



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale

in Scienze filosofiche

ordinamento ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

Il concetto di libertà e di mondo

secondo la verità dell'esistenzialismo

Relatore

Ch.ma Prof.ssa Isabella Adinolfi

Correlatore

Ch.mo Prof. Davide Spanio

Laureanda

Lucia Conte Matricola 813880

Anno Accademico

2015 / 2016

A mia madre,
a Federico.

INDICE

INTRODUZIONE	5
Cos'è l'esistenzialismo?	5
PARTE PRIMA: LA LIBERTÀ SECONDO L'ESISTENZIALISMO.....	7
<i>Capitolo I. La libertà in S. Kierkegaard</i>	<i>7</i>
La libertà nella trattazione esistenziale dell'amartologia.....	7
La libertà pertiene all'uomo	10
La negazione della libertà: la disperazione	11
Ciò che imbriglia la libertà: l'angoscia	17
La fede come preservazione della libertà.....	21
<i>Capitolo II. La libertà in M. Heidegger</i>	<i>22</i>
Un'introduzione di Franco Volpi e alcune chiarificazioni preliminari	22
Necessità dell'interrogativo sull'essere, struttura dell'esserci e suo primato sugli enti.....	26
La scelta di diventare esserci autentici.....	31
La scelta dell'autenticità in rapporto al tempo: la libera accettazione della morte	34
<i>Capitolo III. La libertà in J.P. Sartre</i>	<i>38</i>
Riflessioni preliminari sull'esistenza umana.....	38
Un nuovo tipo di essere.....	39
L'essere-per-sé.....	42
La libertà del <i>pour-soi</i>	45
L'angoscia di Sartre	46
La malafede.....	50
PARTE SECONDA: IL MONDO SECONDO L'ESISTENZIALISMO.....	52
<i>Capitolo I. Il mondo in S. Kierkegaard.....</i>	<i>52</i>
Il concetto di mondo.....	52
Il mondo come luogo del fraintendimento ermeneutico: il caso della disperazione	53
Il mondo come luogo del fraintendimento religioso: il caso di Abramo.....	54
<i>Capitolo II. Il mondo in M. Heidegger.....</i>	<i>57</i>
Il mondo come campo d'azione dell'esserci	57
Il mondo come totalità in quanto tale: la mondità.....	59
La cura come struttura fondamentale dell'esistenza	63
Il mondo come prossimità: l'altro	64
L'orizzonte temporale	67
<i>Capitolo III. Il mondo in J.P. Sartre</i>	<i>70</i>

Il mondo come <i>en soi</i> : il concetto di totalità	70
Il problema dell'altro come distruzione del mondo	71
Contatto trascendentale tra ego e mondo-altro: il corpo	76
Le relazioni concrete con l'altro	82
Assimilazione	83
Oggettivazione.....	87
Storia dell'uomo e della sua libertà	92
BIBLIOGRAFIA	96

IL CONCETTO DI LIBERTÀ E DI MONDO SECONDO LA VERITÀ DELL'ESISTENZIALISMO

INTRODUZIONE

1. Cos'è l'esistenzialismo?

Leggendo su un qualunque dizionario della lingua italiana, troveremo *sub voce* esistenzialismo, la seguente definizione (o similari):

“Movimento filosofico contemporaneo, che intende riproporre il problema dell'essere non in astratto, ma vivente nell'atto di esistere dell'uomo. E' nell'esistenza dell'uomo che l'essere diviene problema a se stesso ed è questo il tema centrale dell'esistenzialismo”.¹

Ciò che l'esistenzialismo, in quanto filosofia certamente non-unitaria ed omogenea, ma continuamente presente nella storia del pensiero occidentale, pone al centro della sua attenzione è, in ogni caso, la vita umana. Una vita che è tale, in quanto è *scelta*. Certo, lo vedremo nel proseguo della trattazione, nessuno ci ha consultati quando siamo stati *gettati* in questo mondo ma, dal momento che questa *deiezione* è avvenuta, è inutile negare che ci troviamo immersi in una realtà ove è necessario poter esercitare la nostra umanità, ovvero *scegliere*: cosa non ha importanza, ma comunque scegliere.

L'esistenzialismo, forse prima tra tutte le correnti filosofiche dell'Occidente, non ha posto dunque l'accento precipuo su cosa sia *miglior*, più *giusto*, o più eticamente *corretto* scegliere: ci invita semplicemente a far fruttare la nostra volontà attraverso l'atto volontario libero.

È forse dunque, l'esistenzialismo, una filosofia *immorale*? A nostra opinione è più corretto affermare che essa è *a-morale*, nel senso che analizza l'uomo *prima* del suo calarsi all'interno di schemi socio-culturali indirizzanti: in altre parole, l'esistenzialismo vero e proprio prescinde dalla morale, ma non la esclude.

Nella realtà di studio etico della persona, infatti, l'analisi delle scelte particolari dell'uomo-immerso(-nel-contesto), è certamente fondamentale per la formulazione di un'etica delle azioni; ma in generale, è secondaria (o *successiva*, se preferiamo) rispetto

¹ AAVV, *Nuova Enciclopedia Internazionale*, Grolier International, Istituto Italiano d'Arti Grafiche, 1976, s.v. *Esistenzialismo*.

allo studio basato sull'osservazione delle caratteristiche delle *scelte* individuali e personali.

In altre parole, non possiamo parlare di etica se non abbiamo dimostrato che l'uomo è in grado di fare scelte, di farle liberamente, e di farle volontariamente, con lo scopo di realizzare il proprio ideale di individuo morale.

Di nuovo qui ci viene spontaneo sottolineare che, in una realtà totalitaria, ove la libertà e la volontà (che agisce di conseguenza) sono negate, è impossibile tanto porre al centro l'esistenza dell'uomo come fa l'esistenzialismo, quanto provare ad occuparsi delle forme di comportamento umano come vorrebbe l'etica.

In questo caso, possiamo parlare di immoralità, perché neghiamo l'etica.

Nello stato totalitario le intimidazioni, il terrore e la propaganda negano all'uomo la possibilità di opporsi alla massa, di risultare qualcosa di nuovo, d'essere quel sé che egli, sin da subito, sin da sempre, è con-vocato a essere. Ciò che più preoccupa, è che molto spesso questi metodi non sono sufficienti a soggiogare l'individuo ed ecco: è qui lo stato totalitario va ad insediarsi silenziosamente, e in modo impercettibile, all'interno di associazioni collettive, scolastiche e ricreative, trasferendo i suoi intenti nelle menti delle persone plagiandole e non dicendo loro la totalità della realtà dei fatti, cosicché ne scaturisca una patologica fiducia reciproca; una menzogna che nulla ha di reale. E non è forse lo stesso principio attraverso il quale oggi siamo imbrogliati dai mass media, i quotidiani e le forme di comunicazioni come i social?

Accorgendosi delle ristrettezze alle quali è vincolata appunto la libertà umana l'uomo deve cominciare a rispondere ad alcune domande: cosa significa essere liberi? Cosa comporta questa libertà, quali stati d'animo, quali emozioni? Ma soprattutto: noi possiamo dirci veramente liberi?

Per rispondere, dovremmo anzitutto ricondurre la questione in termini più semplici: nella prima parte di questo nostro scritto, analizzeremo la libertà umana nel modo più generale possibile, ovvero attraverso l'occhio *a-morale* (ma non immorale) dell'esistenzialismo: e, per fare ciò, ci faremo guidare da Kierkegaard, padre dell'esistenzialismo, e dai suoi nipoti ed epigoni Heidegger e Sartre.

Il secondo punto su cui cercheremo di gettare luce è: dove si esercita il nostro essere-liberi? Lo anticipiamo già: nel mondo. Ma cos'è il mondo? Anche qui, seguendo le indicazioni degli stessi maestri, cercheremo di trovare una risposta.

Concluderemo cercando di indicare una via (la migliore delle possibili, posto che ce ne siano molte, posto che ve ne sia almeno una) attraverso cui ognuno di noi può – o potrà – essere libero-nel-mondo.

PARTE PRIMA
LA LIBERTA' SECONDO L'ESISTENZIALISMO

CAPITOLO I
LA LIBERTA' IN S. KIERKEGAARD

1. La libertà nella trattazione esistenziale dell'amartiologia

Per riflettere sulla libertà in Kierkegaard, è necessario seguire il dettato di un testo che, apparentemente, nulla ha a che vedere con il nostro tema in oggetto: *Begrebet Angest (Il concetto dell'angoscia)*, pubblicato dal filosofo danese nel 1844. Il tema del libro in oggetto è il peccato originale: ciò, in effetti, sembra aver poco o nulla a che fare con una più ampia considerazione onto-gnoseologica della libertà.

Ora, nelle prime righe dell'introduzione, leggiamo:

“L'oggetto del nostro studio è un problema che interessa la psicologia e [...] avvia alla dogmatica”²

Una domanda originaria si affaccia in noi: come possono la psicologia e la dogmatica interessarci, quando volessimo parlare della realtà esistenziale della libertà? In effetti, questo quesito è il filo conduttore dell'intero testo che abbiamo iniziato ad analizzare.

Possiamo, anzitutto, anticipare qualcosa: vedremo in seguito che la libertà viene intesa da Kierkegaard come lo stesso Io, ma cos'è l'Io? Essendo l'Uomo una creatura formata dall'infinito e dal finito, egli si costituisce come sintesi di anima e corpo. La libertà assumerebbe, qui, una connotazione negativa, poiché ogni qualvolta siamo dinanzi a una scelta, e pertanto la libertà è il momento dialettico nelle determinazioni di possibilità e necessità (di scegliere), vi è la probabilità di compiere la scelta sbagliata e ciò catapulta l'uomo nell'angoscia dell'errore.

Ma procediamo con ordine.

Lo abbiamo anticipato: per individuare le condizioni esistenziali di libertà e di angoscia dobbiamo rifarci allo studio amartiologico su Adamo e sul suo peccato originario.

Vi sono molti modi attraverso cui le varie tradizioni cristiane hanno trattato la figura del Progenitore: Kierkegaard individua due linee fondamentali di pensiero:

² S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, trad. it.a cura di C. Fabro, Bompiani/RCS Libri spa – collana *Il pensiero occidentale*, Milano, 2013, p. 363.

“il modo con cui Adamo fu fantasticamente tenuto fuori dalla storia umana fu duplice. Il presupposto fu o fantastico-dialettico, come soprattutto nel cattolicesimo o fantastico storico, come soprattutto nella dogmatica federale, la quale si smarrì nel dramma di una concezione immaginaria di un Adamo rappresentante dell’intero genere umano”³.

In entrambe queste concezioni teologico-filosofiche, la personalità di Adamo sembra essere considerata come scissa dalla verità della vita vissuta: i cattolici tendono, infatti, a considerare il primo uomo come una sorta di portatore sano di peccaminosità, che trasmette la propria condizione ai suoi figli e nipoti a modo di una sorta di tara genetica ereditaria; i protestanti federali, invece, vedono in lui un mero caso-simbolo, ovvero un rappresentante cosmico di una stirpe (quella umana) che già da sempre era destinata – inevitabilmente – alla caduta nel peccato.

Dove sta l’errore d’entrambe queste visioni? Ovviamente nella non comprensione dell’umanità e *singularità* di Adamo; egli è un uomo a tutti gli effetti, come noi lo siamo, e non ha nulla in più, o in meno, rispetto a ciascheduno dei suoi successori: conseguentemente, anche in lui, come in ognuno, convivono contemporaneamente *singularità* e specie:

L’individuo è se stesso e la specie. Questa è la perfezione dell’uomo vista come stato. Nello stesso tempo questa è una contraddizione; una contraddizione, però, è sempre l’espressione di un compito; compito comporta movimento, e un movimento che ha come termine, a cui è diretto, il medesimo compito che, appunto come il medesimo, si trovava già a essere dato, è un movimento storico. Così l’individuo ha una storia; ma se l’individuo appartiene alla storia, vi appartiene anche la specie⁴.

Se questa regola vale per ogni individuo – e, di conseguenza, per la specie – ne consegue che essa, è legge inderogabile, che nasce e muore al nascere e morire della specie stessa; in poche, e forse più semplici, parole: Adamo (capostipite dell’umanità) ne è sottoposto. Considerarlo, quindi, come avulso è un errore.

Allo stesso destino appartengono, quindi, l’individuo e la specie: entrambi non possono essere indifferenti alle rispettive storie, e, anzi, s’influenzano a vicenda; se dunque esiste comunanza tra tutti gli uomini, perché tutti partecipiamo di una certa essenza specifica, vi è davvero una differenza tra noi e Adamo, semplicemente perché egli è il “numero 0” di tale specie? La risposta che ci consegna Kierkegaard è la seguente:

³ *Ivi*, p. 385.

⁴ *Ivi*, p. 389.

Poiché la specie non comincia di nuovo con ogni individuo, la peccaminosità della specie acquista certamente una nuova storia. Tuttavia questa procede per determinazioni quantitative, mentre l'individuo vi partecipa col salto qualitativo. Perciò la specie non comincia di nuovo con ogni individuo, che allora la specie non esisterebbe affatto, ma l'individuo comincia di nuovo con la specie⁵.

Insomma, la differenza che intercorre tra il primo peccato di Adamo e il primo peccato di ogni uomo, è che quello di Adamo condiziona la peccaminosità come *conseguenza*, mentre il primo peccato degli altri individui presuppone la peccaminosità come *condizione*.

Una cosa però è evidente: Adamo peccò perché era libero di farlo, perché Dio gli fece intravedere la possibilità di essere libero e non lo ha vincolato all'innocenza.

Tuttavia il peccato – e il suo ingresso nel flusso della storia del mondo – non riguarda solo la vicenda di Adamo ma, come conseguenza al suo aver-peccato, dobbiamo affermare che dato che il peccato entrò in Adamo, il suo peccato non è altro che il primo peccato, ma il primo solamente in ordine crono-logico, non qualitativo.

Ogni volta che un uomo – qualunque uomo! – pecca si ritrova nella stessa condizione di Adamo, e avverte il suo essere-libero allo stesso modo: solo questa giustifica il fatto che il peccato continua a persistere nel mondo.

Dunque, se il primo peccato avesse un valore numerico e un significato qualitativo superiore a quello dei successivi, dovremmo considerare quello adamitico come l'unico peccato vero e proprio; ma se così fosse, non ne risulterebbe nessuna storia della specie umana, e Adamo si troverebbe nell'assurda situazione di essere il primo, e l'unico, peccatore delle umane vicende – dacché egli è il primo, e l'unico uomo libero.

Ciò è un paradosso, perché in ogni uomo la marca della specie è, ancora e in ogni momento, chiara ed evidente: se Adamo fosse un uomo astrattamente scisso dall'umanità – o se, nuova ipotesi, la incarnasse totalmente, come una specie di prototipo perfetto – il peccato non sarebbe diventato, come nei fatti è, una realtà storica né dell'individuo né della specie e, trapassato il Progenitore, esso sarebbe morto con lui. Invece ogni uomo, peccando, entra nella storia distorta del peccato, e non è meno colpevole di Adamo, semplicemente perché è nato dopo di lui – ne consegue che il peccato è nato in un uomo e continua a nascere negli altri uomini, per delle ragioni precise e inderogabili, che pertengono alla doppia natura dell'esistenza.

Insomma, nel marasma della grande storia delle teorie teologico-dogmatiche e psicologiche, che nel corso dei secoli si sono succedute nel tentativo di interpretare il peccato originale, l'unica proposizione da considerare *corretta* è:

⁵ *Ivi*, p. 397.

“Il peccato entrò nel mondo con un peccato”⁶,

e, se così non fosse, il peccato adamitico costituirebbe qualcosa di puramente causale che non avrebbe senso spiegare; se dunque la specie *ingloba* la singolarità, e la singolarità modella la specie, è evidente che il primo peccato (in ordine cronologico) è, nel mero senso numerico/cronologico, il peccato *originale*; ma in senso di qualità esistenzial-filosofica, esso non è che un peccato tra tanti.

Quindi, esattamente come nel caso di qualunque altro essere umano, anche Adamo, nel momento di peccare, ha avvertito in sé una certa qual condizione, che in termini kantiani potremmo chiamare *trascendentale*, che gli ha consentito o lo ha portato, pur non obbligandolo, alla caduta lapsaria, e questa condizione, chiamasi libertà, la quale però risulta avvolta da una seconda condizione, che è l'angoscia; ma l'angoscia nasce con l'avvertenza della libertà; e dunque, la libertà, ovvero la possibilità-di, si manifesta nella sua purezza nel momento di *una* scelta.

Il peccato, dunque – essendo, in sé e per sé, una scelta, o meglio: la più radicale delle possibilità di scelta – rappresenta la migliore tematizzazione possibile della libertà umana.

2. La libertà pertiene all'uomo

Se la libertà è condizione esistenziale *propria* dell'uomo – in quanto singolo e in quanto specie – e l'uomo è qualcosa (o meglio, qualcuno), occorre capire cosa sia questa cosa che è l'uomo in cui la libertà vive e prospera.

L'Uomo è un Io; per quanto banale possa sembrare questa affermazione, la giustificazione kierkegaardiana di essa tende a essere un po' più ampia:

L'Io è la sintesi cosciente di infinito e finito, che si mette in rapporto con sé stessa, il cui compito è divenire sé stessa, compito che non si può risolvere mediante il rapporto a Dio. Ma diventare sé stesso è diventare concreto. Diventare concreto, poi, non è né diventare finito, né diventare infinito, perché ciò che deve diventare concreto è una sintesi. Lo sviluppo deve quindi consistere nel distaccarsi infinitamente da sé stesso infinitizzando l'Io e nel ritornare infinitamente a sé stesso, rendendolo finito.⁷

A questa citazione, se ne aggiunge un'altra, che dobbiamo rapportare alla prima:

⁶ *Ivi*, p. 395.

⁷ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, trad. it. a cura di C. Fabro, Bompiani/RCS Libri spa – collana *Il pensiero occidentale*, Milano, 2013, p. 1689.

“L’io è libertà. Ma la libertà è il momento dialettico nelle determinazioni di possibilità e necessità”.⁸

Ora, unificando questi passi, ne ricaviamo che, in Kierkegaard, la libertà individuale è un *rapporto* dell’uomo con sé stesso, e – da lì – con Dio; di conseguenza, essa non è mai un che di dato, un qualcosa di *statico*, ma piuttosto un orizzonte di conquista che occorre raggiungere, attraverso una serie di passaggi; se poi, tale libertà è un che di non-immediato, esattamente come non-immediata è l’individualità dell’uomo, non è – conseguentemente – neppure necessario che un uomo sia sempre, e comunque, libero. In altre parole: se l’uomo libero è sé stesso, nulla obbliga l’uomo a essere sé stesso.

La disperazione e l’angoscia, infatti, negano (o legano) la libertà, e soltanto un uomo che sappia fondarsi in Dio (dopo che in se stesso in quanto sé) può davvero dirsi *libero*: se l’io non giungerà a essere se stesso, indipendentemente dalla consapevolezza della sua coscienza, sarà disperato. L’io in quanto eterno oscillare tra se stesso e altro è in divenire, perciò non sarà mai se stesso, e quindi sempre in perdita alla disperazione. L’io che invece sappia riconoscere la propria libertà, ma tema di usarla, sarà angosciato.

Perciò ogni esistenza umana che crede di essere già-da-sempre sfociata nell’infinità, o pone la sua volontà in direzione dell’infinito è disperazione, e ogni esistenza che teme di scegliere e di giocare con la propria libertà, è angoscia.

3. La negazione della libertà: la disperazione

Non essere se stessi, cioè il proprio sé, significa non essere liberi.

Non esseri liberi significa disperarsi.

Quindi, non essere se stessi, significa essere disperati:

“La disperazione è il fraintendimento in un rapporto di sintesi che si rapporta a se stessa. Ma la sintesi non è il fraintendimento, essa è soltanto la possibilità del rapporto falso”.⁹

Ora, vi sono diversi modi di disperarsi, ma il comune denominatore d’ognuno di essi è il seguente: l’uomo è una *dinamicità* che si dà solo, ed esclusivamente, quando vi sono opposti tra cui mediare o scegliere: nello specifico tali opposti sono quelli che, già prima, abbiamo affermato essere quelli fondanti l’uomo: possibilità e necessità, infinità e finitezza:

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 1669.

“L’uomo è lo spirito. Ma cos’è lo spirito? Lo spirito è l’io? E l’io cos’è? È un rapporto che si rapporta a se stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a se stesso, l’io non è il rapporto, ma il rapportarsi a se stesso”.¹⁰

Se l’uomo è dunque sintesi dinamica di opposti, e ciascuno d’essi è necessario (ma non sufficiente!) alla sintesi stessa – cioè al darsi dell’uomo in quanto essenzialmente libero – la mancanza di uno di questi opposti, blocca (impedendo il darsi della sintesi) l’umanizzarsi dell’uomo e genera disperazione. Inoltre, se davvero l’Io è libertà, e la libertà si compie con la fondazione in Dio, è evidente che il rifiuto della divinità genera altrettanta disperazione, e il rifiuto di Dio chiamasi, teologicamente, peccato. Ma andiamo con ordine.

Iniziamo a scindere l’uomo in rapporti semplici, e muoviamoci seguendo il dettato de *La malattia per la morte*. Non considerando l’uomo nella sua determinazione dello spirito, ma solo come prima sintesi-possibile di anima e corpo

La disperazione dipende dal momento dialettico in cui l’Io è una sintesi, per la quale l’uno non è il suo altro e manca perciò di infinità, che crea nell’io un senso profondo di limitatezza nel senso etico più stretto, al contrario del senso comune e volgare, che attribuisce alle cose del mondo che sono prive di importanza valori estetici ed intellettuali rapportati all’infinito. Così considerato, l’uomo non viene affatto elevato al suo essere spirituale, bensì all’unico carattere fondamentale che lo porta alla ristrettezza e limitatezza dell’aver perduto se stesso senza inoltrarsi nell’infinito ma rendendosi totalmente finito, finito come nient’altro che un numero, come nient’altro che un uomo tra gli uomini.

Di conseguenza, e per semplicità: se si dà disperazione cosciente e disperazione incosciente: quella incosciente si dà nel rapporto tra infinito e finito, e tra necessità e possibilità, e tale disperazione è mancanza di uno degli opposti; conseguentemente, esisteranno quattro tipologie di disperazione incosciente, una per ciascuna mancanza possibile; e ciascuna di esse rappresenta, in pieno e nella totalità, una malattia mortale.

Analizziamo le varie possibilità di disperazione incosciente con ordine, secondo l’ordine dicotomico infinito/finito.

1. La prima forma di disperazione che Kierkegaard analizza, è quella dell’infinito, derivante dalla volontà dell’io di porsi in esso senza mediare con la finitezza, e il Nostro la chiama *fantasia*:

¹⁰ *Ivi*, p. 1665.

Il fantastico è, in generale, ciò che porta l'uomo verso l'infinito in guisa che, non facendo altro che allontanarlo da sé stesso, lo trattiene dal ritornare a sé. Quindi il sentimento a questo modo, diventa fantastico, l'io si dilegua sempre più, così che alla fine diventa una specie di sentimentalità astratta, che non appartiene più, tanto è diventata disumana, ad alcun uomo concreto.¹¹

La fantasia si costituisce, dunque, come possibilità di ogni riflessione sfrenata dell'io, e lo porta verso l'infinito, allontanandolo da sé; perciò, essa rende il sentimento della propria umanità sempre più astratto, e crea nel fantasioso una coscienza fumosa e completamente avulsa dalla fattualità, lontana, cioè, dalla singolarità.

Il desiderio di risultare infiniti senza mediazioni con la finitezza è dunque, di fatto, uno sradicamento dalla vita, la quale viene vista come un'esistenza fattuale castrante e in cui l'uomo fantasioso vorrebbe non-essere, ma – naturalmente – è costretto a-essere; un personaggio del genere, potrà apparentemente condurre una vita tranquilla, ma (imbevuto com'è di favole e di fantasmi di gloria) non riuscirà mai a mettersi in sincera relazione con il suo corpo e con quelli delle persone che lo circondano, trascinandosi, così, in una tetra viva morte, che nega al disperato ogni possibilità di relazione sincera con il mondo circostante, e con le persone che lo compongono.

2. La seconda tipologia di disperazione, contraltare della prima, è la disperazione del finito.

Se l'individuo *fantasioso* tende – pur mancando della necessaria concretezza – in qualche modo tortuoso all'infinità, ovvero all'originale affermazione del proprio io (rivolgendosi all'infinito, infatti, in qualche modo egli cerca la divinità, pur non raggiungendola mai) come disperato del finito, al contrario, vivrà in una situazione grottesca di “limitatezza e ristrettezza”¹², ovvero di totale assimilazione agli altri uomini, come fosse una *cosa* tra altre cose.

Egli, infatti:

“Lascia carpire il suo io dagli altri [...] e vedendo attorno a sé la folla degli uomini, affaccendandosi con ogni sorta di affari mondani, e imparando come vanno le cose del mondo, dimentica sé stesso, dimentica cosa è egli in senso divino, non osa più credere in sé stesso”.¹³

¹¹ *Ivi*, p. 1691.

¹² *Ivi*, p. 1695.

¹³ *Ibidem*

Certo, una siffatta macchietta non vive, in fondo, una vita così brutta: essendo ormai campione di realismo e di praticità, molto meglio di altri sa gestire la sua permanenza nello spazio e nel tempo: e tuttavia egli, dimenticandosi che oltre *questo* spazio e oltre *questo* tempo esiste una realtà superiore, una realtà che lo ha generato, fondato e, in qualche modo, indirizzato alla libertà, finisce per essere non solo schiavo di questo mondo e servo della corporeità, ma – e questo è ben peggio – un “nessuno innanzi a Dio”¹⁴. Questa monotonia nell’essere-nel-mondo privo di originalità porta l’uomo a eclissare la sua parte spirituale, la difficoltà di ritornare a se stesso si evidenzia nella sua ristrettezza disperata. Ancora è possibile che l’uomo torni ad essere sé stesso: una specie di disperazione si smarrisce nell’infinito perdendo se stessa, e un’altra si lascia condizionare e rapire il suo io dagli altri, così che l’uomo dimentica se stesso trovando più agevole imitare coloro che lo circondano perdendo la sfera spirituale, ciò che lo renderebbe uomo. La questione che l’uomo immerso in questo caos è indifferente, nei confronti della consapevolezza di questa forma di disperazione, ma ciò lo porta ad essere perfetto e omologato per le questioni terrene, egli avrà sicurezza di sé e della sua vita, procederà come un soldato ben addestrato tralasciando la sua infinitezza per un contesto agiato e privo di preoccupazioni da ritenersi davvero importanti come il proprio io. A suo vantaggio ha quel fittizio e apparente benessere portato dal caso della disperazione del finito, egli passerà perfettamente e tranquillamente la sua vita nella temporalità elogiato dagli altri-nel-mondo che per risposta saranno possessori della sua anima.

Cambiamo ora punto di riferimento; risolta la coppia di opposti finito/infinito, spostiamoci alla dicotomia necessità/possibilità.

3. La terza tipologia di disperazione trattata qui da Kierkegaard è la disperazione della possibilità, ovvero la mancanza di necessità: mancare di necessità non significa, badiamo bene!, godere di ampia libertà, come se nessuno – o nulla – ci vincolasse a qualcosa, ma vuol dire, molto più spiacevolmente, mancare di “realtà”¹⁵, ovvero “essere ingoiati”¹⁶ dall’irrealtà.

Una persona che manca di realtà non è un singolo, perché manca della forza necessaria a sottomettere il proprio io a sé stesso, ovvero manca dell’intelligenza necessaria a darsi delle prospettive. Scrive il filosofo:

¹⁴ *Ivi*, p. 1697.

¹⁵ *Ivi*, p. 1699.

¹⁶ *Ibidem*.

La possibilità infatti sembra così all'io sempre più grande, sempre più diventa possibile, perché niente diventa reale. Alla fine è come se tutto fosse possibile, ma è proprio questo il momento in cui l'abisso ha ingoiato l'io. Ogni piccola possibilità, per diventare realtà, avrebbe bisogno di un certo tempo. Ma alla fine il tempo che ci vorrebbe per arrivare alla realtà si abbrevia sempre più, tutto diventa sempre più istantaneo.¹⁷

Uomini di questo genere, dunque, li possiamo descrivere come eternamente privi di pazienza, incapaci di ragionare freddamente e di pianificare progetti di vita coerenti; forse fuggono da loro stessi, forse fuggono dagli altri, qui non ci interessa. Il punto è che costoro pretenderanno di godere, momentaneamente, di ogni piacere e di ogni illusione, dato che ogni cosa diventa possibile.

Uomini di tal risma, però, sono degli illusi: la vita, infatti, procede per pianificazioni a lungo termine, per disegni di grande respiro e idee di ampia portata: pretendere di vedere risultati immediati per ogni sogno o aspirazione, senza progettare e lavorare seriamente per vederli realizzati, significa morire dentro, ogni volta che si constata che essi non possono realizzarsi nell'immediato. Sono dunque individui incapaci di progettare, di attendere e – probabilmente – di amare dato che l'amore è progettualità a lungo termine.

4. La quarta, e ultima, forma di disperazione incosciente è la mancanza della possibilità, ovvero la disperazione della necessità. A tale proposito, leggiamo:

Mancare di possibilità significa o che per un uomo tutto è diventato necessario, o che tutto è diventato trivialità. Il determinista, il fatalista disperato, e in quanto è disperato, egli ha perduto il suo io, perché tutto per lui è necessità. Gli succede quando succedeva a quel re che morì di fame perché tutti i cibi gli si trasformavano in oro. La personalità è una sintesi di possibilità e necessità: perciò la sua esistenza assomiglia alla respirazione che consiste nel tirare e nel lasciar andare il fato. L'io del determinista non può respirare perché è impossibile respirare necessariamente la necessità.¹⁸

Dato che, inoltre, a Dio *tutto* è possibile, mancare di possibilità significa anche mancare di Dio, e quindi di libertà, e quindi di vita. Se un uomo è posto d'innanzi a una decisione, significa che è già portato agli estremi, non ha più alcuna possibilità ed è costretto ad agire.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ivi*, p. 1705.

Se qualcuno è posto davanti alla scelta se accettare questo dato di fatto, ovvero che il suo Io si fonda in Dio, deve scegliere se *credere*, ma innanzitutto deve scegliere, ovvero deve sentire la propria libertà: colui che crede che il suo destino sia già segnato e che ogni possibile decisione non sia che una evidente dimostrazione di un disegno sovraindividuale meccanicistico, evidentemente non pone in necessaria considerazione la propria umanità, cioè la propria libertà: e così, muore dentro.

Se poi, la salvezza è determinata da questa scelta della fede, la più difficile, ecco la lotta per la *fede* in cui non resta altra possibilità. Se l'uomo riuscirà a trovare questa possibilità non sarà per la fantasia ma per il fatto solo di *credere* che per Dio tutto è possibile. Ma come può l'uomo fatalista credere nella possibilità assoluta, ovverosia in Dio? Tra tutti i disperati incoscienti, colui che manca di possibilità rappresenta il punto più basso.

Abbiamo sin qui, trattato della perdita incosciente della libertà; tuttavia, se esiste una modalità incosciente di perdere la propria libertà, dovrà esistere anche una modalità cosciente: il grado della disperazione è direttamente proporzionale al grado di consapevolezza della coscienza ed il loro essere è ascendente, sempre in crescita; in effetti, se l'incoscienza è al massimo grado, la disperazione è minima.

Ora, per determinare il passaggio da incoscienza a coscienza, occorre considerare se colui che è consapevole della sua disperazione, abbia l'idea di cosa la disperazione sia in effetti, perché lo stato del disperato non è omogeneo ma presenta molteplici sfumature.

In particolare sono due le forme della disperazione a livello cosciente: debolezza e ostinazione.

La *debolezza* nasce nell'uomo che coglie sé stesso come giacente, con una certa dose di comodità, nella mondità del mondo ma che, in questo rapporto, non vede la possibilità di creare ponti infiniti e rapporti spirituali, ma mere contrattazione economiche: confondere il prossimo e l'altro-da-noi con merci-alla-mano (per usare parole di Heidegger) significa riversare su cose sbagliate attenzioni distorte e amori morbosi, dimenticandosi di fondarsi e di crearsi (in quanto realtà singolari infinite) in Dio: l'unica forma di dolore che personaggi di tal fatta possono provare, dunque, è quella innanzi "alla perdita delle cose terrestri come tali"¹⁹. Un uomo che si colga in questa situazione, si coglierà come debole, insignificante, e vorrà "non essere più se stesso, e si umilierà per conquistare sé stesso"²⁰

¹⁹ *Ivi*, p. 1723.

²⁰ *Ivi*, p. 1739.

Dall'altra parte perciò questa seconda forma di disperazione come *ostinazione*, che porta l'uomo che non vuole essere se stesso a voler disperatamente esserlo, significa in qualche modo rendersi conto del proprio stato di debolezza e, piuttosto che dolersene, gioire di ciò. L'ostinato va fiero della propria situazione, e addirittura ambisce a eternizzare le piccole cose e pretende "di dare alle sue imprese interesse e significato infiniti, mentre in verità, proprio per questo, non fa che semplici esperimenti".²¹

In tutti i casi sopra citati abbiamo cercato di vedere come l'uomo disperato perda il contatto con sé e con Dio, perdendo di conseguenza la propria libertà.

Resta solo da sottolineare un piccolo dettaglio: la disperazione è il peccato, di conseguenza peccare significa rinunciare alla propria libertà, ed è proprio per questo che quanto abbiamo affermato nel capitolo precedente, cioè che il peccato e la peccaminosità sono il terreno più adatto a studiare kierkegaardianamente la libertà, è esatto: proprio nel momento in cui rischiamo di perderla, infatti, la libertà ci appare un'insperata ancora di salvezza, necessaria per risalire verso la vera esistenza umana.

Il peccato, che non è altro che disperazione potenziata al massimo grado – ovvero, rapportando tutto alla questione della libertà, schiavitù massima –, abbiamo visto come possa essere collegato alla volontà dell'io di essere o non essere disperatamente se stesso davanti a Dio. Questa definizione, mette in luce e comprende ogni forma del pensabile e ogni forma reale del peccato, sottolineando il punto decisivo: il peccato è disperazione; il peccato è davanti a Dio, abbraccia perciò tutte le forme.

Traendone le dovute conseguenze, possiamo affermare che solo la fede, ovvero il rifiuto del peccato, cioè la purezza innanzi a Dio, garantisce all'uomo di godere al massimo del suo essere al massimo grado se stesso, ovvero d'essere libero veramente.

4. Ciò che imbriglia la libertà: l'angoscia

Certo, la libertà può essere non solo persa, ma anche offuscata o, se preferiamo, imbrigliata. Torniamo, per un momento, al *Concetto dell'Angoscia*; in quel testo, riferendoci nuovamente al caso principe del peccato adamitico, troviamo scritto:

“Mostrare come l'angoscia si manifesta: questo è il punto attorno al quale tutto s'aggira. L'uomo è una sintesi di anima e corpo, ma la sintesi non è pensabile se i due elementi non si uniscono in un terzo: lo spirito. [...] Ma qual è dunque il rapporto dello spirito con se stesso? Esso si rapporta come angoscia”.²²

²¹ *Ivi*, p. 1747.

²² S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, op. cit., p. 413

L'angoscia, secondo le parole di Roberto Garaventa, serve a Kierkegaard per non essere costretto ad ammettere, come invece la teologia tradizionale sembra accettare, rifacendosi alla figura del "serpente", che la tentazione dell'uomo viene dal-di-fuori dell'uomo stesso.²³ Data quindi una libertà pratica, e non un *liberum arbitrium indifferentiae*, una libertà cioè che si dà sempre e comunque all'atto pratico di scegliere tra differenti "possibili", occorre riflettere su questa nuova e veritiera libertà; a tale proposito Kierkegaard afferma che:

"Si dà autentica libertà solo laddove si sceglie la propria realizzazione, ciò che è necessario (e non qualcosa di arbitrario), il bene (e non il male), l'Infinito (e non il finito)."²⁴

Conseguentemente, la scelta di essere "spiriti" eterni, cioè singoli soggetti liberi (secondo un vero concetto di libertà) non è il compiersi d'una scelta elettiva singola, ma piuttosto la somma continua, e costantemente ripetuta, di determinazioni esistenziali corrette, volte al bene e alla giustizia: non si è liberi "una volta per tutte", come non si è uomini "una volta per sempre": occorre costruire la propria personalità gradualmente, ma correttamente: in questo senso, il raggiungimento della spiritualità, leggi della libertà, è frutto di una propria personale storia di scelte.

Ma è proprio nella questione della scelta che si annidano le problematiche maggiori; dal momento che non vi è *nulla* che mi vincola a una scelta piuttosto che a un'altra, è appunto questo "sentimento del nulla", questa *angoscia*, che avvolge la libertà in un tratto di nebulosità. Una nebulosità, però, che è filosoficamente indispensabile per fare dell'uomo il massimo fautore della propria scelta d'essere (ciò-che-è) e di diventare (ciò-che-sarà): se infatti la *Lettera di Giacomo* ha ragione, quando afferma che:

"Nessuno, quando è tentato, dica: «Sono tentato da Dio»; perché Dio non può essere tentato dal male e non tenta nessuno al male. Ciascuno piuttosto è tentato dalla propria concupiscenza che lo attrae e lo seduce; poi la concupiscenza concepisce e genera il peccato, e il peccato, quand'è consumato, produce la morte."²⁵,

ne deriva che ciascuno di noi, avendo già da sempre in sé la condizione necessaria, il terreno utile potremmo dire, per la fioritura del male, si dirige personalmente e senza mediazioni alla caduta nel peccato. Ora: la concupiscenza è "una determinazione della

²³ Cfr. R. Garaventa, *Angoscia e peccato in S. Kierkegaard*, Roma, Aracne Editrice, 2007, p. 57

²⁴ *Ivi*, p. 61.

²⁵ Giac. 1, 13-15.

colpa e del peccato prima della colpa e del peccato”²⁶; in altre parole essa, se smettesse di conservare il suo carattere meramente teorico-teologico, e si incarnasse nella fattualità di un preciso atto peccaminoso, offuscherebbe la gravità di tale atto, ammettendo surrettiziamente che la libertà viene sospesa, nel momento della caduta (“del salto qualitativo nel peccato”²⁷), da una sorta di predisposizione invincibile. Ovviamente, tutto ciò, è inconcepibile, perché diminuirebbe la colpa del singolo.

La libertà non può essere sospesa, né può essere condizionata, a meno che, tale condizionamento, non sia dato dal nulla. Infatti, solo una siffatta libertà ammantata di sentimento del nulla “permette di spiegare la caduta nel peccato senza ricorrere all’astuzia di Satana”²⁸ – di conseguenza: il nulla è ciò che può, senza costringere, indurre nel peccato.

Ma in che senso parliamo del nulla? Nella misura in cui, in effetti, (il) nulla spinge a un dato oggetto piuttosto che a un altro, e sempre (il) nulla convince che un dato atteggiamento è bene e un altro è male, e infine sempre (il) nulla garantisce che si compirà la scelta giusta, e contribuirà, scegliendola, a costruire il singolo in quanto spirito libero. L’avvertenza di questo nulla, si chiama angoscia, e tale angoscia sembra sopraffare lo spirito quando esso tenta di determinarsi attraverso le corrette decisioni, lo sommerge e, ovviamente, lo conduce al peccato. E questo perché il peccato non è altro che la scelta dell’immediato e del tangibile a scapito del futuribile e dell’immateriale, ma (dato che l’angoscia, come una vertigine, spaventa l’uomo), proprio tale immediato sembra apparirci più rassicurante e alla-mano:

“Di fronte alla propria libertà come infinita possibilità di potere, l’uomo è preso, sopraffatto e reso impotente dall’angoscia e, nel momento della scelta, nel momento di porre sintesi, si risveglia colpevole. [...] L’angoscia come libertà imbrigliata infatti, induce l’uomo a fondarsi sul finito, ed è quindi la condizione di possibilità del peccato.”²⁹

Il peccato dunque, provocato dalla libertà, è l’espressione perfetta della illibertà, e diventa vera e propria schiavitù nella stasi demoniaca.

Cosa significa, per Kierkegaard, essere totalmente schiavi, ovvero essere “demoni”? Torniamo alla determinazione del peccato: esso è definito dal Nostro come

²⁶ S. Kierkegaard, *Il concetto dell’angoscia*, op. cit., p. 407.

²⁷ *Ivi*, p. 409.

²⁸ R. Garaventa, *Angoscia e peccato in S. Kierkegaard*, op. cit., p. 59.

²⁹ *Ivi*, pp. 53-54.

“precisamente la non-continuità”³⁰: di conseguenza, ogni singolo peccato è di per sé la riconferma di un peccato precedente, pur essendo un nuovo peccato: di conseguenza la peccaminosità “semplice”, è saltuaria.

Qualora invece la permanenza nel peccato diventasse motivo di godimento da parte di un uomo, e diventasse coerente in sé stessa, tale permanenza diverrebbe una ferita permanente, ovvero demonicità.

Il demoniaco assume la forma della “chiusura” al prossimo, la crono-determinazione della “estemporaneità involontaria” e il contenuto della “noia”; ciò che tuttavia ci interessa della stasi demoniaca è che essa – in quanto schiavitù peccaminosa coerente in sé e per sé – è, logicamente, la perdita totale della libertà; tale perdita può avvenire attraverso due modalità, che poi non sono altro che “forme del demoniaco”³¹; quella psico-somatica:

Ovvero una sensibilità morbosa, un’irritabilità esagerata, un’eccitabilità dei nervi. [...] [Chi ne soffre] fugge ogni contatto, sia che questo lo minacci realmente di volerlo portare alla libertà, sia che lo tocchi soltanto per caso. Una battuta molto comune di un tale demoniaco, che racchiude in sé tutto il terrore di questo stato, è: “Lasciami stare, così misero come sono!”. [...] Un tale del genere non lo spaventa nessuna punizione, ma bensì ogni discorso che cerchi di mettersi in contatto colla sua libertà andata a picco³²

e la modalità pneumatica, che comprende in sé:

“Ogni forma possibile dell’assenza dell’interiorità, sia attivo-passiva che passivo-attiva, cioè [dell’assenza] di autoriflessione”³³.

Delle due forme di schiavitù umana, la schiavitù pneumatica è senza dubbio la peggiore. Essa si costituisce come una perversa alleanza tra libertà e corporeità in rivolta contro lo spirito; in questo senso il corpo, sentendosi libero “si ribella al dominio dello spirito”³⁴ e induce l’anima a seguirlo in questo atto di ammutinamento.

La perdita pneumatica della libertà è la perdita dell’orizzonte del trascendentale del Vero: dacché “*Veritas liberabit vos*”³⁵, e il demoniaco è la massima stasi nella schiavitù, o meglio nella non-libertà del peccato, ne consegue che l’individuo demoniaco perde

³⁰ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, op. cit. p. 1801.

³¹ S. Kierkegaard, *Il concetto dell’angoscia*, op. cit., p. 551.

³² *Ivi*, p. 553.

³³ *Ivi*, p. 559.

³⁴ R. Garaventa, *Angoscia e peccato in S. Kierkegaard*, op. cit., p. 100.

³⁵ Gv 8, 32.

completamente di vista l'orizzonte della Verità e “manca di ogni certezza”³⁶, tanto nella sua umanità di persona individuale (non singola! Perché il singolo è lo spirito, ovvero l'uomo libero!) tanto nell'orizzonte di specie:

“È evidente infatti il fenomeno tipico delle società moderne della discrepanza tra la crescita costante della massa delle conoscenze, della quantità delle informazioni e del grado di intelligenza delle cose da un lato, e la diminuzione altrettanto costante della certezza, cioè di salde convinzione interiori.”³⁷

In altri termini, potremmo dire che, a differenza di quello che pensa “la massa” delle persone, vi sono più demoni di quanto si creda, in questo nostro mondo presente.

5. La fede come preservazione della libertà

Naturalmente, come il peccato distrugge la libertà, sia tale distruzione momentanea (nell'atto del peccato semplice) o permanente (nella demonicità), l'esatto contrario del peccato, salva e preserva libertà: tale contrario è la fede.

“Veritas liberabit vos”³⁸: è tutto qui, è così semplice. La Verità vi farà liberi.

Ma cos'è la Verità? “Ego sum via, veritas, vita”³⁹ dice il Signore. Se dunque la libertà è data dall'essere noi stessi, e per essere noi stessi dobbiamo cercare la Verità, e la Verità è Dio, ne consegue logicamente che solo nel momento in cui crediamo che Egli è Verità, noi saremo liberi.

Scegliere la fede è forse la più dura di tutte le possibili scelte: significa accettare che tutto non dipende da noi, che siamo nati e moriremo dipendenti, che un infinito ci sovrasta e ci ricopre, e che noi siamo transeunti, ma non insignificanti. Ma soprattutto significa ammettere che ogni nostra conoscenza non è che una piccola scheggia di vetro innanzi alle grandi vetrate della Verità. In un certo senso, per essere fedeli a Dio, dobbiamo perdere noi stessi e ogni nostra certezza, e solo allora potremo ritrovarci per come davvero siamo, o meglio: per come siamo destinati a essere eterni.

Non c'è, da questo punto di vista, miglior consiglio, per essere liberi, di questo:

“Si quis vult post me sequi, deneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam; qui autem perdiderit animam suam propter me et evangelium, salvam eam faciet”.⁴⁰

³⁶ R. Garaventa, *Angoscia e peccato in S. Kierkegaard*, op. cit., p. 103.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Gv 8, 32.

³⁹ Gv 14, 6.

⁴⁰ Mc 18, 34-35.

CAPITOLO II

LA LIBERTA' IN M. HEIDEGGER

1. Un'introduzione di Franco Volpi e alcune chiarificazioni preliminari

Sinora, parlando del concetto di libertà in Kierkegaard, non abbiamo riscontrato particolari problemi descrittivi: il filosofo danese, infatti, tematizza la questione in modo chiaro ed esplicito in molti dei suoi scritti; di conseguenza, per esplicitare il problema della libertà secondo la sua opinione, non abbiamo dovuto far altro che seguire il dettato dei testi.

Un problema maggiore, al contrario, lo presenta l'individuazione del concetto di "libertà" all'interno del pensiero di Martin Heidegger, in particolare all'interno di quello che, scolasticamente, si chiama il "primo Heidegger". Interrogato a proposito della questione del libero volere umano all'interno della riflessione ontologica del filosofo tedesco, il professor Franco Volpi, filosofo italiano scomparso nel 2009, grande conoscitore e traduttore delle opere di Heidegger, descrisse le linee fondamentali dell'indagine sull'essere:

Heidegger intende dunque affrontare il problema di una comprensione filosofica adeguata della vita umana, l'esistenza viene analizzata elaborando, nella loro unità le strutture fondamentali del modo d'essere della vita umana dell'esserci (Dasein) e che per questo è chiamata "ontologia fondamentale". L'essere di questo esserci è l'esistenza e il suo modo d'essere è un "avere da essere" (Zu- sein) nel senso che l'esserci deve sempre e comunque rapportarsi al proprio essere. E nel rapportarsi al proprio essere nella modalità dell'avere da essere concerne la progettazione di tale essere. E nel rapportarsi al proprio essere nella modalità dell'avere da essere concerne la progettazione di tale essere, le sue possibili realizzazioni, siffatto rapportarsi ha un carattere eminentemente pratico (nel senso della praxis aristotelica) ed è proiettato sempre nella dimensione del futuro. Esso ha costitutivamente un carattere di "apertura", è originariamente un esporsi al mondo, al mondo- ambient, al mondo degli altri e al mondo del sé. Per questo l'esserci è intrinsecamente un essere- nel- mondo.⁴¹

Quando Heidegger tratta l'esser- ci in "*Essere e tempo*" come un "avere da essere", cioè di un ente capace di progettarsi e di farsi carico del proprio "poter essere", sembra sostenere qualcosa di affine alla libertà dell'esserci. Ecco che per evitare ricadute nella terminologia della tradizione evita di usare tale concetto preferendo termini più neutri come "apertura" o "risolutezza" o "progetto".

⁴¹ Franco Volpi, *Guida ad Heidegger*, Laterza Editori, Bari, 1997, p. 13.

Solo un paio di anni dopo, nel saggio *L'essenza del fondamento*, fa invece un tentativo di usare la parola libertà con valenza positiva, intendendola cioè non solo come “libertà da” ma come “libertà per”. Questa libertà è un elemento che si genera dalla coappartenenza di essere e uomo.

Conseguentemente, dovendo d'ora innanzi cercare di individuare la realtà concettuale della “libertà” in Heidegger, andremo a rintracciare anzitutto la costituzione-umana dell'uomo, di cui la libertà sembra essere costitutivamente (e metafisicamente) parte fondante, e da essa ci indirizzeremo alla ricerca del senso di questo termine “vergine”, cioè “progetto” che Volpi dichiara essere il *senhal* della, evidentemente più usurata, parola “libertà”.

Ma prima di procedere oltre, è importante farci una domanda: noi abbiamo inserito Heidegger nella nostra riflessione sulla libertà e sul mondo secondo l'esistenzialismo dando, dunque, evidentemente per scontato che Heidegger sia un esponente di tale (frammentata) linea di pensiero; ma Heidegger è, in effetti, un *esistenzialista*?

In effetti, quella dell'esistenzialismo heideggeriano è un'antica diatriba, i cui sviluppi e contenuti non avrebbe senso elencare qui; limitiamoci, piuttosto, a prendere atto di alcuni dati di fatto, che possiamo considerare *erga omnes*.

Leggendo *Essere e tempo* (e decidendo di fermarci strettamente a questo testo) è chiaramente rintracciabile una linea di pensiero esistenzialista, ovvero orientata allo studio dell'uomo-inserito-nel-mondo e conduttore di un'esistenza, le cui scelte pratiche (nel corso di una storia personale) esplicano filosoficamente l'essenza di questo ente (ch'è appunto l'uomo).

Ora, l'*Analitica dell'esserci*, così si chiama quella parte dell'opera dedicata allo studio dell'uomo e del suo formarsi come realmente sé (ovvero come *Dasein*, *esserci*) costruisce un'ontologia che tende a rinvenire la verità delle cose-del-mondo (e più estensivamente, del mondo-intero) a partire dall'uomo, inteso quale fonte e culmine di un circolo ermeneutico-pratico di rapporti intellettuali e concreti con i vari enti e le varie presenze:

“L'esserci esiste. L'esserci è un ente che via via io stesso sono. [...] Queste determinazioni d'essere dell'esserci devono però essere viste e comprese a priori sulla base di quella costituzione d'essere che designiamo come essere-nel-mondo”.⁴²

⁴² M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. a cura di A. Marini, Arnoldo Mondadori Editore – Oscar Classici Moderni, Milano, 2011, p. 83.

Spiegare come l'uomo stia nel mondo (ovvero come sia fonte e culmine di quello che abbiamo chiamato, circolo ermeneutico ed esistenziale) e come via via lo faccia, significa spiegare l'uomo in quanto dispiegato in un certo tempo, ovvero la sua vita.

Tale spiegazione formal-filosofica dell'uomo a partire dalla vita, è però possibile solo se tale "vita" (o in termini heideggeriani: esistenza) è ontologicamente fondante l'essere umano: se, e solo se, questa vita fonda essenzialmente l'uomo, allora potremo legittimamente parlare di esistenzialismo heideggeriano. Ed effettivamente è così. Non solo: l'essere dell'esserci è appunto la sua esistenza, di modo che l'essere è un percorso temporale, appunto una vita, non una stasi già-da-sempre-data:

“L'essenza dell'esserci sta nella sua esistenza. I caratteri evidenziabili di questo ente non sono quindi “proprietà” sottomano di un ente sottomano avente questo o quell'“aspetto”, bensì le sue maniere via via possibili di essere, e solo questo. Ogni esser-così di questo ente è primariamente essere.”⁴³

Detto in altre parole, forse più semplici: un uomo non è semplicemente fatto da-sempre e per-sempre in un certo qual modo, ma può cambiare (sé stesso e gli altri) secondo una propria visione del futuro: naturalmente, questo cambiamento (progressivo e possibile) è reso reale dalla temporalità, cioè appunto la vita, ovvero dalle scelte che via via, nel corso della storia di ognuno, si concretizzano.

Quindi, leggendo l'*Analitica dell'esserci*, se ne evince che *tutta la realtà* è rapportata all'uomo, in particolare alle sue facoltà intellettuali (spectio), verbali (linguaggio) e pratiche (cura e pro-cura) e al loro relativo utilizzo perverso (curiosità, chiacchiera, equivocità), nella misura in cui l'uomo (si, e la) modifica.

Nel costruire la sua ontologia, Heidegger concede grandissima importanza alla scelta pratica e all'utilizzo concreto delle strutture fondamentali dell'essere da parte dell'uomo, e ha altresì sottolineato che quest'ultimo, rispetto alle altre creature (e, ancor di più, rispetto le presenze oggettuali) ha ogni diritto di ritenersi fonte e culmine dell'ermeneutica del tutto, perché ogni particolare della vita dell'umano si manifesta quale parte di una grande interrogazione riguardo all'essere.

Nella "*Lettera sull'umanismo*" Heidegger scrive a proposito del pensiero dell'essere:

“Il pensiero, detto semplicemente, è il pensiero dell'essere. Il genitivo vuol dire due cose. Il pensiero è dell'essere in quanto fatto avvenire dall'essere, all'essere

⁴³ *Ivi*, p. 68.

appartiene. Il pensiero è nello stesso tempo pensiero dell'essere, in quanto appartenendo all'essere, è ascolto dell'essere".⁴⁴

La vita dell'esserci è una grande domanda ontologica, quindi di per sé, questo fatto potrebbe voler dire anche poco, ma dato che (secondo Heidegger) la "domanda circa l'essere", è l'interrogazione primigenia e fondamentale, quella che più di qualunque altro interrogarsi, si carica di ogni importanza e valore, è evidente che l'uomo, essendo l'unico ente a cui importa di tale questione primordiale è, tra tutti gli enti, quello più centrale, perché è il più vicino all'essere-in-quanto-tale e, dato che partecipa di esso attraverso il domandare stesso, diventa anche l'ente che, più di qualunque altro, partecipa dell'essere.

L'uomo quindi interpreta (unico tra tutti gli enti e alla luce della grande questione ontologica) se stesso e il mondo che lo circonda: in altri termini, egli si interessa liberamente di tale mondo e, con il suo interesse, si *cura* di esso (attraverso la pro-cura degli oggetti e la cura per il suo prossimo): non v'è ambito della realtà che all'uomo veramente uomo, inteso cioè come *Dasein*, essere-qui, cioè esserci, non susciti interesse, cura, finanche affetto.

Se però l'uomo, cioè l'esserci si rapporta a se stesso, al prossimo e al mondo con interesse, significa che non si limita ad accettarsi (e ad accettare le cose) così com'è o come sono, ma (si) apre alla possibilità del "cambiamento" di sé e al modellamento del circostante.

L'esserci, dunque, è l'unico tra gli enti che è capace di immaginare novità e modifiche, di instaurare catene progettuali, che disegna in mente un'alternativa a ciò che è presente qui e ora: detto in altri termini, egli è l'unico ente libero di creare. E la creazione prevede una progettualità: l'esserci quindi, progettando il mondo, lo fa venire all'essere in quanto novità e immaginazione, pur essendo lui stesso parte di un progetto, quello della vita, che inizia e termina senza avvertire.

Ora, considerato quanto detto sinora: perché inseriamo Heidegger tra gli esistenzialisti? Perché, limitatamente alla sua *Analitica dell'esserci*, traspare che l'uomo, unico ente libero tra gli enti alla mano, cioè materiali, decidendo per sé e per il mondo di essere in un certo modo, è posto come reale pietra di paragone per una vera lettura della verità del reale.

Forse, a differenza di Kierkegaard, Heidegger non pone l'accento sulla scelta singola e sull'infinità del ventaglio della possibilità, ma è evidente che, come il maestro di

⁴⁴ Martin Heidegger, *Lettera sull' "Umanismo"*, ed. it. a cura di Franco Volpi, Adelphi Editori, collana Piccola Biblioteca Adelphi, Milano, 1995.

Copenaghen, anche il filosofo tedesco vede nell'uomo un ente che imprescindibilmente vive (ed è chiamato a farlo), e che solo a partire da come vive, può essere compreso. Se dunque l'esistenzialismo è filosofia della vita, e se *Essere e tempo* vede come punto fondamentale della sua trattazione l'*Analitica dell'esserci*, che è un grande studio dell'uomo in quanto essere-che-vive, ne consegue che evidentemente e legittimamente, almeno nei punti che interessano qui a noi (ovvero il rapporto tra l'uomo e la sua libertà, e l'utilizzo di questa all'interno di un dato contesto che, convenzionalmente, chiamiamo mondo), *Essere e tempo* si costituisce come un'opera esistenzialista.

2. Necessità dell'interrogativo sull'essere, struttura dell'esserci e suo primato sugli enti

Sin dal principio del suo *opus magnum* del 1927, Heidegger si sofferma sulla necessità della questione ontologica; interrogarsi su cosa sia, o meglio su cosa è, l'essere, significa porsi delle domande sulla questione-di-senso dell'essere stesso: la concreta trattazione dell'interrogativo ontologico, infatti, dimostra che tale domanda non è scissa in modo alcuno dalla singola esistenza umana che, nei fatti e praticamente, questo interrogativo lo solleva; in altri termini, potremmo dire che interrogativo, interrogazione e interrogante sono tra loro circolarmente legate:

“Elaborazione del problema dell'essere vuol dire: render perspicuo un ente – quello che domanda – nel suo essere. La posizione di questa domanda, in quanto modo d'essere di un ente, è di per sé essenzialmente determinata da ciò su cui in essa si chiede – e cioè dell'essere.”⁴⁵

Effettivamente, già nell'opera del filosofo danese il problema dell'essere non è più dato per scontato. In Kierkegaard, infatti, la problematica è tesa fra due poli incompatibili: l'irriducibilità dell'esistenza e della libertà del singolo e la trascendenza dell'Essere, cioè di Dio. Questa antinomia evidenzia l'inconoscibilità dell'Essere.

Da Kierkegaard in avanti, tuttavia, sembra sia caduto una sorta di oblio riguardo il problema dell'essere. Ridestare l'uomo alla capacità di conoscerlo significa, per Heidegger, innanzitutto evidenziare la differenza ontologica che separa, ma non divide, l'essere nella sua trascendenza da ciò che concretamente è, ovvero l'ente.

Ora, se la domanda fondamentale (e potremmo dire: la questione dirimente riguardo la quale si pone il problema di un'eventuale gerarchizzazione degli enti a seconda del grado di vicinanza dell'ente stesso all'essere-in-quanto-tale) è quella riguardo l'essere, e se tale domandare è la caratterizzazione propria di un particolare ente che, da solo, può

⁴⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 22.

porre questa domanda, significa che tale ente-che-domanda è essenzialmente (ontico-ontologicamente) separato dagli altri enti i quali, al contrario di questo primo ente-che-si-interroga, non possono in alcun modo (o non s'interessano di) domandare circa l'essere: tale ente "primus inter pares", è l'esserci, ovverosia l'uomo, il quale gode di questo primato ontico (ovvero esistentivo) e ontologico (ovvero esistenziale) sulle altre creature:

L'esserci non è soltanto un ente che compare fra altri enti. Possiede il privilegio ontico [esistentivo, cioè legato alla sua propria esistenza, *ndr*] che a questo ente, nel suo essere, importa di questo suo stesso essere. Ma tale costituzione d'essere dell'esserci implica allora che esso, nel suo essere, si tiene con questo essere in un rapporto d'essere. Il che significa a sua volta: l'esserci si comprende in qualche maniera nel suo essere.⁴⁶

Questo primato onticamente-ontologico dell'uomo (o meglio dell'esserci: vedremo infatti che il darsi dell'esserci è un processo in fieri, non certo una stasi originaria già-data, né qualcosa a cui siamo tutti allo stesso modo destinati) è dimostrato dal fatto che il circolo della domanda sull'essere consente all'esserci di culminare all'essere stesso, di modo che l'esserci è, in qualche modo, l'essere stesso, e lo possiede attraverso un "senso dell'essere" che si chiama *temporalità*. E tale temporalità s'incarna, singolarmente, nella vita. Ma andiamo per ordine.

Se tutto gira attorno alla domanda sull'essere, e se uno statuto particolare spetta all'esserci, è necessario stabilire cosa sia tale esserci, e da lì insinuarci all'interno di esso per coglierne il progetto, o il senso, della propria stessa libertà.

Cos'è un uomo, vale a dire: cos'è l'esserci? Anzitutto, l'esserci siamo noi-stessi, nella misura in cui l'essenza (cioè l'esser-che-cosa⁴⁷) di noi uomini, è concepibile a partire dalla nostra esistenza, (tale esistenza è la vita). Ora, la vita non è una "qualità", cioè un essere-qui (e, meglio ancora, un essere-qui-in-un-determinato-modo) di *qualcosa*, perché l'esserci non è un ente-tra-gli-enti (cioè un *sottomano*): di conseguenza, una esistenza umana non può mai essere studiata come la presenza fattiva di questo o quell'umano. Per esistenza, s'intende ogni possibile modo-di-essere dell'uomo.

Conseguentemente, se l'esserci, in quanto tratto comune a tutti gli uomini, non è un ente acquistabile, conquistabile, comprabile (cioè, in una parola, non è un *sottomano*, cioè non è pronto all'utilizzo da parte di chicchesia) ma uno stato cui giungere, significa che esso necessita di venir, in qualche modo, *scoperto* da ciascuno di noi.

⁴⁶ *Ivi*, p. 28.

⁴⁷ *Ivi*, p. 68.

In altre parole: noi nasciamo uomini, ma impariamo a diventare esserci, e lo facciamo imparando a sceglierci:

“L’esserci è via via la propria possibilità e non ce l’ha” neppure come proprietà, spettante a un ente-sottomano. E poiché l’esserci per essenza è via via la propria possibilità, questo ente può nel suo “scegliere” se stesso, conquistarsi, perdersi o conquistarsi in apparenza.”⁴⁸

Vi sono, a opinione di Heidegger, due modi di diventare esserci: *l’autenticità*, e *l’inautenticità* e benché questi termini sembrino possedere connotazioni moralistiche, in realtà non costituiscono giudizi di merito: è evidente, certo, che l’autenticità è più prossima all’esserci inteso heideggerianamente come *completo*, mentre l’inautenticità mantiene l’uomo più lontano dallo stato ideale e compiuto. L’importante, tuttavia, è capire che entrambe queste vie sono reali; come esistono uomini che vivono *inautenticamente* la loro esistenza e diventano, esserci-inautentici, vi sono altrettanti esseri umani che, al contrario, comprendono e vivono la loro autentica vocazione all’autenticità, realizzandola.

Ora: esaminiamo questi modi di essere dell’esserci, partendo, però dalla costituzione più generale possibile, dell’esserci in quanto tale: l’essere-nel-mondo: questa espressione indica un fenomeno unitario: nel momento stesso in cui ci costituiamo come esserci (o meglio, iniziamo a costituirci come tali) noi siamo, in qualche modo che ora vedremo, nel mondo; non c’è possibilità di fuga: noi siamo enti (particolari) destinati a essere (o a stare) all’interno di questo pianeta.

Esplicheremo meglio nella *Parte Seconda* del presente scritto cosa intendiamo con “mondo”; per il momento ci basta sapere che l’uomo, in quanto esserci, è a esso vincolato in quanto in-esserci⁴⁹.

Dunque: se entrambe queste possibilità-di-essere sono reali, entrambe devono essere studiate, ed è altrettanto vero che vi è una prossimità maggiore alla verità dell’essere, nell’autenticità: ma lo stare-più-lontani (tipico dell’esistenza inautentica) non significa essere *inferiori* a un altro; significa semplicemente avere caratteristiche incomplete, che però nulla vieta di portare, un giorno, magari con un po’ di sforzo, a compimento.

Di fatto, l’esserci inautenticamente è l’essenza della massa, ovvero dei più:

“Ora, poiché la quotidianità media costituisce l’“in-prima-istanza” ontico di questo ente, essa è stata e viene sempre di nuovo *saltata via* in ogni spiegazione dell’esserci. Ciò che

⁴⁸ *Ivi*, p. 69.

⁴⁹ *Ivi*, p. 84.

onticamente è il più vicino e noto, è ontologicamente il più lontano, sconosciuto e, quanto alla sua importanza ontologica, mai notato”⁵⁰,

il che significa che, per un uomo, essere come uno dei tanti è certamente una condizione rilassante, e onticamente comoda, ma, in qualche modo, tale stare-nella-quotidianità, ovvero nei modi, potremmo dire, legati al senso comune di essere-sé-stessi, ci mantiene abbastanza lungi dal comprendere la nostra vera vocazione all’essere.

Esistere inautenticamente è però, esattamente come anche l’essere autenticamente, dimostrazione della libertà umana: il singolo, infatti, si progetta come “fuga” innanzi alla sua propria vocazione all’esserci, e si nasconde a sé; l’unico scotto da pagare, è che da tale fuga innanzi a sé, discende la situazione emotiva dell’angoscia:

Per capire cosa si intende quando si parla di fuga dell’esserci davanti a se stesso, bisogna ricordare che l’essere-nel-mondo è la costituzione fondamentale di questo ente. Il davanti-a-che dell’angoscia è l’essere-nel-mondo in quanto tale. Il davanti-a-che dell’angoscia non è un ente intramondano. [...] Il davanti-a-che dell’angoscia è del tutto indeterminato. Tale indeterminatezza non solo lascia fattiziamente indeciso quale ente intramondano minacci, ma vuol anche dire che l’ente non è rilevante.⁵¹

Decidere di fuggire innanzi a sé stessi, significa, in altre parole, scegliere liberamente di ignorare sé stessi come creature votate alla presenza-nel-mondo; dal momento che, tuttavia, tale presenza è carattere peculiare dell’esserci, la fuga innanzi a sé stessi è, parimenti, una fuga innanzi a tutto ciò che, tale stare-al-mondo porta con sé; una esistenza inautentica, in altre parole, scappa non solo da sé, ma da ogni cosa indeterminatamente, perché teme tutto e teme nulla di specifico. Evita il mondo, evita sé stesso, evita gli altri e le cose, ma non riesce a dare al suo timore i tratti di una specifica paura, perché manca di un evidente davanti-a-che: l’angoscia (che scaturisce prepotente dalla scelta dell’inautenticità) non ha un oggetto suo proprio e determinato.

Evidentemente ciò che angoscia (o meglio: angustia), non è un singolo ente alla mano, ma la possibilità dell’ente stesso, ovvero la sua libertà di stare al mondo in un certo modo piuttosto che in un altro: e in tale indeterminatezza, si annidano i germi di un atavico e peculiare timore.

L’angoscia (che tuttavia dischiude l’esserci alla progettualità di stare-al-mondo in mille differenti modi, introducendo chiaramente all’esserci inautentico la prossimità della libertà, e quindi possiede una certa qual positività ontico-ontologica), crea nell’esserci il

⁵⁰ *Ivi*, p. 70.

⁵¹ *Ivi*, pp. 266-267.

senso dell'ospitalità, ovvero la sensazione che "il mondo non è casa nostra", perché ce lo mostra indipendente-da-noi, come d'altronde, effettivamente, è nella realtà:

"L'angoscia recupera l'esserci dal suo scadente risolversi nel mondo e la familiarità quotidiana crolla su se stessa. L'esserci viene singolarizzato, ma ciò in quanto essere-nel-mondo e lo stare al mondo assume la "modalità" esistenziale dello spaesamento."⁵²

È chiaro qui quello che Heidegger ci comunica: se è vero (come certamente è vero) che noi siamo con-vocati (nel senso che siamo tutti vocati) a essere-nel-mondo in qualche modo, e che ogni modo-di essere-nel-mondo lo scegliamo attraverso la libertà di cui siamo dotati, è altrettanto indubitabile che il nostro essere-nel-mondo non deve risolversi in una deiezione, ovvero in una totale identificazione di noi stessi con la realtà che ci circonda. E tale deiezione, o scadimento-al-mondo, questa identificazione di noi stessi con le cose che ci stanno-attorno, è tipica dell'uomo-medio, cioè dell'esserci inautentico:

Lo scadimento dell'esserci non esprime alcuna valutazione negativa, vuol significare che l'esserci, in prima istanza, è presso il mondo pro-curato. Questo risolversi-nel [mondo] ha il carattere della dispersione [...] e significa risolversi nell'esser-"l' con l'altro" in quanto condotto nella chiacchera, nella curiosità e nell'equivocità. Questa è l'inautenticità dell'esserci [...] che è assorbito nel mondo.⁵³

Provare angoscia è, da questo punto di vista, un'acquisizione importante, perché, consente all'esserci inautentico di provare una qualche sensazione sgradevole innanzi alla stessa sua inautenticità: lo chiameremo spaesamento, quale senso di angoscia in senso fecondo.

Ora, tale spaesamento rode l'esserci inautentico, e minaccia la sua stessa inautenticità. Se infatti tale modo di essere era dato dalla stasi nella medietà della vita quotidiana, e tale vita quotidiana è, in tutto e per tutto, un certo modo-di stare-al-mondo secondo i caratteri deiettivi della chiacchera, della curiosità e dell'equivoco, tipici del mondo in quanto cosale (ovvero alla mano), provare spaesamento innanzi a essi si traduce in un primordiale non-sentirli-più come corretti. L'angoscia dunque, provocando nausea per il mondo-in-quanto-tale, e nell' "in nessun luogo"⁵⁴ come mancanza di fondamento, inizia a smuovere l'esserci, e lo convince a uscire dalla sua stasi negativa, che è tuttavia parte costitutiva della sua determinazione, lo sprona a scegliersi. L'unico problema è

⁵² *Ivi*, p. 270.

⁵³ *Ivi*, p. 252.

⁵⁴ *Ivi*, p. 255.

l'estrema rarità del fenomeno emozionale dell'angoscia... rarità che, d'altronde, testimonia che, mediamente, l'uomo non è cosciente, perso com'è nella massa, di sé stesso.

3. La scelta di diventare esserci autentici

Se quanto abbiamo sinora affermato è vero, cioè se l'esserci è un modo di essere (dell'uomo) che non è disponibile in modo immediato, ma si conquista con la scelta di diventarlo, significa che possiamo scegliere di diventare, o meno, tale esserci.

Ogni scelta risponde a un progetto, e proprio nella progettualità di divenire cosa nuova, o quantomeno diversa, da quanto siamo, sta la libertà (heideggerianamente intesa) dell'uomo; nulla ci vincola a diventare esserci, ma siamo noi a volerlo, e per volerlo dobbiamo essere liberi.

Heidegger non è esplicito, l'abbiamo già detto, nel parlare di libertà, occorre rintracciare i segni di tale stato umano attraverso il non semplice dettato del suo testo. Proviamo ad addentrarci.

L'esserci comprende sé stesso come tale, detto in altri termini: per divenire esserci, noi uomini dobbiamo comprendere noi-stessi e il mondo che ci circonda: se dunque, anche a livello gnoseologico (come a quello ontico-ontologico), l'esserci non è un qualcosa di pronto all'utilizzo, ma una realtà che conquistiamo gradualmente, significa che "in senso primario, è un esser-possibile"⁵⁵.

Detto in altre parole: noi uomini siamo presenti a noi stessi e al mondo, e per diventare esserci dobbiamo comprendere questi due estremi del rapporto.

Il comprendere (tanto noi stessi quanto l'ambiente che ci circonda) ha un carattere proiettivo, cioè possibilistico:

"Esserci è via via ciò che può essere e secondo quella che è la sua possibilità. L'essenziale esser-possibile dell'esserci riguarda le maniere del pro-curare il "mondo", del prendersi cura degli altri e, in tutto questo, e già sempre, del poter essere-a-sé-stesso, in grazia di sé"⁵⁶

Se infatti abbiamo un qualunque disegno da realizzare, un disegno che riguardi noi, il nostro stare ora al mondo, o il nostro futuro (inteso nella più generale determinazione possibile), è necessario comprendere in che modo tale disegno possa risultare fruttifero, e per farlo dobbiamo avere scienza di chi siamo e di dove ci troviamo. Ma per ipotizzare

⁵⁵ *Ivi*, p. 208

⁵⁶ *Ivi*, p. 208.

un disegno, dobbiamo essere pronti al cambiamento, ovvero dobbiamo porre come presente la possibilità, e la possibilità è libertà.

La possibilità non una categoria modale di poco conto: essa apre alla progettualità d'esserci, apre alla realtà del cambiamento.

Naturalmente, la libertà, ovvero il progetto d'esserci, necessita di alcune condizioni di base: non potremo, cioè, essere liberi, ovvero diventare esserci attraverso un progetto, in qualunque modo, ma soltanto rispondendo ad alcuni criteri fondamentali; il più importante dei quali si chiama cura.

L'uomo comprende sé stesso e il mondo in base, lo ripetiamo, alla possibilità, e tale possibilità significa anche, e forse sommamente, incontrare qualcosa e incontrare qualcuno lungo la strada della nostra vita: analizzare i modi di incontro significa studiare la cura in quanto tale:

La formale totalità esistenziale del tutto strutturale ontologico dell'esserci, va concepito secondo la seguente struttura: l'essere dell'esserci vuol dire: avanti-a-sé esser-già-nel-(mondo) in quanto esser-presso- (l'ente incontrato nel-mondo). Questo essere riempie il significato del titolo cura, che viene usato in senso puramente ontologico-esistenziale. Esclusa da tale significato, resta ogni tendenza d'esser onticamente intesa, quali preoccupazione o noncuranza.⁵⁷

Il che significa che l'esserci, o meglio l'uomo che vuole diventare progettualmente (cioè liberamente) ciò che è chiamato a essere in quanto uomo (cioè esserci), non sarà mai ciò che deve essere, se non pensato in quanto aperto alle possibilità più varie; tra tali possibilità, l'incontro con gli enti, è la più reale di tutte. Come possiamo rapportarci con questi enti-incontrati? Evidentemente dipenderà da quali enti abbiamo innanzi a noi: non tratteremo, infatti, una cosa come un uomo, né un uomo come una cosa, perché faremmo loro una qualche forma (non ci interessa ora quale) di torto. In ogni modo, dobbiamo curarci di questi enti che ci si fanno appresso.

Infatti, ogni uomo può diventare esserci, ovvero sé stesso, esistendo fattualmente; questo diventare (ovvero quella che potremmo definire autenticità) è paritetico al non-diventare (ovvero alla inautenticità); capire *cosa* stiamo diventando, o meglio capire *come* stiamo diventando, è il modo d'essere dell'esserci. Se tuttavia la chiave di lettura dell'esserci sta appunto nella progettualità, e la progettualità è un gettare noi stessi verso il futuro, cioè in avanti, significa che non viviamo mai l'attimo presente, ma ci incarniamo in strutture-che-verranno; e proprio in tale incarnazione in sempre nuove condizioni-che-verranno, sta la verità d'essere dell'esserci:

⁵⁷ *Ivi*, p. 275.

“Nell’essere-avanti-a-sé, in quanto essere-al-più-proprio-poter-essere, sta la condizione esistenzial-ontologica della possibilità d’esser-libero-per autentiche possibilità esistitive. È il poter-essere, ciò in grazia-di-cui l’esserci via via è fattiziamente così com’è.”⁵⁸

Ora, se il nostro progetto d’essere prevede l’autenticità (a dire: se liberamente scegliamo di non vivere nella quotidianità, ma di caratterizzarci come veri esserci), siamo chiamati a incarnare queste strutture-che-verranno nella Sorge, cioè nella cura, la quale, evidentemente, è una condizione imprescindibile.

Cosa significa curarci? Heidegger a tale proposito scrive:

Poiché l’esser-nel-mondo è essenzialmente cura, nelle analisi che precedono l’esser-presso l’ente allamano, ha potuto essere concepito come *pro-curare*, e l’essere-con-l’altrui “con-esserci” incontrato nel mondo, come *prendersi cura*. L’esser-presso ... è pro-curare perché, come modalità dell’in-essere[-nel-mondo] è determinato dalla struttura fondamentale di quest’ultimo, la cura.⁵⁹

Un ente alla mano è, per dirla in parole più semplici, un qualsiasi oggetto che possiamo utilizzare. L’essere-con-l’altrui è, invece, lo stato che attraversiamo nel momento in cui noi-in-quanto-esserci ci rapportiamo a un altro esserci. La cura si esplica e si dipana in entrambe queste realtà: quando infatti un uomo (che via via si progetta come esserci, ovvero come ciò che è chiamato a essere realmente) incontra una cosa, si cura di essa cercando di pro-curarsela, ovvero di possederla (o meglio, di averla), mentre quando incontra un altro suo simile è vocato a essere-con-lui, cioè – posta la caratteristica fondamentale della cura, comune a tutti gli esserci – a curarsi di esso sperando di ricevere in cambio altrettanta cura di quanto spende.

Tanto il curarsi aspettandosi cura, quanto il pro-curare per sé, sono atteggiamenti di interesse reale, e l’interesse reale è, appunto, essenza della *cura*: non ci possiamo curare di cosa alcuna, né di persona alcuna, se non rivolgiamo a esse il nostro interesse intellettuale, materiale, personale.

Dal rapporto personale con altri esserci, deriva il rispetto, il quale non sarebbe dovuto a un oggetto alla mano, cioè a una mera presenza; attraverso la decisione libera di con-essere con gli altri, deriva l’altrettanto libero riconoscimento del prossimo come esistente; prendersi cura di un altro esserci significa costituirsi come realtà che

⁵⁸ *Ivi*, p. 276.

⁵⁹ *Ibidem*.

intendono accettare, per volontà libera, quello che sono chiamate a essere, di modo che, effettivamente, solo l'autenticità dell'esserci dischiude alla vera libertà.

Tirando le somme dell'analisi fondamentale dell'esserci (ovvero dell'analitica), percorso che in queste pagine abbiamo cercato di riassumere e, speriamo, chiarificare, possiamo affermare quattro certezze conclusive:

1. la costituzione fondamentale dell'esserci è l'essere-nel-mondo, e non si dà esserci se non all'interno del contesto mondano;
2. le strutture essenziali dell'esserci sono tutte volte alla progettualità, cioè alla possibilità-di;
3. la totalità delle strutture essenziali dell'esserci, attuate secondo la direttrice dell'autenticità, assumono i tratti della cura;
4. l'esserci è quell'ente che ha, in sé, la possibilità di comprendere sé stesso e l'essere, salvo poi scoprire, gradualmente, che questo ente e l'essere sono, infine, lo stesso.

4. La scelta dell'autenticità in rapporto al tempo: la libera accettazione della realtà della morte

Stabilite le caratteristiche fondamentali dell'esserci, si pone ora il problema di riassumere tutti questi tratti all'interno di una considerazione totale dell'esserci in quanto unitariamente inteso: sinora, infatti, abbiamo considerato l'esserci in modo frammentato; certo, abbiamo affermato che la cura è la summa delle strutture dell'esserci, ma è anche vero che tale cura è attuabile sinché l'esserci c'è, e mai quando l'essere viene a mancare, di modo che:

La cura, che costituisce la totalità della struttura dell'esserci, vieta evidentemente a questo ente qualunque altra possibilità di essere-intero. Il momento primario della cura, l'avanti-a-sé significa infatti: un esserci esiste sempre in grazia di se stesso. Finché è, fin alla sua fine, esso si tiene in rapporto al proprio poter essere. [...] Vi è nella costituzione fondamentale dell'esserci, una costante incompiutezza. Ma finché l'esserci è in quanto ente, non ha mai raggiunto la propria totalità.⁶⁰

La cura, in altri termini, esprime il tutto dell'esserci in quanto presente ora, ma è l'esserci che, di per sé, manca sempre di una qualche caratteristica, è in qualche maniera non completo. L'esserci, infatti, essendo un ente che si rapporta in continuo con la propria possibilità di essere altro, ovvero con la propria libertà di mutar(si), non esperisce mai onticamente la propria completezza. L'esserci, insomma, finché è quello

⁶⁰ *Ivi*, p. 334.

che è, ovvero finché è vivo, avverte nel suo essere libero una prova di una certa irrisolutezza intrinseca, e non ha mai raggiunto la totalità.

Il problema maggiore è che l'esserci non raggiunge mai, sinché è, un punto di non-oltre; solo quando quell'ente che è l'esserci smette di essere, tale *non plus ultra* viene toccato, e allora l'esserci può essere considerato un compiuto privo della possibilità di mutarsi e mutare ancora progettualmente sé e il mondo; è evidente che tale punto di non-oltre è la morte:

“Acquisire la totalità dell'esserci nella morte è, insieme, perdere l'essere del ci. Il passaggio al non-esserci-più, distoglie l'esserci proprio della possibilità di esperire questo passaggio e di comprenderlo come un'esperienza fatta. È un'esperienza che, invero, dovrebbe restare interdetta a ciascun esserci. Tanto più ci colpisce la morte d'altri.”⁶¹

Un'osservazione sensata. Nell'evento ontico della morte degli altri ogni esserci avverte, seppur di lontano, la premonizione della fine della propria esistenza, e inizia a rapportarsi al morto come a una totalità incapace di nuove possibilità. Il problema è che, in questo evento ontico della morte altrui, avviene il ribaltamento dell'esserci a ente sottomano: il morto, per quanto sia ancora oggetto di cure, diviene un qualcosa a cui pro-curare qualcosa: funerali, sepoltura ecc. La completezza, insomma, compie l'esserci e tuttavia lo svuota delle sue caratteristiche più proprie, cioè la resilienza e la capacità di cambiare.

Ora, poiché la cura è uno stare-innanzi a qualcosa, e tale stare innanzi è carattere imprescindibile dell'esserci autentico, tale esserci autentico dovrà stare-innanzi anche alla morte, e a essa dovrà, in un modo o in un altro, rapportarsi – ma dato che la scelta di divenire esserci autentici è una scelta libera, anche lo stare-innanzi alla morte sarà frutto di una libera decisione, di modo che la libertà indirizza alla morte.

Ma stiamo divagando. Se l'esserci, dicevamo, si cura di tutto, si dovrà curare anche della morte; curarsi della morte significa considerarle come possibilità – ma, tra tutte le (scusate il gioco di parole) possibili possibilità, la morte è la più reale di tutte. Di conseguenza, se l'uomo era (in varie modalità) di fronte a tutte le sue possibilità, sarà di fronte in modo particolare alla sua possibilità reale: ne consegue che l'esserci sta per sua costituzione di fronte alla morte, come sta in rapporto al mondo. L'esserci è stare-al-mondo e, parimenti, stare-alla-morte:

⁶¹ *Ivi*, p. 336.

“La morte come fine dell’esserci è la possibilità più propria, irrelativa, certa ed è, come tale, indeterminata e insuperabile competenza dell’esserci. La morte, in quanto fine dell’esserci, è nell’essere- (di questo ente) -alla propria fine.”⁶²

Dunque, come vi erano due modalità diverse, per l’esserci, di costituirsi-al-mondo (autenticità e inautenticità), vi saranno a maggior ragione due modi di stare-alla-morte: il primo, il modo inautentico, è quello che appiattisce la morte al “si” muore, dove il “si” rappresenta una generalità volutamente vaga del venire a mancare.

Leggiamo:

“L’analisi del “si muore” disocculca il modo d’essere dell’essere-alla morte quotidiano in modo inequivocabile. In quel modo di parlare, lo intendiamo come qualcosa di indeterminato che, prima o poi, da qualche parte, dovrà pur arrivare, ma che intanto non è ancora sottomano per noi, e quindi non rappresenta una minaccia.”⁶³

In modo inautentico, o meglio quotidiano, la morte viene dunque intesa come un caso fortuito e sfortunato che, lontano o vicino a noi che sia, non è ancora qui a minacciarci, e quindi non rappresenta un orizzonte reale. Ma chiacchierare così della morte, significa fraintenderla, perché la si concepisce come qualcosa che, appartenendo a tutti per eccellenza, per verità non pertiene a nessuno: “prima o poi si muore ma, per il momento, non ancora”⁶⁴.

Se, da un lato, la quotidianità (allontanando la indeterminatezza della morte) ne mina anche la certezza, allora, per l’esserci autentico, che vuole cioè distanziarsi dalla mediocrità, è necessario fondare un reale progetto di esistenza-alla morte; e lo farà in questo modo:

“Si tratterà innanzitutto di caratterizzare l’essere-alla morte come un essere-a una possibilità, e precisamente a una possibilità privilegiata dello stesso esserci.”⁶⁵

Curarsi della morte significa, quindi, interessarsi decisamente e coerentemente della realtà dell’umanità stessa, perché nulla è più certo che *morire*.

Detto in altre parole: curarsi-della-morte, significa fondare il proprio progetto riguardo l’avvenire (progetto libero e personale, vorremmo ribadire) all’interno dei confini della ragionevole limitatezza temporale di una vita terrena.

⁶² *Ivi*, p. 365.

⁶³ *Ivi*, p. 357

⁶⁴ *Ivi*, p. 361.

⁶⁵ *Ivi*, p. 368.

Grazie al pensiero della morte, il futuro (o meglio l'av-venire) inizia a essere concepito dall'esserci autentico come un progetto che occorre attuare, perché quel progetto siamo noi stessi, e da sempre. Il senso dell'essere-alla morte, in altre parole, si lega strettamente al pensiero dell'innovazione tipica della progettualità umana: esso, rapportato all'orizzonte limitante del morire, non è più visto come meramente qualcosa che (prima o poi) giungerà, ma come una possibilità che va attuata a ogni costo, e con coerenza, prima del sopraggiungere del non-oltre. Divenire sé, per un esserci, significa pensare di attuare un qualcosa che da sempre (volevamo) essere.

Ogni disegno e ogni schema futuribile, dunque, andrà calibrato parimenti sulla temporalità, sull'inevitabilità e sulla sorpresa della morte, di modo che un esserci autentico "si aspetterà la morte"⁶⁶.

E tale "vicinanza prossimale alla morte"⁶⁷ dischiude la verità autentica di un esserci che si è scelto davvero e testimonia, per contro, che un uomo non deve disperarsi mai, perché finché non giunge la morte, ogni cosa è ancora possibile.

Nel momento in cui la progettualità dell'esserci è sempre fresca e nuova, e sempre in contatto con il non-oltre che è la morte, allora l'esserci reale non smette di crearsi e di creare.

Di fatto, dunque, la morte testimonia e sostiene il diritto dell'uomo a progettare creativamente e immaginare nuove possibilità secondo il carattere del libero volere; anzi, si potrebbe addirittura affermare che, senza l'orizzonte temporale della morte, un uomo sarebbe solo illusoriamente libero, perché credendo di godere della totalità del tempo, rischierebbe di non attuare mai fattivamente le sue idee e i suoi progetti ma, pensando di poter approfittare di una lunga distesa di storia e di una lunga vita, li rimanderebbe se non all'infinito comunque a lungo.

La morte dunque non è solo un orizzonte, ma uno sprono all'attuazione della progettualità, cioè della libertà, dell'esserci.

⁶⁶ *Ivi*, p. 369.

⁶⁷ *Ivi*, p. 370.

CAPITOLO III

LA LIBERTA' IN J.P. SARTRE

1. Riflessioni preliminari sull'esistenza umana

Prima di addentrarci nelle particolarità esatte dei contenuti sartriani riguardo il tema in oggetto della nostra trattazione presente, occorre (a nostra opinione) lanciare uno sguardo preliminare (e che sia quanto più generale e, speriamo, semplice possibile) sulla filosofia esistenzialista (sartriana), affinché l'analisi dei testi che andremo, da qui in poi, a esaminare (con particolare attenzione a *L'essere e il nulla*) non risulti particolarmente oscura, o complessa.

Iniziamo da alcuni dati storico-filosofici. Attorno alla metà degli anni '30 del secolo scorso, Sartre viene a contatto con i testi di Husserl, padre del pensiero fenomenologico: il problema maggiore che il giovane pensatore francese crede di dover combattere, rispetto alle derive di questa corrente di pensiero che, soprattutto in Germania, prendono gran piede per più di un decennio, è la pratica di chiusura personalistica della filosofia che sembra scaturire dal pensiero del filosofo tedesco: la volontà di Sartre, è quella di dar vita, o quantomeno *forma*, a una filosofia che consideri l'uomo con (un-)tutto-non-isolato, monade senza porte e senza finestre, ma come una verità fluida e dinamica in perpetuo e libero scambio (anche doloroso) con (un-)altro-da-sé che si chiama mondo e che, al suo interno, contenga e presenti anche gli-altri.

Di conseguenza, suo obiettivo è superare la filosofia fenomenologica, che pensa l'uomo:

“Come un mito: l'Io. In questa sorta di costante egologica, Sartre individua la matrice di una serie di errori, che condizionano il pensiero moderno. [...] L'Io, insomma, non ha per Sartre, alcuna realtà logico-ontologica indipendente. Esso non è che una modalità della coscienza riflessa.”⁶⁸

La coscienza viene considerata come già esistente e perciò separate dai propri contenuti, come fosse un mero oggetto che contiene solamente degli altri oggetti, quasi “come un'acqua che si colora”⁶⁹ e in questo modo vada ad opporsi alla totale conoscenza di noi stessi. Preso dunque atto che fare esistenzialismo non significa considerare l'uomo inteso come assoluto e indipendente, ma occorre centrare una nuova modalità di

⁶⁸ S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Editori Laterza, Bari, 2010, pp. 30-31.

⁶⁹ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, trad. it. a cura di G.del Bo, Il Saggiatore s.p.a., collana *Tascabili*, Milano, 2002, p. 20.

pensare, che passi attraverso l'abbandono della fenomenologia pura, e giunga ad approdare ai lidi di Heidegger.

Nei confronti dell'allievo di Husserl, Sartre ha alcune somiglianze (più formali che contenutistiche) che rendono evidente il debito di riconoscenza del secondo rispetto al primo. Con Heidegger, infatti, l'autore de *L'essere e il nulla* condivide il bisogno di filosofare riguardo l'uomo guardando a esso come totalmente-immerso in una realtà, e l'impensabilità dell'assolutizzazione egologica, sorgente (secondo entrambi gli autori) di eccessivi fraintendimenti e rischi tra cui, il peggiore, quello della ricaduta nell'idealismo hegeliano e nelle sue teorie di autotisi dello spirito come sé e come altro.

Orbene, in tutta la filosofia sartriana, l'oggetto della trattazione sarà, dichiaratamente, una nuova verità dell'Io; tale Io sarà un Sé, heideggerianamente inteso, che:

“Non è assoluto e solipsistico, dedito essenzialmente al rarefatto esercizio del conoscere. La sua filosofia non ha da essere, cioè, una vana egologia, astratta epistemologia. Il soggetto è un Io terreno, immerso e coinvolto nel reale, un esistente rigorosamente contemporaneo del mondo e la cui esistenza ha le stesse caratteristiche essenziali del mondo.”⁷⁰

In questo senso, l'uomo così come ci appare realmente (nella varietà, molteplicità e complessità delle sue problematiche con sé e con il mondo) è esattamente l'essere dell'uomo, la sua *verità*.

Sartre, in altri termini, rimettendo l'Io al centro di una infinita rete di connessioni con (il) tutto, e sbarazzandosi del dualismo gnoseologico della fenomenologia, che vede nell'apparire un mero “fenomeno” d'essere (e non piuttosto l'essere in sé – chiara la derivazione kantiana), ritiene di poter guardare all'essere come ciò che è *manifesto* e *manifestato* attraverso l'esistente, dacché l'essenza è apparenza.

L'essere è ciò che si dà, il suo fenomeno d'essere.

⁷⁰ S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, op. cit. p. 36.

2. Un nuovo tipo di essere

Il continuo e reciproco rapporto tra *alcuni* enti che sono, già da sempre, il *tutto* dell'essere, e *altri* enti (in particolare l'uomo) rivela che il contatto, per eccellenza, dell'Io con l'altro, è quello *gnoseologico*. Ma cosa significa "conoscere"?

Non c'è conoscenza umana, sostiene Sartre, che non sia conoscenza di qualcosa che sia altro-da-sé: niente è "dentro" la coscienza, esattamente come nulla può stare forzatamente fuori di essa:

"Ogni coscienza è coscienza di qualche cosa. Ciò significa che non c'è coscienza che non sia posizione di un oggetto, o, se si vuole, che la coscienza non ha un contenuto. Bisogna rinunciare a tutti quei dati neutri che possono raggrupparsi [nei concetti di] <mondo> e <psichico>".⁷¹

La coscienza, d'altra parte, è "posizionale", cioè essa si mette in moto al momento in cui l'ente da conoscere, le è posto innanzi; infinite l'intenzione di essa è, dunque, sempre rivolta al mondo fatto di oggetti. Ora, la coscienza non potrebbe essere conoscente, se non fosse insieme coscienza di sé-in-quanto-conoscente.

Un passo del testo "Il Dio sbagliato" di Enrico Spanio può esserci utile a chiarire la questione, ci spiega infatti molto chiaramente:

"Questo "qualcosa" di cui l'uomo è apparire, di cui è con- scienza è detto qui un mondo. Si affermava, dunque, che l'uomo per potersi interrogare, deve essere coscienza e che la coscienza è sempre coscienza di un "qualcosa", di un "che": questo "che" è detto un mondo. Per questo l'esserci di un uomo è l'esserci di un mondo in termini non relativi o accidentali, ma originali ed essenziali".⁷²

Intesa come (auto-)coscienza, la coscienza si trascende in direzione di sé come se fosse un oggetto: per rivolgersi ad altro (che non sia sé stessa e la sua possibilità non-ancora-in-attività di rivolgersi all'altro: in altre parole, per evitare che la coscienza torni infinitamente su sé senza poi inoltrarsi nel mondo) essa deve aver presente l'altro come altro da sé:

"Ogni conoscenza è posizionale in quanto si trascende per attingere a un oggetto e si esaurisce in questa posizione; tutto ciò che vi è di intenzione nella mia coscienza attuale

⁷¹ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, op. cit. p. 83.

⁷² Enrico Tommaso Spanio, *Il Dio Sbagliato*, Rubettino Editore, Catanzaro, 2002, p.9.

è rivolto al di fuori. Non ogni coscienza è conoscenza (vi sono coscienze affettive, per esempio) ma ogni coscienza-conoscente può essere coscienza solo di un suo oggetto.”⁷³

Conoscere qualcosa, significa avvertirsi come totalmente altro da ciò che il qualcosa-da-conoscere si dimostra essere. In questo senso, non esiste una coscienza di tipo hegeliano che si crea da sé le cose che dovrà poi, variamente, giungere a conoscere ma anzi: senza una realtà-altra e indipendente dalle strutture conoscitive, la coscienza non funzionerebbe, pur esistendo:

“Questa coscienza (di) sé non va considerata però come una nuova coscienza, ma come il solo modo possibile di esistere per una coscienza di qualche cosa.”⁷⁴

Il problema però ora è un altro, e proveremo a esporlo nel modo più semplice possibile; se la conoscenza, o meglio la coscienza-che-conosce, è coscienza di qualche cosa (di x), vuol dire che tale coscienza nasce, per sua natura propria, rivolta a un essere-che-non-è-essa-stessa, o quanto meno a un essere diverso da sé. Esistono dunque due esseri? E se sì, la legge esistenzialista per cui l’essere è unico, e si manifesta in ciò-che-appare, è ancora valida?

Cerchiamo di esporre il problema con un certo ordine. Dire che “ogni coscienza è coscienza di qualche cosa”⁷⁵ significa ammettere che la coscienza, nel momento in cui si pone in atto-di-conoscere, si rapporta a qualcosa che non è sé, ma ancor meglio vuol dire che essa si rapporta a qualcosa “che la trascende”⁷⁶, e che “non c’è possibilità di essere, per la coscienza, al di fuori di questa esigenza precisa di essere intuizione rivelatrice di un essere trascendente essa.”⁷⁷

Affermare questi due punti, significa altresì testimoniare che:

“La coscienza è un essere la cui esistenza e, inversamente, essa è coscienza di un essere la cui essenza implica l’esistenza, cioè la cui apparenza reclama di essere. L’essere è dappertutto!”⁷⁸

Ma badiamo bene: l’essere è lo stesso in entrambi i casi: non esistono due esseri, ma piuttosto un unico essere di due tipologie; in altre parole l’essere è contemporaneamente pieno di sé (in sé), che assente e sempre bisognoso di riempirsi (per sé). Chiameremo essere *in sé* il mondo, essere *per sé* la coscienza.

⁷³ J. P. Sartre, *L’essere e il nulla*, op. cit., p. 18.

⁷⁴ *Ivi*, p. 20.

⁷⁵ *Ivi*, p. 27

⁷⁶ *Ivi*, p. 28.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ivi*, p. 29

La fenomenologia della realtà, cioè dell'essere in sé si riassume in poche righe: esso “non rimanda sé, lo è esso stesso”⁷⁹; è immanente, cioè è semplicemente “ciò che è”⁸⁰; è opaca e massiccia ossia “non conosce l'alterità, non si pone mai come altro rispetto a un altro essere”⁸¹.

La coscienza (umana), invece, avendo sempre bisogno di contenuto, è radicalmente diversa da questo essere in sé, pur partecipando dello stesso essere – perché essa è mancanza, negatività, alterità massima.

Si creerà ora la questione di stabilire in che modo realtà (essere in sé) e coscienza (essere per sé), si rapportino tra loro attraverso l'attività umana.

3. L'essere-per-sé

Evidentemente, laddove si presenta la tematizzazione di uno “sdoppiamento dell'essere”, la memoria corre subito a Cartesio. E tuttavia, abbiamo detto sopra, i dualismi – a cominciare da quello tra mondo fenomenico e mondo essenziale – sono stati eliminati dalla filosofia sartriana con un unico, deciso, colpo di penna. In che modo, dunque, si crea un rapporto tra *pour soi* e *en soi*? Il problema di Sartre è: che cosa accomuna *en soi* e *pour soi*?

Sartre ammette, in effetti, di aver avviato la propria indagine in termini dualistici, trattando come “concrete” due realtà (la coscienza e il mondo) che sono invece gli astratti di un concreto unico e indivisibile: l'essere-nel-mondo, che rappresenta l'inscindibile unione di due “parti” che sono incapaci di esistere al di fuori di questo momento sintetico:

Le nostre ricerche ci hanno condotto in seno all'essere. Ma sono anche giunte a un vicolo chiuso, perché non abbiamo potuto stabilire un legame tra le due regioni dell'essere che abbiamo scoperto. [...] Ma 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 con i momenti di questa sintesi.⁸²

Non c'è coscienza se non come coscienza per un mondo; e non c'è mondo, se non come mondo per una coscienza; conseguentemente, la coscienza racchiude in sé la prova dell'esistenza del mondo, il quale esiste solo nel momento in cui appare alla coscienza stessa. Occorrerà, quindi, di interrogare il concreto dell'essere (“il concreto è una

⁷⁹ *Ivi*, p. 32.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ivi*, p. 33.

⁸² *Ivi*, p. 37.

totalità, infatti, che può esistere da sola”⁸³) su quale sia la modalità corretta attraverso cui la sintesi reciproca di coscienza e mondo, riveli nella maniera più corretta la loro inscindibile unione quale essere-concreto.

La coscienza si è mostrata, poi, come un essere particolare che vive solo nella manifestazione del “qualcosa” che manifesta, e separata da questo non ha vita. La coscienza è manifestazione di un mondo e lo è essenzialmente, è “coscienza da parte a parte”.⁸⁴

Le domande, dunque, che dovremmo porre all’essere saranno due:

“1. Qual è il rapporto sintetico che chiamiamo essere-nel- mondo?. 2. Che cosa devono essere l’uomo e il mondo, perché il rapporto fra di loro sia possibile?”⁸⁵

Ora: porre una domanda, significa ammettere tacitamente o esplicitamente la possibilità di ricevere una risposta negativa; la negazione insita nella possibile risposta è d’altronde equipollente all’ignoranza (considerata il non-sapere) che fonda il domandare stesso; di conseguenza, il domandare “è un ponte gettato fra due non-essere: non-essere del sapere dell’uomo, e nella possibilità di non-essere”⁸⁶ la risposta stessa all’interrogazione, positiva.

Ora, esaminando la duplice domanda che guida il percorso sartriano, notiamo che, nel domandare circa l’essere, impliciamo la negazione in una triplice maniera:

- 1) riguardo il “chiedere”, ammettiamo il non-essere(-a-conoscenza) dell’interrogante;
- 2) riguardo “l’atto di chiedere”, ci apriamo alla possibilità che una nostra ipotesi non-sia vera, e quindi la nostra domanda risulterà porsi secondo lo schema: “Questo x è così, o no?”;
- 3) riguardo il “chiesto”, consideriamo che qualunque risposta riceveremo, ne escluderebbe sempre, e comunque un'altra.

Sartre formula, a questo punto, due ipotesi sulla natura del non-essere.

La prima ipotizza che esso faccia parte dell’in-sé. E tuttavia, il filosofo francese rigetta subito questa proposta:

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ E. Spanio, *Il Dio Sbagliato*, op. cit. p.10.

⁸⁵ J. P. Sartre, *L’essere e il nulla*, op. cit., p. 38.

⁸⁶ *Ivi*, p. 39.

“La negazione è imputabile a me, appare semplicemente, infatti, sul piano di un atto di giudizio con il quale stabilisco un paragone tra il risultato su cui contavo, e quello ottenuto.”⁸⁷

La seconda ipotesi, sembra avere qualche ragion di verità. Essa prevede che il nulla appaia sullo sfondo di ogni rapporto umano con il mondo: il non-essere, in questa maniera, sarebbe “ante-predicativo” e “ante-logico”, perché si fonda (nel momento del giudizio umano) sul nulla, del quale, evidentemente, in qualche modo si può fare esperienza:

“Il mondo non rivela i suoi non-essere a chi non li ha posti prima come possibilità. [...] Ogni domandare implica, per natura, una certa comprensione pre-giudicativa del non essere: essa è in se stessa una relazione d’essere con il non-essere.”⁸⁸

Esaminiamo però con attenzione questo assunto, o meglio questo risultato.

Se davvero il mondo non rivela i suoi non-essere a chi non saprebbe riconoscerli, ne consegue che

dicendo che c’è “una relazione d’essere col non-essere”, Sartre intende dire che il non-essere ha una sua trascendenza che precede il giudicare e il comprendere negativamente:

“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?”⁸⁹

Ora, la frase di sopra mette chiaramente in evidenza che l’*en soi* non è capace del nulla: la sua natura è estranea al negativo, proprio perché esso manifesta appieno una grande compattezza.

D’altra parte, il nulla, proprio perché è un che di negativo, non ha da sé la capacità di “autoprodursi” (che sarebbe, paradossalmente, un “autoannullarsi”) in quanto negativo. Tale capacità apparterrà allora ad un altro essere (diverso dall’*en soi*, logicamente) che ha contatto d’essere con il non-essere e si rapporta a esso in una qualche maniera. Dobbiamo cercare un essere che, con la sua esistenza, puntelli questo nulla, e lo faccia apparire al mondo; tale essere, sarà appunto il *pour soi*.

⁸⁷ *Ivi*, p. 40.

⁸⁸ *Ivi*, pp. 41-42.

⁸⁹ *Ivi*, pp. 46-47.

4. La libertà del *pour soi*

A questo punto, dopo aver tematizzato il nulla come concetto generale, Sartre afferma che è la coscienza umana a farla apparire fattivamente nel mondo.

Ora, tale nulla:

“Non è quella determinazione in certa misura positiva, “essente”, di cui ha parlato Hegel. Neppure Heidegger, malgrado le sue fondamentali intuizioni, ne ha adeguatamente scorto i complessi caratteri. Il nulla è la condizione necessaria e assoluta del per sé. È ciò che lacera l’essere dal suo stesso interno. È un’esperienza del non-essere radicale che il soggetto compie nel suo stesso essere e agire.”⁹⁰

Ma la domanda fondamentale è, di nuovo quella di cui sopra, ovvero, «che cosa deve essere l’uomo perché il nulla venga al mondo per mezzo suo?».

La risposta è interessante: egli deve essere libertà, cioè capacità di porsi a distanza dal mondo e modificarlo secondo una propria ipotesi di mutazione. Il nulla è posto nel vero corso della storia attraverso la libera azione del singolo, nel corso del processo temporale. Il punto ora è: in che modo l’uomo si rende conto del proprio stato di essenza libera?

“Ontologicamente consacrato ad agire trascendendo il mondo, e dunque a trascendere la routine deterministica, l’uomo si scopre condannato alla libertà, la quale si identifica appunto con un pressante impulso interiore al trascendimento dell’esistente.”⁹¹

Il che significa che la dimensione libertaria della coscienza umana, ovvero dell’essere umano stesso, non è una particolarità sua logica, ma una costitutività esistenziale, ovvero essenziale, dacché, lo ripetiamo, in Sartre esistenza ed essenza coincidono. Di conseguenza, l’uomo è condannato a essere libero, nella misura in cui egli non è per sua scelta che si è posto all’interno del circolo delle cose del mondo, ma vi è stato gettato in modo incosciente:

“Siamo soli. Senza scuse. Una situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che l’uomo è condannato a essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quello che fa.”⁹²

⁹⁰ S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, op. cit., p. 41.

⁹¹ J.P. Sartre, *L’essere e il nulla*, ed. cit., p. 43.

⁹² J.P. Sartre, *L’esistenzialismo è un umanesimo*, trad. it. a cura di G. Mursia Re, Ugo Mursia editore s.p.a., Milano, 1996 p. 41.

Preso atto della gettatezza in questa realtà, l'uomo vi si rapporta con libero scambio proficuo idee, programmi, progetti: il passato e il futuro, pertengono all'uomo nella misura del non-essere più, del non-essere-ancora, del non-essere-stati, del non-dover essere: nella negazione di questa necessità, sta il libero e proficuo scambio fecondo di rapporti tra un'esistente libero e cosciente di sé, e un mondo che è totalità opaca di essere.

Dato che l'esistenza precede l'essenza, inoltre, e dato che l'esistenza umana è libera, significa che non esiste natura umana, a meno che non si voglia innalzare metafisicamente il concetto di libertà al livello dell'essenza. Ma sarebbe scorretto: la libertà è conseguente al libero agire, non lo fonda come un substrato.

Il fatto tuttavia, che non si possa affermare che per natura, cioè costitutivamente, l'uomo è libero, significa anche accettare, con un certo scoramento, che non possiamo, in nessun caso, affermare a priori che, come noi ora si è liberi, così lo potranno e lo saranno le generazioni future: da questo punto di vista, non si può fare affidamento al genere umano, in nessun caso, ma solo sui singoli:

“Io non possa fare assegnamento su uomini che non conosco, fondandomi sulla bontà umana, sulla libertà o sull'interesse per il bene della società, dato che l'uomo è libero e non c'è natura umana su cui posso fare affidamento.”⁹³

Il *pour soi* è, dunque, gettato in una situazione concreta: tuttavia, perché la gettatezza si incarni in feconda verità, occorre riconoscere un versante per sé all'interno dell'*en soi*: tale versante è il corpo, di cui parleremo affrontando la questione del mondo.

Il punto su cui ora è necessario indagare è però un altro: cosa accade all'uomo, quando concepisce la sua libertà?

La risposta è estremamente kierkegaardiana: si inabissa nell'angoscia.

5. L'angoscia di Sartre

La coscienza “ha scienza” della propria libertà attraverso il sentimento dell'angoscia. In effetti, già Kierkegaard individuava nell'angoscia il sentimento della “possibilità”, e, in particolare, della possibilità come avvertenza (della problematicità) della libertà; anche Heidegger aveva tematizzato la questione in *Essere e Tempo*, parlando dell'angoscia come avvertenza del “nulla”.

⁹³ *Ivi*, p. 53.

Sartre riprende le considerazioni di Kierkegaard e di Heidegger, le unifica e, in particolare sulla questione della differenza tra angoscia e paura spende parole molto simili a quelle che era state del filosofo danese e, citandolo, afferma:

Bisogna dar ragione a Kierkegaard: l'angoscia si distingue dalla paura, perché la paura è paura degli esseri del mondo, e l'angoscia è di fronte a me stesso. La vertigine è angoscia in quanto temo non di cadere in un precipizio, ma di gettarmi io stesso. [...] 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 del sé.⁹⁴

In altre parole possiamo affermare che mentre la paura è una reazione personale nei confronti di un dato determinato che sta nel mondo e crea minaccia nell'immediato, l'angoscia è l'avvertenza dell'indifferenza, e della perdita di appigli certi e necessari, che si profila innanzi a me nel momento in cui mi rendo conto che la sterminata prateria del possibile si estende, eternamente, innanzi ai miei occhi, pronta a cogliere le mie azioni.

L'apparire di un possibile come "mio possibile" consente sempre all'uomo di trovare buoni motivi per intraprendere una scelta verso la presa di una data scelta: e tuttavia, se questa legge è vera, è vero anche che tutti, ma proprio tutti, i possibili sono equipollenti, o per usare un neologismo *equisceglibili*: di conseguenza, se ogni dato, ogni oggetto di scelta, non è mai preferibile a un altro, perché tutti hanno uguali moventi, significa che non esistono appigli o strade già spianate. Possiamo scegliere tutto, perché il nulla ci vincola a qualcosa:

"Nell'angoscia la libertà si angoscia di fronte a se stessa in quanto non è mai sollecitata da niente."⁹⁵

Ma proprio perché tutto è *sceglibile* e nulla assolutamente e certamente preferibile, noi ci angustiamo, perché la nostra libertà ci sembra troppo grande, sconfinata. In una parola: vertiginosa.

Riprendendo anche qui, originalmente, la suddivisione kierkegaardiana, che aveva separato e distinto un'*angest* antecedente il peccato (chiamata "di fronte al bene") e un'*angest* successiva al peccato (detta "di fronte al male"), Sartre ci informa che l'*angoisse*, può nascere in ciascuna coscienza a seconda di come essa guardi alla sua storia passata e alla sua destinazione futura. Il primo tipo di *angoisse* che Sartre tematizza, è quella "di fronte all'avvenire" dell'uomo.

⁹⁴ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, op. cit., p. 65.

⁹⁵ *Ivi*, p. 71.

Sartre, a proposito dell'angoscia per l'avvenire, usa questi termini:

“Mi angoscio perché i miei comportamenti non sono che possibili, il che significa precisamente che, pur sussistendo una serie di motivi per spingere la situazione, tali motivi li percepisco come insufficientemente efficaci.”⁹⁶

Cerchiamo di esplicitare questa definizione. L'esistenza della coscienza umana, è un'esistenza di autoctisi continua: continuamente trascinato dalla ricerca (inesauribile, inappagabile e perciò infelice) del valore assoluto, ovvero della realizzazione di quell'in-sé-e-per-sé in cui ogni coscienza dovrebbe giungere a crearsi il proprio mondo, l'uomo è chiamato a scegliere continuamente cosa vuole, cosa crede, cosa è chiamato a fare; e le possibilità di scelta libera sono infinite.

Ora, perché scegliere il dato (o comportamento, o azione – ma si dirà successivamente che ogni giudizio conoscitivo è già di per sé richiamante un'attività) *x* piuttosto che il dato *y*? Per *nulla*, nel senso che non vi è nulla che spinga necessariamente a una scelta piuttosto che a un'altra.

In ciò, ha ragione Kierkegaard: tutto può spingere verso una scelta, ma niente ci vincola a compierla necessariamente; ogni movente è utile a una risoluzione, nessuno è necessario. Dice Sartre a proposito:

“Ogni condotta è possibile, mi rendo conto che niente mi può obbligare a tenere tale condotta. E tuttavia io sono proprio là.”⁹⁷

In questo senso la coscienza umana, consapevole di non essere a *nulla* vincolata, cioè essendo totalmente e ineffabilmente libera, intende perfettamente che ogni movente è appunto abbondantemente inefficace; e dunque, certa di mancare di appigli e parapetti che la salvino dall'oscuro precipizio dell'errare, si angoscia innanzi al futuro. È evidente che quindi libertà e angoscia, lo dicevamo prima in generale, lo abbiamo esplicitato ora nel caso particolare dell'*angoisse* per l'avvenire, sono strettamente collegate, nella misura in cui l'*angoisse* (esattamente come la carne sarà la materializzazione esterna e mondizzata dell'avvertenza nauseante del proprio essere corpo) è la manifestazione interna, ma anche esterna, del proprio essere liberi.

Ma l'angoscia non ci colpisce solo nel momento della valutazione delle condotte prossime a venire: ci sorprende vilmente anche quando ricordiamo condotte già tenute; questa è l'*angoisse* di fronte al passato; Sartre ci dice che l'angoscia verso il passato è,

⁹⁶ *Ivi*, p. 67.

⁹⁷ *Ibidem*.

un'angoscia che si prova innanzi “a una risoluzione che è sempre là”⁹⁸: la risoluzione cioè di non errare più – di fare scelte meglio ponderate e più giuste. Ma è un'*angoisse* sottile e subdola, quella per il passato: in essa infatti non vi è apertura speranzosa a scelte più giuste, ma è solo ed esclusivamente la manifestazione “della totale inefficienza della risoluzione passata. Potremmo dunque dire che l'*angoisse* sartriana per il passato non apre che alla reiterazione dell'errore, ed è dunque, con vocabolario di Kierkegaard, *sempre* demoniaca.

In questo senso di esagerata vastità della libertà, l'uomo angosciato è prontamente vocato alla determinazione di alcuni, suoi, personali programmi.

Ora, questi programmi, che rispondono in tutto e per tutto a una logica di pura ipotesi futuribile o, nella peggiore delle ipotesi a un qualche schema di cristallizzazione eterna del proprio io, che noi ci facciamo per l'avvenire sono, dunque, tentativi di vincere l'angoscia, creando una barriera tra noi e certe possibilità che non riteniamo (qui e ora) corrette, per cercare di diminuire l'ampiezza della vasta vallata del possibile:

“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 però la possibilità di mettere in questione questo atto stesso.”⁹⁹

Il che significa, in altre parole, che la programmazione della nostra vita non è immune dal nulla, ovvero dalla possibilità di realizzare altri progetti, altre idee, o di criticare costantemente quelli già compiuti o in corso d'opera. La programmazione non ci salva dall'angoscia, ma in qualche modo, positivamente, cerca di indirizzarla su dei binari; inoltre è parte integrante di un disegno di più ampio respiro sul concetto di umanità.

In altre parole, l'angoscia ben gestita coinvolge me, e mi migliora:

Non si tratta qui di un'angoscia che conduce al quietismo, all'inazione. Si tratta di un'angoscia semplice, che tutti coloro che hanno delle responsabilità conoscono bene. [...] L'angoscia è la condizione stessa dell'azione, perché ciò presuppone che si esamini attentamente una pluralità di soluzioni possibili e che, quando se ne scelga una, ci si renda conto che essa non ha valore [in sé] ma in quanto è stata scelta.¹⁰⁰

⁹⁸ *Ivi*, p. 68.

⁹⁹ *Ivi*, p. 72.

¹⁰⁰ J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, op. cit., p. 38.

Resta però il fatto che l'uomo della strada, per lo più, cerca di vivere, o addirittura riesce fattivamente a vivere, al riparo dall'angoscia: e non c'è solo la programmazione, ovvero la presa d'atto delle proprie responsabilità, come reazione all'avvertenza riflessa della libertà, come possibile reazione all'angoscia stessa.

La programmazione, infatti, richiama un certo "spirito di serietà", cioè la tendenza di identificarsi con il ruolo, socialmente riconosciuto, che ci si trova a svolgere, e – a partire da quello – sentirsi giustificati di esistere: in altri termini, mi sono programmata di esistere, almeno per qualche tempo, come studentessa laureanda in filosofia, mi identifico con quel ruolo, sono quell'ente. In un certo senso, mi sono presa le mie responsabilità e ho deciso di vivere, e con-vivere con esse.

Ma, se decidessi che questa verità non mi piacesse? Se rifiutassi di scegliermi, e volessi spingere gli altri a fare le cose per me? Allora sarei in malafede, ovvero avrei evitato l'angoscia, ovvero la concezione reale della mia libertà, fuggendo innanzi a essa.

6. La malafede

Voler sopprimere l'angoscia, o fuggirla, significa sopprimere o fuggire da noi stessi, dacché l'angoscia è libertà (e l'uomo è libertà, da cui ne consegue che "noi siamo angoscia"¹⁰¹); tale (piuttosto patetico) tentativo di fuggire da noi stessi, dunque, non sarà che una menzogna che l'uomo in malafede racconta a sé, di modo che, tale malafede, non è che una grande illusione:

“La fuga da se stessi come permanente comportamento umano è definita malafede. Essa consiste, in prima approssimazione, nel mentire a se stessi, nel costruire un'immagine di sé o una situazione che “non-è”. [...] Ma in realtà la malafede è qualcosa di più profondo e complesso.”¹⁰²

La malafede, piuttosto che una mera menzogna che io racconto a me stesso, è una sorta di bipolarismo esistenziale, che rivela la drammatica scissione dell'uomo, che anela all'essere, alla pienezza di certezza, e non si rende conto di essere, dolorosamente “assenza”¹⁰³:

“Simile al Sisifo di Camus, l'uomo pone di continuo se stesso come consistente e rassicurante in-sé, e per il fatto stesso di parlo lo scopre limitato. Nato dal parto del

¹⁰¹ J. P. Sarte, *L'essere e il nulla*, op. cit., p. 80.

¹⁰² S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, op. cit., p. 55.

¹⁰³ *Ivi*, p. 45.

nulla, il per-sé che è l'uomo si afferma nel momento stesso in cui agisce come negazione.”¹⁰⁴

L'uomo, essendo abitato dal nulla, essendo essenzialmente di libertà, e non avendo in sé vincoli necessari che lo trascinino in qualche maniera o verso una scelta o verso l'altra, non ha alcuna solidità, nessuna compattezza. È frantumazione, è assenza, è bisogno, è continuo distacco da sé stesso, anche perché, a ben vedere, il suo “essere” lo costruisce man mano, non lo ha già dato sottomano. Privo di ogni fondamento certo, di ogni verità con la maiuscola, di ogni Dio, principio o sostanza, l'uomo è contingenza assoluta e la volontà (in malafede) di soffermarsi su un unico eterno stato ontico, negando la continua fluidità della vocazione ontologica, conduce l'uomo, dopo il baratro dell'angoscia, al suicidio della menzogna eterna a sé.

Decidere di rimanere in eterno nella menzogna e nella fuga da sé, è quello stato che Kierkegaard chiamerebbe “disperazione” e Heidegger “inautenticità”. L'uomo non è eternamente qualcosa, ma deve, se vuole essere davvero sé, costruirsi in eterno rispettando la sua libertà, perché egli, che lo voglia o no, è stato sin dal primo respiro, condannato a essa.

¹⁰⁴ *Ibidem.*

PARTE SECONDA
IL MONDO SECONDO L'ESISTENZIALISMO

CAPITOLO I
IL MONDO IN S. KIERKEGAARD

1. Il concetto di mondo

Definire in modo univoco il concetto di “mondo” in Kierkegaard, risulta un processo complesso; non tanto, e non solo, perché, a differenza di quanto vedremo nei due autori che studieremo più innanzi, egli non lo ha tematizzato direttamente; ma anche perché, laddove lo si ritrovi presente, tale concetto presenta una polarizzazione estremamente negativa.

All'interno dell'opera filosofica kierkegaardiana, i grandi concetti e le verità filosofiche, più che esplicate in modo diretto e secondo canoni trattatistici, si ritrovano incarnati in personaggi esemplari: e in verità questo schema procedurale rispecchia la totale avversione di Kierkegaard per i concetti vaghi e inutilmente ampi. Ritenuti da lui naturalmente ed essenzialmente vuoti di verità, termini come “massa”, “molteplicità”, e ancor più “totalità” (parole che non sarebbero – in fondo – poi così assurdo trovare in un libro di Hegel o di qualunque altro autore idealista coevo del maestro di Copenaghen) non trovano quasi per nulla posto nei suoi scritti, se non come esempio “al contrario” di quanto esplicito e inverato nei casi singoli.

Cerco di spiegarmi. Se è vero, come è vero, che sono i singoli che incarnano i grandi stadi esistenziali, le grandi condizioni psicodinamiche dell'uomo e, infine, la verità dell'essere umani in quanto tale; e se è vero, come è vero, che si può fare filosofia solo di ciò che è incarnato e inverato dalla singolarità esistenziale di un uomo che non si confonde con la massa senza nome e senza volto, come potrebbe mai il “mondo” trovare spazio (e apprezzamento!) filosofico nelle opere di Kierkegaard? Come potrebbe essere tematizzato? Perché un tal processo di esplicazione possa sperare di realizzarsi, occorrerebbe che la totalità si incarna in una singolarità; ma se ciò avvenisse (a parte il fatto che sarebbe impossibile, o quantomeno ci farebbe cadere nell'idealismo, o in un idealismo inverso, per meglio dire) il molteplice finirebbe per soffocare il singolare. E un tal rischio, è proprio ciò che la filosofia kierkegaardiana vuole evitare, ed evita.

In questo senso, il rischio che la massa possa distruggere l'uomo singolarmente inteso fa propendere la bilancia kierkegaardiana verso la critica spietata nei confronti della massa, vista e interpretata come castrante e assolutamente negativa nei confronti dell'uomo in cerca di sé.

Non essendo però, tale antipatia, esplicitata verbalmente e in modo inequivocabile, occorre piuttosto dedurla dal contesto di altre opere.

Per dimostrare quanto sinora sostenuto, proporremo l'esame di due esempi: l'interpretazione *vulgaris* della disperazione secondo la visione dei più (tratto da *La malattia mortale*) e l'esempio di Abramo contro l'eticità (da *Timore e tremore*).

2. Il mondo come luogo del fraintendimento ermeneutico: il caso della disperazione

Quello di “mondo”, in Kierkegaard, è un termine sovrapponibile a quello, forse usato con un significato un po' più spregiativo, di “massa”.

Esempio eclatante, lo abbiamo già annunciato, di come il mondo della massa, dei più, del volgo per così dire, sia in opposizione netta e dura nei confronti della singolarità esistenziale dell'uomo, è quello della *considerazione volgare* della disperazione.

Kierkegaard, parlando della disperazione, e allontanandola nettamente e rigorosamente dalla “melancolia”, termine che noi oggi sostituiamo con “depressione”, guardandosi attorno e mettendosi in ascolto delle opinioni salottiere riguardo questo stato psicologico dell'uomo, si rende conto che esso viene trattato alla stregua di un malanno fisico; di conseguenza, sapendo che la disperazione è una forma di malattia spirituale, e intuendo che lo spirito non è contemplato dalla massa, si lascia sfuggire, ne *La malattia mortale*, parola che sono tutt'altro che di stima:

“L'opinione comune s'intende poco della disperazione”¹⁰⁵; e aggiunge: “le sfugge del tutto che è proprio una forma di disperazione quella di non essere disperato”¹⁰⁶.

Ma perché il mondo non comprende la disperazione? Anzitutto perché essa riguardo lo spirito, e lo spirito è sempre e solo individuale; di conseguenza non esiste alcun “spirito del mondo”, come non esistono un “corpo” o una “anima” del mondo. È quindi una forma d'ignoranza, quella che il mondo dimostra nel non comprendere il disperato disagio dell'uomo incapace di diventare sé. Ma c'è dell'altro.

In fondo, il secolo di Kierkegaard è quello del progresso scientifico: in un periodo di grande fiducia nei confronti della scienza, il mondo tende a osservare i fenomeni, anche spirituali, con la luce dei più innovativi traguardi raggiunti.

Quindi, l'errore del mondo, tanto nell'interpretazione del concetto di disperazione, quanto nell'accostarsi all'uomo singolo in quanto tale, è quello di somatizzare tutto,

¹⁰⁵ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, op. cit., p. 1679.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

rendere, cioè, tutto un mero problema di fisico. Un tale atteggiamento è stigmatizzabile, ovviamente.

Il problema della banalizzazione della questione spirituale si era già posta nella filosofia kierkegaardiana quando, nel 1844, il filosofo, nel *Concetto dell'angoscia*, scriveva a proposito dello studio del demoniaco:

“Oh, certamente, si cura con polverine e pillole e ... perfino coi clisteri: farmacista e medico si mettono insieme, il paziente viene isolato, affinché gli altri non si impressionino.”¹⁰⁷

La banalizzazione, operata per *somatizzazione*, è evidentemente la grande cifra stilistica, nonché il *peccato originale*, del mondo, che nella sua varia e sfaccettata molteplicità, dimentica centralità dello spirito (la sua dignità fondamentale nella dialettica di formazione dell'uomo totale) e, dunque, lo esclude, perdendosi in moti di meri corpi.

Resta solo da chiedersi: se l'opinione comune è da rigettare, quale interpretazione prediligere, nello studio della disperazione e, in generale, di ogni moto dell'interiorità umana? Kierkegaard risponde anche a questa questione affermando:

“Le forme della disperazione si devono poter determinare astrattamente mediante una riflessione sui momenti di cui risulta l'io come sintesi”¹⁰⁸,

cioè, per semplificare, seguendo i progressi con cui l'uomo conquista il suo *Selvet*, mediando sé stesso con Dio. Proseguendo, cioè, in un cammino filosofico. E la filosofia, può darsi solo da singoli, per i singoli.

3. Il mondo come luogo del fraintendimento religioso: il caso di Abramo

Altresì, la storia di Abramo è illuminante su come il mondo venga inteso (ora in senso religioso) il luogo naturale del fraintendimento.

Abramo è un uomo paradossale: è il grande patriarca della stirpe giudaico-cristiana, ed è una figura eticamente problematica. Pensiamo al sacrificio d'Isacco. Dio gli ordinò di uccidere Isacco, di sacrificarlo sul monte Moria e Abramo acconsente. In *Timore e tremore*, Kierkegaard scrive:

“Prima del risultato [ovvero della restituzione di Isacco e la sua sostituzione con un ariete] Abramo è stato a ogni minuto un assassino, oppure noi ci troviamo col paradosso ch'è più alto di tutte le mediazioni. La storia di Abramo contiene la sospensione

¹⁰⁷ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, op. cit., p. 529.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 1687.

teleologica dell'etica. Egli è il Singolo diventato più alto del generale. Questo è un paradosso che non si lascia mediare".¹⁰⁹

Facciamo però un passo alla volta.

Cos'è l'etica, secondo Kierkegaard? Essa è:

“Il generale, e come tale è valido per ognuno. Ciò che in un altro modo si può esprimere dicendo che vale in ogni momento. Esso riposa immediatamente in sé, non ha nulla al di fuori di sé che sia il suo fine, ma esso stesso è il fine di tutto ciò ch'è fuori di sé e quando l'etica ha assunto ciò, non si va oltre”.¹¹⁰

In altre parole: l'etica è il *mondo*, e dal mondo, dacché siamo vivi, non si scappa. Conseguentemente, se eticamente Abramo è un sacrificatore di giovani innocenti (non c'interessano ora le ragioni per cui egli è sul punto di compiere un tale atto: restiamo fissi con la mente all'atto in quanto tale), egli è un assassino.

Ora concentriamoci invece sui moventi di Abramo, anzi sul Movente: Dio e il suo ordine. Abramo, ritrovatosi solo innanzi al suo Signore, accetta di compiere il doloroso compito: ed egli è Solo contro il Mondo.

Ma il Singolo, può valere più del generale? Può Dio, cioè il generale in sé e per sé, essere diverso dal generale incarnato, cioè dal mondo? La risposta è: sì, è esattamente così, purchè si accetti di credere in cose che, al mondo, appaiono assurde. Si potrebbe addirittura dire, con Kierkegaard, che:

“Fu per fede che Abramo ricevette la promessa che tutte le nazioni della terra sarebbero state benedette nella sua posterità. Il tempo passava, la possibilità rimaneva Abramo credeva. Il tempo passò, la speranza diventò assurda, Abramo credette.”¹¹¹

Non solo Abramo uscì dal mondo facendosi Singolo innanzi a Dio, ma riebbe indietro in forza di ciò che pare assurdo al mondo stesso, quel figlio che gli era stato richiesto in sacrificio, somma testimonianza che il Vero è fuori dal mondo, e il mondo non lo può comprendere. Dio è paradosso, e sfugge ai lacci e laccioli dell'etica.

Dio è generale che media con il Singolo, non certo con la generalità del mondo.

Ancora Kierkegaard:

¹⁰⁹ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, trad. it. a cura di C. Fabro, Bompiani/RCS Libri spa – collana *Il pensiero occidentale*, Milano, 2013, p. 277.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 255.

¹¹¹ *Ivi*, p. 229.

“La fede in Dio è questo paradosso che il Singolo è più alto del generale però, si badi bene, in modo che il movimento si riprende; il Singolo quindi, dopo essere stato nel generale, ora come il Singolo si isola come più alto del generale. Infatti se l’etica, ovvero la morale, è la cosa più alta e se nulla d’incommensurabile ritorna nell’uomo in altro modo, se non come questo incommensurabile ch’è il male, cioè il Singolo che dev’essere espresso nel generale – non c’è bisogno più di altre categorie se non quelle della filosofia greca.”¹¹²

Conseguentemente, la grandezza fideistica del vero fedele, del vero religioso, del vero santo e del vero martire non può che venire da un rapporto diretto tra Dio e la singolarità umana, e poco ci cale che tale atto sia, mondicamente, definibile come *male*: ciò che sta fuori dal mondo, non è necessariamente amorale, non è necessariamente cattivo, se ha un fondamento teleologico.

Insomma: non esisterebbero singoli, se non fosse esistito Abramo che ha sfidato il mondo giungendo sul punto di uccidere Isacco; fuor di metafora, possiamo affermare che l’atto del patriarca fu la dimostrazione plastica:

“Che il Singolo è più alto del genere, in modo che il Singolo (per riprendere una distinzione dogmatica ora raramente usata) determina il suo rapporto al generale mediante il suo rapporto all’Assoluto, e non il suo rapporto all’Assoluto mediante il suo rapporto al generale.”¹¹³

Il che, in un linguaggio forse più semplice, significa sostanzialmente questo: non è nel rapporto tra Io e mondo che raggiungiamo Dio, ma è nel rapporto con Dio, che l’Io, in quanto singolo, spalanca le sue braccia all’accoglienza del mondo. Evidentemente, la fondazione dell’essere umano nella mera realtà mondica, è un fraintendimento dell’eternità cui l’uomo in quanto tale è chiamato, conseguentemente è disperazione.

In questo senso, come a livello teoretico (qualora volessimo entrare nel pieno della conoscenza dell’uomo e delle sue determinazioni, positive o negative che siano) è necessario superare la mediazione del mondo, altrettanto necessario è questo passo a livello pratico-religioso: pensare di non uscire dalla massa, significa accettare di non giungere mai a Dio, ovvero: non essere mai sé.

¹¹² *Ivi*, p. 257.

¹¹³ *Ivi*, p. 277.

CAPITOLO II

IL MONDO IN M. HEIDEGGER

1. Il mondo come campo d'azione dell'esserci

Nella parte precedente, al capitolo dedicato alla “libertà” in Heidegger, si era affermato che l'uomo è, costitutivamente, tutt'uno nel mondo, e proprio sul mondo getta il suo sguardo libero e progettuale che, abbiamo detto, è uno sguardo che respira libertà.

Ora, dobbiamo approfondire un po' più decisamente cosa sia questo altro-da-noi che è il mondo, e che, con noi, compie un tutt'uno esistenzial-ontologico, dacché l'esserci, ovvero

“quell'ente che, comprendendo se stesso nel suo essere, a tale essere si tiene in rapporto [...] ed è inoltre un ente che via via io stesso sono”¹¹⁴

è tale solo in quanto è compreso come presente nel mondo, e essere-nel-mondo è la sua propria costituzione, il suo proprio esistere.

Heidegger parte subito col precisare che se, da un lato, è corretto affermare che l'esserci non è un ente tra tanti, ovvero non è una cosa (o meglio, un sottomano) – lo dimostra la sua stessa esistenza, che è la sua essenza, ovvero la sua caratteristica eterna di occuparsi del suo essere –, è altrettanto corretto affermare che non si dà un ente chiamato mondo, di modo che entrambi questi concetti, non essendo “oggetti”, non si trovano semplicemente in scambievole rapporto di vicinanza prossimale, o eventualmente di reciproco contenimento: non sono “l'uno-accanto-all'altro”¹¹⁵.

Essere-nel, per l'esserci nei confronti del mondo, non è dunque “inclusione spaziale”¹¹⁶, ma è una vera e propria costituzione esistenziale, ontica e ontologica, di modo che non si dà uomo che non sia-dentro il mondo; in questo senso uomo e mondo sono un'unità, ma non in alcuni momenti specifici, quanto piuttosto nella normalità e nell'abitudine.

L'esser-ci è ciò che è, solo in quanto essere-nel-mondo, afferma Heidegger:

“In-essere [nel mondo, ndr] è quindi l'espressione formale-esistenziale dell'essere dell'esserci che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo.”¹¹⁷

¹¹⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 83.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 86.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 85.

¹¹⁷ *Ibidem*.

Affermare che essere-nel-mondo è un tratto esistenzial-ontologico inscindibile dalla realtà dell'esserci, che supera, ingloba e vivifica il mero concetto di (passivo)-contenimento spaziale, non significa però, badiamo bene, escludere questo tratto ontico dell'uomo; in altre parole: l'esserci è *certamente* contenuto fattivamente nel mondo, ma solo la possibilità della comprensione specifica dell'essere-nel-mondo consente di intendere questo dato.

Occorre ora considerare le diverse maniere dell'"in-essere": se quanto affermato nelle righe sopra è corretto, esso non è – né può costituirsi mai! – come “una proprietà che l'esserci talvolta ha e talvolta no, e senza la quale potrebbe ugualmente continuare a essere”¹¹⁸:

“Esso, piuttosto, è una fondamentale costituzione dell'esserci, nella quale esso si muove di preferenza e non solo in linea di principio, ma nel modo della quotidianità, e deve essere esperito onticamente. Sarebbe incomprendibile che restasse totalmente occultato.”¹¹⁹

Il che, è anche abbastanza condivisibile: se l'esserci è, in quanto è-nel mondo, è evidente che tale stasi nel mondo non può essere semplicemente una postulazione teoretica vaga, pur ontologicamente corretta: questa costitutiva parte della verità dell'uomo deve, in qualche modo, poter essere resa evidente dagli eventi ontici della vita vissuta.

“L'uomo non è solo l'apparire di un mondo, ma lo è in modo originario e costitutivo. L'uomo incontrando se stesso si incontra essenzialmente come con-scienza di mondo”.¹²⁰

L'esempio più paradigmatico è legato alla possibilità di conoscere il mondo.

Dal momento che la possibilità conoscitiva appartiene, per evidenza, a quell'ente a cui nella sua essenza interessa il suo essere, ovvero all'esserci, occorre chiederci: come fa l'esserci a conoscere? Attraverso una sua propria struttura interna, potremmo chiamarla “mente”, con molta semplicità, che esce da sé per gettare la propria attenzione a un'esteriorità-eminentemente-altra. Ora: come può tale sfera conoscitiva, questa struttura prettamente umana che si chiama “mente” ad afferrare qualcosa che è assolutamente altro da sé? Per capire questo dato, occorre ipotizzare un'eterna prossimità tra la mente (ovvero l'uomo) e la sfera esterna oggetto di conoscenza (ovvero

¹¹⁸ *Ivi*, p. 89.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 92.

¹²⁰ E. Spanio, *Il Dio sbagliato*, op. cit., p.9.

il mondo). L'uomo facendo esperienza in un modo concreto si trova dinanzi al suo "altro". Quel mondo che egli chiama suo si rivela sconosciuto e limitante.

"Aggiogato alla propria negazione indeterminata ogni determinato, "anche ciò che è accessibile come un dato semplice, resta fundamentalmente indeterminato".¹²¹

Heidegger così giustifica l'*actus cognoscendi*:

Il conoscere si fonda preliminarmente in un esser-già-presso-il-mondo, di cui l'essere dell'esserci è essenzialmente costituito. Esso, non è soltanto uno stuporoso fissare qualcosa puramente perché sottomano. In quanto pro-curare, l'essere-nel-mondo è preso dal mondo pro-curato. Perché il conoscere sia possibile, ci vuole prima una difettività nel pro-curante aver-da-fare col mondo.¹²²

Insomma, l'esserci costitutivamente sente in sé la mancanza del mondo e per questo si sente portato a pro-curarselo attraverso la conoscenza; tuttavia la pro-cura ha un valore esistenziale enorme, perché indica, evidentemente, il fatto che la costituzione profonda dell'esistente è quella della cura, ed è tramite la "cura del prendersi cura" la modalità in cui ci rapportiamo nei confronti dell'esserci. Nello scegliere liberamente di dirigere attenzione, amorevolezza e infine cura nei confronti del mondo, di cui l'uomo (che appunto si sente mancante del mondo, e dunque si dirige-a esso, cogliendolo e approcciandosi a esso) s'imbatte in esso nella figura della reciproca compenetrazione, da cui ne deriva che non si dà mondo senza uomo e non si dà uomo senza mondo.

L'essere dell'uomo consiste perciò nell'accostarsi rapportandosi a possibilità proprio per il fatto che la definizione dell'essenza dell'uomo come esistenza è poter- essere.

2. Il mondo come totalità in quanto tale: la mondità

Evidentemente, e a differenza di qualunque ente intra-mondano, il mondo non può essere incontrato, particolarmente nel suo carattere di bisogno connaturato dell'esserci, all'interno del mondo stesso, quasi fosse un oggetto; a differenza delle mere-presenze, o meglio (secondo la traduzione del filosofo Alfredo Marini, degli enti-alla mano, che nel loro stesso essere(-allamano) già da sempre richiamano la necessità del mondo:

"Un mondo è appunto ciò a partire da cui un ente allamano è allamano. Come fa un mondo a lasciare incontrare qualcosa allamano? Perché quanto si incontra internamente-al-mondo,

¹²¹ *Ivi*, p. 12.

¹²² M. Heidegger, *Essere e tempo*, op., cit., p. 95.

è predisposto nel suo essere per quella pratica circumspettiva che consiste nel tener-conto.”¹²³

In altre parole, ogni oggetto intramondano, già da sempre, nel suo darsi alla *spectio* (ovvero alla comprensione umana), già da sempre tiene-conto, o se preferiamo, richiama (“la struttura d’uso-per dell’ente alla mano è indicata come richiamo”¹²⁴; e ancora: “l’essere dell’ente alla mano ha la struttura del rimando, cioè a dire: reca in sé il carattere d’essere-rimandato”¹²⁵) la totalità che lo contiene, di modo che, se da un lato è certamente corretto affermare che il mondo contiene gli enti e non viceversa, è altresì giusto sottolineare che il mondo, in quanto richiamo (onto)logico, è presente in ogni cosa che incontriamo via via attorno a noi, per la durata del tempo.

Ora, ogni oggetto nel mondo, contiene una propria intrinseca possibilità-di fare fattivamente qualcosa: è evidente che ogni oggetto, creato o subcreato, è quello che è e serve a qualcosa: questa unione di possibilità-di-fare e utilità, la chiamiamo opportunità:

“Opportunità è l’essere dell’ente allamano intramondano, in vista del quale esso è via via già liberato e reso disponibile in prima istanza. In esso, in quanto ente, vi è sempre una qualche opportunità.”¹²⁶

Lasciar emergere l’opportunità, ovvero il carattere di richiamo (che è, peraltro, carattere d’essere proprio) delle presenze oggettuali, significa anzitutto richiamare onticamente l’esserci che le coglie e, ontologicamente, la totalità che le contiene; ora, per far sì che il richiamo si costituisca ed emerga, occorre consentire alle cose d’essere ciò che sono:

“Lasciar emergere l’opportunità significa onticamente: all’interno di un pro-curare fattizio, lasciar essere un ente allamano, sì che esso sia come già è e affinché sia proprio così. Questo senso del “lasciar essere” noi lo [...] interpretiamo nel senso della preventiva esplicitazione di ciò che in prima istanza è allamano nel-mondo.”¹²⁷

Ora, il lasciar-emergere l’opportunità, è la condizione di possibilità che l’esserci ha per incontrare, nel mondo e nel corso del tempo, gli enti alla mano. Il problema però di cosa sia effettivamente il mondo, non si risolve dicendo che esso è contenuto come rimando in ogni singolo ente. Che esperienza abbiamo della totalità del mondo, se ci limitiamo a

¹²³ *Ivi*, p. 125.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ivi*, p. 126.

¹²⁶ *Ivi*, pp. 126-127.

¹²⁷ *Ibidem*.

incontralo, anche piuttosto frammentariamente, nel corso dei vari incontri ontici? Occorre giungere alla visione del mondo in quanto totale.

Ora, tale totalità è apriorica, e la chiameremo mondità, un termine ontologico che stabilisce l'unità come momento costitutivo dell'essere-nel-mondo. Così la mondità ci appare come una determinazione esistenziale dell'Esserci, ponendosi essa stessa come un esistenziale. La ritroviamo in quanto fondamento della catena di rimandi opportuni che si nasconde dietro ogni ente alla mano il quale, di fatto, si costituisce come il primo piolo di una scala che, dall'eventuale pratico, risale all'ontologico apriori:

“Questo aver-via-via-già-trovato-opportuno, che libera e predispose all'opportunità, è un perfectum apriorico che caratterizza il mondo d'essere dell'esserci in quanto tale. Il trovar opportuno, ontologicamente inteso, è render preventivamente disponibile l'ente rispetto al suo esser-allamano all'interno del mondo circostante.”¹²⁸

In altre parole, all'essere dell'esserci compete pertinentemente la comprensione d'essere tanto di sé, quanto delle cose: tale comprensione ha il suo essere in una comprensione ontologica possibile solo grazie alla costituzione d'essere-del-mondo, la qual costituzione, lo si diceva prima, si caratterizza come bisogno-del-mondo, come desiderio d'esso. Cogliere il mondo autenticamente, rapportandosi alle cose (nella misura autentica della (pro-)cura), è ciò che consente all'esserci di percepire la mondità del mondo intesa come totalità di rimandi dinamici.

Questi continui rimandi permettono agli strumenti di non possedere più, solo la funzione di servire a qualcosa, ma assumono per noi un vero e proprio valore.

Il mondo, come abbiamo visto, anche in questa accezione non viene dato all'uomo come un insieme di oggetti ai quali eventualmente in un secondo momento verrà affiancato loro un significato. Al contrario gli strumenti sono già in possesso della loro funzione e significato che li accompagna, proprio perché l'uomo è poter-essere, allo stesso modo le strutture della sua esistenza hanno questo carattere di apertura e possibilità.

Nel segno, l'attività coincide con la “rimandatività”. Il segno non ha altro uso che quello di rimandare. In tal modo, nel segno viene in luce in modo particolarmente chiaro ciò che è proprio in generale di tutte le cose intramondane, cioè il rimando nel senso della connessione con altro. In quanto strumenti, le cose rinviano costitutivamente ad altro da

¹²⁸ *Ivi*, p. 128.

sé. Nel segno però, questo costitutivo essere- in- rapporto si presenta in primo piano nell'identità di utilizzabilità e rimandatività.¹²⁹

Cos'è, dunque e infine, all'interno di questo sistema di comprensione dei rimandi (da parte dell'uomo) e di presentazione degli stessi (da parte degli enti), la totalità metafisica della mondità? È, autenticamente, l'in-cui, il luogo cioè dove l'ente, come fenomeno di rimandi continui e costanti, si incontra con l'esserci, che coglie la catena dei rimandi opportuni e ne coglie la fondatezza:

“Ciò in-cui l'esserci preventivamente si comprende nel modo del rimandarsi, è l'in-vista-di-cui del preventivo incontrare l'ente. L'in-cui del comprendere autorimandantesi in quanto in-vista-di-cui del lasciar incontrare l'ente nel mondo d'essere dell'opportunità, è il fenomeno del mondo.”¹³⁰

In questo senso, dunque, se è vero da un lato che l'esserci ha nostalgia del mondo, e lo cerca e lo vuole, è altrettanto vero che il mondo, costituitosi come struttura eterna di rimandi e richiami può essere compreso ed esclusivamente da quello stesso ente, cioè l'esserci, che tanto si sforza di trovare questo mondo stesso.

Il mondo dunque, è onticamente intorno all'esserci e dentro e attorno gli enti alla mano, ma è ontologicamente in lui.

Scrivo a questo proposito il filosofo Gianni Vattimo nel libro “*Introduzione ad Heidegger*”:

“L'impossibilità di uscire dalla prospettiva che già sempre abbiamo del mondo e dei significati una volta che sia caduto il presupposto delle cose come semplici presenze. Non è più qualcosa di negativo o limitante, ma viene a costituire la nostra stessa possibilità di incontrare il mondo”.¹³¹

Il mondo quindi, o meglio l'essere-mondo-del-mondo, cioè la *mondità*, può apparire per quello che è solo e se l'esserci lo coglie autenticamente per quello che già-da-sempre-è, ovvero una struttura significativa eterna:

“L'esserci è, nella sua familiarità colla significatività, la condizione ontica di possibilità di svelare un ente, che viene incontro in un mondo nel modo d'essere dell'opportunità (essere-allamano) e può annunciarsi nel suo in sé.”¹³²

¹²⁹ Gianni Vattimo, *Introduzione ad Heidegger*, Laterza Editori, Bari, 1991, p. 26.

¹³⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 130.

¹³¹ G. Vattimo, *Introduzione ad Heidegger*, op. cit., p. 30.

¹³² M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 131.

Perché il mondo in quanto tale (o per meglio dire, in quanto totalità) esista, dunque, è necessario che l'uomo conceda al mondo stesso la possibilità di disvelarsi, attraverso l'incontro autentico dell'esserci con gli enti che, via via, gli si parano innanzi. Conseguentemente, e per concludere, affermiamo che la mondità del mondo è resa possibile dall'essere-nel-mondo dell'esserci, e non vi sarebbe né mondo né esserci, se questi due estremi del rapporto non fossero tra loro inscindibilmente legati e autorimandanti l'uno all'altro.

3. La cura come struttura fondamentale dell'esistenza

Abbiamo riscontrato come l'essere-nel mondo sia qualificato su fondamenti che non vanno a porre le proprie basi sull'esistenza autentica, ma vi è sempre un elemento negativo, verso il quale l'uomo tende per costituire la propria possibilità, che viene definito esistenza inautentica.

La situazione emotiva dell'esser-ci non si presenta esclusa all'essere-nel-mondo e dalle realtà disponibili sottomano, ma è parte formante dell'esser-ci proprio per il suo carattere rivolto all'apertura della mondità del mondo.

L'esserci è al mondo per prendersene cura ed è il rapporto tra esistenza autentica e inautentica che lo collega al complesso rapporto che vi è tra realtà e cura.

Priva del concetto esistenziale del prendersi- cura Heidegger ritiene infatti impensabile la nozione di realtà.

“Il reale è accessibile solo come ente intramondano. Ogni accesso a tale ente è fondato ontologicamente nella costituzione fondamentale dell'Esserci, nell'essere-nel-mondo. Più originariamente nell'essere- nel- mondo ha la costituzione la cura avanti a- sé esser- già- in- un- modo in quanto esser presso l'ente intramondano”.¹³³

Gli enti intramondani assumono così il ruolo di prendersi cura di quegli oggetti che si oppongono al soggetto cosciente, i quali acquistano valore sulla base del loro significato reale di “ciò con cui si ha a che fare”, più precisamente sul loro utilizzo a nostra disposizione in quanto interroganti dell'essere.

Fondamentale è per il filosofo distruggere le barriere poste tra un mondo esterno, oggettivo e ignoto e tra il soggetto cosciente.

¹³³ *Ivi*, p. 252.

“Il “problema del mondo esterno” è imposto nel senso dell’ente intramondano (cose e oggetti). Di conseguenza queste discussioni si avvalgono in una problematica ontologica inestricabile”.¹³⁴

4. Il mondo come prossimità: l’altro

Non tutti gli enti, però, disvelano il mondo allo stesso modo, perché non tutti gli enti sono alla mano. Ve n’è infatti almeno uno che, in sé, pur essendo ente, non è alla mano: l’esserci. Il punto è: quando innanzi a noi si presenti un esserci e non un alla mano, come possiamo riconoscere la diversità ontologica che intercorre tra i due?

È evidente infatti che se quanto abbiamo affermato sopra è corretto, e cioè che il mondo (in quanto mondo) si disvela appieno nell’esserci, il quale contiene totalmente il mondo sotto forma di comprensione della sua totalità di rimandi e opportunità, il rapporto che si instaura tra un ente e un esserci è ben diverso da quello che si instaura tra due esserci, i quali pari tempo e con pari dignità contengono il mondo.

Per rispondere alla domanda su “chi” siano gli altri esserci, a opinione di Heidegger, occorre anzitutto che l’uomo s’interroghi su se stesso, quasi che l’altro-da-noi si sia noi stessi, nella fattualità; per capire chi sia quell’ente che via via è l’esserci, dobbiamo partire dal suo modo d’essere, che è, lo abbiamo esplicitato abbondantemente, l’essere-nel-mondo. In questo rapporto tra il sé e la realtà prossimale che lo circonda, vi è la possibilità di due tipologie (tra loro opposte) d’incontri: l’oggetto e l’altro. Nel caso di un oggetto, l’esserci dovrà rapportarsi nella modalità sopra esplicate della pro-cura:

“Il modo d’essere di un ente allamano, ovvero la sua opportunità, contiene un rimando essenziale a possibili portatori e deve “calzare a pennello sul loro personale”.¹³⁵

In altri termini, un oggetto alla mano è certamente, ontologicamente, una mera presenza-nel mondo, rimandante-a il mondo stesso, ma non si limita, in sé, a rievocare la totalità del circostante, ma contiene anche un orizzonte più prossimo che è l’alterità dell’esserci. Ogni uomo, in altri termini, nel momento in cui coglie un oggetto (pensandolo, cioè, legato alle sue infinite potenzialità e possibilità d’uso all’interno della catena opportuna), lo pensa come legato a un uso non astratto e assoluto, ma pratico ed essenzialmente singolare.

Vedendo un martello, torniamo all’esempio heideggeriano, io potrò pensare certamente che esso servirà per piantare un chiodo, fissare una trave e così via, ma non lo penserò mai inserito nella mia singola vita, se in questo momento non necessito di un martello

¹³⁴ *Ivi*, p. 255.

¹³⁵ *Ivi*, p. 173.

ma piuttosto di una penna; al contrario un capomastro, che necessita di un martello ora e qui, difficilmente penserà all'utilità di una penna stilografica, se ha idea di costruire una casa. E però, se io (pur non avendo in alcun modo bisogno di un martello) mi rapporto con un tale attrezzo di lavoro, e tuttavia necessito di una penna, non potrò fare a meno di pensare che il martello stesso, pur non soddisfacendo il mio bisogno, può (o quantomeno, potrebbe) avere una propria opportunità-d'-uso nelle mani di un'altra persona; e ugualmente un capomastro, che dovesse trovare una penna nella sua cassetta degli attrezzi, si ritroverà a pensare che essa servirà (pur essendo totalmente priva di opportunità d'uso per lui) a uno scrittore. In entrambi i casi portati a esempio, il pensiero dell'opportunità-d'-uso di un oggetto (astrattamente intesa) si cala nella veridicità di una fattualità singolar-esistenziale, che mi mette, involontariamente o no, questo non ci interessa adesso, in rapporto con l'altro-da-me che è tuttavia simile-a-me, perché in tale alterità riconosco le stesse particolari necessità di rapportarsi alla mera presenza oggettuale e al mondo circostante, che conosco per certo essere presenti in me. La catena opportuna delle presenze oggettuali allamano, dunque, immette l'esserci nel contatto con l'esserci-altro:

Il modo d'essere dell'esserci altrui che s'incontra nel-mondo si distingue dall'essere-allamano e dell'esser-sottomano. Il mondo dell'esserci dà luogo a un ente che non solo è del tutto diverso dagli usi-per e dalle cose ma che, per il suo modo d'essere in quanto esserci, e cioè nel modo dell'essere-nel-mondo, è esso stesso in quel mondo nel quale, insieme, intramondanamente, ci viene incontro. Questo ente [...] è così, come l'esserci stesso che gli fa luogo. Anch'esso 'ci è'.¹³⁶

Il mondo dell'esserci, attraverso il contatto dei rimandi opportuni, giunge dunque ad aprirsi alla simile-alterità dell'esserci-altrui; esso si apre a un ente, in altri termini, che non è una presenza che passa e poi forse non tornerà, ma è un ente, che ha nello stare-al-mondo il suo modo d'essere proprio. Solo che tale ente è ciò che io stesso sono. Dunque, questo nuovo ente che sta a capo di una catena opportuna è un esserci quanto me. Ne consegue che esso è-nel-mondo quanto io sono-nel-mondo; infine: coesistiamo. Ora, torniamo alla domanda di partenza: chi sono io? Quell'ente che è via via l'esserci, certo, ma come mi comprendo, in questo via-via-divenire? Rapportandomi all'altro, che è specchio di me:

L'esserci si comprende in prima istanza e per lo più a partire dal suo mondo e il con-esserci degli altri si incontra in vario modo a partire dall'ente allamano nel-mondo.

¹³⁶ *Ivi*, pp. 173-174.

Quando gli altri diventano quasi tematici nel loro esserci, non per questo si incontrano come cose-persona: noi le incrociamo primariamente nel lavoro, ossia nel loro essere-nel-mondo.¹³⁷

Insomma, il mondo, pur non essendo l'altro-da-me in senso stretto, è ciò che tale altro mi disvela, contiene e mi consente di essere-con, diventando totalità di me stesso attraverso la mutua comprensione, che svela me a me stesso, e l'altro a se stesso.

Infine, a differenza degli enti allamano, dei quali “mi pro-curo”, dell'altro io mi “curo”: l'ente col quale l'esserci si tiene in rapporto di coesistenza, ovvero l'esserci-altrui, necessita di rispetto e di occhio di riguardo: prendermi cura dell'alterità, significa “saltar-dentro” i bisogni dell'altro, prendendone il posto idealmente: come quell'altro-da-me ora ha bisogno di cura, così io potrei, un giorno, aver bisogno di cura, e per questo l'altro, esattamente come me, merita cura. Prendersi cura, in questo modo, si rispecchia nell'altro e “dice-qualcosa-di-me”: l'alterità dunque, esattamente come disvela a me il mio essere-nel-mondo e il mio con-essere-cogli-altri, mi chiarifica che anche la cura fa parte della mia propria costituzione d'essere in quanto esserci:

Secondo la nostra analisi, a quell'essere dell'esserci del quale all'esserci, nel suo stesso essere, importa, appartiene l'essere-con altri. In quanto essere-con, l'esserci è dunque, essenzialmente, in-grazia-di altri. Questo va preso come un enunciato esistenziale. Anche se l'esserci via via fattizio non si volge ad altri, presume di non averne bisogno o ne fa a meno, esso è nella maniera dell'essere-con.¹³⁸

Essere (con-)vocati all'esistenza con gli altri, finalmente, non è una caratteristica che si possa, in una maniera o in un'altra, eludere, perché sussiste come modo d'essere dell'esserci: come non si può fare a meno del mondo, e delle cose che contiene, parimenti non si può fare a meno della presenza dell'altro: ora essere-con altri, non vuol dire necessariamente vivere in totale armonia con tutti coloro che incontriamo sulla strada: l'amore, l'affetto non sono tratti fondamentali del rapporto con l'altrui; il punto è l'empatia, nel senso più originario del termine. Provare affetto per gli altri, infatti, è secondario rispetto al “sentire di essere” con gl'altri.

L'empatia, poi, esattamente come altra costituzione d'essere, può essere autentica e inautentica: la prima, porta l'uomo a esistere in armonia con l'altro, la seconda porta alla medietà quotidiana del “si”: si dice, si vocifera, si pensa ...

¹³⁷ *Ivi*, p. 176.

¹³⁸ *Ivi*, p. 181.

Questo “si”, in realtà, nasconde la storia di un rapporto malato dell’esserci con i suoi con-simili: il rapporto autentico, infatti, dell’uomo con l’altro dovrebbe sempre avere (come suo filo conduttore e testimone di autenticità) innanzi a sé la domanda: “Chi?”.

In altre parole: quando mi chiedo se il mio rapporto con l’altro è autentico, devo poter rispondere alla domanda: “Chi (è il tuo altro)?” con una parola precisa e diretta: il nome dell’altro-con-cui-mi-sto-rapportando. Questo è il segreto dell’autenticità del rapporto umano. Ogni uomo non è un “che cosa”, ma un “chi” e più propriamente un esser-ci, il quale sperimenta esistenzialmente il suo essere- nel mondo.

Nel “si”, invece:

“Nel quale la domanda circa il chi dell’esserci quotidiano trova la sua risposta, è il “nessuno” al quale ogni esserci nel suo esser-l’un-con-l’altro, si è già da sempre consegnato.”¹³⁹

L’inautenticità del rapporto, dunque, è equipollente colla nullità del rapporto stesso, e con l’annichilimento involontario di coloro che, tale rapporto, l’hanno intrapreso.

Il “si” impersonale, assieme con gli altri oggetti esistenziali che possiedono il carattere della deiezione impediscono il concretizzarsi dell’esistenza autentica, nell’orizzonte temporale, da parte dell’esser-ci. Solo per tramite dell’essere per la morte potrà avvenire tale realizzazione in quanto unico fondamento costitutivo di ognuno.

5. L’orizzonte temporale

L’autenticità del rapporto dell’esserci con il mondo (in-quanto-totalità, e in-quanto-prossimità), sta nella cura, variamente e coscienziosamente declinata in pro-cura delle cose e in aver-cura delle persone; la cura, insomma, è tratto costituente proprio e invincibile dell’uomo in quanto esserci. Resta da chiedersi cosa renda possibile, nel corso del rapporto ontologico-ontico dell’esserci con l’altro, la cura stessa:

“Il fenomeno della cura, così opportunamente chiarito, viene da noi interrogato circa il suo senso ontologico. La determinazione di questo senso diventa una esplicitazione della temporalità.”¹⁴⁰

La temporalità è l’unità delle caratteristiche della cura. In tale unità, si rivela il carattere di movimento della temporalità stessa: l’esserci, infatti, incarnando la temporalità nel suo (pro)-curarsi eventuale, si proietta al suo avvenire, si guarda attorno nel presente,

¹³⁹ *Ivi*, p. 187.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 427.

tenendo conto del suo passato. In altri termini, ogni manifestazione di cura implica, nel suo dispiegarsi, la totalità della linearità temporalità, che si risolve nel punto 0 che è l'esserci stesso. Il senso dell'esserci, rispetto alle tre possibilità della temporalità, si coglie meglio nell'estasi dell'avvenire (estasi perché il tempo, sia passato che presente che futuro, esteriorizza l'esserci rispetto a sé, e lo proietta al suo di fuori): l'avvenire, infatti, non è qualcosa che semplicemente succederà prima o poi, ma è la realizzazione della nostra possibilità più propria, ovvero la morte. Noi diveniamo, insomma, con l'avvenire, esseri-per-la-morte, cioè diventiamo ciò che già da sempre siamo:

“L'esserci come tale può venire a-sé nella sua più propria possibilità e, in questo lasciarsi-venire-a-sé, sostiene la possibilità in quanto possibilità, cioè esiste. [...] Se all'essere dell'esserci appartiene l'autentico o inautentico essere-alla-morte, esso è possibile in quanto qualcosa-a-venire.”¹⁴¹

Rispetto a questo futuro che è realizzazione di ciò che già da sempre, l'esserci è (con)vocato a essere, il passato assume il ruolo di autentico-passato in quanto confronto eterno con la proiezione futuribile, e il presente diventa autentico-presente in quanto trampolino di lancio per ciò che sarà. Nella temporalità passato, presente e futuro si dispiegano (nei loro caratteri di paragone, preparazione e attuazione della natura umana, o meglio dell'esserci) come rivelazione totale della cura, ovvero come autentico rapporto dell'uomo con il circo-stante, e formano un'unica unità estatica delle tre dimensioni.

La temporalità rende possibile l'unità di esistenza, fatticità e scadimento e costituisce così originariamente la totalità della struttura della cura. I momenti della cura non sono raccolti per giustapposizione, più di quanto la temporalità stessa non si componga “col tempo” aggiungendo avvenire ed essere stato e presenza. La temporalità non è affatto un ente. Essa non è, ma si temporizza.¹⁴²

Il senso della cura si rivela ancor meglio (si ricordi che l'esserci è rivolto al progetto) analizzando l'estasi temporale del “futuro”, nella morte: se noi ci comportassimo nei confronti degli altri e del mondo come se fossimo chiamati a morire in un lasso di tempo brevissimo, saremmo portati a comportarci con estremo rispetto e con attenta cura: tale cura, insomma, è sì, certamente, espressa dal tempo-in-sé, ma si mostra al massimo nella morte. La morte è il senso della cura.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 457.

¹⁴² *Ivi*, p. 461.

L'uomo dunque, e qui giustifichiamo l'affermazione del paragrafo precedente con la quale avevamo affermato che la cura, come l'essere-per-la-morte, fa parte della costituzione d'essere dell'esserci, si cura perché in sé ha la morte, e la morte disvela la cura stessa.

Se dunque, alla fine di questo passaggio heideggeriano, ci chiedessimo: cos'è l'uomo?, noi risponderemmo: è una (con)vocazione a diventare sé attraverso scelte libere, all'interno di un mondo proximale di cui abbiamo bisogno e nostalgia, e verso il quale dobbiamo avere il coraggio di provare sentimenti di cura – sentimenti che scaturiscono in noi se, e solo se, si tiene sempre come reale e prossimo l'orizzonte della morte.

L'uomo sarà esserci, o meglio: diventerà esserci, cioè sarà totalmente libero, quando con sé, con il mondo, con gli altri adopererà sentimenti di vera partecipazione e di vero trasporto. L'uomo, infine, è sé, se e solo se ha (un) cuore.

CAPITOLO III

IL MONDO IN J.P. SARTRE

1. Il mondo come *en soi*: il concetto di totalità

Descrivere la mondità del mondo in Sartre, se dovessimo strettamente restare legati al concetto di mondo inteso in quanto totalità del circo-stante, sarebbe estremamente semplice, e ci costringerebbe a versare ben poche righe. D'altronde, ciò che è l'in-sé già lo abbiamo detto: esso è piena inerenza a sé, senza la minima possibilità di distacco, ossia di autocoscienza.

È immanenza, ovvero è esattamente ciò che appare e nulla più.

È opaco e massiccio, ovvero non possiede alcuna interiorità sua propria che s'opponga a un'interiorità avente caratteristiche sue diverse e proprie.

Non è diveniente né temporale: è ciò che è e non ha relazioni possibile con l'altro da sé (dimostrandosi, dunque, radicalmente diverso dal *pour soi*).

Il mondo è questo, potremmo chiudere qui la questione e terminare, in questo modo, la tesi presente. E tuttavia ci viene un dubbio metodico: sopra, parlando di Heidegger, abbiamo affermato che il mondo (inteso come totalità), contiene in sé enti di varia natura, talvolta cosale, talvolta personale. Ora, posto che in Sartre la mondanità si riduce, in virtù dell'eliminazione d'ogni possibile dualismo e rimando metafisico, all'apparire delle cosalità-in-genere esattamente come noi, via via nel tempo, le incontriamo, resta da chiedersi: le persone-come-noi, ovvero gli altri esseri per sé, non sono forse contenuti (in quanto enti intramondani), in quel *en soi* in cui siamo noi stessi, e io stessa, inseriti e inserita? Evidentemente sì.

Ne consegue quindi che, in un qualche modo, il mondo è sì certamente, totalità circostanziale, ma si manifesta anche nella prossimità ontologica dell'altro da noi. Ora, resterebbe da capire cosa sia l'altro, come si manifesti all'interno dell'*en soi*, e quali rapporti noi si possa intrattenere con lui. Da qui in avanti, analizzeremo questo tema.

Il saggio del professor Carmelo Vigna "Etica del desiderio umano" offre un'analisi dettagliata dei concetti che seguiranno, in particolare della ricerca di un oggetto che sia una totalità o alcunché di interno, ma anche un oggetto che sia insieme altro da sé e simile:

Ebbene, in un certo senso, questo oggetto che il desiderio umano da sempre cerca, è anche l'oggetto che da sempre ha dinanzi. Così come l'occhio ha sempre dinanzi la luce, nella quale vede tutte le cose che vede. Qual è allora questo oggetto sempre presente e

sempre cercato? La risposta è paradossalmente facile: questo oggetto è l'altro come soggetto, ossia un altro essere umano.¹⁴³

Il rapporto con altri viene qui inteso nel suo carattere di trascendentalità ed è per questo che sorge il problema di tener ferma la molteplicità delle singolarità e la trascendentalità dell'io.

L'io trascendentale (che precedentemente, nella tradizione ottocentesca era considerato in modalità empirica e singola) verrà considerato, per primo da Husserl, nella sua molteplicità. Sorge qui una questione, come può infatti la singolarità trascendentale avere un'analisi e la molteplicità no?

Abbiamo visto che l'io è un orizzonte assoluto, sembra perciò impossibile costruire la molteplicità di queste determinazioni dell'io. Una siffatta posizione pone infatti nel senza limite, il limite stesso, in quanto più enti vi sono più vincoli vi saranno.

Ecco che la soluzione pone un solo io come essere trascendentale facendo sì che gli altri siano suoi contenuti, solo uno è forma e l'altro viene perciò posto come oggetto non essendo possibile un altro io trascendentale.

In questo modo noi recepiamo l'altro come un "qualcosa" che viene ridotto alla forma dell'oggettività quindi alla manipolabilità. Altri diviene un mezzo (medio) delle strategie dell'io, un vero e proprio meccanismo che viene governato dall'io.

Si tratta esattamente dei rapporti di potere, di continua manipolazione che avviene in ogni esperienza quotidiana.

Intercettare gli "altri", nel senso di relazionarsi, è impossibile senza considerarli oggetti dell'io trascendentale.

La prima immagine che noi identifichiamo è l'esser-ci d'altri come corpo e proprio da qui nasce la volontà di scoprire e capire cosa vi è oltre.

Per Sartre l'immagine "che è già lì", non è da intendere come il semplice qualcosa che appare, ma prima di percepire il corpo dell'altro vi è l'esperienza di essere guardati. Questo fattore ci porta a sentirci osservati dallo sguardo altrui.

2. Il problema dell'altro come distruzione del mondo

Restando sempre strettamente all'interno della tematizzazione del *pour soi*, una descrizione che – è bene ricordare – resta sempre razionale e riflessiva, si possono cogliere nell'uomo alcuni atteggiamenti pre-riflessivi di cui si può, però dar

¹⁴³ Carmelo Vigna, *Introduzione all'etica*, Collana vita e pensiero, Largo A. Gemelli, Milano, 2001, p.130.

razionalmente conto; questi atteggiamenti sono “quelli che i tedeschi chiamano *Erlebnis[se]*”¹⁴⁴, cioè “vissuti”.

Facciamo un esempio di *Erlebnis* pre-riflessivo: mentre penso d’essere solo, compio un atto maldestro; in quel momento scopro che qualcuno mi stava vedendo e, di conseguenza, mi vergogno:

“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. [...] Ho vergogna di me stesso quale appaio agli altri.”¹⁴⁵

Il fatto che il vergognar-si sia qualcosa di pre-riflessivo dice che, sin da sempre, l’*Erlebnis* (in quanto esperienza di un-me innanzi ad-altro) implica il cospetto- d’-altri, e che l’esser-per-altri è una sua dimensione:

“Ho bisogno di altri per cogliere a pieno tutte le strutture del mio essere, il per-sé rimanda al per-altri.”

Il “per-altri” è strutturale in ciascun *pour soi*, eppure è contingente, ovvero indeducibile dalla natura del *pour soi*: esso è, quindi, una “necessità di fatto”¹⁴⁶.

Il problema, o meglio, la questione che ora si pone è: io avverto gli altri in forma di cospetto-d’-altri, ma tali “altri”, esistono di per loro stessi come io esisto di per me?

La domanda non è banale, né filosoficamente nuova; varie correnti di pensiero s’era cimentate a risolvere questo spinoso problema, nel corso della storia della razionalità occidentale.

Sartre, tuttavia, ritiene che le due grandi correnti (realismo e idealismo), che aveva affrontato compiutamente il problema dell’altro, abbiano in verità commesso grossolani errori.

La posizione realista, afferma che l’alterità (intesa, potremmo dire, come “anima d’altri”), non è intuibile, perché due corpi impediscono tale intuizione: il mio e l’altrui. Il realista, che dice “ecco i corpi”, è costretto a diventare “idealista” quanto alla “personalità d’altri”:

“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

¹⁴⁴ J.P. Sartre, *Essere e nulla*, op. cit., p. 271.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 272.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 304.

rappresentazione. [...] Se il realismo ci rimanda all'idealismo, non è più semplice porci subito nella prospettiva idealista?"¹⁴⁷

Nella prospettiva idealista, altri c'è in quanto è "lì per me", ovvero "per la mia coscienza":

"L'altro, nella prospettiva idealista, non può essere considerato né come concetto costitutivo né come concetto regolatore della mia conoscenza. Ecco 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."¹⁴⁸

Se dunque l'idealista non ha, né può avere, certezza dell'altro-in-sé, ma solo (e al massimo!) per sé, significa che tale "altro" deve essere tolto di mezzo. Tale posizione però si rivela ingiustificata: non posso, infatti, escludere che vi sia qualcosa di cui non ho attuale consapevolezza, senza affermare con ciò che esiste solo quello di cui ho attuale consapevolezza. Ciò significa, quindi, che si cade nel solipsismo, una posizione filosofica secondo cui "niente esiste effettivamente oltre a me":

"La soluzione è nota come solipsismo. [...] La solitudine ontologica è una pura ipotesi metafisica, perfettamente ingiustificata e gratuita, perché viene a dire che al di fuori di me niente esiste."¹⁴⁹

Ora, il solipsismo è impossibile a praticarsi: nessuno negando, con i suoi propri atti, l'esistenza fattiva degli altri. L'esistenza d'altri non è una "probabilità" da "provare"; è piuttosto una dimensione del cogito, e mi è, dunque, assolutamente indispensabile per conoscere me stesso:

"Per ottenere una qualunque verità sul mio conto, bisogna che la ricavi tramite l'altro. L'altro è indispensabile alla mia esistenza, così come alla conoscenza che io ho di me. In queste condizioni, la scoperta della mia intimità mi rivela, nello stesso tempo, l'altro come una libertà posta di fronte a me."¹⁵⁰

Il riferimento al cogito è essenziale poiché non vi può essere inizialmente altra verità assoluta che non sia la soggettività dell'individuo.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 275.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 279.

¹⁴⁹ *Ivi*, pp. 279-280.

¹⁵⁰ J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, op. cit., pp. 63-64.

“Il nostro punto di partenza è in effetti la soggettività dell’individuo”.¹⁵¹

È dunque scavando nel cogito che posso trovare, non la condizione di possibilità d’altri o le ragioni per credere ad altri, ma proprio “altri”. L’altro è indispensabile alla mia esistenza così come alla conoscenza che ho di me:

“Il cogito soltanto ci porta sul terreno della necessità di fatto che è l’esistenza d’altri. Così ciò che chiamammo, in mancanza di meglio, il cogito dell’esistenza d’altri si confonde con il mio cogito.”¹⁵²

Il cogito tuttavia non ci rivela l’altro come un oggetto, ma come “quello che io non sono”¹⁵³: la presenza d’altri è il contenuto di una percezione inevitabile: tale percezione si concretizza nello “sguardo:

“Non si tratta qui di riferirci a qualche esperienza mistica o ineffabile. È nella realtà quotidiana che ci appare e la sua probabilità si riferisce alla vita quotidiana. Il problema si precisa quindi: c’è, nella realtà quotidiana, una relazione originale con altri che possa essere costantemente osservata.”¹⁵⁴

Lo sguardo, sartrianamente inteso, non è dunque né un contatto metafisico (o trascendentale), né un mero-guardare, una vaga ipotesi di contatto visivo, ma è piuttosto una esperienza umana assolutamente giornaliera, è una relazione-originale, un modo di essere-presenti (o, se preferiamo, di apparire) alla coscienza d’altri. Sartre fa al riguardo alcuni esempi: all’apparire degli altri al mio “sguardo”, si ricostituiscono tutte relazioni intra-mondane che io avevo costituito con l’alterità e viceversa:

“Così l’apparizione, tra gli oggetti del mio universo, di un elemento di disintegrazione del mio universo, è ciò che io chiamo l’apparizione di un uomo nel mio universo. L’altro, dunque, è prima di tutto la fuga continua delle cose verso un termine che colgo come oggetto a distanza da me.”¹⁵⁵

L’alterità è dunque “il venir-avanti” di un oggetto che mi deruba delle mie sicurezze, delle mie certezze, insomma: del mondo-che-mi-ero-costruito; il *mondo*, da questo punto di vista, è l’ordine che io-mi-sono-dato e che viene distrutto all’albeggiare del

¹⁵¹ *Ivi*, p.65.

¹⁵² J.P. Sartre, *L’essere e il nulla*, op. cit., pp. 303-304.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 306.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 308.

rapporto relazionale. Il mio mondo, che non teneva conto del prossimo, ora viene distrutto da questo assedio, da questa irruzione del prossimo.

Il mio essere-per-altri è una struttura, dunque, che risente degli eventi svelatori dell'alterità, dello sguardo e dell'irruzione del prossimo: essere visto dagli altri, dunque, mi oggettivizza nei confronti del prossimo, come il mio prossimo diventa oggetto-per-me; conseguentemente, io divento nient'altro che specchio dell'alterità:

“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 [...]. Io per me, sono solo un punto di rinvio ad altri.”¹⁵⁶

L'essere-guardati è un'esperienza alienante, in quanto l'io viene allontanato dalle sue possibilità: la libertà dell'io diventa oggetto (alienato-da-me) dell'interpretazione degli altri. L'io non è solo e alcuni stati come ad esempio la vergogna lo rivelano al senso comune, è infatti solo in relazione all'altro che provo questo sentimento.

Attraverso lo sguardo interpretante dell'altro, io smetto di essere padrone dei miei gesti, perché inizio a compierli in modo da risultare oggetto di sensazioni quanto più gradevoli possibili del prossimo:

“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 inconciliabile come tale. [...] Infatti, con la paura, l'ansia e la prudenza, io sento che le possibilità che io sono, si danno altrove e a un altro.”¹⁵⁷

Insomma, lo sguardo mostra come ognuno di noi, uscendo dall'egoità, sia gettato nel-mondo-vero, abbandonando il proprio universo ben congeniato, ma solitario:

“Quest'alienazione di me che è l'essere guardato implica l'alienazione del mondo che io organizzo. [...] Così, io che, in quanto sono i miei possibili, sono ciò che non sono e non sono ciò che sono, ecco che sono qualcuno. E ciò che io sono, lo sono in mezzo al mondo che mi sfugge.”¹⁵⁸

In questo senso, lo sguardo rivela che ognuno di noi rinvia sempre agli altri abitanti del mondo, esattamente come ciascun'altro rimanda a me. Lo sguardo dell'altro rivolto su di me non si limita ad oggettivarmi:

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 313.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 316.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 317.

“Esso mi scopre, mi conosce più e meglio di quanto io non conosca me stesso da solo”.¹⁵⁹

Il mio rinviare-ad-altri è ciò che fonda il mio apparire al di fuori. Il mio essere-al-di-fuori in un certo modo, cioè il mio aspetto (grasso, magro, ridicolo, serio ecc.) sono caratteristiche completamente estranee al mio *pour soi*, ma è la rivelazione di me attraverso un oggetto che possa essere guardato dagli altri. L’oggetto che io sono per altri, e che altri è per me, si manifesta come “corpo”.

3. Contatto trascendentale tra ego e mondo-altro: il corpo

Questo “corpo” che io possiedo e mi proietta nel mondo, questo contatto trascendentale tra il mio per sé e il per sé d’altri; questo “indegno velo” che mi ricopre e che dice tutto di come io sono, perché esso appare agli altri: insomma, questa carne che io sono, secondo Sartre – che segue, da questo punto di vista, la teoria della Fenomenologia husserliana – si divide in corpo oggetto (*Körper*) e corpo soggetto (*Leib*).

Sartre osserva che ogni per sé, è cosciente di avere un corpo-oggetto (analizzabile medicalmente, o comunque studiabile in modo quantitativo, ovvero cosale); questa coscienza della propria oggettività deriva tuttavia da “descrizioni esterne”: trattati scientifici, libri di fisiatria ecc. Il punto è che il corpo-oggetto non è il corpo con il quale io sento, sin da sempre, di avere a che fare: è solo un ragionamento analogico che fa affermare al per sé: “Sì, anche io sono questo” (come infatti gli altri hanno un corpo-oggetto, anche io è probabile lo possieda):

Il mio corpo quale è per me non si rivela nel mondo. È vero che ho potuto vedere su 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 solo attraverso un ragionamento che io lo riconduco a esser mio.¹⁶⁰

Il corpo-oggetto è, in parole sartriane, un pezzo di essere *en soi* che si dà al *pour soi*, e rispetto al quale il *pour soi* rimane al-di-là-di-lui, in quanto tenta di averne conoscenza come la si può avere di un albero o di un animale. Se dunque ci limitiamo all’ambito medico-scientifico (potremmo dire: all’ambito di ragion teoretica matematica), noi ci macchiamo di una grave mancanza: l’aver invertito ontico-ontologicamente l’ordine delle conoscenze. Per una vera conoscenza del corpo e del suo relazionarsi con il tutto, occorre partire da un corpo inteso come soggetto del rapporto intramondano, piuttosto

¹⁵⁹ *Ivi*, p.336.

¹⁶⁰ *Ivi*, pp. 359-360.

che da un corpo inteso come oggetto-già intramondano, quindi come una cosa tra le cose:

“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 [...] che tutto l’essere-per-sé deve essere corpo.”¹⁶¹

Diverso dunque, e forse problematico, sarà il rapporto del *pour soi* con il proprio corpo nella determinazione di esso come dimensione-costitutiva (e imprescindibile) dell’essere *pour soi* (quindi come corpo coscienziale, in tedesco *Leib*) e il corpo come essere-per-altri (cioè il corpo come è visto da altri, cioè il già citato *Körper*).

Il *pour soi* è rapporto con il mondo, ma non c’è il mondo, o meglio: tale mondo non si darebbe alla conoscenza, senza una relazione tra esso e il mio punto di vista coscienziale, ovvero il mio essere: il mondo è dunque, piuttosto che un che di dato, o di formabile a livello puramente coscienziale (avevamo già visto non essere, in effetti così: abbiamo infatti affermato che l’irruzione dell’alterità è ciò che, precipuamente, distrugge una mia personale visione del mondo inteso come “Ego-Solitario”), un orizzonte di riferimento, rispetto al quale ogni io si situa come “punto di vista”:

“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. [...] Per il solo fatto che c’è un mondo, questo mondo non può esistere senza un orientamento univoco in rapporto a me.”¹⁶²

Vi sono, a opinione di Sartre, tre dimensioni del corpo: il corpo per me, quello per altri, e il corpo restituitomi da altri; procediamo con ordine.

Il corpo per me è l’assoluta contingenza di me rispetto a me: ora, il mondo si costituisce in riferimento all’io inteso come punto di vista aperto alla più vasta molteplicità di visioni prospettiche possibili. Rispetto a questo orizzonte/rapporto coscienziale che è il mondo, troviamo che il per-sé, in quanto corpo, si scopre contingente in un duplice senso:

- 1- perché collocato spazialmente;
- 2- perché collocato modalmente.

¹⁶¹ *Ivi*, pp. 361-362.

¹⁶² *Ivi*, pp. 362-363.

Non ho scelto io di nascere, né di venire al mondo in un dato momento, in un dato luogo, sottoposto dunque a dati condizionamenti sociali, a un dato linguaggio, a un dato corpo malato o sano, a una data condizione politica, insomma: non ho scelto io di essere-questa, ma lo sono-diventata, nel corso del tempo della mia vita. Infatti io *sono-qui-gettata*, e in quanto sono-qui-gettata, io *sono-questo-diventata*, ma nulla necessita questo mio essere-qui-gettata, né tantomeno il mio essere-questo-diventata: è una fatalità il fatto che tutto ciò sia avvenuto. Quindi il corpo dimostra chiaramente che l'uomo non è totalmente realizzatore di sé: i condizionamenti (gli orizzonti) mondani, infatti, sono nemici ben al di là della mia forza e della mia volontà: e, di conseguenza, è evidente la “gettatezza”, o “dejezione”, dell'io rispetto al mondo, tema già affrontato da Heidegger:

È assolutamente necessario che il mondo mi appaia in ordine. In questo senso, l'ordine sono io. [...] Ma è del tutto contingente che io sia questo ordine. [...] L'ordine che sono io in quanto il mio nascere me 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 qual è sul piano del per-sé.¹⁶³

Concludiamo il corpo-per-me parlando della percezione che io possiedo, di tale corpo: la coscienza di possedere un corpo rivolto al mondo, è una coscienza che non cessa mai di essere legata a una struttura fisica, eppure essa perfettamente è cosciente di essere (potenzialmente), molto più di questo corpo stesso: da ciò, cresce il senso di frustrazione innanzi a tale carcere di muscoli che è il corpo per la coscienza, e ne deriva nausea:

“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 [il gusto che ho di me, ndr], lo abbiamo descritto sotto il nome di nausea. Una nausea nascosta e insuperabile rivela continuamente il mio corpo alla mia coscienza.”¹⁶⁴

Parliamo ora del mio corpo invece, per come appare ad altri, è appunto il “corpo-per-altri”. Posso studiare questo aspetto del mio corpo, osservando come il corpo altrui appare a me, di conseguenza ne deriva che il mio corpo per altri non è altro che il corpo d'altri; esso, lo anticipiamo, è la forma della contingenza d'altri nei confronti di quello che io sono. Se l'altro, infatti, esiste per me nello sguardo che egli esercita su di me, di lui come corpo (e anzitutto dei suoi occhi) avrò avvertenza in seconda battuta. Altri,

¹⁶³ *Ivi*, p. 365.

¹⁶⁴ *Ivi*, pp. 397-398.

dunque, è solo secondariamente oggetto di una percezione, e sarà percepito come trascendenza trascesa:

“Nel fenomeno fondamentale dell’oggettivazione di altre, altri mi appare come trascendenza trascesa. Cioè, per il solo fatto che io mi proietto verso le mie possibilità, supero e trascendo la sua trascendenza: è una trascendenza oggetto.”¹⁶⁵

In parole più semplici: è evidente che altri debba avere un corpo, ma io non individuo altri in un determinato corpo: come io sono-diventata-questo in modo contingente, così altri ha questo corpo, e dunque e-in-un-certo modo, per mera contingenza: a me in quanto singola, non appare il per sé d’altri (forse addirittura non posso coglierlo), appare solo il corpo d’altri, cioè quasi una mera cosa in-sé:

“Il corpo d’altri è ovunque presente nell’indicazione stessa che ne danno le cose, in quanto esse si rivelano come utilizzate da esso e da esso conosciute. Esse sono la sala in cui attendo il padrone di casa [...] ma c’è il fatto che il padrone di casa non è là. È altrove, è assente.”¹⁶⁶

È evidente, dunque, che l’altro va ben oltre il mero corpo, il punto è: come cogliamo questo ben-oltre? Il corpo d’altri, e così il mio corpo per gli altri, si presenta come totalità sintetica di ogni sua parte, interna (spirituale) ed esterna (estetica): ciò che si dà immediatamente è la totalità stessa, una forma globale, all’interno della quale solo secondariamente possono essere individuate le singole parti: il che non significa che la corporeità altrui nasconda chissà quale misterioso psichismo, ma rivela l’altro a seconda delle situazioni in cui la sua “carne” si situa:

“Da ciò risulta, beninteso, 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 e 2) che non posso percepire isolatamente un organo del corpo d’altri, ma la totalità della carne.”¹⁶⁷

In questo punto, Sartre sembra finalmente ammettere che il per-sé dell’altro è, in qualche modo, raggiungibile: il punto è che il per-sé-altrui è intuibile solo al congiungersi di due elementi distinti: ed è appunto la commistione tra carne e situazione che crea il rapporto con l’altro inteso come per-sé (trasceso e contingente); ma chiediamoci: cos’è la *carne*?

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 399.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 401.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 405.

Sartre aveva parlato di un “gusto di sé” – avvertenza di cosa noi siamo a livello corporeo – e lo aveva chiamato “nausea”: la nausea era, lo abbiamo detto poco fa, la sensazione che io ho di me allorquando capisco che, pur avendo una coscienza infinita, sono vincolato all’orizzonte limitato di una porzione di mondo, dalla gettatezza-qui di me-in-quanto-corpo. In questo senso Sartre chiama “carne” la nausea che siamo per noi, in quanto essa si offre ad altri: la carne mia per gli altri, e la carne degli altri per me, è la nausea cosificata:

Ciò che è gusto di sé per altri diventa per me carne. La carne è contingenza pura della presenza. È ordinariamente velata dai vestiti, dal trucco, dal taglio dei capelli e della barba, dall’espressione. Ma, se si ha a che fare a lungo con una persona, viene sempre un istante in cui tutti questi veli si disfano e io mi trovo in presenza della contingenza pura della sua presenza: [...] allora ho l’intuizione pura della carne.¹⁶⁸

Ognuno di noi, dunque, si rapporta all’altro inteso come reificazione della propria frustrazione nei confronti di sé e del suo corpo, purché tale reificazione sia presente sotto forma di contatto occasionalistico con un avvenimento mondano. È triste forse, ma secondo Sartre ognuno di noi diventa visibile all’altro in quanto “frustrazione nei confronti di sé” in azione “in un mondo che non è casa nostra”; da cui ne consegue che ognuno di noi è, per l’altro, il trascendimento di una doppia rabbia, una doppia frustrazione, un doppio fallimento.

Accanto al corpo così come io lo vivo (il corpo per me) e quello che io mostro agli altri (il corpo per altri), entrambi elementi costitutivi del per sé in quanto tale, Sartre afferma e ritiene di dover studiare una terza dimensione ontico-ontologica del corpo, ovvero quell’immagine del corpo che io ricevo a livello noetico dopo che è stato osservato da altri: la coscienza sa di essere un corpo conosciuto da altri, di conseguenza è disposta a mutare il proprio atteggiamento nei confronti del prossimo a seconda dell’immagine che, di volta in volta, ne riceve dal mondo:

“In quanto io sono per altri, altri mi si manifesta come il soggetto per il quale io sono oggetto. Qui si tratta 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.”¹⁶⁹

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 403.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 412.

La differenza tra il corpo-per-altri e il corpo restituitomi da altri, è che il primo è ciò che io sento di me come dato ad altri; il secondo è invece quello che vengo a sapere dalle opinioni che gli altri, abitanti la realtà circo-stante, mi restituiscono:

“Con l’apparizione dello sguardo d’altri, ho la rivelazione del mio essere-oggetto, cioè della mia trascendenza come trascesa. Un soggetto mi si manifesta come l’essere inconoscibile che io sono in piena responsabilità.”¹⁷⁰

Il corpo che io vivo è fuori portata per me nell’effetto che fa ad altri; e per questo mi imbarazza: nel suo esistere per gli altri, infatti, il mio corpo diventa indipendente dalla mia volontà:

“Il corpo-per-altri è la stessa realtà del 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: vederci come davvero siamo.”¹⁷¹

Pensiamo a un caso tipico. Io mi posso agghindare, truccare, pulire e sistemare per fare colpo su un ragazzo, ma sarà solo ed esclusivamente la reazione della persona che sto tentando di sedurre la prova della bontà e del valore delle mie azioni: in questo senso, io non sono padrona del corpo che voglio presentare al ragazzo, né sono padrona di decidere come reagirà. I miei sforzi per modificare il mio corpo, quindi, avranno successo solo indirettamente, solo cioè se la reazione dell’altro si allineerà alle mie aspettative. È però altrettanto probabile che l’altro possa non rispondere alle mie attese come io voglio: anche in questo caso, non sono padrona del mio imbarazzo, né posso esserlo:

“Il mio corpo quale è per altri dovrebbe imbarazzarmi. L’imbarazzo è più sottile, perché ciò che mi disturba è assenso: 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.”¹⁷²

L’imbarazzo insomma non si prova innanzi al corpo nostro così come esso effettivamente è, ma per come ci viene restituito dallo sguardo giudicante altrui: io provo imbarazzo, in altre parole, nel capire (o se preferiamo: nel venire-a-sapere) che quello che il mio corpo, che manifesta la fatticità del mio Ego, vuole esprimere, può – in varie maniere – venire mal interpretato dallo sguardo del mio prossimo. L’imbarazzo, in

¹⁷⁰ *Ibidem.*

¹⁷¹ *Ivi*, p. 414.

¹⁷² *Ibidem.*

altre parole, è la coscienza che il fine dei miei scopi di rapporto concreto con il corpo rischiano d'essere oggetto di scherno, questo nonostante la bontà o la legittimità delle mie intenzioni di base.

Il corpo dunque è un'arma a doppio taglio, un rischio con il quale ciascuno di noi è chiamato a giocare: e, nonostante questo, senza di esso (pur nauseante, pur imbarazzante, pur fatto di carne) non ci sarebbero rapporti concreti, e senza rapporti concreti (all'interno di una realtà circo-stante), non si darebbe quel mondo che andiamo cercando e studiando.

4. Le relazioni concrete con l'altro

Il mondo è una trama di relazioni, che ogni coscienza per-sé intreccia con il proprio prossimo; tuttavia, ogni possibile tipologia di relazione è secondaria rispetto al primo e originario rapporto intra-mondano di reciproco contatto tra coscienze, ovvero lo sguardo. Ora lo sguardo, è qualcosa di insuperabilmente avido, possessivo, assimilatorio, sinanche negativo: il relazionarsi pratico al prossimo, in nessun modo può prescindere da questa consapevolezza di essere-guardati, e sorge in seconda battuta rispetto a ciò:

“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. [...] L'altro possiede un segreto: il segreto di ciò che io sono.”¹⁷³

Di conseguenza, io sono ciò appaio all'altro, ma innanzi allo sguardo avido altrui, ogni per-sé è chiamato a rispondere, a reagire se vogliamo, da cui ne deriva che ogni sguardo, nasconde dietro di sé una certa conflittualità:

“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 qui di relazioni unilaterali con un oggetto in-sé, ma di rapporti reciproci e mobili. [...] Il conflitto è il senso originario dell'essere-per-altri.”¹⁷⁴

Ogni guardato, infatti, è passivo innanzi al guardante, il quale, coscientemente o no, attraverso lo sguardo stesso, è tentato di asservire l'alterità; ma l'alterità, consapevole di questo progetto, può rispondere in due modi, che sono “l'assimilazione”, e “l'oggettivazione”. Questi due atteggiamenti non sono opposti, né dialetticamente

¹⁷³ *Ivi*, p. 424.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

divisi: piuttosto costituiscono i poli di un circolo vizioso che, sperimentando di volta in volta la propria nullità, finiscono nello scadere continuamente nel loro contrario.

A. L'assimilazione

L'assimilazione è il primo atteggiamento che il guardato assume nei confronti del guardante, e nasce come volontà di riaffermazioni di sé attraverso la vittoria sul prossimo:

“Il mio essere-oggetto è un'insopportabile contingenza e pure possesso di me da parte di un altro [...]; bisognerebbe che io riprendessi e fondassi [me stesso, *ndr*] per essere il mio fondamento. Ma ciò non è concepibile se non assimilo la libertà d'altri: il mio progetto di ripresa di me è fondamentalmente progetto di assorbimento dell'altro.”¹⁷⁵

A dire che la migliore difesa, è l'attacco.

Tale difesa/attacco si concretizza anzitutto nell'*amore*. Si tratta di una relazione che tende a non lasciare il proprio essere alle cose, in quanto se ne nutre, vi collassa sopra, non lasciando l'altro/a come individuo lo si lega a sé ed è per questo che l'amore vorrebbe la morte dell'alterità quindi la morte dell'amore, la morte di se stesso.

Ora l'amore è il progetto con cui l'io oggetto, lasciandosi guardare dall'altro, cerca di assimilarlo all'interno del circolo della volontà: attraverso l'amore, si compie (o meglio: si tenta di compiere) l'impresa di far volere all'altro che mi oggettizza ciò che io, che voglio a tutti i costi essere soggetto, già di per me stesso, voglio:

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 [...]. L'amante chiede il giuramento, vuole essere amato da una libertà e pretende che questa libertà come libertà non sia più libertà [...], che questa libertà si imprigioni da sé.¹⁷⁶

Che questo progetto sia destinato a fallire è una realtà di fatto, e di diritto: se io accetto lo sguardo altrui, infatti, resterò a causa di tale sguardo un mero oggetto: non sarò mai un “qualcuno” con cui il guardante vorrà (o potrà) in qualche maniera immedesimarsi: io sono, e resto, un “qualcosa” da guardare, non un singolo con cui intrecciare rapporti diretti e schietti. Ne consegue che l'amante dovrà, per cercare di perseguire il suo torbido obiettivo, ingegnarsi un po': e tale impegno si concretizza nella *seduzione*.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 425.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 427.

Sedurre, significa assumere coscientemente il proprio ruolo di “oggetto” dello sguardo altrui, cercando di rendersi una cosa in-sé: io mi faccio oggetto volutamente, e cerco di rendermi quanto più oggettivamente appetibile, per invitare l’altro a gettare su di me il proprio sentimento di dilezione. Ogni mio atto, ogni mia movenza, sono di fatto atti verbali con i quali io, in quanto seduttrice, cerco di trascinare l’altro verso di me; in questo senso il linguaggio della seduzione non tende a spiegare ciò che io sono, o vorrei essere, per lo sguardo di colui che voglio attrarre, ma a “far sentire” la mia voluta oggettività (o autocosalizzazione) all’altro.

In questo senso, la seduzione è solo ed esclusivamente la volontà di esercitare fascino sull’altro, nel tentativo di generare in lui l’amore; ma il fascino è condizione necessaria – ma non sufficiente!, alla generazione del sentimento d’amore:

Quando dunque l’amato diventerebbe amante, a sua volta? La risposta è semplice: quando progetterà di essere amato. In sé altrimenti l’oggetto non ha mai abbastanza forza per generare 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, e non con altri-oggetto.¹⁷⁷

Anche qualora la fascinazione portasse all’amore, il sedotto vedrebbe – in altre parole – nel seduttore un “oggetto prezioso”, tale magari da far perdere la testa, ma identificabile comunque con un oggetto-in-quanto-tale. Mantenere una relazione para-amorosa sulla base di una caratteristica (o una somma di caratteristiche) fascinante, ha i tratti di una relazione feticistica:

“Quando 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.”¹⁷⁸

Perché sia proprio il seduttore a essere amato, e non i caratteri di cui egli è portatore, occorre che il sedotto accetti liberamente di “guardare” al seduttore come quest’ultimo ha desiderio: occorre, insomma, che anche il sedotto voglia essere amato. Una tale reciprocità è però impossibile.

Ragioniamoci. La condizione affinché l’amante (cioè il seduttore) diventi amato (cioè sedotto), è che l’amato (cioè il sedotto) inizi a diventare seduttore dell’amante (cioè di colui che prima era seduttore), cosalizzandosi a sua volta come, originalmente, aveva fatto il seduttore.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 435.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 437.

Ma una tale reciprocità è assolutamente impossibile, esattamente come mellifluamente ingannevole risulta essere il concetto stesso di amore; come possiamo, infatti, sperare di amare un soggetto, quando sia il nostro sguardo, che l'atteggiamento seduttivo dell'altro, pongono al centro dei loro sforzi la reificazione del prossimo? Io, per amare nel senso pieno del termine, devo aver a che fare con il trascendimento di una soggettività, ma tanto il progetto amoroso in sé, tanto le condizioni che lo rendono possibile (sguardo e seduzione) sono oggettivazioni-in-quanto-tali.

Ne consegue che il primo atteggiamento assimilatorio del per-sé nei confronti dell'alterità, che abbiamo chiamato amore, è una truffa, un inganno, un imbroglio o, al massimo, una pia aspirazione che difficilmente si realizzerà nella fatticità.

In parole sartriane:

“Nella coppia di 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.”¹⁷⁹

E il fatto che entrambi i componenti di una coppia d'amanti siano, in realtà, delle mere oggettività in-sé, è dimostrato dal sopraggiungere dello “sguardo-terzo”, ovvero di un ulteriore sguardo oggettivante, che nella sua crudele realtà svela lo stupido errore dell'amore inteso come volontà di possedersi in-quanto-soggetti:

Basta che gli amanti siano guardati insieme da un terzo, perché ciascuno di essi si senta l'oggettivizzazione, non solo di sé, ma dell'altro. Nello stesso tempo l'altro non è più per me la trascendenza-trascesa, non da me, ma da un altro; e il mio rapporto originario con lui, cioè la mia relazione d'essere amato con l'amata, si cristallizza in possibilità-morta.¹⁸⁰

È la morte dell' (illusione dell')amore come desiderio di possesso soggettivo.

Fallita la missione assimilatrice dell'amore, occorre tentare di perseguire la strada del *masochismo*.

Nel masochismo la soggettività dell'ex-seduttore tacerà, e si ridurrà al progetto che l'altro faccia di lui ciò che vuole. Il masochista vuole diventare un puro oggetto in sé, cui sia l'altro a dare senso; ovvero, cerca di diventare un in-sé per cercare di compiacere il per-sé altrui:

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 436.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 437.

“Al limite, progetto di essere nient’altro che un oggetto, cioè radicalmente in-sé.”¹⁸¹

A differenza dunque del seduttore, il masochista non si oggettiverà per un periodo di tempo limitato, nel desiderio di essere lui, dopo aver vinto il torbido gioco della fascinazione, a dominare nella coppia: egli già da subito rinuncia a voler essere qualcuno, e gode nella reificazione che ha scelto per sé: deve essere l’altro a dargli un senso, perché il masochista non lo cerca, o meglio: vuole quello che gli sarà assegnato:

“Qui, è la mia soggettività a 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 impegnare tutto nel mio essere-oggetto, rifiuto di essere qualche di più che oggetto, mi riposo nell’altro.”¹⁸²

L’irrealizzabilità del progetto masochistico è data dalla considerazione per cui ciascun per-sé non può ridursi a oggetto, ma al massimo cercare di farlo: e, anche ammettendo che il suo atto di autoreificazione passivizzante dovesse riuscire, ebbene in quel preciso istante, costui non sarebbe più un per-sé, e dunque non potrebbe, né dovrebbe!, essere studiato come una coscienza, ma esattamente come una cosa.

E proprio per questo, “il masochismo è quindi per principio una sconfitta”¹⁸³, perché il masochista, per poter davvero godere della sua condizione, dovrebbe in qualche modo poter percepire la sua oggettività, o meglio: la sensazione che il suo essere oggetto provoca nel dominatore: ma ciascuno di noi è assolutamente impossibilitato ad avvertirsi come tale. Di conseguenza il masochista dovrà rovesciare il proprio atteggiamento, diventando dunque sadico, per costringere gli altri a provocargli quanto dolore egli richiede.

B. Oggettivazione

Sino a questo momento abbiamo trattato delle reazioni di un per-sé che, coltosi guardato, cerca di reagire a quello sguardo dominante modificando sé stesso; che succederebbe invece se, invece di tale passiva accettazione dello sguardo-altrui, il guardato reagisse proiettando sull’altro a sua volta il proprio occhio giudicante?

¹⁸¹ *Ivi*, p. 439

¹⁸² *Ivi*, p. 438.

¹⁸³ *Ivi*, p. 440.

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.”¹⁸⁴

Posto che questa reazione “è già una sconfitta”¹⁸⁵ (si tratta solo di descriverla), Sartre individua, all’interno delle possibili declinazioni di questa reazione, o meglio: di questo scontro di sguardi, quattro atteggiamenti principali: indifferenza, desiderio sessuale, sadismo, odio. Descriviamoli con ordine.

Rispondere sguardo a sguardo, significa ammettere, all’interno del proprio mondo, che l’altro non è necessariamente un distruttore di microcosmi, ma può avere, all’interno di un nostro ben preciso progetto, una qualche funzione, per grande o piccola che sia.

L’indifferenza è appunto il desiderio, la volontà o il tentativo, di ridurre l’altro alla funzione che egli esercita all’interno del piccolo mondo crudele che io mi sono creato:

“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.”¹⁸⁶

Lo scacco di tale riduzionismo si dà nell’accertamento che esso è un atteggiamento, evidente, di cecità, o meglio di malafede, perché non mi consente di vedere gli altri per quello che in realtà sono, dei soggetti-come-me: in questo caso, facendo l’indifferente, io mento a me stesso, perché in ogni modo cerco di convincermi che l’altro è una cosa, senza che tuttavia quest’altro lo voglia e, tantomeno, lo sia in verità.

Nella sensazione dell’altro come sguardo oggettivante, al di là dell’indifferenza, possono nascere anche una serie di reazioni psicosomatiche contingenti

“legate alla nostra natura fisiologica. [...] Essere sessuato significa 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.”¹⁸⁷

Sartre, da parte sua, ritiene che la “sessualità” sia una struttura del per-sé, ma non nella sua dimensione corporea. Egli ritiene che l’uomo sia un essere sessuale che dimostra attraverso la sua sessualità specifica, l’immagine di una sessualità trascendentale. Ne

¹⁸⁴ *Ibidem.*

¹⁸⁵ *Ibidem.*

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 442.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 445.

deriva conseguentemente che il per-sé, è-sessuato, e la sessualità è un modo originario dell'essere-per-altri che si concretizza nell'apparato sessuale fisiologico di ciascuno di noi e desidera, e continua a desiderare, indipendentemente dalla differenza sessuale. In sintesi, la sessualità è una struttura del per-sé, su cui si innesta il "desiderio sessuale" come progetto di relazione con altri, desiderio che si concretizza nell'eccitazione fisica degli organi; il rapporto sessuale, l'incontro tra apparati genitali per così dire, è l'attuazione della sessualità propriamente detta:

"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". Ugualmente, il desiderio non è desiderio di nessuna pratica amorosa particolare."¹⁸⁸

Il desiderio sessuale ha come termine intenzionale l'altro-in-quanto-corpo-sessuato, e rivela me a me stesso come corpo-sessuato (ovvero coscientemente desiderante). Tale desiderio non desidera "consumare" un rapporto (il fare, anche sessuale, si impara, non è un'abilità originaria), ma desidera "possedere" l'alterità completa, e non solo meramente fisica.

In questo senso, l'attrazione che esercitano s'un uomo un seno o una gamba nuda non sta nell'attrattività-della-parte, ma nel suo rinviare alla totalità sessuale del corpo di cui partecipano:

"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."¹⁸⁹

Il modo in cui il desiderante attua il proprio progetto è sintetizzato da Sartre nella parola *carezza*. L'accarezzare non è inteso come uno sfiorare, bensì come un *modellare* (l'altro-a-mia-immagine), come una vera e propria manipolazione dell'altro:

La carezza non è un semplice sfiorare, ma un foggiare. 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. [...] La carezza fa nascere l'altro come carne-per-me e per lui. E con carne, intendiamo una parte del corpo. [...] La carezza rivela la carne spogliando il corpo, scindendolo dalle possibilità che lo circondano [...]. La carezza non si distingue per nulla dal desiderio.¹⁹⁰

¹⁸⁸ *Ivi*, pp. 446-447.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 447.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 452.

Accarezzando, io incarno l'altro, cioè chiamo la sua coscienza a farsi carne, e carne desiderabile. Con la carezza, colui che prova desiderio trasferisce la totalità di sé (ovvero si incarna) nella propria mano, e la totalità che esprime la mia mano tenta di realizzare l'incarnazione di colui che è oggetto del desiderio.

“Il desiderio è una modificazione radicale del per-sé, perché il per-sé si fa essere su un altro piano d'essere, determina il suo corpo a essere diversamente.”¹⁹¹

Ora, l'ideale del desiderio sessuale è quello di possedere altri-come-coscienza-incarnata. Se non che tale progetto è impossibile: se la coscienza d'altri è trascendenza, non può essere totalmente disponibile a me, perché la coscienza non è corpo:

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 tuttavia come corpo, ridurre l'altro alla sua semplice fatticità, così da includerlo entro il mio mondo, ma fare in modo che questa fatticità sia una sempre ricorrente rappresentazione della sua trascendenza.¹⁹²

Il fallimento dell'ideale del desiderio sessuale, è dimostrato dal raggiungimento del piacere, perché il piacere allontana l'altro, e concentra colui-che-desidera-sessualmente su se stesso: porta alla “riflessione” su sé. Quello che dovrebbe essere l'apice dell'atto sessuale conseguente al desiderare diventa il momento in cui l'assimilazione tra i due corpi fallisce definitivamente.

Quando è in vista l'orgasmo, infatti, in colui-che-desidera prevale l'atteggiamento tecnico rispetto al ruolo che il desiderato aveva, sin a quel momento, ricoperto: colui-che-desidera si concentra puramente su sé, cercando di non sbagliare nulla e di poter godere al massimo dell'atto sessuale in corso: e, di fatto, colui-che-desidera, al momento dell'emersione dell'orgasmo, consuma l'atto sessuale da solo:

Il piacere è la morte e la sconfitta del desiderio [...]: avviene che l'incarnazione si manifesti con l'erezione e l'erezione cessa con l'ejaculazione. Ma 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 l'attenzione all'incarnazione del per-sé riflesso, e, nello stesso tempo, oblio dell'incarnazione dell'altro.¹⁹³

¹⁹¹ *Ivi*, p. 453.

¹⁹² *Ivi*, p. 456.

¹⁹³ *Ivi*, p. 458.

L'oggettivazione fallisce anche in questo senso: non solo dunque perché oggettivare una coscienza attraverso una carezza è impossibile, ma anche perché (ammesso e non concesso che l'oggettivazione primordiale sessuale sia possibile), essa finisce non tanto per reificare, ma per annullare l'altro al momento del piacere.

Terza versione dell'atteggiamento oggettivante, è il sadismo.

Consapevole di non poter oggettivare l'altro nell'atto sessuale, il sadico si concentra su se stesso, e tenta di asservire l'altro e "pone l'accento sull'appropriazione strumentale dell'altro-incarnato"¹⁹⁴: si tratta dunque di un progetto essenzialmente, e volutamente, violento.

Il sadico vuol fare apparire nell'altro l'osceno, umiliando il suo corpo:

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 desiderio del per-sé del desiderio si perde nella propria carne, [...] il sadico rifiuta la sua carne mentre dispone degli strumenti per rivelare con la forza la sua carne all'altro e [...] gode di essere potenza appropriante e libera, di fronte a una libertà imprigionata nella carne.¹⁹⁵

Ma anche il sadismo è sconfitto in partenza. E lo è in quanto cerca di trasformare in un in-sé docile un per-sé mobile e fluido:

"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."¹⁹⁶

E ancora:

"Se faccio della carne uno strumento, essa mi rimanda ad altri strumenti e altre possibilità [...] e svela la sua natura di carne, cioè di fatticità inutilizzabile."¹⁹⁷

A dire che, anche possedendo la carne, il progetto di dominazione dell'altro come alterità-libera, non si realizzerebbe mai.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 461.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 462.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 468.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 467.

L'ultimo atteggiamento oggettivante, è l'odio, che sorge dalla consapevolezza della vanità dei precedenti progetti. Chi odia, vuole sopprimere l'alterità, volendo eliminarne ogni dettaglio, sinanche il ricordo:

“Un per-sé che, storicizzandosi, ha fatto l'esperienza delle sue differenti incarnazioni, può determinarsi, con piena coscienza delle vanità dei suoi sforzi anteriori, a cercare la morte dell'altro. Questa libera determinazione si chiama odio.”¹⁹⁸

Colui che odia il suo prossimo, l'alterità in generale, si propone di rifiutare lo sguardo altrui, sempre e comunque: e pretende di non diventare mai più, nel corso della sua vita, “oggetto” di sguardo, di giudizio, di reificazione.

L'odio però, per paradosso, è la cosa forse più simile al vero e autentico di rapporto intramondano con l'alterità per-sé, perché a differenza di tutte le altre concrete relazioni con gli altri, è la sola che considera l'altro nella sua completezza: l'odiante non odia un qualcosa dell'odiato (la sua carne, il suo essere-sessuale, o una parte del suo corpo fisico): no, lo detesta completamente in quanto “totalità psichica”¹⁹⁹ e non solo: attraverso un odio ben preciso e assestato, colui-che-odia odia il mondo intero (sia nella sua prossimità alterica che nella sua mondità in genere) come concentrato in uno solo: l'oggetto del suo sentimento negativo.

Tuttavia anche l'odio, pur essendo una relazione concreta totalizzante, è destinata a fallire: uccidere un altro, non vuole eliminarne la storia passata e il ricordo futuro: anzi, lo stesso odio è un paradosso, perché per esistere deve ammettere che l'alterità-odiata o esiste, o quantomeno è esistita:

“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 dal circolo chiuso. Rappresenta semplicemente l'ultimo tentativo, il tentativo del disperato.”²⁰⁰

Concludiamo affermando che ogni tipo di relazione con l'alterità, è una relazione con mondi opposti: il mio-mondo e il mondo-altrui; tali rapporti, prevedono violenza, in ogni caso. Tale violenza è data dal fatto che i rapporti sinora studiati prevedono che l'Ego, sommato a un altro Ego, dia come risultato 2 Ego in assoluta contraddizione reciproca.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 473.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 474.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 476.

$$\text{Ego} + \text{Ego} = 2\text{Ego}$$

In realtà, per eliminare il lato violento del rapporto, l'operazione corretta da eseguire è la seguente:

$$\text{Ego} + \text{Ego} = \text{Noi}.$$

E il Noi si chiama *Mitsein*, essere-con, che si concretizza non più in un rapporto di reciproca sfida (di sguardi), ma in una cooperazione di natura socio-politica, sovrastruttura che consenta al mondo di essere un po' meno violento di quanto ci appare ora.

Storia dell'uomo e della sua libertà

Il nostro secolo sta vivendo una fortissima crisi dei valori. Non passa giorno in cui non veniamo sconvolti dalle innumerevoli notizie negative che i mezzi di comunicazione promulgano, dagli omicidi, alle più raccapriccianti violenze, dalla geografia o le religioni causa delle guerre, alla crisi economica più difficilmente reversibile di sempre. Tutto ciò appare un paradosso, in quest'epoca in cui l'unica certezza appare essere la sicurezza e l'intangibilità dei diritti umani e della libertà.

Forse la libertà si presenta allora come un'arma a doppio taglio, l'ampia presenza di questa all'interno della vita di un individuo gli permette di prendere autonomamente le proprie decisioni, ma allo stesso tempo lo de-responsabilizza in quanto egli è altrettanto libero di sbagliare e verrà sempre giustificato in nome della sua stessa libertà.

Il vivere-vincolati, pur non essendo presumibilmente una situazione gradevole – soprattutto quando questo *vincolo*, magari di natura socio-politica, ci è imposto a livello di quotidianità da una forza tirannica – in qualche modo anestetizza l'individualità e, inserendo l'uomo all'interno di una catena causale necessaria di “azione/reazione”, allo stesso modo lo de-responsabilizza.

Resta da chiedersi se un uomo-deresponsabilizzato possa ancora, a pieno titolo, dirsi uomo-che-esiste. Ragionandoci, infatti, sembra strano poter affermare con tranquillità che una persona priva di scelta o senza responsabilità in seguito ai suoi comportamenti, sia *effettivamente* una persona.

Ma cos'è allora che rende ciascuno di noi quello-che-è e che ci fa compiere determinate azioni? In ultima analisi, diremmo la propria storia individuale: perché io sono quello che ho voluto essere e, rapportandomi quotidianamente al mondo che mi circonda, ho compiuto alcune *scelte* piuttosto di altre, e chi mi è stato accanto può dire come io ero – prima di una data azione – e come invece io sia ora. Perché io, come chiunque, sono

cambiata attraverso quello che ho fatto, e ancor di più, sono cresciuta attraverso le mie scelte libere: è secondario, in questo momento, stabilire quante di queste mie scelte siano state corrette, e quante invece si siano dimostrate errate.

Ma se io *sono* questa oggi è perché lo sono *diventata*. Mi sovviene una domanda: un tale che non può scegliere mai, e soprattutto non può scegliersi, perché qualunque cosa accada è eterodiretto, che storia ha? Un pedone, un alfiere, un cavallo: tutti questi elementi, in una scacchiera, hanno funzioni diverse, forme diverse, si muovono e agiscono in modo diverso, come ciascuno di noi su questa terra: ma chi è in realtà che tira le redini di questo grande giuoco? Chi è che davvero fa la storia? Una pedina non ha una sua storia, ma le corrisponde quella di qualcuno che sta sopra di lei, e agisce per suo proprio tramite all'interno di una realtà chiusa; non si darà *mai* storia di un pedone, di un alfiere, di un cavallo, ma si darà storia dello scacchista che li ha mossi.

“È una maledizione vivere in tempi interessanti”

Questo antico proverbio cinese che Hannah Arendt era solita introdurre come postilla all'interno dei discorsi sull'ultima tragedia o crisi rende chiara ed oggettiva la problematica odierna sul concetto di libertà.

In effetti, Hannah Arendt sostiene cose simili, quando – parlando dello stato totalitario – ci dice che esso persegue la depersonalizzazione dei singoli:

“Le masse si formano dai frammenti di una società atomizzata, in cui la struttura competitiva e la concomitante solitudine dell'individuo erano state tenute a freno soltanto dall'appartenenza alle classi. La principale caratteristica dell'uomo di massa non era tanto la brutalità e la rozzezza, ma l'isolamento e la mancanza di relazioni sociali”²⁰¹.

Un potere che debba trovarsi a gestire delle pedine, infatti, avrà giuoco più semplice nel dominare i corpi, perché avrà eliminato le coscienze: uomini atomizzati e isolati, dunque, non sono creature esistenti, ma oggetti, cose, presenze-alla-mano direbbe Heidegger, non verità essenziali, capaci-di-fare, ma solo *cosalità* disposte a subire.

Essere inglobati come un volto nella folla, è certamente poco lusinghiero ma, lo abbiamo già detto, anche altrettanto comodo: essere esclusi dalla molteplicità, ed ergersi come individui pensanti, è estremamente più complesso perché, in fondo, ha ragione Sartre quando sostiene che il vero uomo è *condannato* a essere libero. E saper essere liberi, non è una questione di intelligenza, di cultura, di ricchezza:

²⁰¹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. a cura di A. Guadagnin, Piccola Biblioteca Einaudi/Giulio Einaudi Editore, collana Filosofia, Torino, 2004 e 2009, p. 439.

“La gente colta, anzi, era particolarmente attratta dalle masse e anzi lo spiccato individualismo, lungi dall’impedire l’abbandono di se stessi e della propria peculiarità nell’abbraccio dei movimenti di massa, addirittura lo favorivano”.²⁰²

Essere liberi significa essere semplici d’animo, ovvero accettare, con molta capacità e senso critico, di essere semplicemente noi stessi: semplicemente uomini.

La libertà – in fondo – ci imbriglia a noi stessi; la libertà ci costringe a prendere decisioni; la libertà ci fa uomini, ma dolorosamente, perché non dà nulla per scontato; la libertà è una pena che ci è comminata al momento della nascita (come se venire al mondo fosse un reato, o forse davvero lo è ...), non è un diritto di cui godere, perché i diritti ci dicono cosa *potenzialmente* ci spetta, la libertà, al contrario, sembra urlare: “Non ti spetta nulla che tu non ti sia scelto!”. Non parliamo di merito qui, il merito è cosa ben diversa, dalla scelta.

Il problema, in fondo, è appunto, *scegliere*: su questo tema a lungo si è dibattuta (e ha dibattuto con altre discipline) la filosofia; un punto fermo forse ci è venuto solo con l’esistenzialismo.

Nella scelta è implicato il “Singolo”, Kierkegaard pone in primo piano l’individuo che si trova spaesato di fronte alla sua stessa condizione di contraddizione all’interno del mondo:

“La sua esistenza, cioè il fatto stesso dell’accidentalità del suo esistere (che io sono *Io* e non un altro, e che io *sono* invece di non essere) non può essere ridotto a qualcosa di meramente pensabile”.²⁰³

L’esistenza che stiamo vivendo è l’unico carattere certo che possediamo, ne abbiamo infatti la più palese evidenza. Per Kierkegaard, sottolinea la Arendt, il compito dell’uomo è “diventare soggetto”,²⁰⁴ cioè totalmente consapevole delle implicazioni che la sua esistenza e le questioni filosofiche fondamentali come la libertà dell’uomo portano all’interno di questo mondo.

L’accento deve necessariamente spostarsi dalla concezione di un universale che diventi reale acquistando così un senso umano e l’unico modo è quello per cui “l’universale prende la forma dell’individuale”.

²⁰² *Ivi*, p. 438.

²⁰³ Simona Forti, *Archivio Arendt vol.1. 1930-1948*, Collana campi del sapere, Editore Feltrinelli, Milano, 2001. p.207.

²⁰⁴ *Ibidem*.

BIBLIOGRAFIA

Lettera di Giacomo in, La Sacra Bibbia, nuova versione ufficiale della CEI, G. Ravasi.

ARENDDT, Hannah, *Le origini del totalitarismo*, traduzione italiana a cura di A. Guadagnin, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi/Giulio Einaudi Editore – collana Filosofia, 2004 e 2009, p. 439.

Edizione originale: *The origins of totalitarianism*, Cleveland and New York, The world publishing company, 1948.

AAVV, *Nuova Enciclopedia Internazionale*, Grolier International, Istituto Italiano arti Grafiche, 1979, s.v. *Esistenzialismo*.

FORTI, Simona, *Archivio Arendt vol.1. 1930-1948*, Collana campi del sapere, Editore Feltrinelli, Milano, 2001. p.207.

GARAVENTA, Roberto: *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, Roma, Aracne Editrice, 2007.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *Timore e tremore*, in: KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura Cornelio Fabro, con la prefazione di Giovanni Reale, Milano, Bompiani/RCS libri – Il pensiero occidentale, 2013.

Edizione originale: *Frygt og Bæven*, København, 1843.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *Il concetto dell'angoscia*, in: KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura Cornelio Fabro, con la prefazione di Giovanni Reale, Milano, Bompiani/RCS libri – Il pensiero occidentale, 2013.

Edizione originale: *Begrebet Angest*, København, 1844.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *La malattia mortale*, in: KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura Cornelio Fabro, con la prefazione di Giovanni Reale, Milano, Bompiani/RCS libri – Il pensiero occidentale, 2013.

Edizione originale: *Sygdommen til døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkeselse*, København, 1849.

VOLPI, Franco, *Guida ad Heidegger*, Milano-Bari, Laterza – Biblioteca Universale Laterza, 1997.

HEIDEGGER, Martin: *Essere e tempo*, a cura di Alfredo Marini, Milano, Arnoldo Mondadori Editore – Oscar Classici Moderni, 2011.

Edizione originale: *Sein und Zeit*, Halle, 1927.

HEIDEGGER, Martin, *Lettera sull' "Umanismo"*, edizione italiana e traduzione a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi Editori/ Piccola Biblioteca Adelphi, 1995.

Edizione originale: *Brief Über den »Humanismus«*, in: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947.

MORAVIA, Sergio, *Introduzione a Sartre*, Bari, Laterza – Biblioteca Universale Laterza, 1999.

SARTRE, Jean-Paul, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, traduzione italiana a cura di G.del Bo, Milano, Il Saggiatore s.p.a., collana Tascabili, 2002.

Edizione originale: *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, 1943.

SARTRE, Jean-Paul, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, traduzione di Giancarla Mursia Re, Milano, Ugo Mursia editore spa, 1996.

Edizione originale: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Edition Gallimard, 1946.

SPANIO, Enrico Tommaso, *Il Dio Sbagliato*, Catanzaro, Rubettino Editore, 2002.

VATTIMO, Gianni, *Introduzione ad Heidegger*, Bari, Laterza Editori, 1991.

Carmelo Vigna, *Introduzione all'etica*, Milano Collana vita e pensiero, Largo A. Gemelli, 2001, p.130.