 29) Sartre contrappone il binomio *reflet* eccezionalmente *reflété-reflétant* relativo alla coscienza non-tetica, al binomio *réflé* *chi réflexif* oppure *réfléchissant* relativo alla coscienza tetica. Nella traduzione italiana non mi è parso possibile mantenere la distinzione ed ho dovuto, in ogni caso, usare i termini “riflesso” e “riflettente oppure riflessivo”. Allo scopo però di ovviare ad errate interpretazioni, ho aggiunto alla parola “riflesso” nella traduzione del primo binomio l'espressione sost. N.d.T. ↵

30) Dove il senso non sia evidente, mettiamo tra parentesi l'indicazione: pass. Per distinguere, in Sartre, l'uso "passivo" del verbo "essere" être été da quello "attivo" avoir été. N.d.T. ↵

31) Ritroviamo qui quella “scissione dell'uguale a se stesso” che Hegel fa propria della coscienza. Ma questa scissione, invece di condurre, come nella Fenomenologia dello Spirito, ad una integrazione più alta, non fa che scavare più profondamente e più irrimediabilmente il nulla che separa la coscienza da sé. La coscienza è Hegeliana, ma questa è la sua più grande illusione. ↵

32) Du côté de chez Swann, 2° edizione, II, pag. 82. Le sottolineature sono mie. ↵

33) In francese: *massivité*, vocabolo sartriano per indicare le qualità generiche di una massa. N.d.T. ↵

-
- 34) In francese ustensibilité, coniato dal vocabolo ustensile utensile, arnese. Una interpretazione esatta, che in italiano richiederebbe una troppo lunga perifrasi, dovrebbe tener conto, oltre che delle “forme” d'uso, anche delle “possibilità” d'uso che il vocabolo indica. N.d.T. ←

35) Cap. III, paragrafo 2. ↵

36) Anche se ammettessimo la metafisica Kantiana della natura e la tavola dei princìpi che Kant ha architettato, sarebbe sempre possibile derivare da questi princìpi delle fisiche radicalmente differenti. ↵

37) “La trascendenza dell’Ego”, in *Recherches philosophiques*, 1937. ↵

38) Fenomenologia dello Spirito, Edizione Cosson, pag. 148. ↵

39) Propedeutica, pag. 20, prima edizione delle opere complete. ↵

40) Propedeutica, pag. 20, prima edizione delle opere complete. ↵

41) Propedeutica, pag. 18. ↵

42) Fenomenologia dello Spirito. Ibid. ↵

43) Fenomenologia dello Spirito. Ibid. ↵

44) In francese “on”; si tratta quindi del “si” impersonale es. Si dice N.d.T. ↵

45) Les théories de l'induction et de l'expérimentation. ↩

46) *L'imaginaire*. N.R.F., 1939. ↵

47) Seconda parte, cap. III, paragrafo 3. ↵

48) Confronta il nostro: Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions. ←

49) Bachelard: *L'eau et les rêves*, José Corti, 1942. ↵

50) Parecchie sono le definizioni che la psicologia dà al termine cenestesi. Nel suo significato più comune, esso indica lo stato di “sensibilità generale” del corpo N.d.T. ↵

-
- 51) La formula è di A. De Waelhens: *La philosophie de Martin Heidegger*. Louvain, 1942, pag. 99.
Cfr. Anche il testo di Heidegger che egli cita: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, pag. 6:
“questa testimonianza non ha qui il significato di una espressione suppletiva e collaterale
dell'essere, ma partecipa alla costituzione della esistenza umana”. ↵

52) D'altra parte la suggestione, come in generale, tutte le psicosi, è la prova esclusiva, tradotta da dei miti, di un grande fatto metafisico: qui il fatto dell'alienazione. Un pazzo realizza sempre, a suo modo, la condizione umana. ←

53) Cfr. Il paragrafo seguente. ↵

54) Cfr. Il paragrafo seguente. ↵

55) Entro i limiti di questa descrizione, c'è una forma dell'esibizionismo che deve essere classificato fra gli atteggiamenti masochisti. Per esempio, quando Rousseau mostra alle lavandaie “non l'oggetto osceno, ma l'oggetto ridicolo”. Cfr. *Confessions*, cap. III. ←

56) Cfr. Il nostro “*Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*”. ↵

57) Ben inteso che qui bisogna tener conto, come sempre, del coefficiente di avversità delle cose. Gli oggetti non sono solamente “carezzevoli”. Ma, nella prospettiva generale della carezza, possono anche apparire come “anticarezza”, cioè di una ruvidezza, cacofonia, durezza, che, proprio perché noi siamo in stato di desiderio, ci urtano in modo insopportabile. ☞

58) Doña Prouhèze: *Soulier de Satin*, 2^o journée: “Non conoscerà il mio sapore”. ↵

59) Il corsivo è di J.-P. Sartre. ↵

60) E anche l'amore materno, la pietà, la bontà, ecc. ↵

61) 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. ↵

62) III parte, cap. I. ↵

63) Cfr. I numerosi casi di rifiuto dell'ipseità. Il per sé: *rifiuta di emergere nell'angoscia fuori dal*
“noi”. ↵

64) Gaston Berger: *Le Cogito chez Husserl et chez Descartes*, 1940. ↩

65) J.-P. Sartre: *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*. Hermann, 1939. ↵

66) Ferdinand Lot: *La Fin du monde antique et le début du Moyen Âge*, p. 35. Renaissance du livre, 1927. ↵

67) Ibid., cap. III, seconda parte. ↵

68) *Journal des Faux-monnayeurs.* ↵

69) Schlumberger: *Un Homme Heureux*. N.R.F. ↵

70) Semplifichiamo: ci sono influenze, interferenze di tecnica; il metodo dell'Arlberg è stato per molto tempo di moda da noi. Il lettore potrà facilmente ripristinare i fatti nella loro complessità. ↩

71) Brice Parain: *Essai sur le Logos platonicien*. ↵

72) Semplifico: si può pure arrivare a conoscere il proprio pensiero mediante la propria frase. Ma perché è possibile prendere su di essa, entro certi limiti, il punto di vista dell'altro, esattamente come sul nostro corpo. ←

73) Vedremo più avanti che il problema è più complesso. Ma queste osservazioni bastano per il momento. ↵

74) O di tutt'altra scelta dei miei fini. ↵

75) Vedi il platonismo realista di Morgan nel *Bosco d'amore*. ↵

76) Vedere il capitolo seguente. ↩

77) J. Romain: *Les hommes de bonne volonté*; Prélude à Verdun. ↵

78) Paul Bourget,: *Essais de psychologie contemporaine*: G. Flaubert. ↵

79) Siccome l'adolescenza di Flaubert, per quanto la possiamo conoscere, non offre nulla di particolare a questo riguardo, bisogna supporre che l'azione sia composta di fatti imponderabili che sfuggono al critico dall'inizio. ←

80) *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*: Herman Caul, 1939. ↵

81) Per il bambino conoscere è effettivamente mangiare, vuole assaggiare tutto ciò che vede. ↵

82) Vedi il paragrafo 3. ↩

83) Abbiamo visto nella terza parte il rapporto del movimento col “per-sé”. ↵

84) Salvo nel caso particolare in cui è semplicemente desiderio di essere: desiderio di essere felice, essere forte, ecc. ↵

85) Brummell faceva consistere la sua eleganza nel portare sempre abiti un po' usati. Aveva orrore del nuovo; ciò che è nuovo, perché non è di nessuno, "fa domenica". ↵

86) Cfr. *L'imaginaire*, N.R.F., 1939. ↵

87) Bisogna ricordare la “moneta fondente” di Daladier. ↩

88) Di una certa animalità, ed esattamente di ciò che Scheler chiama i *valori vitali*. ↵

89) Seconda parte, cap. III, paragr 3. ←

90) Bisognerebbe osservare anche l'importanza della tendenza inversa, la tendenza di aprire dei buchi, che da sola richiederebbe un'analisi esistenzialista. ↵

91) In francese: *est été*. [N.d.T.] ↵

92) In francese: *est été, être été* [N.d.T.] ↵

93) In francese: *est été, être, été*. [N.d.T.] ↵