



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea Magistrale

La crisi dell'Alterità

Una lettura sistemica degli atteggiamenti concreti
sartriani

Relatore

Ch. Prof. Giorgio Cesarale

Correlatrice

Ch.ma Prof.ssa Ines Giunta

Laureanda

Matilde Vianello

Matricola 890392

Anno Accademico

2025 / 2026

*“Il metodo non può che costituirsi nella ricerca.
Qui bisogna accettare di camminare senza sentiero, di
tracciare il sentiero nel cammino”.*

E. Morin

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO 1	
Il dualismo soggetto-oggetto in Sartre	
1.1 Essere per Altri: momento di definizione di Sé	5
1.2 Lo sguardo: momento di definizione dell'Altro	8
1.3 Modalità di reificazione in Sartre: nascita e motivazioni degli atteggiamenti concreti	12
1.4 Reificazione come riduzionismo. Una lettura sistemica del dualismo soggetto-oggetto	22
1.5 Il tentativo sartriano: amore, linguaggio, masochismo	27
1.6 Proposta sistemica: circolarità e co-determinazione	40
CAPITOLO 2	
La linearità dell'azione in Sartre	
2.1 Secondo tentativo sartriano: indifferenza, desiderio, sadismo, odio	46
2.2 Dualismo soggetto-oggetto come modello lineare del potere: il caso dahliano	64
2.3 Crisi del modello lineare dell'azione	69
2.4 La dimensione normativa in Honneth come possibilità di riconoscimento	71
2.5 Proposta sistemica: riconoscimento e circuiti inter-retroattivi come modello relazionale alternativo	77
CAPITOLO 3	
La concezione conflittuale dell'alterità in Sartre	
3.1 Reificazione come rapporto di potere e istituzionalizzazione della reificazione	83
3.2 La dinamica situata: antagonismi, crisi, globalizzazione, conflitti globali	87
3.2.1 Produzione politica dell'alterità: post-democrazia, tecnocrazia e governance	94
3.3 La situazione contemporanea: echo chambers e algoritmi nei social	96

3.4 Proposta sistemica: il taoismo e la complementarità degli antagonismi	101
---	-----

CONCLUSIONE

4.1 Esistenza possibile di soggetto-soggetto	105
4.2 L'importanza del contesto	106
4.3 “È possibile oggi una filosofia sartriana?”	108

BIBLIOGRAFIA	111
--------------	-----

INTRODUZIONE

Il XXI secolo rappresenta per la specie umana il momento di massimo sviluppo testimoniato in gran parte dalla rapida crescita tecnoscientifica, eppure, al tempo stesso, costituisce l'inizio di un'irrefrenabile corsa verso la fine. L'Apocalissi sembra già iniziata: come spettatrice l'umanità osserva il proprio declino e, nonostante ciò, perpetua atteggiamenti di distruzione dell'altro, alimentando inesorabilmente anche la propria. Eppure, dal greco *apocalypto*, la nostra situazione rimanda a una rivelazione, lo svelamento dell'invisibile. La domanda che quindi diventa imperativa è il motivo per cui l'uomo non si sposti dall'orlo del baratro. Da questa premessa catastrofica si intende quindi indagare lo stato dell'uomo nell'era tecnologica.

La denominata 'Generazione Z'¹, comprendente i giovani adulti nati tra il 1997 e il 2012, è protagonista di fronte a una sfida che su più fronti si distacca da quelle delle generazioni precedenti. In primo luogo, la mediazione dello strumento tecnologico costituisce un megafono di notizie, che non rappresenta sempre una diffusione di cultura consapevole, piuttosto la veloce costruzione di un algoritmo che diventa una gabbia d'oro in cui è difficile l'autonomia di pensiero. In secondo luogo i conflitti mondiali, così come gli antagonismi stessi che li compongono, vengono comunicati tramite messenger che hanno interesse nel divulgare contenuti strettamente propagandistici e politici, nell'obiettivo di arrivare a una desensibilizzazione distorta delle vicende globali. L'attenzione esasperata su forze polarizzanti, che rappresentano nella verità dei fatti due facce della stessa medaglia, contribuisce alla visione riduttiva che, anche se errata, viene apprezzata nell'uomo moderno dal capitalismo finanziarizzato.

¹ Generazione Z, Treccani, [https://www.treccani.it/vocabolario/generazione-z_\(Neologismi\)/](https://www.treccani.it/vocabolario/generazione-z_(Neologismi)/).

A ottant'anni dalla pubblicazione di *L'Essere e il Nulla*² di Jean-Paul Sartre, emergono terrificanti coincidenze tra ciò che era stato predetto come conseguenza di uno sguardo reificante e gli atteggiamenti concreti dell'uomo nelle relazioni intersoggettive contemporanee. Lo sguardo, da cui hanno inizio i rapporti di reificazione dell'uomo, definisce e contraddistingue due diverse tipologie di relazione con l'altro. Da una parte lo sguardo può far sì che il soggetto si riconosca all'interno di una pluralità di coscienze e che per non essere oggettivato a sua volta, tramite il sentimento dell'orgoglio, neghi l'esistenza dell'altro per affermare la propria. Dall'altra parte il soggetto è capace di operare l'operazione opposta, annullando la propria libertà e la propria esistenza per concedere all'altro che è di fronte a lui di imporsi come Soggetto.

La ricerca attraverso cui gli studiosi devono passare per comprendere le crisi contemporanee è tale a partire dalle tesi sartriane. L'esistenzialismo francese del '900 rappresenta il rivelatore della complessità del nostro tempo. I rapporti di reificazione e riconoscimento così costituiti

² Il presente lavoro ha come oggetto principale la teoria dell'intersoggettività elaborata da Sartre nel terzo capitolo de *L'Essere e il Nulla*. Alcuni sviluppi successivi hanno tentato di ammorbidire la rigida struttura ontologica presente in questo testo, ma il tentativo è stato effettuato sul piano storico, mantenendo invariata la struttura ontologica precedente. L'analisi si concentra sul modello relazionale definito nel lavoro del 1943, in quanto risultano più visibili i presupposti teorici che il modello sistemico si propone di problematizzare.

Pierini A., *Lo sguardo degli altri. Riconoscimento e reificazione in Sartre*, in *Dialettica&Filosofia*, Nuova Serie, XVII, 2023, pp. 54-55.

“Nella *Critica della ragione dialettica*, in merito alla tematica del riconoscimento, Sartre si propone di superare la concezione negativa dell'intersoggettività, distinguendo tra intersoggettività e reificazione in quanto i rapporti tra soggetti sono «originariamente distinti dalle relazioni fra cose» [...] L'uomo ha la capacità di realizzare una vicenda dialettica, che lo liberi dal «pratico-inerte», nel «gruppo», inteso come prassi intenzionale e attiva, che consente di superare la dimensione della serialità. Nella sua fase eroica il gruppo è in grado di realizzare una «integrazione reale» per cui gli individui riescono a riscoprire la loro capacità di agire in vista di un fine, di modificare la realtà. In esso nessuno prevale sull'altro, nessuno obbedisce, tutti sono pari e ognuno riconosce l'altro come un «medesimo» perché tutti sono pervasi da una comune volontà d'azione, nella libera costituzione della prassi individuale in prassi comune. [...] In questa istituzionalizzazione l'individuo viene «liquidato» entro i superiori interessi del gruppo, quindi controllato e asservito, alla «sovranità» e al «potere» del gruppo stesso. Gli individui tendono quindi ad abbandonare l'iniziativa e le proprie responsabilità [...] nella *Critica* è possibile cogliere elementi positivi nell'intersoggettività che non risulta sempre reificante come lo sguardo pietrificante degli altri analizzato nelle opere precedenti, tuttavia l'intersoggettività porta comunque all'alienazione, all'oggettivazione nel campo materiale del pratico-inerte e il gruppo non riesce a produrre nessuna disalienazione, se non temporanea”.

giustificano un'evoluzione della storia in direzione assertiva, a scapito della tendenza integrativa necessaria per bilanciare la Vita.

Nel presente lavoro, ogni capitolo è dedicato a una caratteristica del pensiero sartriano che può direttamente spiegare le crisi contemporanee. L'obiettivo è comprendere e chiarire i presupposti sartriani, una teoria sviscerata fino ai suoi limiti con lo scopo di dimostrare come essa sia limitata e limitante. Limitata sul piano teorico perché non consente di superare il conflitto alienante; limitante perché se assunta come unico modello relazionale non consente di uscire dalle dinamiche di reificazione.

Per fare ciò, l'oggetto dell'analisi è *L'Essere e il Nulla*, in particolare l'attenzione viene rivolta al capitolo terzo, *Essere per altri*, per comprendere gli atteggiamenti concreti dell'uomo che derivano dalle dinamiche di vergogna e orgoglio. Gli atteggiamenti esposti da Sartre sono in totale sette: amore, linguaggio, masochismo, indifferenza, desiderio, sadismo, odio.

A questa prima analisi se ne associa una seconda, una proposta sistemica frutto di un cambio di paradigma che si propone di fondare una filosofia esistenzialista umana, ovvero capace di comprensione empatica dell'altro.

Lo studio sartriano degli atteggiamenti concreti deve essere inteso come la rivelazione della struttura relazionale che rende comprensibili le dinamiche contemporanee di negazione nei rapporti intersoggettivi. L'analisi compiuta nel 1943 fa emergere una modalità relazionale che identifica l'Altro come limite. Le crisi contemporanee sono manifestazione di questa struttura e possono essere superate con una integrazione sistemica che vede le forze di relianza come complementari alle forze di delianza³.

La ristrutturazione della teoria sartriana non intende demolire la vecchia teoria per sostituirla con una nuova, ma integrarla con concetti multidisciplinari per giungere a una conoscenza dell'uomo e delle sue relazioni in una maniera più complessa.

La grammatica relazionale che la teoria sartriana consente di cogliere è essenziale per comprendere come il momento intersoggettivo si strutturi in maniera reificante non solo negli

³ Morin E., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, trad. it. di E. Bongiovanni, Mimesis, Milano-Udine, 2020.

incontri tra coscienze singole ma come esso si rifletta anche a livello globale. L'apporto ecologico permette di capire come integrare dinamiche di inter-retroazione e interdipendenza che permettano la coesistenza di due Soggettività.

Nel presente lavoro una fondamentale triangolazione tra atteggiamenti concreti sartriani, teorie sistemiche e prescrizioni politiche guida l'analisi dei limiti della teoria sartriana. La profonda ricerca di senso nella comprensione del mondo assume un aspetto transdisciplinare abbracciando le ricerche di discipline umanistiche e scientifiche. Un'analisi politica che si rivela sociologica, psicologica, biologica e fisica. La frammentazione disciplinare che ha comportato la divisione tra discipline ha rappresentato una perdita per la conoscenza del '900. La filosofia politica oggi ha bisogno di cogliere l'occasione di incontrarsi con altre prospettive per arricchirsi da esse. La prospettiva sistemica è per definizione transdisciplinare, ovvero non rappresenta una disciplina in sé, ma attraversa e trascende i confini delle singole materie per cogliere la complessità del mondo reale. Un lavoro come il presente intende specificare in senso politico l'incontro tra gli atteggiamenti concreti sartriani e le teorie sistemiche. Una triangolazione che ha come obiettivo lo svelamento del reale, delle strutture sociali e politiche delle relazioni. Rivelazione che rappresenta un'azione politica in sé stessa e che quindi rende questa ricerca un atto politico.

Il presente lavoro è intenzionalmente simmetrico: procede da un livello ontologico-strutturale verso uno dinamico-relazionale per sfociare nell'analisi fenomenica e politica delle manifestazioni conflittuali. Dalle fondamenta più stabili alla complessità delle relazioni. Ad ognuno di questi livelli, l'integrazione sistemica può intervenire in modo diverso apportando non di più di quello che l'analisi teorica permette. In tal modo la ricerca non viene concepita come fenomeno di accumulazione ma come architettura delle idee.

CAPITOLO 1

Il dualismo soggetto-oggetto in Sartre

1.1 *Essere per Altri: momento di definizione di Sé*

L'Essere e il Nulla è uno dei testi cardini dell'esistenzialismo francese del '900. Il suo autore Jean Paul Sartre ha approfondito nel corso della sua vita lo studio dell'ontologia e della natura umana. Nel terzo capitolo, *Essere per altri*, viene indagato il ruolo delle relazioni intersoggettive all'interno del processo umano di conoscenza di sé.

Nei primi due capitoli, vengono esaminate le due facce dell'Essere nel tentativo di definire la coscienza in relazione alle cose fattuali del mondo. Questa distinzione si pone non sul piano logico, bensì su quello ontologico. Le cose del mondo sono definite nella loro essenza, possiedono uno scopo e una identità che non varia nel tempo. Definiamo questa tipologia di oggetto nel mondo come Essere in-sé. *L'En-soi* rappresenta il mondo sostanziale che ci circonda. Gli oggetti come identici a sé stessi, piena positività e orientamento al proprio scopo. L'orizzonte di possibilità degli oggetti è limitato alla propria essenza e non consente di aprirlo a più determinazioni future. L'identità è piena e definita fin dal principio, l'essere positivo riempie completamente l'essenza di queste entità. Per questo motivo esse non hanno coscienza. Gli oggetti non hanno l'apertura ontologica che la negatività invece consente.

L'Essere per-sé è la Coscienza. Essa nel pensiero sartriano si definisce come non autosufficiente e non sostanziale. Essendo piena negatività non possiede un'identità definita né uno scopo che la contraddistingua. Non è mai ciò che è, ma è pura proiezione verso ciò che potrebbe essere. Trascendentalità che si definisce nella sua pura opposizione all'Essere in-sé e come tale può essere definita Nulla. Senza essenza essa presenta davanti a sé un orizzonte infinito di possibilità che le consentono di essere mutazione. La continua non-coincidenza con sé stessa. Il continuo proiettarsi verso gli oggetti del mondo nel desiderio di essere anch'essa definita come loro. Una corsa affannante nel tentativo di ingurgitare e assorbire l'Essere intorno a lei. Questo destino rappresenta per la Coscienza un privilegio e una condanna: la

libertà che la contraddistingue la pone sempre di fronte a una scelta, senza essere consapevole del proprio destino essa cerca continuamente di autodeterminarsi senza raggiungere il proprio obiettivo.

In questa frattura, l'uomo si situa nel mondo. La Coscienza è libertà trascendentale, eppure, l'uomo è qui e ora, incarnato in mezzo agli altri uomini. Nella considerazione di queste due dimensioni dell'Essere, bisogna introdurre la possibilità di un esistente che sia al tempo stesso trascendenza e incarnazione. A causa del fatto che il *Pour-soi* non ha la capacità di determinare una specifica essenza per sé stesso, l'identità non può essere fondata dall'interno. Nella definizione di Coscienza appena proposta la soggettività si propone come isolata. Nella relazione essa si deve invece confrontare con l'alterità. Le premesse ontologiche entrano in crisi nel momento in cui viene introdotta l'esistenza di altre coscienze perché il soggetto si rende conto della sua parte fattuale. Nelle relazioni emerge l'occasione di conoscere la terza dimensione dell'Essere, *Essere per Altri*.

L'altro viene introdotto all'interno dell'orizzonte del soggetto come una frattura, infatti fintanto che la Coscienza è isolata nel mondo, la sua attività intenzionale non incontra ostacoli; il mondo è a sua disposizione e viene divorato. Nel momento in cui l'Altro compare nell'ambito d'azione, si pone di fronte all'individuo un'entità che non può essere assimilata. Comparendo inizialmente come un oggetto tra gli altri, tramite la dinamica dello sguardo esso si rivela opposto a quelli. Proprio come lo è la Coscienza stessa, anche questa altra entità si presenta opposta alla positività e costituisce una negatività: un'altra Coscienza. Da un mondo in cui esisteva solo la forza gravitazionale del Soggetto, si passa a una realtà in cui i poli gravitazionali sono molteplici ed entrano in opposizione⁴.

“L'apparizione, tra gli oggetti del mio universo, di un elemento di disintegrazione di questo universo, è ciò che io chiamo *l'apparizione di un uomo nel mio universo*”⁵.

⁴ L'attenzione che è necessario porre alla polarizzazione tra due realtà, coscienze o prospettive nel mondo posta nella prospettiva sartriana fin da subito, è fondamentale per comprendere la successiva analisi delle polarizzazioni contemporanee alla base dei conflitti globali. Questi ultimi verranno analizzati nel terzo capitolo del presente lavoro come fase sperimentale di un lavoro teorico che ha necessità di porre le proprie basi nel quotidiano per risultare completo.

⁵ Sartre J. P., *L'Essere e il Nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Il saggiatore, Milano, 1965, p. 324.

L'Altro si presenta nella sfera individuale come una struttura altra impossibile da essere catturata, un decentramento che mette in crisi i presupposti gnoseologici che il soggetto si era fatto del mondo attorno a sé. Esattamente uno scisma, tra le convinzioni di prima e quelle di dopo. Infatti questa introduzione nell'esperienza del soggetto non ne cambia solo la percezione che egli ne ha, ma modifica la struttura percettiva. L'avvento di una seconda soggettività nell'orizzonte esperienziale dell'individuo non rappresenta solo un incontro frustrante e un tentativo malriuscito di cogliersi a vicenda, ma consiste in un disvelamento per la Coscienza che, solo in questo incontro, può scorgere una dimensione ulteriore del proprio Essere. Essa infatti non possiede la capacità di cogliere la propria dimensione fattuale. L'esser visto, lo sguardo, la dimensione relazionale rivela alla Coscienza il suo "esser qui", una realtà visibile, esposta, proprio come gli oggetti che essa stessa divora. Una gran *vergogna* per il soggetto, nel termine tecnico della parola. Nel senso sartriano la Vergogna rappresenta il riconoscersi in ciò che l'Altro vede. La scoperta di avere un corpo, visibile, toccabile e messo a nudo di fronte al giudizio di un'altra coscienza rende il Soggetto un oggetto tra i tanti. Una oggettificazione che rende l'incontro con l'Altro traumatico e critico⁶. La tensione originaria che si pone alla base del rapporto con l'Altro è approfondita nella dinamica tecnica dello sguardo e nella vergogna e nell'orgoglio che ne derivano.

L'apparizione del sé come oggetto rispetto all'esistenza dell'Altro, data dalla dinamica dello sguardo, rivela alla Coscienza la possibilità di essere anche altro rispetto alla sua trascendenza. La scoperta del soggetto della sua oggettività è una rivelazione. L'incontro con le altre coscienze non è un evento che accade nel processo soggettivo di esperienza del mondo, ma è dimensione costruttiva del Sé. Non consiste in una modifica psicologica, ma in una rivelazione di una struttura dell'essere che prima non era conosciuta dal soggetto.

La dinamica dell'incontro con l'Altro svela e completa la definizione del Soggetto, arricchendo la dimensione trascendentale della Coscienza con una fattuale, corporea. Una dimensione che non può essere colta dal Soggetto se non tramite l'incontro con l'Altro. La

⁶ Nella concezione sartriana, la natura del primo incontro con l'Altro permette di comprendere la polarizzazione che avviene tra i due soggetti. Uno sguardo, il vedersi e in particolare l'esser visto cominciano il rapporto conflittuale che evolverà in una polarizzazione di coscienze.

dimensione relazionale diventa quindi fondamentale per la definizione del Sé. Una dipendenza dalla relazione, non necessariamente una struttura sociale; è sufficiente il solo incontro tra due Soggettività. Nella dinamica dello sguardo l'essere per-altri si manifesta originariamente. La dimensione conflittuale sorge da *il vedere e l'esser visto*.

1.2 Lo sguardo: momento di definizione dell'Altro

Nell'incontro con l'altro si destabilizza la centralità prospettica del Soggetto, introducendo un secondo polo di orientamento per gli in-sé del mondo. Nello sguardo, una dinamica esplicita di incontro tra Coscienze, si concretizza la relazione. Lo *sguardo*, come momento tecnico dell'origine della relazione, non è un semplice atto del vedere ma anzi rivelazione della trascendenza altrui.

Prima dell'incrocio tra sguardi, il corpo altrui viene assimilato dalla Coscienza come un oggetto situato nello spazio e nel tempo. L'Altro appare inizialmente come un ente mondano, ovvero appartenente alla dimensione degli in-sé. Questa apparizione fenomenologica è originaria e volubile, infatti un Soggetto eccede la sua pura presenza corporea avendo anche una dimensione trascendentale. Interessante considerare che nella dimensione sartriana non esiste una volontarietà dello sguardo in questa fase, ovvero la valutazione o meno del per-sé altrui non avviene. Fintanto che la soggettività dell'Altro non è ancora scoperta, la presenza o meno di questo "oggetto" non comporta sostanziale differenza nell'orizzonte esistenziale del Soggetto. L'esistenza o la non esistenza di un oggetto qualsiasi, una cosa, non apporta modificazioni nella relazione che il Soggetto intrattiene con le cose.

Le modalità di conoscenza del mondo agite dal Soggetto nel momento in cui esso è convinto di essere l'unica trascendenza esistente sono molto differenti rispetto a quelle attuate con la scoperta dell'Altro come soggettività. La prima strategia infatti non è in grado di cogliere un comportamento che eccede quello oggettuale. Una trascendenza, come quella altrui possedente un corpo, occupa uno spazio definito in un tempo determinato precisamente come un oggetto; eppure la sua capacità di orientarsi e intenzionare è specifica di una soggettività.

La consapevolezza dell'individuo di non essere solo viene raggiunta nel momento in cui si comprende l'Altro come trascendenza. Ciò avviene quando il Soggetto vive un'esperienza di decentramento: la presenza di un secondo campo percettivo, un altro polo di orientamento, in grado di sottrargli il mondo. La Coscienza percepisce che gli oggetti che prima gravitavano nella sua direzione acquistano un secondo punto di fuga in un'altra direzione. Questa modificazione nella prospettiva del Soggetto gli permette di comprendere che quell'oggetto che ha di fronte non solo possiede una dimensione fattuale, un in-sé, il corpo, ma è anche trascendenza. Come tale, l'Altro è quindi capace di vedere.

Il riconoscimento della possibilità di esser visto, allo stesso modo in cui la Coscienza stessa vede gli oggetti del mondo, instilla nell'individuo il dubbio di non esser solo. Lo sguardo rivela la presenza di una seconda trascendentalità nell'orizzonte della Coscienza. Contrariamente alla teoria hegeliana, esso è fondamentale perché la direzionalità nella teoria sartriana è rivolta verso il soggetto stesso e non a partire da esso. La possibilità concreta dell'essere visto, non il vedere direttamente gli occhi altrui. La pura possibilità di essere parte del mondo di altri. L'esperienza relazionale del Soggetto raggiunge il proprio culmine e la consapevolezza del Soggetto sulla propria condizione nel momento in cui quest'ultimo, dominatore del mondo fino ad allora, si scopre oggetto nel centro gravitazionale altrui. L'individuo in questa situazione si rende conto di essere una realtà situata nel mondo. La frattura tra la consapevolezza di essere pura trascendenza e la scoperta di essere incarnato. Con lo sguardo la piena trascendenza della Coscienza incontra il limite della propria corporeità. La dinamica permette al Soggetto di comprendere la propria dimensione corporea e di concepirsi come oggettività⁷ in relazione all'esistenza dell'Altro.

La Coscienza dell'Altro quindi non è oggetto di un atto cognitivo del soggetto, ma è manifestata attraverso la conseguente modificazione ontologica dell'incrocio tra sguardi. La possibilità di una molteplicità di prospettive e orientamenti rivela la visibilità dell'individuo attraverso la presenza del corpo. Comprendere che la possibilità di più poli di orientamento è reale e fare esperienza della forza gravitazionale altrui, permette al soggetto di scoprire l'esistenza di altre trascendenze come la propria.

⁷ Il termine "oggettività" nel testo sartriano acquisisce particolare rilevanza, in opposizione al classico termine "oggettività"

La possibilità di esser visto viene esemplificata da Sartre con un esempio che per completezza verrà riportato di seguito: si immagini un uomo chino sul buco di una serratura. Le motivazioni possono essere varie, quella in questione è la gelosia. L'individuo è assorbito nel mondo che gli si presenta davanti a sé, è focalizzato sugli oggetti del mondo che stanno davanti_a lui come strumenti, mezzi oppure ostacoli. Le cose di fronte a lui si presentano come colte nel circuito della sua ipseità.

“Il che significa che, dietro la porta, c'è uno spettacolo che si propone come «da vedere», una conversazione che si propone come «da ascoltare». La porta, la serratura sono insieme strumenti e ostacoli: si presentano come «da adoperare con precauzione»; la serratura si dà come «da guardare d'avvicino e un po' da lato», ecc... E quindi «faccio quel che ho da fare»; nessuna visione trascendente viene a conferire ai miei atti un carattere di *dato* sul quale possa esercitare un giudizio: la mia coscienza aderisce ai miei atti, è i miei atti; questi sono comandati solamente dai fini da raggiungere e dagli strumenti da adoperare”⁸.

In questa prospettiva è il fine che ordina i mezzi utilizzati per raggiungerlo. I mezzi allo stesso tempo esistono solo in rapporto al loro utilizzo per il raggiungimento del fine, non in loro stessi.

Quando l'individuo percepisce che gli oggetti in questione sono organizzati secondo un'altra volontà, subisce una frattura nel suo essere. Nuove “modificazioni essenziali appaiono nelle mie strutture, modificazioni che posso cogliere e fissare concettualmente con il cogito riflessivo”⁹. Nel momento in cui si sentono dei passi l'attenzione che prima viene rivolta al mondo viene direzionata verso l'individuo stesso. Appare il “me”. Il Soggetto si vive come “colpevole” di trovarsi in quella situazione lì¹⁰. Il “me” nasce nel momento in cui esso diventa oggetto per un'altra Coscienza. Il soggetto non potrebbe avere coscienza del suo “sé” da solo,

⁸ *Ibid.*, p. 329.

⁹ *Ibid.*, p. 330.

¹⁰ *Ibid.*, p. 328, “Ciò che provo quando sento scricchiolare i rami dietro di me non è che vi sia qualcuno, ma che io sono vulnerabile, che ho un corpo che può essere ferito, che occupo uno spazio e che non posso, in nessun caso, evadere dallo spazio in cui sono senza difesa, in breve, che sono visto”.

per questo motivo “ho coscienza di me proprio in quanto mi sfuggo”¹¹. Il messaggio fondamentale di questo passaggio è chiaro: il fondamento del sé è dato dalla presenza dell’Altro. La coscienza da sola non può fondarsi perché consiste in un puro rinvio. In questa dinamica è essenziale che l’altro sia soggettività. Infatti se fosse un oggetto non potrebbe apportare questo svelamento nel Soggetto. Svelamento che è dato esattamente perché il Soggetto cessa di essere tale e viene considerato dall’alterità come oggettività, in-sé del mondo.

“Io colgo lo sguardo dell’altro in seno al mio atto, come solidificazione ed alienazione delle mie possibilità. Infatti, con la paura, con l’attesa ansiosa e prudente, io sento che queste possibilità, che io sono, e che sono la condizione della mia trascendenza, si danno altrove ad un altro come se dovessero essere trascese a loro volta dalle sue proprie possibilità. E l’altro, come sguardo, non è che questo: la mia trascendenza trascesa”¹².

Lo sguardo è rivelato tramite la Vergogna: il riconoscersi l’oggetto che l’altro vede. Sentimento che sorge perché lo sguardo altrui viene percepito come giudicante. La Vergogna nasce in questi passi: quando il Soggetto scopre di essere anche un oggetto per un altro. Come gli oggetti del mondo, anche l’individuo viene abbracciato dallo sguardo altrui ed insieme ad essi volge verso la trascendentalità del secondo soggetto. Questo sentimento testimonia la negazione della propria soggettività vissuta dall’individuo.

“Qui, invece, la fuga è senza termine, si perde nell’esteriorità, il mondo fluisce fuori dal mondo ed io fluisco fuori da me; lo sguardo altrui mi fa essere al di là del mio essere in questo mondo, in mezzo ad un mondo che è insieme questo qui ed al di là di questo mondo. Che tipo di rapporti posso avere con questo essere che io sono e che la vergogna mi scopre? In primo luogo, una relazione d’essere. Io sono questo essere.

¹¹ *Ibid.*, p. 330.

¹² *Ibid.*, p. 333.

Neppure per un momento, posso pensare di negarlo, la mia vergogna è una confessione”¹³.

La Vergogna è la confessione del Soggetto della sua dimensione oggettuale. Dimensioni che non possono coesistere eppure entrambe essenziali. La malafede anch’essa è una confessione e un tentativo fallimentare di nascondimento.

Sartre afferma che il Soggetto guardato si presenta come una probabilità quando prima si costituiva come pura e infinita possibilità. Con ciò egli intende distinguere tra l’evento empirico dello sguardo e la struttura ontologica dell’Essere per-altri. Come nell’esempio della serratura, l’esser guardato” non consiste direttamente nella constatazione diretta di due occhi, quanto piuttosto nella interruzione dell’orizzonte di possibilità che si conclude in una cristallizzazione, ovvero una determinazione stabile, la “pura probabilità che io sia ora questo concreto”¹⁴. Queste conclusioni traggono il loro significato dalla certezza fondamentale che nel momento in cui il soggetto sia per-altri allora altri sia sempre presente. Il significato della struttura ontologica si regge sulla certezza ontologica dell’apertura all’Altro, il soggetto è sociale, inserito in una serie di relazioni.

L’Essere per-altri quindi non l’introduzione di una struttura nuova nella natura dell’uomo, ma è la rivelazione di qualcosa che già prima era implicito e che ora diventa realmente concreto.

1.3 Modalità di reificazione in Sartre: nascita e motivazioni degli atteggiamenti concreti

Dopo aver esaminato la dinamica dello sguardo emerge quindi che l’Essere per-altri è risultato di un processo di *doppia negazione*¹⁵. In primo luogo perché si definisce come distinto dall’Altro negando l’identità con l’alterità, in secondo luogo perché scopre di essere a sua volta negato dall’Altro.

¹³ *Ibid.*, p. 331.

¹⁴ *Ibid.*, p. 353.

¹⁵ *Ibid.*, p. 358.

Nella relazione infatti l'Altro si definisce l'altro proprio in virtù di una prima negazione: non-io. Il soggetto si definisce tale in quanto non coincidente con l'alterità, questa prima differenziazione viene definita "interna".

“l'ipseità si rinforza, sorgendo come negazione di un'altra ipseità, e che questo rinforzo è percepito positivamente come la scelta continua dell'ipseità da parte dell'ipseità, come la stessa ipseità e come quella stessa ipseità. [...] Il per-sé, che io sono, deve essere ciò che è come rifiuto dell'altro, cioè come se stesso. [...] bisogna che essa debba essere per se e spontaneamente quel non-essere, bisogna che si svincoli dall'altro e se ne stacchi, scegliendosi come un nulla che semplicemente è altro dall'altro”.¹⁶

La negazione interna per realizzarsi ha necessità dell'alterità in modo tale da sfuggirgli. Nel suo rapporto con il mondo la coscienza si pone come negazione di due cose: come negazione delle cose inanimate del mondo, in quanto per-sé, Coscienza e trascendentalità; come negazione delle altre trascendentalità presenti attorno a lei e grazie alle quali lei si definisce in opposizione a quelle.

Mentre, nel rapporto con il mondo la Coscienza si realizza come non-essente e la negazione è una e completa, tra esseri umani la relazione interna avviene in entrambi i Soggetti, realizzandosi come reciproca. L'individuo non constata la sua differenza dall'altro sul fronte ontologico perché “l'altro è ciò che essa è¹⁷”, eppure pone una negazione in quanto l'Altro è un Sé diverso dal Soggetto e che a sua volta lo rifiuta.

Questa doppia negazione è paradossale in quanto: da una parte, negando un certo essere lo si pone come non-sé e quindi lo si riclassifica come essere in-sé, oggetto; con questa azione di oggettivazione si sottrae all'altro il suo potere oggettivante. Tuttavia l'altro ridotto ad oggetto non ha la capacità di rivelare all'individuo la sua dimensione oggettiva.

Dall'altra parte, contrariamente a quanto appena considerato, si permette all'Altro di sussistere come una soggettività, come una trascendenza indipendente dal Soggetto, ma in

¹⁶ *Ibid.*, p. 356.

¹⁷ *Ibid.*, p. 357.

seguito a questa decisione, quest'ultimo viene ridotto a oggetto in seguito all'azione oggettivante dell'Altro.

L'impostazione di questa relazione originaria è tutt'altro che pacifica e ha come conseguenza inevitabile un rapporto conflittuale in cui l'altro viene a identificarsi per il Soggetto come il "non-me non-oggetto"¹⁸.

Secondo Sartre la conoscenza che il soggetto ha di sé stesso e che ha dell'esistenza d'altri è cartesiana infatti l'esistenza dell'altro non è risultato di un processo logico ma è colta come certezza immediata¹⁹.

L'essere per-altri è dimensione fondamentale per comprendere la struttura intersoggettiva dei conflitti contemporanei. La presenza dell'Altro testimonia una duplicità prospettica: l'individuo è allo stesso tempo trascendenza per sé stesso e oggettività per l'Altro. Duplicità che spiega ma non giustifica il comportamento antagonistico degli agenti politici nella scena internazionale. Questa struttura spiegata egregiamente da Sartre è presente tutt'oggi. Rispetto alla sua epoca, sono presenti ora canali comunicativi che amplificano e distorcono l'antagonismo presente rendendolo un potente strumento di potere. In *L'Essere e il Nulla* si stanno identificando quindi gli schemi fondamentali delle relazioni intersoggettive; compito dell'uomo moderno è prenderne coscienza con lo scopo di diventare protagonista attivo e autonomo di pensiero.

Dalle precisazioni precedenti emerge l'impossibilità di una coesistenza di due Soggettività. Nello specifico, lo sguardo dell'Altro rivela l'oggettività del soggetto. L'individuo viene percepito "seduto come quel calamaio è sul tavolo; [...] curvo sul buco della serratura come quell'albero è inclinato dal vento. Così, per l'altro, io ho deposto la mia trascendenza"²⁰. Il Soggetto per la possibilità della coesistenza con un Altro deve rinunciare alla sua Trascendenza. Nella visione sartriana dell'intersoggettività l'antagonismo tra Coscienze è elemento costitutivo.

¹⁸ *Ibid.*, p. 358, "o mi faccio non essere un certo essere ed allora esso è oggetto per me ed io perdo la mia oggettività per lui in questo caso, l'altro cessa di essere l'altro me, cioè il soggetto che mi fa essere oggetto rifiutando di essere me stesso; oppure questo essere è, sì, l'altro e si fa non essere me stesso, ma in questo caso io divento oggetto per lui; ed egli perde la sua oggettività. Così, originariamente, l'altro è il non-me non-oggetto".

¹⁹ *Ibid.*, p. 355.

²⁰ *Ibid.*, p. 333.

La condizione per cui è possibile giungere a una conoscenza completa delle dimensioni dell'Essere dell'individuo è subordinata alla posizione gerarchica relativa con cui sono posizionate le Trascendenze. Il rapporto con l'Altro è per il soggetto struttura relazionale in cui l'individuo si trova in una posizione di dipendenza dall'Altro. Al contempo, lo sguardo altrui si propone come intermediario tra il "sé" e il "sé" del soggetto permettendo di giungere a una conoscenza ontologica superiore. Il paradosso sartriano dell'intersoggettività si costituisce come dipendenza dal rapporto con l'Alterità in quanto costituente di una dimensione dell'Essere pur configurando la relazione come distruttiva dell'orizzonte di possibilità del Soggetto stesso²¹. La tensione strutturale del rapporto è origine e motivo di sussistenza del rapporto, che senza di essa non potrebbe esistere nel pensiero sartriano.

Il tema della reificazione è presente in Sartre nella stessa misura e importanza con il quale è presente anche nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Tuttavia la dinamica avviene con modalità e intenzioni diverse nei due filosofi. L'eredità hegeliana in Sartre è evidente ma il terzo capitolo de *L'Essere e il Nulla*, Essere per Altri, introduce con eleganza il lato negativo del riconoscimento distanziandosi dal filosofo tedesco e suo maestro.

Nella *Fenomenologia dello spirito*²² la Coscienza ha bisogno delle relazioni per passare ad essere una Autocoscienza. Quest'ultima per Hegel è una coscienza che sa di essere tale e che quindi è oggetto a se stessa. Per fare ciò deve relazionarsi con un'entità che possieda la capacità di considerarla come tale: un'altra Autocoscienza. È desiderio della Coscienza essere riconosciuta come libera e autonoma tuttavia questa volontà incontra quella di un'altra Coscienza con la stessa aspirazione. Anche in Hegel come in Sartre la tensione è strutturale nel rapporto. Nel primo prende la forma di una *lotta per la vita e per la morte* in cui le due Coscienze prevalgono l'una sull'altra fino a quando la più forte si impone come Signore. Il Servo, la Coscienza vinta è strumento per il riconoscimento della soggettività del Signore. Tuttavia non è possibile ottenere riconoscimento da un oggetto per cui questo primo tentativo

²¹ Bellan A., Cortella L., *Il riconoscimento come reificazione, Sartre e la critica all'intersoggettività*, in *Teorie della reificazione*, Mimesis, Milano-Udine, 2013, p. 246, "La singolarità dell'indagine sartriana sull'intersoggettività sta nel fatto che proprio uno dei più solidi argomenti contro il solipsismo e contro la negazione dell'esistenza di altri soggetti si accompagna nello stesso tempo alla critica nei confronti di questa stessa esistenza, alla denuncia della sua dinamica intimamente patologica e disumanizzante".

²² Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Giulio Einaudi, Torino, 2008.

di trovare una sintesi è fallimentare. L'oggettivazione esito di questo processo non è definitiva perché, rispetto all'argomentazione sartriana, in questo autore la tensione si risolve tramite il concetto di *lavoro* che consente di raggiungere la consapevolezza necessaria per elevarsi al livello ontologico di Autocoscienza.

La parentesi hegeliana serve all'argomentazione di questo lavoro per comprendere come viene sviluppata la reificazione da uno dei principali teorici del riconoscimento prima di Sartre. Si evidenzia la struttura conflittuale dell'intersoggettività, la centralità dello sguardo e la necessità dell'alterità. Il passo ulteriore compiuto da Hegel e che Sartre sceglie di non compiere consiste nella mediazione dialettica. L'autore oggetto di questa ricerca non trova una sintesi riconciliatrice e permane all'interno della tensione.

Nella filosofia sartriana il riconoscimento è quindi ambivalente: il Soggetto desidera essere riconosciuto per ricevere conferma della propria trascendentalità ma questo processo richiede esattamente una negazione della dimensione soggettiva a favore di quella oggettiva. Il riconoscimento, la conferma della propria trascendentalità, paradossalmente espone alla possibilità di una reificazione.

In una argomentazione volta a specificare il senso negativo delle relazioni sartriane è opportuno definire la differenza tra *oggettivazione* e *reificazione*. Il primo designa una struttura inevitabile della relazione. Nel momento in cui il Soggetto entra in contatto con altri, egli appare come oggetto possibile nell'orizzonte esperienziale dell'Altro. La presenza esteriore dell'individuo viene colta in quanto situata nel mondo. La dimensione incarnata dell'essere umano è costitutiva del suo essere *qui e ora*. L'oggettivazione è quindi strutturale e costitutiva delle relazioni interpersonali.

La reificazione come conseguenza della struttura oggettivante rappresenta il momento in cui nell'oggettivazione il soggetto viene cristallizzato, irrigidito, nell'essenza colta dall'Altro. Nell'esistenzialismo, l'esistenza precede ontologicamente l'essenza, per questo motivo Sartre ritiene che la libertà sia elemento costitutivo dell'essere umano e non sia possibile per lui assumere una essenza definita, determinata. Questa indeterminazione è privilegio e condanna della condizione umana. Per questo motivo, nel momento in cui la Coscienza viene fissata dall'altro in una determinazione che non rappresenta l'orizzonte infinito di possibili che lui è,

si dice che il Soggetto è alienato. Alienato dalle sue possibilità e dalla sua essenza che per definizione non esiste. La reificazione avviene nel momento in cui l'Altro tratta il Soggetto come un in-sé del mondo attribuendogli i relativi attributi e negando la sua trascendenza.

Dal punto di vista ontologico, la presenza della libertà è elemento discriminante, nella alienazione la libertà viene soppressa rendendo la relazione elemento di violenza nei confronti dell'Essere umano. Si può definire quindi l'oggettivazione come elemento costitutivo della struttura relazionale; la reificazione si definisce invece come momento degenerativo della struttura intersoggettiva. In quest'ultima possiamo identificare l'elemento "patologico e disumanizzante"²³ del riconoscimento.

"E l'altro, per mezzo del quale questo me *mi raggiunge*, non è né conoscenza né categoria, ma il *fatto* della presenza di una libertà estranea. In realtà, il mio distacco o sdoppiamento da me ed il sorgere della libertà dell'altro sono una cosa sola, ed io posso sentirli e provarli solo insieme"²⁴.

In questo contesto si parla di "coscienza degradata". Essa rappresenta un'alterazione dell'Essere per-sé data dalla struttura relazionale alienante. Nel momento in cui la Coscienza viene vissuta e si percepisce come in-sé essa viene assimilata ad un oggetto. L'aggettivo "degradata" fa riferimento alla perdita di trascendenza dell'individuo data dallo sguardo dell'altro. Il Soggetto viene definito dall'esterno e per questo il suo statuto ontologico decade. La "coscienza degradata" è "il me oggetto per me è un me che *non è* me, cioè che non ha le caratteristiche della coscienza"²⁵. Il processo di oggettivazione è momento di metamorfosi per l'Essere del Soggetto. Il Soggetto anche potendo visualizzarsi come oggetto non potrebbe che cogliere la percezione del suo essere da parte dell'Altro, non quello che è il suo Essere per-sé. L'irruzione dell'Altro nel mondo rivela alla coscienza una sua possibile cosalità tra le cose, si scopre come qualcosa che è per l'Altro e non solo come "ciò che non è e non è ciò che è"²⁶.

²³ Bellan A., Cortella L., *Il riconoscimento come reificazione, Sartre e la critica all'intersoggettività*, in *Teorie della reificazione*, Mimesis, Milano-Udine, 2013, p. 246.

²⁴ Sartre J. P., *L'Essere e il Nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Il saggiatore, Milano, 1965, p. 347.

²⁵ *Ibid.*, p. 345.

²⁶ *Ibid.*, p. 368.

Il mito di medusa evoca in modo molto intuitivo il processo che l'autore intende esplicitare in questi passaggi. L'effetto ontologico dello sguardo sul Soggetto è paragonabile a quello di Medusa. Nella mitologia greca, questa figura ha il potere di rendere di pietra qualsiasi uomo che incontri il suo sguardo. La vittima si trasforma in una statua perdendo la vita e quindi il futuro e la libertà che lo contraddistinguono. Il paragone proposto da Sartre chiaramente non deve essere inteso in senso letterale ma in senso fenomenologico: lo sguardo altrui non rende veramente in pietra ma allo stesso modo rende il Soggetto una cosa, fissata e immobilizzata nella sua determinazione di quel preciso momento in cui è avvenuto l'incrocio tra sguardi.

La metafora quindi esemplifica il momento della reificazione vissuto dal Soggetto e la sensazione di cosalità percepita dallo stesso. Il mito greco come anche la teoria sartriana mirano ad esprimere la grande vulnerabilità dell'essere umano: l'individuo che è infinita possibilità e apertura di orizzonti al tempo stesso è minacciato dall'esterno e vive il pericolo di perdere la sua libertà.

Da quanto compreso grazie al chiarimento del processo di doppia negazione e di costituzione della "coscienza degradata", si è stabilito che la reciprocità della dinamica di reificazione è punto cardine della relazione. È esattamente la bilateralità di questi accadimenti che ci consente di parlare di un "rapporto gemellare tra coscienze". La struttura simmetrica che lega i due per-sé non indica una fusione tra le Trascendenze, ma anzi equivalenza strutturale. Nel rapporto che si instaura, ciascuna Coscienza è per l'altra ciò che l'altra è per lei. Entrambe sono sia libertà sia possibilità di essere oggettivate. Tuttavia la reversibilità del rapporto implica ciò che le due soggettività non possono essere al tempo stesso entrambe libertà, è necessario che nel momento in cui un individuo si imponga con il suo sguardo oggetti ante l'altro ne rinunci. La gerarchia che poteva essere identificata inizialmente si rivela allora estremamente volubile se non inesistente. Si tratta piuttosto di un intreccio dinamico, mutevole, speculare. Non è possibile che esista un Soggetto assoluto come non è possibile che un Soggetto rimanga nella sua condizione di oggettivazione.

Il rapporto gemellare chiarisce la struttura dell'intersoggettività delineando come il rapporto non debba essere inteso come una somma addizionale di due identità definite, ma come una compresenza di due soggettività che condividono la stessa struttura ontologica.

Questa simmetria spiega la tensione strutturale intrinseca nei rapporti umani e che porta alla nascita di atteggiamenti concreti.

La genesi di questi non deve essere intesa come un passaggio ontologico, ma come una conseguenza necessaria dell'essere per-altri. L'impossibilità di una coesistenza di due soggettività, la doppia negazione e il rapporto gemellare sono le premesse per comprendere le modalità concrete con cui la relazione prende forma nel mondo.

Sartre ha dimostrato che l'Essere umano è tridimensionale, la stessa struttura si può identificare anche negli individui che lo circondano. È impossibile una coesistenza della dimensione oggettuale e soggettiva nell'individuo stesso e la soggettività non può essere assunta nello stesso momento da due individui che entrano in relazione. Queste conclusioni dimostrano la necessità di instaurare delle relazioni concrete che cerchino di trovare una sintesi tra la tesi e l'antitesi che sono i due Soggetti. Gli atteggiamenti tentativi di risolvere questa impossibile tensione strutturale che determina un conflitto continuo. La Coscienza non può accettare di essere declassata a oggettività e spera che tramite una via dialettica possa superare la degradazione. Purtroppo però, diversamente dal tentativo hegeliano, non c'è superamento dialettico in Sartre, non si trova quella mediazione che era emersa nella *Fenomenologia*²⁷. Dal punto di vista simbolico si può quindi intendere che gli atteggiamenti concreti siano un tentativo fallito da parte del Soggetto di controllare la dinamica di reificazione.

Sebbene il rapporto originale con l'Altro preceda il rapporto tra corpi, le relazioni particolari dell'Essere presuppongono la fatticità dell'individuo come corpo situato nel mondo.

La centralità del ruolo del corpo all'interno delle dinamiche intersoggettive è riconosciuta anche dalla articolazione in tre dimensioni postulata da Sartre. In primo luogo il corpo è ciò che il soggetto vive nella sua vita quotidiana, Rappresenta il modo in cui il per-sé esiste nel mondo. Il soggetto infatti non possiede il proprio corpo solo come oggetto tra gli altri ma lo "esiste". È la forma concreta con cui la coscienza agisce nel mondo e coglie le proprie possibilità. In questa fase il corpo rappresenta unicamente un punto di vista ma non viene

²⁷ Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello Spirito*,

Si evidenzia l'eredità hegeliana in Sartre, ma è interessante come la soluzione di Hegel sia rifiutata da Sartre per rimanere sulle dinamiche di conflitto.

ancora colto dal Soggetto come oggettività. Sartre scrive: “Io esisto il mio corpo: questa è la sua prima dimensione d'essere”²⁸.

La seconda dimensione del corpo è costituita dalla presenza altrui. Nel momento in cui il soggetto entra a far parte del campo d'esperienza di un'altra soggettività il corpo diventa un “corpo per-altri”, ovvero quell'oggetto che può essere percepito e conosciuto da parte di un'altra Coscienza. E' questa la sfera in cui il Soggetto è oggetto esposto allo sguardo altrui. Come tale l'individuo viene percepito come determinazione data, come un oggetto del mondo, manipolabile e possedibile. Secondo Sartre specifica: “Il mio corpo è utilizzato e conosciuto da altri: questa è la sua seconda dimensione”²⁹.

Infine, la terza dimensione del corpo è quella data dall'effetto dello sguardo altrui sulla Coscienza stessa. Si tratta del riconoscimento della soggettività dell'Altro e della conclusione per cui il Soggetto esiste per se stesso come conosciuto da altri. In questa dimensione il corpo diventa il luogo privilegiato dell'Essere per-altri, luogo in cui avviene la reificazione e in cui il soggetto esperisce la determinazione datagli da altri. Sartre spiega:

“Ma in quanto *io sono per altri*, altri mi si manifesta come il soggetto per il quale io sono oggetto. Qui si tratta anzi, come abbiamo visto, della mia relazione fondamentale con altri. Io quindi esisto per me come conosciuto da altri - in particolare nella mia stessa fattità. Esisto per me come conosciuto da altri a titolo di corpo. Questa è la terza dimensione ontologica del mio corpo”³⁰.

“Non che il corpo sia lo strumento e la causa delle mie relazioni con altri. Ma ne costituisce il significato”³¹ perché il corpo come presenza dell'uomo nel mondo permette all'uomo di comprendere la trascendenza degli Altri che si presenta a lui come limite. È solo tramite la sua dimensione corporea che l'individuo sperimenta la sua oggettivazione e che quindi può accedere alla dimensione di sé stesso per-altri.

²⁸ Sartre J. P., *L'Essere e il Nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Il saggiatore, Milano, 1965, p. 434.

²⁹ Ivi.

³⁰ Ivi.

³¹ *Ibid.*, p. 444.

Le relazioni concrete con gli altri esposte da Sartre nel terzo paragrafo “Le relazioni concrete con gli altri” del terzo capitolo “Essere per-altri”³² non devono essere intese come approfondimento della relazione originale³³, bensì come nuovi modi di essere. Ebbene, la relazione originale rimane come schema fondamentale e strutturale, ma gli atteggiamenti concreti rappresentano il modo del per-sé di vivere in un mondo in cui è presente un’alterità. Ogni relazione concreta è una “relazione bilaterale: per-sé per altri, in-sé”³⁴. Come visto per “in-sé” si intende la dimensione corporea e fattuale dell’esistenza nel mondo; con “per-sé per altri” si intende la modalità secondo cui la Coscienza si scopre esistente per un’altra Coscienza, ovvero come un oggetto possibile nell’orizzonte altrui e come realtà il cui essere è parzialmente determinato dalla presenza dell’altro.

La profondità del lavoro supera l’analisi della relazione tra il per-sé e l’in-sé perché si tratta della relazione di questi due di fronte a una alterità altra. Secondo Sartre solo comprendendo a pieno i rapporti che si instaurano tra le dimensioni dell’essere si può giungere alla formulazione di una teoria metafisica.

L’origine dei rapporti concreti con altri è negli atteggiamenti che il Soggetto assume di fronte all’oggetto che esso rappresenta per l’Altro. Questi possono essere di due tipi che si pongono in opposizione tra loro: il Soggetto può reagire allo sguardo e all’oggettificazione d’altri tentando di negare l’essenza determinata dall’esterno. Per fare ciò ha necessità di attribuire a sua volta una oggettificazione all’altro. Tuttavia considerando che è precisamente la libertà d’altri ad istituire l’essere in-sé del Soggetto, questi può tentare di appropriarsi della sua libertà senza togliere quella che è propria dell’altro. Infatti, nel momento in cui il Soggetto assimilasce e quindi negasse la libertà che dall’esterno gli conferisce una determinazione, diventerebbe lui stesso causa del suo fondamento. Tuttavia però essendo che l’essere per-altri sorge solo in presenza di Altri, la presenza di altri e della loro libertà è costitutiva per l’essere del Soggetto. Il fatto originale è che il Soggetto è “la prova di altri”³⁵.

³² Ivi.

³³ Quella specificata nella dinamica di doppia negazione, di tensione strutturale e di lotta per la reificazione reciproca.

³⁴ *Ibid.*, p. 444.

³⁵ *Ibid.*, p. 446.

Il motivo di questa necessità è che la Coscienza è al tempo stesso “fuga cercante e cercante cercato”³⁶. Con questi termini si intende la natura del per-sé in relazione all’essere in-sé del mondo. Infatti il per-sé non possedendo un’essenza stabile e coincidente con sé stesso, si supera continuamente proiettandosi verso un possibile che non esiste ancora, Sartre lo spiega come: “il per-sé, in quanto annullamento dell’in-sé, si temporalizza come *fuga verso*”³⁷. Questa fuga si definisce al tempo stesso come allontanamento dalla determinazione e come ricerca. Ecco perché la Coscienza è definita “fuga cercante”. Il per-sé “supera la sua fatticità [...] verso l’in-sé che sarebbe se potesse essere il suo fondamento”³⁸. La Coscienza ricerca una sua impossibile determinazione, un'essenza stabile, esattamente come la invidia agli in-sé del mondo. Questo movimento è strutturale della Coscienza: il per-sé fugge dalla propria fatticità e, nello stesso tempo, cerca un essere che possa fondarlo definitivamente, tale sarebbe il suo stesso essere. In questo senso si definisce la Trascendenza come “cercante cercato”. La Coscienza non è soltanto il soggetto della ricerca, ma è anche ciò che viene ricercato.

I due tentativi di gestire lo sguardo altrui sono opposti e si escludono a vicenda. Contrariamente alla tradizione hegeliana non esiste una sintesi dialettica che metta fine al rapporto conflittuale con l’Altro. p ogni tentativo ingrandisce questa tensione per la sconfitta di uno o dell’Altro.

È tramite i processi di riconoscimento e disvelamento dell’essere per-altri che risulta chiaro come la presenta dell’Alterità sia costitutiva al Soggetto e per questo motivo la dimensione conflittuale della relazione è anche fondativa della relazione stessa.

1.4 Reificazione come riduzionismo. Una lettura sistemica del dualismo soggetto-oggetto

La dinamica esposta da Sartre in questi densi passaggi sulla reificazione può essere tradotta in una specifica forma di riduzionismo relazionale. Essa, applicata alla struttura relazionale, obbliga a mantenere una visione lineare e duale del rapporto tra le due Coscienze.

³⁶ Ivi.

³⁷ *Ibid.*, p. 444.

³⁸ Ivi.

Nel momento in cui viene operata la reificazione, la Coscienza tenta di stabilizzare la trascendentalità dell'Altro dentro una forma determinata, riducendone la complessità.

Nel contesto dei sistemi dinamici, la complessità³⁹ è una caratteristica qualitativa di un sistema. Esso viene pensato come un insieme organico di parti indipendenti tra loro che interagendo creano un complesso che possiede proprietà che superano la somma delle proprietà delle singole parti. Non si tratta quindi di una somma addizionale ma della emersione di proprietà nuove specifiche esclusive del complesso appena creato.

Per descrivere la relazione tra i nodi di un sistema si parla di “sinergia”. Dal greco *συνεργία*, “agire”-“assieme”, con sinergia si intende l’azione di cooperazione di più elementi a cui consegue un risultato finale che supera la somma delle singole parti. Il termine più adeguato per descrivere l’evento, la proprietà nuova, che emerge dalla relazione che gli elementi di un sistema intrattengono tra loro è “emergenza”⁴⁰. Al fine di comprendere al meglio questo tipo di dinamica è utile approfondire il significato tramite un paragone esemplificativo. Un insieme geometrico è composto da più parti accomunate da una caratteristica comune, quale può essere il numero di lati di una figura oppure il numero di lettere da cui è composta una parola. In questo tipo di classificazione, l’eliminazione di un elemento particolare dall’insieme non comporta una modificazione al generale. Un sistema differenzia da un insieme in quanto gli elementi che lo compongono intrattengono tra di loro legami. Gli elementi sono nodi inseriti all’interno di una rete e ogni elemento è fondamentale nella emersione di proprietà nuove. A differenza dell’esempio precedente, se in un sistema si sottrae un elemento, avviene un cambio radicale della struttura e dei fenomeni emergenti.

Per questo motivo un sistema complesso è sempre in trasformazione, gli elementi sono sempre in coordinazione per mantenere un "equilibrio dinamico”.

Per comprendere il concetto di complessità bisogna distinguere tra sistemi organici e sistemi inorganici. Solo i primi sono quelli che vivono i due cambiamenti appena esposti e

³⁹ Morin E., *Il pensiero della complessità*, in *Complessità*, Treccani, [https://www.treccani.it/enciclopedia/complessita_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/complessita_(Enciclopedia-Italiana)/).

⁴⁰ Maturana H. R., Varela F. J., *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, D. Reidel Publishing Co., Boston, 1980.

possiedono la caratteristica della complessità; in questa categoria rientra anche il Soggetto e le sue ipotetiche relazioni intersoggettive.

I sistemi affrontano due tipi di cambiamenti: in primo luogo quello di sviluppo, in secondo luogo quello di auto-rinnovamento. Il *cambiamento di auto-rinnovamento* è costituito da processi di generazione e decomposizione ed è stato denominato da Maturana e Varela come "autopoiesi"⁴¹. La relativa chiusura operativa consente all'organismo o al sistema di riferimento di ritrovare l'equilibrio dopo una perturbazione.

Per il fine di questa tesi è di particolare interesse il *cambiamento di sviluppo* che riguarda il rapporto tra il sistema e l'esterno, è il terzo tipo di relazione che il Soggetto intrattiene dopo il rapporto con se stesso e con l'Altro. Le perturbazioni, che sono le azioni di disturbo attraverso cui il soggetto si apre al mondo, offrono uno stimolo che viene percepito dall'individuo. Queste azioni di disturbo laddove rispondano ai criteri di stabilità o ricorrenza sono funzionali alla formazione di nuovi pattern neurali, ovvero schemi mentali che formano il comportamento del Soggetto. Accogliere o meno questo tipo di disturbo rientra nella sfera dell'autonomia dell'individuo, che può decidere di aprirsi o meno alle perturbazioni.

Questi processi costituiscono, infatti, concetti fondamentali per comprendere in chiave non riduzionista la complessità dell'individuo sartriano. Infatti il per-sé, nel suo continuo superamento di sé e nella sua Trascendenza, può essere letto in termini sistemici come un processo autopoietico e al contempo di sviluppo.

Nel testo viene esplicitata da parte di Sartre un'autodenuncia teorica nei confronti della struttura intersoggettiva: l'apertura all'altro all'interno di questa configurazione assume sempre una valenza negativa. Non esiste in *L'Essere e il Nulla* un esito positivo dei rapporti umani, per le dinamiche di oggettivazione reciproca la negatività costituisce una condizione strutturale inevitabile del rapporto.

Mentre la perturbazione data dall'incontro con l'Altro applicata ai termini sartriani conferma questa prima analisi. L'incontro con l'Altro, come anche l'incontro che il Soggetto mette in atto con sé stesso o con l'ambiente, comporta una modificazione interna. È la perturbazione

⁴¹ Maturana H. R., Varela F. J., *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, D. Reidel Publishing Co., Boston, 1980.

data dall'esterno che sollecita una modificazione interna al Soggetto: non è solo reificazione, quanto piuttosto una riorganizzazione.

Invece, nella dinamica della reificazione il Soggetto viene ridotto a una forma inanimata, un in-sé e come tale non gli vengono riconosciute tutte le caratteristiche proprie di un sistema complesso quale è realmente. La riduzione della complessità di un sistema a elementi isolati tra loro è estremamente utile al fine di controllare le possibilità del Soggetto. Nella reificazione sartriana avviene questa procedura, è nelle intenzioni della Coscienza negare l'esistenza complessa dell'Altro al fine di trattarlo come un oggetto.

In questo riduzionismo che viene definito "lineare" il Soggetto passa da avere ed essere infinite possibilità future ad essere ridotto a una di questi: viene negata, quindi, tutta la rete di interazioni e complessità che sono costituenti della soggettività.

Lo sguardo non può essere inteso, come invece talvolta Sartre suggerisce, unicamente come violento per la sua capacità di ridurre il Soggetto ad oggetto. Bensì il risvolto atroce risiede proprio nella negazione della natura complessa dell'individuo

In *Critica della ragion dialettica* Sartre si chiede: "che si può fare di più esatto e di più rigoroso, quando si studia l'uomo, che riconoscergli proprietà umane?"⁴². La presente domanda, anche se posta in contesto differente, porta a riflettere sulla natura umana che caratterizza l'individuo. Se intendiamo per distintivo della natura umana la sua complessità, allora quello che risuona è un appello a una consapevolezza superiore che consenta di superare i riduzionismi a favore della complessità umana.

Nell'approccio sistemico l'essere umano, pur condividendo con altri viventi gli accoppiamenti strutturali di base, si distingue per la consapevolezza di tali processi; ed è proprio nella dimensione riflessiva che si segna la differenza rispetto alla bestialità.

Uno degli elementi centrali della rivoluzione teorica apportata dall'approccio sistemico risiede nell'idea che la relazione con l'altro costituisca una condizione positiva dell'esistenza. La relazione non rappresenterebbe un elemento accidentale, bensì il presupposto stesso della sopravvivenza.

⁴² Russo M., *Dalla penuria al Terrore. Relazioni e pratiche disumane nella Teoria degli insiemi pratici*, in *L'umana disumanità*, XIII, Università di Roma TrePress, Roma, 2019, p. 38.

Nonostante l'attenta analisi sartriana dei rapporti intersoggettivi e l'avanzata comprensione dei cambiamenti interni al Soggetto, l'ontologia in *L'Essere e il Nulla* rimane, in questo senso, ancora inconsapevole. In essa non viene ancora integrata una logica inter-retroattiva che possa pensare la relazione come originaria e costitutiva e perciò imprescindibile. In altri termini, l'oggettivazione appare come un evento che ha effetto su una Soggettività innescando una cristallizzazione della sua essenza. Invece, l'approccio sistemico consiste fin dal principio in un processo originario di co-costituzione, la relazione con l'Altro è fondamentalmente costitutiva del processo di autoproduzione e non necessariamente negativa. Nella prospettiva sistemica, l'identità del Soggetto e la relazione emergono insieme.

Il paragone tra la reificazione e il riduzionismo è efficace se si considera la teoria sartriana come avanzata ma ancora dentro un paradigma pre-sistemico. Sartre offre un primo approccio alla complessità e la spiega in termini ontologici. Va specificato che la complessità è un argomento frequentemente affrontato in matematica, fisica e biologia; il fatto che il filosofo francese l'abbia inconsapevolmente e parzialmente applicata alla propria teoria risulta molto innovativo. Esattamente per il fatto per cui tale dinamica viene tematizzata da Sartre all'interno della dimensione oggettificante, si rende visibile il limite di una impostazione lineare e duale quale la reificazione. Anche se evidenziata particolarmente in questi passaggi, Sartre offre uno snodo, un punto privilegiato, da cui approcciare la complessità. A partire da questa consapevolezza è possibile elaborare una concezione sistemica della relazione in senso proprio.

Arcangelo Rossi contribuendo alla Miscellanea *Complessità e riduzionismo*⁴³ affronta il tema del passaggio dal modello riduzionistico alla complessità contemporanea. Nel suo articolo fa emergere una delimitazione epistemologica importante, rilevante per le osservazioni appena effettuate:

“la formalizzazione nelle scienze che hanno attinenza con la storia, con gli scopi e le decisioni [...] non potrà certo assumere mai le stesse dimensioni che ha assunto nella

⁴³ Rossi A., *Dai modelli riduzionistici della realtà fisica nella scienza classica alla complessità nella scienza contemporanea*, in Fano V., Giannetto E., Giannini G., Graziani P. (a cura di), *Complessità e riduzionismo*, Isonomia, Urbino, 2012, pp. 75-91.

fisica [...] neanche le leggi più formali della storia possono essere banalmente ricavate dai sistemi dinamici deterministici [...] fisica-matematica [...] tende invece talvolta, problematicamente, perfino a cercare di ridurre quelle diverse forme cognitive al proprio modello metodologico di scienza della complessità, su basi comunque totalmente formali-matematiche e pertanto certamente non sufficienti”⁴⁴.

Rossi osserva che l'estensione indiscriminata della formalizzazione rischia di produrre una nuova forma di riduzionismo. Per questo motivo la formalizzazione matematica, operata dalle scienze per comprendere il reale, deve essere usata solo come strumento di descrizione per evitare le ambiguità proprie del linguaggio naturale. Nel momento in cui da mezzo diventa fine e si ha la pretesa di poterla applicare alla storicità, alla soggettività, essa diventa un limite.

Ci sono certi ambiti che non possono essere formalizzati, il Soggetto è uno di essi. La reificazione è una formalizzazione perché pretende di stabilire ordine, prevedibilità e determinazione.

L'articolo di Rossi permette di comprendere come l'ambizione dell'uomo sulla conoscenza del mondo possa condurre a errori che, al contrario, portano ad ignorare la sua complessità.

Questo non significa che il paradigma positivistico, come anche la formalizzazione matematica, non possa essere valido, ma lo è solo dentro una consapevolezza sistemica.

1.5 Il tentativo sartriano: amore, linguaggio, masochismo

Al fine del discorso si procederà nello stesso ordine con cui Sartre ha esposto gli atteggiamenti concreti nel testo *L'Essere e il Nulla*. Si comprenderà in seguito che esiste un nesso causale che vincola l'esposizione dell'argomentazione.

La prima categoria di atteggiamenti verso gli altri è costituita dall'amore, dal linguaggio e dal masochismo.

⁴⁴ Ivi. pp. 88-89.

La dinamica di riconoscimento e reificazione affrontata precedentemente spiega la relazione di dipendenza che si instaura tra due Coscienze nel momento in cui avviene un incontro. Il soggetto possiede un'essenza che solo l'Altro può svelare. Da queste premesse si conclude che il Soggetto è dipendente dall'Altro.

La struttura ontologica rappresentata dal paradosso della doppia negazione conclude che “io sono responsabile del mio essere per altri, ma non ne sono il fondamento”⁴⁵. L'essere per-altri è quindi un fatto contingente e non necessario. Essendone responsabile il Soggetto rivendica la sua volontà di possedere il suo Essere, che gli era stato prima rubato.

L'essere per-altri è dimostrazione di ciò che il soggetto dovrebbe creare per essere il suo stesso fondamento ma al tempo stesso affinché questo modello esista è necessaria, ancora una volta, la presenza d'altri. L'unica via d'uscita identificata da Sartre sarebbe quella dell'assorbimento d'altri, ovvero realizzare una unità con l'altro. L'altro diventerebbe in questo senso una possibilità del Soggetto; possibilità che rappresenta una realtà assoluta intesa come un essere che guarda e quindi da parte del Soggetto riconoscimento di essere guardata. In sintesi il Soggetto si riconoscerebbe come il suo essere guardato in modo tale da lasciare a se stesso la libertà di essere guardato. È esattamente tramite l'accettazione del proprio essere oggetto che il Soggetto può procedere a creare un'unità con l'Altro. Tuttavia, il tentativo da parte del Soggetto di fondare il suo in-sé, è irrealizzabile a causa di più motivi: in primo luogo abbiamo definito che le negazioni operate dai Soggetti e secondo le quali si definiscono come “altro” sono contingenti, ovvero autonome e non coordinate tra loro. Le due libertà sono originariamente indipendenti; questo primo vincolo viene definito “impossibilità di fatto”⁴⁶. In secondo luogo, l'unità delle due trascendenze eliminerebbe la presenza dell'alterità necessaria per la fondazione dell'intersoggettività; il secondo limite viene chiamato “impossibilità di diritto”⁴⁷. Infine, considerati i punti precedenti, i due progetti delle

⁴⁵ Sartre J. P., *L'Essere e il Nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Il saggiatore, Milano, 1965, p. 447.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 449.

“Questo ideale non può realizzarsi se io non supero la contingenza originale dei miei rapporti con l'altro, cioè il fatto che non c'è nessuna relazione di negatività interna tra la negazione per cui l'altro si fa essere altro da me e la negazione per cui io mi faccio essere altro dall'altro. Abbiamo visto che questa contingenza è insuperabile: è il *fatto* delle mie relazioni con l'altro, come il mio corpo è il *fatto* del mio essere-nel-mondo. L'unità con l'altro è quindi, di fatto, irrealizzabile”

⁴⁷ *Ivi.*

Coscienze sono indipendenti ed entrano in conflitto tra loro; esse non progettano contemporaneamente di assimilarsi e le due libertà sono in opposizione⁴⁸.

L'ideale metafisico pensato da Sartre per superare il problema della natura conflittuale dei rapporti è impossibile. Sartre ammette un'unica, altrettanto irrealizzabile, soluzione ai tre motivi sopraelencati: per poter realizzare l'unità dell'alterità bisognerebbe avere controllo sulla libertà dell'altro. Ma ciò non è possibile senza che sfumi la sua soggettività e con ciò la relazione tra alterità. Infatti determinare dall'esterno che una Coscienza non oggettivi un'altra soggettività significherebbe imporre un limite all'infinità possibilità di orizzonti e in questo modo determinare la fine della sua libertà. Libertà che è presupposto e condizione di ogni Trascendenza.

Questo ideale rimane comunque presente in una categoria di relazione concreta con l'Altro. L'atteggiamento concreto di amore rappresenta una relazione primitiva con l'altro in quanto rappresenta "l'insieme di progetti per mezzo dei quali tendo a realizzare questo valore"⁴⁹. Dove "questo valore" riconduce all'ideale irrealizzabile di creare un Uno con le due Trascendenze e quindi alla fondazione dell'essere in-sé da parte del Soggetto. L'ideale dell'identificazione, che sul piano ontologico si era dimostrato impossibile, diventa un ideale verso cui l'amore deve mirare. In questo progetto il ruolo del conflitto e delle cause che lo generano sono fondamentali. Infatti, si entra in diretto contatto con la libertà altrui. L'amore per questo motivo è uno dei modi in cui il conflitto si sviluppa nelle relazioni concrete. Come analizzato precedentemente, nel momento in cui il Soggetto entra in relazione con l'alterità si trova a fronteggiare una libertà indipendente dalla sua influenza. Grazie a questa, si rivela una dimensione dell'essere che prima non era conoscibile. Purtroppo il lato negativo di questa dinamica rivela che il Soggetto si trova in una situazione di estrema fragilità, dipendendo dalla libertà d'altri. L'Altro, grazie alla propria natura trascendentale, è in grado di conferire o togliere valori al Soggetto. La situazione descritta da Sartre in questi passaggi analizza la

"[...] E lo è anche *di diritto*, perché l'assimilazione del per-sé e dell'altro in una stessa trascendenza comporterebbe necessariamente la scomparsa del carattere d'alterità dell'altro".

⁴⁸ Ivi.

"[...] questo progetto di unificazione è una specie di conflitto perché, finché io mi sento come oggetto per altri e progetto di assimilarlo, in questa sensazione, l'altro mi coglie come oggetto nel mondo e non progetta di assimilarmi a lui".

⁴⁹ Ivi.

precarietà della soggettività dell'individuo: il Soggetto esiste per l'altro come oggetto del suo sguardo, ma l'altro è libero, quindi il modo in cui egli esiste per lui non è mai stabile. I valori attribuiti al Soggetto sono attribuiti dall'Altro e ne deriva che "il mio essere ne riceve una continua fuga passiva a sé"⁵⁰, ovvero sfugge continuamente al controllo del Soggetto.

Si inferisce per cui che l'unico modo in cui il soggetto possa riappropriarsi del proprio essere è esattamente quello di impadronirsi della libertà che lo domina.

"Il mio progetto di riprendere il mio essere non può realizzarsi se io non mi impadronisco di questa libertà e non la riduco ad essere libertà sottomessa alla mia libertà. [...] è il solo modo in cui io possa agire sulla libera negazione d'interiorità per cui l'altro mi costituisce in altro, cioè per cui io possa preparare i mezzi di un'identificazione futura di altri a me"⁵¹.

Sottomettere la libertà d'altri alla propria è il solo modo che il Soggetto ha per limitare il potere oggettificante dello sguardo e per porre le basi per l'identificazione delle Trascendenze a cui fa riferimento l'ideale metafisico.

"Perché l'amante vuole essere *amato*?"⁵² è la domanda che si pone Sartre per comprendere le dinamiche interne al rapporto tra amante e amato. La difficoltà della relazione tra i due Soggetti deriva dal fatto per cui l'amore non può essere ridotto al puro desiderio fisico, questo infatti trova diversi momenti nel quale può essere gratificato. Questo accade il più delle volte, nel rispetto del consenso reciproco nelle società civili o grazie a comportamenti moralmente corretti. Il nocciolo della questione risiede nella natura particolare che contraddistingue la Coscienza.

L'esempio che Sartre fornisce per comprendere la sperimentazione quotidiana della frustrazione dell'amante è quello proustiano⁵³. Marcel Proust ama e può possedere la sua amata Albertine, eppure rimane inquieto in quanto ciò che brama non è il corpo di lei bensì la

⁵⁰ Ivi.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 449-450.

⁵² *Ibid.*, p. 450.

⁵³ I testi a cui probabilmente fa riferimento Sartre sono "La prigioniera" e "La fuggitiva", quinto e sesto volume della *epitologia* "Alla ricerca del tempo perduto".

sua libertà. La dipendenza corporea di lei nei suoi confronti non è sufficiente e lui se ne tormenta continuamente. L'unico momento in cui l'autore ha occasione di trovare soddisfazione è nel sonno, quando possiede completamente il mondo e gli spiriti che lo vivono.

Il desiderio dell'amante è quindi quello di possedere la Coscienza dell'amato in modo tale da avere controllo sul potere che l'altro ha nel determinare l'essere per-altri dell'amante.

Tuttavia il modo inteso da Sartre non è quello del monarca tiranno. Non c'è piacere nel sottomettere le persone per paura o per necessità, esse e il potere trasformano l'individuo in una macchina priva di libertà. Invece ciò che desidera l'amante è possedere l'amato come libertà, non come se essa fosse una qualunque cosa tra le altre.

Eppure, da quanto viene evidenziato, ciò non è possibile. Questo è l'impossibilità ontologica, logica e pratica evidenziata nella ricerca dell'ideale identificativo. La libertà dell'altro, autonoma ed indipendente, si determina nel compiere le scelte tramite propria decisione. Può essere vincolata dalla necessità oppure dalla coercizione ma in questo caso non soddisferebbe più il desiderio d'amore della Coscienza.

Il paradosso dell'amore mostra due facce: da un lato il Soggetto vuole essere amato liberamente, per propria volontà, dall'amato. Tuttavia e allo stesso tempo desidera che questo amore sia necessario, non più libero. L'amante vorrebbe fondare la libertà dell'altro sulla propria esistenza, ma non è possibile in quanto la libertà dell'altro è sempre fuori dal suo controllo. Questo paradosso filosofico trova l'equivalente concreto nel vissuto degli individui. L'amante desidererebbe essere tutto il mondo per l'amato, per il quale accetterebbe di essere oggetto e di porsi a livello degli in-sé; allo stesso tempo vorrebbe anche presentarsi come l'oggetto privilegiato per il quale l'amato sceglierebbe di rinunciare alla propria libertà. Ma ciò che è desiderato non è realizzabile nel concreto in quanto l'Altro mantiene la propria trascendenza e può scegliere autonomamente se accettare l'amante con oggetto privilegiato per il quale abbandonare la propria libertà.

“Nell'amore, non si desidera nell'altro il determinismo passionale o una libertà fuori portata: ma una libertà che *gioca* al determinismo passionale e che aderisce al suo

gioco. E, per quanto lo riguarda, l'amante non pretende di essere la *causa* di questa modificazione radicale della libertà, ma di esserne l'occasione unica e privilegiata. [...] l'amante vuole essere “tutto il mondo” per l'amata: [...] accetta di essere *oggetto*. Ma, d'altra parte, vuole essere l'oggetto nel quale la libertà dell'altro accetta di perdersi, l'oggetto nel quale l'altro accetta di trovare la sua seconda fattità, il suo essere e la sua ragione d'essere; l'oggetto limite della trascendenza”⁵⁴.

In ultima analisi, l'amante vuole essere per l'amato ciò per il quale egli pone un limite alla sua trascendenza, limitando di conseguenza anche l'orizzonte di possibilità e di decisioni.

La domanda che viene posta nuovamente è la seguente: “Perché l'amante vuole essere amato?”. Egli desidera così tanto essere amato perché vuole ricevere una giustificazione per la sua esistenza. Prima di quel momento, l'individuo provava disagio non trovando posto nel mondo e spiegazione della sua presenza in esso. Il desiderio del primo incontra dall'altra parte l'opposizione del secondo. L'amato infatti, tramite lo sguardo che oggettifica il Soggetto, non ricambia. Il libero arbitrio dell'individuo gli consente di scegliere se accettare il Soggetto come amante o meno, non esiste una necessità logica o pratica per il quale egli sia obbligato a ricambiare l'amore. Ma questa contingenza, che è alla base del problema sartriano, classifica l'individuo come “uno fra i tanti” oppure “uno tra i possibili”. L'idea di non essere la scelta assoluta non è accettata dal Soggetto che desidera avere la certezza e potere per quanto concerne la determinazione del proprio essere per-altri.

In questi passaggi diventa fondamentale la seduzione, ma non come azione coordinata, bensì identificativa. In seguito a un primo rifiuto, l'amore diventa la seduzione. Questo nuovo tentativo si differenzia dal precedente progetto in quanto il Soggetto rinuncia a proporsi come l'essere per cui l'altro dovrebbe accettare di dipendere e inizia ad assumere la propria oggettività nell'intento di apparire attraente. L'accettazione della propria oggettività con la condizione di diventare un oggetto affascinante e irresistibile al quale l'altro non riesce a rinunciare. Attrarre l'attenzione e il desiderio dell'Altro è per il Soggetto un modo per impadronirsi di lui, una maniera di possedere il modo in cui avviene il processo di

⁵⁴ *Ibid.*, p. 451.

reificazione. Eppure il senso profondo della seduzione è un altro: in questo progetto l'individuo tenta di costruirsi come un pieno d'essere, con la conseguenza di far percepire all'altro la nullità che esso è. La pienezza d'Essere con cui il Soggetto si presenta ricorda all'Altro quella invidia che esso provava nei confronti degli oggetti del mondo. Si tratta del dualismo Essere in-sé ed Essere per-sé trattato nei primi due capitoli del testo *L'Essere e il Nulla*. La Coscienza viene definita Nulla in contrapposizione allo statuto ontologico positivo delle cose.

Le strategie che il Soggetto attua per portare avanti questo progetto procedono in due direzioni. Il moto interiore porta alla costruzione di un "infinito di profondità"⁵⁵, con ciò si intende il modo in cui il Soggetto oltre l'oggettività presenta una ricchezza ulteriore. Il Soggetto si presenta in questo senso come un oggetto con una profondità che non è mai completamente possedibile. È un modo per sfuggire alla reificazione pur rimanendo un oggetto. Per operare questa modalità, il Soggetto manipola l'esperienza dell'altra trascendenza in modo da indirizzarla verso le proprie infinite "possibilità-morte". Il secondo moto è esteriore, in questo il Soggetto tenta di ricondurre la propria oggettivazione al mondo. Il Soggetto espande la propria oggettività fino a farla ingrandire il più possibile, ovvero fino a farla coincidere con il mondo. Esso si propone come mediatore tra l'Altro e il mondo, riconducendo a se stesso il punto di passaggio per l'osservazione di relazioni, reti, possibilità.

Tramite un'accurata strategia, l'individuo cerca di porre se stesso come insuperabile e necessario. Il problema rimane lo stesso precedentemente esposto perché anche in questo caso la libertà dell'altro rimane fuori dal controllo del Soggetto. Un oggetto infatti assume valore solo se questo gli viene attribuito dall'esterno. Ancora una volta il rapporto si riduce ad essere una lotta tra le due Coscienze.

Il presente passaggio propone concetti estremamente vicini alla Teoria del riconoscimento hegeliana. Si possono tuttavia identificare fondamentali momenti di divergenza tra i due autori. In Hegel il riconoscimento ha una struttura simmetrica: le due Coscienze si possono elevare ad autocoscienze solo se il riconoscimento è reciproco. Nella dialettica servo-padrone solo la fase iniziale presenta uno squilibrio a favore del secondo, ma può giungere a una

⁵⁵ *Ibid.*, p. 456.

conclusione solo quando anche il primo viene riconosciuto come Soggetto. Questo processo avviene attraverso una mediazione dialettica che permette il raggiungimento di una sintesi. Nella sintesi entrambe le libertà vengono riconosciute e l'esito positivo conduce alla formazione di forme sociali di convivenza. L'altro si presenta al Soggetto come condizione necessaria per il raggiungimento della consapevolezza di sé, ma non rappresenta una minaccia alla soggettività. In Sartre invece il riconoscimento è fallimentare a causa della sua struttura, non essendoci una sintesi il rapporto è destinato a essere negativo. L'asimmetria del rapporto sartriano è data dal tentativo del Soggetto di condizionare la libertà dell'Altro. Non c'è quindi un esito in cui entrambe le Coscienze possano dirsi vincitrici. Sono entrambe sconfitte dal principio perché la struttura conflittuale del rapporto non consente neppure la fine della lotta. L'altro viene percepito come minaccia ontologica che mette a rischio l'essere per-altri del Soggetto.

La similitudine tra la teoria hegeliana e quella sartriana si può identificare all'inizio della spiegazione del rapporto tra amante-amato. L'amante vuole essere per l'amato ciò che il padrone è per lo schiavo⁵⁶. Tuttavia l'amante desidera realmente la libertà dell'amato e anzi si può affermare che la libertà dell'amato è condizione dell'amore. Diversamente si tratterebbe di tirannia. Il padrone invece desidera solo in secondo luogo la libertà dello schiavo in quanto quella è necessaria per il riconoscimento della sua Soggettività. Per schematizzare ulteriormente la similitudine tra i due rapporti si potrebbe scrivere:

$$\text{Schiavo} : \text{Padrone} \neq \text{Amato} : \text{Amante}^{57}$$

Sotto le seguenti condizioni di possibilità ed effettività del riconoscimento:

⁵⁶ "Schiavo" è il termine utilizzato da Sartre per riferirsi a "Servo".

⁵⁷ Per la seguente scrittura logica si fa riferimento a concetti di logica formale quali: proposizioni, utilizzo di variabili, relazioni logiche. In questo contesto la logica formale viene applicata alla comprensione di concetti filosofici. La schematizzazione ha funzione euristica e ha il puro scopo di rendere esplicite le strutture implicite presenti nei testi di Hegel e Sartre. Non si intende ridurre il contenuto fenomenologico a modello formale, ma si intende fare un uso integrato di strumenti provenienti da ambiti disciplinari diversi per approfondire lo studio della materia. La multidisciplinarietà è caratteristica fondamentale del paradigma sistemico, per questo l'uso di concetti scientifici rappresenta punto di forza e valore in un'analisi filosofica. La formalizzazione matematica deve essere intesa come strumento esplicativo, non sostitutivo dell'indagine filosofica.

Hegel: "Condizione di possibilità" $\neq$ "Condizione d'effettività" con Riconoscimento contraddittorio
"Condizione di possibilità"= Il riconoscimento avviene solo se lo schiavo è libero (Soggetto)
"Condizione d'effettività"= Il riconoscimento avviene solo se lo schiavo è subordinato

Sartre: "Condizione di possibilità"= "Condizione d'effettività" con Riconoscimento impossibile
"Condizione di possibilità"= Il riconoscimento avviene solo se l'amato è libero
"Condizione d'effettività"= Il riconoscimento avviene solo se l'amato rimane libero

Se "Condizione di possibilità" significa la condizione necessaria affinché un fenomeno possa essere considerato nelle possibilità. Se "Condizione d'effettività" significa la condizione che deve esserci affinché un fenomeno sia realizzabile concretamente nell'essere.

Nella seduzione, la strategia che il Soggetto mette in atto per ottenere l'amore dell'amato, diventa fondamentale il linguaggio. Il linguaggio è una struttura originaria che precede la nascita degli atteggiamenti concreti in quanto si identifica con l'essere per-altri.

La sua articolazione si pone quindi necessaria all'esposizione generale in quanto permette di comprendere il passaggio dall'amore al masochismo, i due atteggiamenti concreti che compongono la prima categoria esposta da Sartre.

Nell'essere per-altri il Soggetto entra in relazione con altri Soggetti. Le sue azioni, i suoi pensieri una volta formulati, vengono colti dall'altro in un modo che sfugge al Soggetto. È la trascendentalità d'altri che assorbe i concetti in un modo diverso da quello inteso dal "mittente". Se l'individuo comunicasse con un oggetto il problema non si porrebbe perché non ci sarebbe una dimensione ulteriore a quella corporea che possa interpretare il messaggio. In una relazione invece il soggetto viene colto dall'altro in un senso che gli sfugge. In questo senso l'essere per-altri è il linguaggio. Il linguaggio è la soggettività che esposta come oggetto all'interno della relazione, viene colta dall'altro in un senso personale e interpretativo unico. La libertà dell'interlocutore gli consente di comprendere e interpretare l'essenza del Soggetto in un modo indipendente e misterioso a quest'ultimo. Nella seduzione, il linguaggio primitivo diventa "intenzionato", ovvero direzionato alla persuasione d'altri della propria irresistibilità.

Come il linguaggio primitivo non può essere collocato temporalmente come successivo all'essere per altri, allo stesso modo il linguaggio seducente non può essere collocato successivamente alla seduzione, ma la seduzione è il linguaggio. Il linguaggio è quindi il modo con cui l'amante cerca di comunicare all'amato il proprio fascino oggettuale. Il tentativo rimane un'incognita, infatti l'amante non potrà mai venire a conoscenza di come l'amato coglie i suoi atti.

In questo contesto si parla di atti in senso ampio. Con linguaggio non si fa riferimento esclusivamente all'uso della parola, ma si includono anche i gesti, le intenzioni, i pensieri. È l'insieme di atti che verbalmente, non verbalmente o para-verbalmente comunicano qualcosa all'interlocutore. Si noti che la sola presenza del Soggetto davanti ad un altro Soggetto comunica un messaggio, anche il puro vivere può essere considerato come tale. Per questo motivo Sartre dice che il solo essere per-altri è linguaggio, perché anche il semplice essere presente davanti ad un altro è inviare un pensiero all'altro.

L'essere per-altri, il linguaggio, è un "fenomeno incompleto di fuga"⁵⁸ in quanto il senso viene definito dalla libertà interpretativa di una trascendentalità esterna. È interessante in quali accezioni il termine "fuga" venga utilizzato in questa sezione del testo sartirano. Sia in questo contesto come precedentemente riferendosi all'attribuzione di valori con cui l'Altro definisce il Soggetto dall'esterno, questo termine indica il momento in cui il Soggetto perde il controllo della propria esistenza a favore di un'imposizione dell'Altro⁵⁹.

Il linguaggio in quanto interpretato dall'Altro come diverso da quello inteso dal Soggetto è alienante. L'alienazione in questo caso si riferisce alla perdita di proprietà da parte del Soggetto sul pensiero. Il messaggio tramite l'alienazione passa da essere "sacro" ad essere "magico". Se con "sacro" si intende un oggetto del mondo che fa riferimento ad un oggetto trascendentale e se con "magico" si intende la ricezione dell'effetto postumo di un'azione precedentemente svolta.

La seduzione messa in atto dall'amante tramite il linguaggio non è però sufficiente. Essa infatti rimane sul piano oggettuale, senza trasferirsi su quello trascendentale. In questo modo

⁵⁸ *Ibid.*, p. 458.

⁵⁹ Si faccia riferimento a inizio paragrafo e alla nota 44.

richiama continuamente l'attenzione dell'interlocutore senza mai porre un termine ultimo alla sua attenzione. L'amore al contrario modifica il rapporto che avviene sul piano ontologico.

Affinché nasca l'amore anche l'amato dovrebbe desiderare che l'amante lo consideri come un oggetto per cui limitare la propria libertà. "Così appare chiaro che amare è, nella sua essenza, il progetto di farsi amare"⁶⁰.

Il progetto dell'amore è allo stesso tempo conflittuale e contraddittorio.

Si può sintetizzare la distruttibilità dell'amore in tre punti fondamentali. In primo luogo l'amore consiste in un rimando all'infinito infatti esso porta a un nuovo conflitto: si è prigionieri a vicenda a causa di un duplice desiderio di essere amati e di essere amati liberamente. Sul piano pratico esso si sviluppa come reciproco desiderio di essere amati. Tuttavia amare significa voler essere amato. Il primo vuole essere amato dal secondo, ma l'amore del secondo nei confronti del primo consiste nel desiderio del secondo di essere amato dal primo. E viceversa. Il conflitto e la contraddizione conducono a un frustrante rimando infinito.

In secondo luogo, la soggettività dell'amante è alienata, ma per sua stessa volontà. Ciò comporta che in qualsiasi momento egli può cambiare idea riappropriandosi della propria libertà ed esercitando il proprio sguardo oggettivante. Questa insicurezza all'interno del rapporto conduce a una mancanza di fiducia reciproca.

Infine, il rapporto tra l'amante e l'amato è inserito in un contesto sociale dentro cui sono presenti anche altre persone. Questo implica che è sufficiente l'intervento di un terzo affinché entrambe le soggettività coinvolte nell'amore vengano oggettivate e distratte l'una dall'altra. L'unico modo in cui l'amante può presentarsi come riferimento assoluto per l'amato, nel suo progetto di seduzione, sarebbe in una situazione di assenza di condizionamenti.

Il progetto portato avanti dal Soggetto si rivela fallimentare su più fronti ma il tentativo di realizzare una identificazione delle due trascendenze per cercare di eliminare la reificazione rimane.

Il secondo tentativo che il Soggetto elabora prende spunto dal progetto di amore e seduzione, mantenendo alcuni elementi centrali e cambiando la prospettiva di approccio. Il passaggio

⁶⁰ *Ibid.*, p. 459.

dall'amore al masochismo segna la prima svolta nel succedersi degli atteggiamenti concreti. Anche questa dinamica affrontata da Sartre si rivela fallimentare a causa della sua struttura.

Nell'amore, il Soggetto programma di farsi amare dall'amato tramite la seduzione e l'uso del linguaggio. Egli si propone come oggettività attraente mascherando la propria trascendenza, senza abbandonarla completamente. Il progetto è quello di manipolare l'esperienza dell'altro al fine di ingannarlo e ricondurlo alla propria trascendentalità.

Nel masochismo, il Soggetto progetta realmente di eliminare la propria soggettività a favore di quella dell'Altro. La soggettività dell'individuo non è altro che un ostacolo che conduce solo al conflitto. La fiducia lo porta ad affidare completamente il proprio essere per-altri nelle mani dell'Altro, in tal modo accettare la propria oggettività e comportarsi come tale. Per fare ciò il Soggetto fa uso della propria soggettività: usa la propria libertà per mettere fine a essa stessa.

Il riconoscimento e la conseguente reificazione non sono altro che una benedizione. La vergogna e il sentirsi oggetto permettono di accedere a un livello di consapevolezza più alto, quello di voler essere effettivamente un oggetto.

“[...] voglio essere desiderato [...] Questo atteggiamento assomiglierebbe molto a quello dell'amore se, invece di cercare di esistere per l'altro, come oggetto limite della sua trascendenza, non mi accanissi invece a farmi trattare come un oggetto fra gli altri oggetti, come uno strumento da utilizzare: si tratta infatti di negare la mia trascendenza, non la sua. [...] desidero che questa libertà sia e si voglia radicalmente libera. Così, più mi sento superato verso altri fini, più gioisco all'abdicazione della mia trascendenza”⁶¹.

Il presente passo affronta il delicato paragone tra amore e masochismo. In entrambi i casi è presente il desiderio di essere desiderato. Il Soggetto vorrebbe essere comportante per l'altro, vorrebbe essere decisivo per la sua libertà. Quello che differenzia è il modo in cui il Soggetto intende realizzare questo progetto. Nell'amore il Soggetto vuole essere per l'Altro “tutto il

⁶¹ *Ibid.*, p. 463.

suo mondo”, rappresentare un oggetto unico, privilegiato, per il quale l’altro accetterebbe di porre un limite alla propria trascendenza. Il Soggetto vorrebbe quindi essere riconosciuto dall’Altro come valore assoluto su cui basarsi. Invece nel masochismo il Soggetto si convince di voler essere un oggetto qualsiasi tra gli altri, essere considerato e trattato come uno strumento. La Coscienza cerca di declassare il suo statuto ontologico particolare a comune essere in-sé, come se fosse una pietra con funzione di pietra. Egli gioisce di questa condizione alienata, questo è il motivo per cui si parla di masochismo: il venire svilito e umiliato compongono l’oggetto dei suoi desideri. Il piacere che egli prova è da richiamarsi alla sua soddisfazione rispetto l’apparente nullificazione della sua soggettività.

Il Soggetto passa da voler essere fine nell’amore a voler essere mezzo nel masochismo. Non importa più che l’Altro lo scelga come oggetto privilegiato, che l’Altro lo consideri la sua “anima gemella”⁶², ma che l’altro lo usi.

Tuttavia, il consenso che il Soggetto dà alla sua alienazione più che una libera scelta positiva si configura come una colpevolezza di cui si è consapevoli e che si sostiene. La Coscienza accetta e assume su di sé la sua colpa ammettendo la sua sconfitta nella direzione della libera autonomia.

La seduzione non è esercitata dal Soggetto nei confronti dell’Altro, ma rispetto se stesso. Egli viene affascinato dal suo essere oggetto in modo tale da procedere alla rinuncia della propria soggettività. Si tratta del riconoscimento di un oggetto affascinante, ma nel tentativo di dimenticare il fascino del per-sé.

L’assunzione di questa dimensione oggettuale pone il Soggetto di fronte ad un’altra soggettività. L’individuo in questa condizione prova un senso di vertigine di fronte alla soggettività dell’Altro.

La dinamica si rivela fallimentare in quanto l’io alienato, oggettificato da se stesso, non può cogliere il proprio fascino: rimane pur sempre Coscienza. Dovrebbe identificarsi nella

⁶² *Ibid.*, p. 454.

A proposito dell’amore, Sartre parla dell’illusione del Soggetto di un determinismo cosmico, egli vuole essere considerato l’”anima gemella”. Ciò significa che il Soggetto si rifiuta di ammettere di essere stato solo una scelta tra le altre, in quanto vuole essere considerato come valore e scelta assoluta.

soggettività che lo osserva e tanto più egli procede e insiste nel suo tentativo, tanto più egli si trova di fronte alla propria angoscia.

Il paradosso del masochista consiste nell'essere considerato davvero oggetto per l'Altro mentre dal suo punto di vista rimane un soggetto. Più il masochista prova ad essere oggetto e a cogliersi come tale più egli agisce come Soggetto. Per cogliersi come un in-sé la Coscienza deve esercitare le caratteristiche che le competono. In questa situazione l'individuo vuole avere controllo della situazione, vuole essere trattato come un oggetto. Ma in questo modo finisce per organizzare il mondo intorno a lui a favore del suo scopo, comprendendo l'altro come mezzo al suo fine. Il paradosso porta ad un capovolgimento delle intenzioni: il Soggetto si riconferma come tale, oggettificando l'Altro che è in relazione con lui.

Il Soggetto vinto dai tentativi precedenti abbandona la strategia attuata nella prima categoria di atteggiamenti concreti per passare alla seconda.

1.6 Proposta sistemica: circolarità e co-determinazione

Le tesi sartriane colgono con precisione la tensione insita nella relazione, ma rimangono inserite in un paradigma ancora dualistico e lineare. L'impegno di questo lavoro consiste nell'identificare un secondo approccio che permetta di cogliere la sostanzialità del lavoro sartriano pur superando la natura oppositiva nelle relazioni che lo contraddistinguono. L'approccio ecologico-sistemico possiede i presupposti per affrontare lo scoglio conflittuale insito nella dinamica di reificazione. Il ricorso alla sistemica permette di riformulare queste dinamiche in termini di circolarità e co-generazione, senza negare lo strumento descrittivo che *L'Essere e il Nulla* rappresenta ma arricchendone il livello teorico.

Mentre Sartre descrive accuratamente il meccanismo di oggettivazione e conflitto che genera le crisi contemporanee, la sistemica offre un'alternativa basata sull'integrazione degli opposti. Gli atteggiamenti concreti di amore e masochismo rappresentano un tentativo reale sartriano di affrontare la dinamica di reificazione. Egli affronta il conflitto nel tentativo di porvi fine, però tutti i tentativi si rivelano fallimentari per la struttura ontologica dell'Essere per-altri. Se l'amore era il tentativo da parte del Soggetto di farsi eleggere come centro-del-mondo per

l'Altro, allo scopo di manipolare la sua libertà, il linguaggio è la strategia che egli adotta affinché possa raggiungere il suo scopo. Il primo intento è fallimentare, il masochismo è quindi un cambio di prospettiva: il programma di assumere su di sé la propria oggettività diventa reale.

Il primo tentativo sartriano rappresentato da questi passaggi è fallimentare per la stessa ragione strutturale: egli cerca una soluzione all'interno di una cornice dualistica che non viene messa in discussione. Le soluzioni presentate sono relative al piano della relazione, ma il conflitto nasce dalla struttura ontologica che definisce i termini della relazione stessa e non dalla configurazione relazionale successiva. In altri termini, è il presupposto ontologico che rende la relazione inevitabilmente conflittuale.

La struttura duale dentro cui si sviluppa la filosofia esistenzialista sartriana non consente di esplorare le possibilità di relazione circolare. Eppure, la svolta che lo "Shift paradigm"⁶³ ha permesso di effettuare, consente oggi di pensare una relazione non totalmente conflittuale. Più precisamente: la conflittualità deve essere ammessa come esistente, non rinnegata. Le differenze, l'alterità e la circolarità vengono viste come occasione di valorizzazione e ri-organizzazione interna.

In realtà, si può identificare una certa forma di circolarità anche in Sartre, ma essa consiste unicamente nella vicendevolezza della reificazione: entrambi i Soggetti provano a oggettivare l'altro tramite la dinamica dello sguardo ed entrambi ne sono vittima. La circolarità è integrata a livello relazionale come conseguenza dell'impostazione ontologica. Un'impostazione di questo tipo genera una circolarità patologica, ovvero un circolo vizioso in cui la struttura è chiusa all'interno del conflitto senza che essa possa sfociare in una trasformazione positiva. È necessario specificare che Sartre non è riduzionista sul piano ontologico; ma la sua teoria della reificazione, come anche gli atteggiamenti concreti che postula, si inseriscono all'interno di un riduzionismo di tipo relazionale. Il motivo per cui

⁶³ Carpa F., Luisi P. L., *Vita e natura. Una visione sistemica*, Aboca, Sansepolcro, 2014.

Con Shift paradigm si intende una modificazione del quadro teorico di riferimento, a partire dalle domande di ricerca e dai presupposti ontologici. In questo contesto si intende passare da un paradigma di tipo classico-positivistico ad uno di tipo ecologico-sistemico.

Sartre supera il riduzionismo positivistico in senso proprio è perché egli nega la riduzione della Coscienza.

È l'impossibilità di risolvere il conflitto all'interno della logica duale sartriana che rende necessario il cambiamento di livello teorico. La prospettiva sistemica, ponendo le proprie radici nella biologia e nella fisica, consente di spostarsi ad un livello più fondativo: la dinamica di inter-retroazione, viene inserita nella fase di costruzione della soggettività ed è per questo definita generativa⁶⁴.

Con inter-retroazione ci si riferisce a un fenomeno di feedback in cui, all'interno di una interazione, le azioni di un Soggetto, dopo aver modificato le strutture cognitive dell'Altro, tornano indietro modificando i suoi stessi elementi. La dinamica si presenta come una circolarità costitutiva, in cui gli effetti di una azione, modificando l'ambiente circostante, hanno come conseguenza l'apporto di stimoli nuovi, che riflettendosi nuovamente sul Soggetto lo modificano in modo circolare. Egli venendo modificato dall'ambiente apporterà modifiche nuove avviando un nuovo processo.

“The living organization is a circular organization which secures the production or maintenance of the components that specify it in such a manner that the product of their functioning is the very same organization that produces them”⁶⁵.

In questi passaggi di H. Maturana viene esplicitata la circolarità che è la struttura generale dei sistemi complessi. Un sistema vivente non funziona secondo una logica duale e lineare definibile come causa-effetto; bensì con una logica circolare in cui i componenti del sistema non esistono indipendentemente dal sistema e in cui il sistema non è considerabile indipendentemente dalle proprie parti che lo compongono. In altri termini, il prodotto retroagisce con il processo che posto in essere. Il sistema vivente in questo processo si

⁶⁴ Maturana H. R., *Biology of Cognition*, in *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, 1980, pp. 1-27.

Margiotta. U., *Teoria della formazione*, Carocci, Milano, 2015.

⁶⁵ *Ibid.* p. 22.

auto-produce e auto-organizza continuamente in base all'ambiente esterno e alle perturbazioni che lo colpiscono. Il fenomeno di inter-retroazione è la dinamica che esprime la circolarità.

“A living system is not a goal-directed system; it is, like the nervous system, a stable state-determined and strictly deterministic system closed on itself and modulated by interactions not specified through its conduct”⁶⁶.

Maturana specifica come avviene l'integrazione tra chiusura operativa e l'apertura alle perturbazioni esterne. Il vivente non è determinato dalla storia e dalla società, bensì delle sue proprie strutture neurali. Esso viene determinato esclusivamente dalla propria struttura interna e le perturbazioni esterne non lo rendono deterministico, ma offrono esclusivamente delle possibilità di sviluppo. L'ambiente può solo innescare un cambiamento, ma dipende dall'organizzazione del sistema il modo in cui esso viene colto. Ne consegue che due sistemi diversi possano reagire diversamente in seguito alla stessa perturbazione. Questo processo viene definito determinismo strutturale.

Alla base del paradigma sistemico si trova il concetto di co-generazione. Esso risponde direttamente al fallimento sartriano nel tentativo di superamento del conflitto.

Per co-determinazione si intende la struttura ontologica per cui l'identità dell'individuo come soggettività non viene data come già posta al momento dell'incontro con l'altro, ma emerge attraverso la relazione in un rapporto di dipendenza reciproca. I Soggetti si costituiscono come entità aperte che si co-costruiscono nell'interazione, modificandosi reciprocamente pur rimanendo indipendenti.

Non si tratta dell'ideale dell'identificazione reciproca esposto da Sartre secondo il quale i due individui implicati nella relazione mantengono le proprie Trascendenze separate. Attraverso la relazione i Soggetti sono soggetti a stimoli dall'esterno, che laddove accolti modificano la struttura cognitiva del Soggetto. A livello biologico, le connessioni neurali, i pattern che si creano, sono frutto delle relazioni che l'individuo intrattiene con l'Altro. Egli viene modificato da ciò che accade attorno a lui, dai dialoghi all'ambiente. Il modo in cui

⁶⁶ *Ibid.* p. 23.

l'ambiente si presenta è dunque determinante nella generazione dell'individuo. Gli altri, la società come anche un singolo individuo, prendono parte al *Umwelt*⁶⁷.

La soggettività non può più essere intesa come sostanza autonoma bensì come un processo emergente, ovvero continuamente diveniente all'interno del rapporto con l'alterità. Il soggetto è un'emergenza, ovvero il frutto della cooperazione di più elementi, un prodotto che supera la somma addizionale di tutti gli elementi che lo compongono. Ogni volta che riceve una perturbazione, come ad esempio l'incontro con l'altro, il Soggetto deve mettere in atto dei cambiamenti interni che gli consentano di mantenere un equilibrio. Egli mantiene un proprio ordine interno tramite un processo di auto-organizzazione.

Questo processo non deve essere inteso come un particolare tipo di determinismo strutturale, infatti l'ambiente che circonda il Soggetto contribuisce alla sua riorganizzazione ma non ne determina una struttura specifica, qui risiede la libertà dell'individuo nel fronteggiare gli stimoli esterni.

Nella co-determinazione la differenza viene valorizzata da entrambi i termini della relazione. Il reciproco scambio di stimoli sensoriali rende l'unicità di ogni Soggetto preziosa per la definizione della propria identità.

La proposta sistemica richiede uno Shift paradigm, ovvero un cambio di paradigma: è necessario passare da un paradigma di tipo positivistico ad uno ecologico-sistemico.

Con paradigma positivistico si fa riferimento a un modello epistemologico che fonda le proprie basi nella fisica classica. Prendendo come riferimento una realtà oggettiva inserita in uno spazio assoluto e in un tempo assoluto, in questo tipo di pensiero, la realtà è conoscibile tramite relazioni lineari di tipo causa-effetto. La realtà oggettiva viene studiata dall'uomo sulla base del modello atomistico e tramite lo scomponimento di essa in più parti, ogni parte concorre a spiegare il tutto e la somma di queste è coincidente con la totalità. Il pensiero di tipo riduzionistico favorisce la frammentazione del sapere in più discipline, portando alla perdita di tutte le proprietà che sorgono dall'interazione delle parti che compongono il

⁶⁷ von Uexküll J. parla di *Umwelt*, dal tedesco, "mondo". In questo caso si fa riferimento alla bolla sensoriale dentro cui è inserito ogni organismo vivente. Essa non rappresenta l'ambiente oggettivo come appare all'osservatore esterno, a cui ci si riferisce con "Umgebung", ma quella parte di mondo che l'essere animale percepisce attraverso gli organi di senso.

sistema. Al contrario, il paradigma sistemico presenta caratteristiche che consentono di cogliere il valore relazionale oltre che i termini stessi. Sono gli elementi che emergono con e dalle relazioni in un'ottica relazionale. Sulla base del modello probabilistico nato con la fisica quantistica, la sistemica scardina le certezze della visione oggettiva: il mondo non “è” in tal modo, ma “tende ad esistere”. Le teorie sistemiche analizzano la probabilità che un certo tipo di interconnessione accada senza averne la certezza. Il modello probabilistico ha origine con le scoperte di Heisenberg e il suo Principio di indeterminazione. La struttura fondamentale è circolare, basata sui meccanismi di inter-retroazione.

Il vecchio paradigma di tipo riduzionistico è utile nel momento in cui si deve andare a studiare i sistemi semplici, ovvero la porzione di materia inanimata. Tuttavia non è sufficiente per comprendere il funzionamento dei sistemi complessi, ovvero la vita. Essa può essere studiata solo tramite il modello sistemico. I due paradigmi sono antagonisti e complementari.

La coesistenza della teoria sartriana e quella sistemica è possibile grazie a una complementarità di livelli. Non si tratta di negare una a favore dell'altra perché esse si riferiscono a strutture diverse dell'Essere umano. Da un lato, Sartre descrive l'esperienza per come la vive internamente il Soggetto, egli analizza la struttura fenomenologica della Coscienza; non approfondisce l'aspetto biologico, la Coscienza è il nulla, ovvero definita in base all'opposizione con l'essere del mondo. Dall'altro lato, le teorie sistemiche, a partire da Maturana e Varela, analizzano la struttura operativa del sistema vivente, ovvero come il Soggetto si costituisce dal punto di vista biologico e neurologico attraverso l'esperienza vissuta.

I due livelli non si contraddicono, si completano. È filosoficamente coerente pensare che un sistema sia contemporaneamente una struttura biologicamente autopoietica e una libertà radicale. Il soggetto si definisce come un nulla dal punto di vista della coscienza vissuta mentre è un sistema strutturato dal punto di vista dei processi relazionali che lo co-determinano.

Si possono definire in base a questa analisi due porzioni di realtà descritte rispettivamente dalla teoria sartriana e dalle teorie sistemiche: quella fenomenologico-esistenziale e quella biologico-operazionale.

CAPITOLO 2

La linearità dell'azione in Sartre

2.1 Secondo tentativo sartriano: indifferenza, desiderio, sadismo, odio

Il dualismo soggetto-oggetto nella fenomenologia sartriana giustifica le relazioni conflittuali che il Soggetto intrattiene con l'Altro. La relazione rappresenta non solo un'opportunità di arricchimento esistenziale da parte dell'individuo, ma anche una situazione rischiosa in cui esso si trova di fronte a una seconda Trascendenza. L'analisi portata avanti nel primo capitolo della presente ricerca evidenzia che, nella concezione sartriana dei rapporti interpersonali, la dinamica reificante sia presente come necessaria. Dove "necessaria" deve essere intesa in senso logico matematico come ciò che è e non potrebbe essere altrimenti. Infatti, tutti i tentativi affrontati fino ad ora replicano lo stesso dualismo che tentano di superare: pur tentando di realizzare l'ideale metafisico, che prevede l'identificazione delle due Trascendenze, viene perpetuata una dinamica lineare fondata sul dualismo soggetto-oggetto. Il tentativo impossibile prevede due esiti ugualmente fallimentari. Nel caso in cui il Soggetto provasse a riconoscere l'Altro come ugualmente tale, ridurrebbe se stesso a oggettività; nel caso in cui tentasse di mantenere la propria soggettività, l'individuo reificherebbe l'Altro negandogli quello statuto ontologico che egli possiede. Ricadendo inesorabilmente dentro una struttura conflittuale che esclude a priori la coesistenza di due Soggettività.

Il fondamentale testo sartriano padre della filosofia esistenzialista francese, *L'Essere e il Nulla*, affronta nel corso del suo terzo capitolo *L'essere per-altri*, una seconda categoria di atteggiamenti concreti. Amore e masochismo, mediati dal linguaggio, costituiscono solo una parte limitata dei modi in cui il Soggetto può entrare in relazione con l'alterità. Per quanto nel primo tentativo il Soggetto tenti di instaurare una relazione con l'alterità preservandone la soggettività, emerge la necessità di avanzare una seconda categoria di atteggiamenti concreti, in cui nella relazione fin dal principio si tenta di catturare e cristallizzare l'Altro dentro un'essenza determinata.

Le due categorie, che rappresentano i due raggruppamenti fondamentali dei modi con cui l'individuo si relaziona con il mondo che lo circonda, sono solo lo specchio di quelle svariate reazioni umane che possono sorgere in seguito all'esperienza relazionale. Esse per senso pratico vengono divise in base alle due strategie che le caratterizzano: da una parte, il tentativo di lasciarsi assimilare da parte del Soggetto, dall'altra quello di assimilare l'Altro rendendolo oggetto. Eppure, non esiste una gerarchia tra le diverse reazioni strutturali dell'Essere per-altri.

“Ma, a dire il vero, nessuno dei due è veramente primo: sono tutte e due reazioni fondamentali all'essere-per-altri come situazione originaria. Può quindi darsi che, nell'impossibilità in cui mi trovo di assimilare la coscienza dell'altro per mezzo della mia oggettività per lui, io sia portato a [...] guardare lo sguardo dell'altro [...] tentare dal fondo di questa libertà di affrontare la libertà dell'altro”⁶⁸.

La ricerca di un ideale di identificazione che permetta di porre fine al conflitto tra le due Trascendenze è fallimentare. Non esiste un modo neutro di rapportarsi all'Altro, afferma Sartre, il conflitto rappresenta l'essenza dei rapporti intersoggettivi. Questa dinamica esposta a livello ontologico rivela ciò che poi viene attuato a livello pratico e politico.

Indifferenza, desiderio, sadismo e odio costituiscono la seconda categoria di atteggiamenti concreti e questi si pongono in diretta continuità con i precedenti esposti nel primo capitolo.

Il masochismo, l'ultima categoria con cui era terminata l'esposizione degli atteggiamenti fondamentali del primo tipo, propone l'assunzione reale dell'oggettività sul Soggetto.

Non potendo governare l'Altro riconoscendo la sua soggettività, il Soggetto passa all'osservazione diretta dello sguardo dell'altro, inteso come coglimento della soggettività altrui, non solo come semplice visione della dimensione corporea. Eppure, come emerso dai tentativi precedenti il guardare l'altro per coglierne la trascendenza implica l'affermazione della propria soggettività e la relativa oggettivazione dell'Altro. Non è possibile osservare uno

⁶⁸ Sartre J. P., *L'Essere e il Nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Il saggiatore, Milano, 1965, p. 465.

Sguardo, per cui quello che rimane successivamente alla oggettivazione è la dimensione corporea dell'altro: gli occhi.

Questa relazione di potere appare come completa, il Soggetto si sente nella posizione di vincitore nel conflitto, sente di aver fatto prevalere la propria libertà su quella dell'Altro. E contemporaneamente ha l'illusione di possedere la libertà d'azione di quell'altra soggettività che detiene il controllo sulla sua oggettività. Ma è solo un'illusione. Il motivo è che avendo reificato l'Altro, avendolo ridotto ad oggetto, esso non possiede più una libertà su cui avere il controllo.

Il paradosso fondamentale si costituisce in un duplice passaggio: il Soggetto può avere controllo sull'Altro solo quando l'Altro non è più libertà, ma se l'Altro non è più libertà non c'è bisogno di averne il controllo. Il Soggetto cerca disperatamente di appropriarsi della libertà dell'Altro e ci riesce solo quando questa non esiste più.

Il secondo sviluppo consiste nel tentativo di possedere la libertà dell'Altro ad ogni costo, anche quando questa non esiste più perché l'Altro è ridotto ad oggetto, attraverso il suo corpo. Non potendo afferrare la libertà dell'Altro, il Soggetto cerca di controllarlo in altra maniera; ad esempio forzando la sua azione. L'individuo quindi ha la sensazione di aver vinto la situazione di conflitto controllando la trascendentalità altrui, ma essa ormai non esiste più e la sua azione è rivolta ad un oggetto. Il controllo non è quindi reale, è strutturalmente destinato a fallire.

In seguito a questo fallimento il Soggetto ridireziona il proprio sguardo in direzione di sé stesso, egli si sceglie come Progetto.

“Ma può anche darsi che «guardare lo sguardo» sia la mia reazione originaria al mio essere-per-altri. Questo significa che io posso, nel mio sorgere al mondo, scegliermi come colui che guarda lo sguardo dell'altro, ed edificare la mia soggettività sulla distruzione di quella dell'altro. Questo è l'atteggiamento che chiameremo: *indifferenza nei confronti dell'altro*”⁶⁹.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 465.

L'atteggiamento concreto di indifferenza si struttura come una cecità intenzionale verso la soggettività altrui. Una scelta originaria di scelta di sé come privilegiamento della propria Trascendenza rispetto a quella che si pone di fronte al Soggetto. Si tratta dell'edificazione della propria soggettività da parte dell'individuo a partire dalla negazione di quella dell'Altro. Effettivamente, la ragion sufficiente⁷⁰ per cui un individuo si può definire Soggetto è la sua Libertà; l'Altro la nega tramite la propria, costituendo una tensione che le nega vicendevolmente. Nell'indifferenza il Soggetto nega la libertà dell'Altro per affermare la propria.

Il conflitto non è qui strutturalmente aperto, ma si presenta in una forma sottile. Tuttavia non deve essere intesa come una "cecità", bensì come una scelta attiva di "ignoranza" dell'Altro. Il Soggetto si identifica completamente con la propria scelta. In linea con l'esistenzialismo, l'individuo si costituisce a partire dall'insieme di scelte che compie. Si può quindi intendere l'indifferenza come una presa di posizione esistenziale, come la definizione di quel frammento di esistenza costituito da un continuo evolversi, che effettivamente non può essere colto, ma che esiste.

Il paradosso insito nella definizione dell'indifferenza però include ancora una volta la libertà dell'Altro: per affermarsi come unica soggettività bisogna ammettere implicitamente la possibile esistenza dell'Altro. cr

Come l'aporia del nulla⁷¹ afferma che per negare l'esistenza del nulla bisogna in un qualche modo postularlo, allora anche l'indifferenza implica una comprensione implicita dell'Altro. Dove "Altro" è rappresentato dallo Sguardo, in questa fase il Soggetto possiede una profonda

⁷⁰ La ragion sufficiente leibniziana costituisce la motivazione per cui qualche cosa è in un determinato modo e non diversamente. Fa diretto riferimento alla causa ultima o origine di un determinato evento o fatto. Il collegamento a Sartre è evidente in quanto questi appartiene alla corrente filosofica dell'esistenzialismo che privilegia l'autodeterminazione dell'uomo: la libertà è ragion sufficiente dell'essere umano.

⁷¹ L'aporia del nulla rappresenta un tema centrale affrontato a partire da Parmenide e dalla filosofia greca. Consiste in un paradosso logico per cui pensare il Nulla come "non essere" significa includerlo come oggetto di pensiero rendendolo contraddittorio rispetto la propria definizione. Per poter affermare la sua non esistenza bisogna infatti attribuirgli una certa forma di esistenza logica. In tal modo si viola il principio di non contraddizione e di conseguenza il principio di identità.

Il paradosso emerge a causa della relazione tra l'essere e il proprio opposto. Per primo Parmenide afferma l'impossibilità di pensare e dire il Nulla. Il risolvimento è stato tentato da molteplici filosofi con svolgimenti diversi, Heidegger e Severino ne sono un esempio.

comprensione della Trascendenza altrui. Di conseguenza, l'indifferenza non è una reale affermazione di se stessi rispetto l'esistenza d'altri, ma rappresenta solo una modalità di autodifesa dalla reificazione reciproca. Il Soggetto, per non essere oggettificato dall'Altro, lo nega. Ma la negazione viene riconosciuta da solo una delle parti, non si tratta di solipsismo teorico. Eppure il Soggetto si comporta come se fosse realmente da solo, come se fosse l'unico essere umano esistente, introducendo il concetto di "solipsismo di fatto".

“Compio allora una specie di solipsismo di fatto [...]. Non me ne curo, quasi, agisco come se fossi solo al mondo; «sfioro» le persone come «sfioro» i muri [...]. Senza dubbio mi conoscono in qualche modo; ma questa conoscenza non mi tocca [...]. Le «persone» sono delle funzioni [...]. Sarebbe possibile utilizzarli a mio vantaggio, se conoscessi la loro *chiave* [...]. In questo stato di cecità io ignoro, a pari titolo, la soggettività assoluta dell'altro come fondamento del mio essere-in-sé e il mio essere-per-l'altro [...] ho della «faccia tosta» cioè non ho nessuna coscienza del fatto che lo sguardo dell'altro può cristallizzare le mie possibilità [...] non mi sento alienato. Questo stato di cecità può diventare la mia malafede fondamentale”⁷².

Il mondo, l'*Umwelt*, intorno all'uomo diventa cristallizzato. Gli altri individui attorno a lui non sono altro che meri strumenti a sua disposizione. E allora il cameriere non è altro che un lavoratore volto a soddisfare le richieste del cliente, il controllore è ridotto al suo ruolo di obliatore di biglietti e compilatore di fogli di multa. L'Altro ridotto al proprio ruolo diventa utilizzabile secondo gli scopi del Soggetto; se quest'ultimo entrasse in possesso della "chiave" per decifrarne l'azione potrebbe manipolarlo a proprio piacimento. Non c'è inibizione nel suo sentirsi padrone del mondo e il Soggetto vive con spavalderia la propria condizione di protagonista, come un attore pluripremiato sul grande schermo.

Ebbene, gli individui mantengono una certa loro indipendenza d'azione. Il cameriere non chiede le ordinazioni ai tavoli ogni giorno per quarant'anni perché manovrato come un burattino dal Soggetto indifferente. Ma non si tratta di altre Trascendenze libere, si tratta di

⁷² *Ibid.*, p. 466.

libertà-oggetto⁷³ che, se messe in atto, costituiscono un ostacolo, un intoppo, nel programma d'azione dell'individuo.

Dalla struttura ontologica su cui il pensiero sartriano si fonda emerge tuttavia che la libertà dell'Altro come Soggetto è imprescindibile. L'indifferenza che l'individuo opera è unicamente un'illusione che gli permette di vivere serenamente senza affrontare la tensione insita nella vita umana. Ignorare lo Sguardo dell'altro significa ignorare il proprio Essere per-altri e il proprio corpo. Alcune persone sono capaci di portare avanti questo inganno per tutta la vita, senza o quasi mai affrontare il conflitto implicato nel riconoscere gli Altri come Soggetti. Si conclude che questa categoria di individui, pur atteggiandosi con disinvoltura, sono persone spaventate: sono guidati dal timore di esporre il proprio corpo. Essi non hanno mai apprezzato l'incontro con l'Altro come fondativo e sono sostanzialmente mancanti della parte relazionale della vita umana. Eppure, l'Altro esiste. Pur non essendo riconosciuto come tale, è dato nell'esperienza del Soggetto ed egli ne sente l'insufficienza.

Questa categoria di persone vive nella malafede, ovvero nella menzogna.

Nel lessico sartriano, con "malafede" si fa riferimento a una modalità con cui il Soggetto affronta il conflitto interno a sé stesso e che sorge con il riconoscimento della propria libertà e l'infinito orizzonte di possibilità. La libertà, come esplicito in altra sezione del testo *L'Essere e il Nulla*, rappresenta il privilegio dell'Essere umano rispetto alle altre bestialità del mondo, ma anche la sua condanna: essere libero e avere libertà di scelta rappresenta un impegno e un'assunzione di responsabilità che non è facile da affrontare. La scelta obbliga l'individuo a confrontarsi con il futuro e con le implicazioni che ne derivano, provocando all'interno del Soggetto uno stato di angoscia. Quest'ultima è definita come tale perché descrive precisamente il senso di vertigine percepite dall'uomo di fronte all'ampiezza ontologica che lo caratterizza. Ecco il luogo dove l'uomo percepisce il senso di fuga, la necessità di fuggire la scelta. La malafede è l'atteggiamento tramite cui l'uomo giustifica la propria presa di posizione "negativa" di fronte alle scelte. Dove con "negativa" si intende "passiva": l'uomo si convince di non avere possibilità di scelta, di non essere realmente libero perché sottoposto a una forza superiore. L'uomo si sottrae alla necessità della scelta tramite una scappatoia che

⁷³ Ivi.

La libertà degli individui reificati viene definita "coefficiente d'avversità".

non è reale, si tratta di una strategia esistenziale tramite cui il Soggetto si sottrae alla tensione tra il proprio essere per-sé e il proprio essere per-altri, tra la propria libertà e la propria oggettivazione. Da un lato la malafede consente al Soggetto di sottrarsi alla propria Trascendenza, godendo dei privilegi ontologici degli in-sé, dall'altro lato si ripara dalla reificazione data dall'incontro con l'altro.

Nel contesto dell'indifferenza, il Soggetto mette in pratica l'atteggiamento di malafede per sottrarsi al rapporto con l'Altro e alle conseguenze di riconoscerlo come soggettività.

Eppure, la negazione della percezione dell'altro come dato all'interno dell'esperienza non è reale. Non si tratta di ignoranza o di un errore, ma di cecità intenzionale che preserva la pace interiore del Soggetto a scapito del riconoscimento della propria trascendentalità: negare l'Altro come Coscienza significa negare sé stessi.

“Può prolungarsi, con degli intervalli di molti anni, per tutta una vita: ci sono degli uomini che muoiono senza avere neanche immaginato – tranne brevi e terrificanti illuminazioni – che cosa sia l'*altro*. Ma, anche ad esserne immersi fino al collo non si smette di sentirne l'insufficienza”⁷⁴.

L'insufficienza è il riconoscimento della propria menzogna a seguito della percezione reale dell'altro. Questa sensazione di manchevolezza e malessere rimanda continuamente alla trascendentalità dell'Altro come Coscienza ed è un richiamo alla verità oltre l'illusione. Un richiamo che con le premesse attuali non può essere soddisfatto, è necessaria una modificazione nella strategia messa in atto.

La sensazione di parzialità verso sé stessi data dall'indifferenza richiama alla già affrontata necessità di auto-fondazione del Soggetto. Egli desidera al tempo stesso proteggersi dal potere reificante dell'incontro con l'Altro ma anche usare l'Altro per fondare se stesso. In effetti, era già caratteristica dell'indifferenza la strumentalizzazione dell'alterità relativamente al proprio fine. Tuttavia l'impossibilità di appropriazione dell'Altro era un problema presente anche negli atteggiamenti concreti precedenti e anche in questo luogo risulta fallimentare: riducendo

⁷⁴ Ivi.

l'altro a puro oggetto, strumento, il Soggetto non può richiedere la soggettività altrui come mezzo per riconoscere il proprio essere per-altri.

L'indifferenza è una strategia ontologica messa in atto dal Soggetto come scelta, ma si conclude in una contraddizione interna al Soggetto. È qui che sorge il pericolo dell'indifferenza: la strategia messa in atto è una menzogna che non cancella la soggettività dell'Altro, esso mantiene la propria libertà e di conseguenza porta avanti l'oggettivazione del Soggetto che rimane posseduto senza esserne consapevole. L'indifferenza protegge l'individuo perché lo isola in una bolla di illusione, ma in realtà lo espone ancora maggiormente allo Sguardo dell'Altro.

L'individuo percepisce questa mancanza per cui non può portare avanti l'inganno, superando questa determinazione e procedendo verso l'atteggiamento concreto successivo: il desiderio di controllo. Esso consiste nella ricerca, fallimentare, della propria totalità tramite l'impossessamento della libertà dell'altro come oggetto. Questa diventa confusa, l'individuo perde la concezione del proprio obiettivo; la sensazione, come quella di una reminiscenza confusa o di un sogno dimenticato, provoca solo frustrazione.

Per quanto riguarda l'indifferenza, prima di proseguire l'analisi del desiderio, si può fare un ulteriore approfondimento per quanto riguarda la logica implicita dell'azione del Soggetto; essa consente infatti di spiegare ampiamente il concetto di riduzionismo e come essa possa essere applicata al comportamento politico e strategico.

Nell'indifferenza, l'Altro non viene riconosciuto come Essere umano, ma in quanto strumento. Come tale, l'alterità diventa, nell'esperienza del Soggetto, una variante prevedibile. Minore è il "coefficiente d'avversità" maggiore è l'utilità ai fini dell'individuo. Siccome la complessità dell'Altro viene ridotta a una funzione o a un ostacolo, esso perde la propria soggettività e viene ridotto a mezzo per raggiungere uno scopo. Se esso, anziché mezzo, si presenta come ostacolo, deve essere risolto o eliminato affinché il Soggetto possa perseguire le proprie intenzioni. In questo "solipsismo di fatto" gli unici interessi in gioco sono quelli propri dell'individuo ed egli non considera le libertà d'altri come valori bensì come eventi prevedibili e manovrabili.

Si afferma quindi che l'indifferenza possa essere definita come strategia di riduzionismo tramite il quale l'individuo opera i propri interessi in un'ottica solipsistica di fatto e non di diritto.

Se l'Altro viene ridotto a una variabile prevedibile, è attivabile un meccanismo di prevedibilità che consente al Soggetto di attuare strategie di controllo, esse sono applicabili maggiormente in ambito politico e sociale.

Tramite l'anticipazione del comportamento dell'Altro, il politico può intervenire per modificarne l'azione, governare in modo più strategico tramite la conoscenza delle variabili e usare l'Altro per raggiungere i propri scopi.

L'azione strategica si nutre della prevedibilità; il riduzionismo, tramite l'indifferenza, consente di metterla in atto. In tutte e tre le dimensioni del potere teorizzate prima da Dahl, poi da Bachrach e Baratz e infine da Lukes, il controllo definisce il potere. Nella politica, come nell'indifferenza sartriana, l'Altro non viene eliminato, ma viene reso manovrabile e oggetto di azione strategica.

Lo slittamento dal piano intersoggettivo a quello politico è possibile mantenendo i presupposti ontologici. La politicizzazione degli atteggiamenti concreti sartriani rappresenta lo sviluppo di una teoria verso il suo fine: lo studio delle relazioni intersoggettive all'interno di *L'Essere e il Nulla* mira alla comprensione dell'Umano nel suo ambiente. La politica e lo Stato sono il luogo in cui l'uomo si realizza, per questo il collegamento tra la teoria e l'azione politico-strategica non è solo diretto ma anche necessario.

L'atteggiamento concreto di desiderio rappresenta uno dei passaggi più densi del terzo capitolo *Essere per-altri* ed è anche l'avvio alla conclusione del discorso sartriano.

Il desiderio rappresenta il tentativo di appropriarsi della soggettività dell'Altro attraverso la sua dimensione oggettiva-corporea. L'individuo infatti non possiede le capacità per accedere alla Trascendenza dell'Altro e può solo tentare di impossessarsi del suo corpo come dimensione incarnata del suo Essere.

Eppure, il corpo non è il fine reale nella ricerca da parte del Soggetto, rappresenta solo ciò a cui esso può accedere. Il desiderio come strategia si presenta come un paradosso fin dall'inizio, un rassegnarsi, un accontentarsi, senza mai potersi dichiarare soddisfatti.

Contrariamente a quanto sostenuto dalle ipotesi psicologiche e biologiche, il desiderio non è da ridurre esclusivamente alla dimensione corporea e sessuale. Bensì riguarda la tensione ontologica implicita nelle relazioni, la dinamica corporea si presenta allora come un corollario del rapporto tra Coscienze. Quest'ultima consiste nella esplicazione relazionale della struttura ontologica dei due poli in opposizione. Come gli atteggiamenti precedenti, anch'essa si presenta come una delle molte modalità attraverso cui il Soggetto tenta di superare il conflitto fondamentale dato dalla presenza della libertà come caratteristica dell'individuo.

Il corpo quindi non è strutturalmente primario, ma è prova vivente del desiderio e segue l'opposizione a livello ontologico che non è visibile esteriormente. Allo stesso modo, è la presenza del desiderio come modalità dell'essere per-altri che rivela un "corpo sessuato".

È nel desiderio che il Soggetto continua a scoprire sé stesso, all'interno di una doppia rivelazione l'individuo scopre l'Altro come sessuato, ma anche sé stesso come tale.

La sequenza che mette in primo luogo la dimensione ontologica rivela che il desiderio non nasce come "piacere", ponendosi in contrapposizione alle teorie soggettiviste, le quali non specificano perché desiderio proprio *quella* persona. In altri termini, il desiderio non sorge a partire dalla dimensione corporea, ma la sessualità nasce come primariamente intenzionale. L'oggetto di tale intenzionalità desiderante è propriamente l'Altro come totalità vivente situata nel mondo, come trascendentalità riconosciuta e negata.

A causa della sua struttura ontologica fondamentale, si riconosce che il desiderio non consiste in un atteggiamento concreto indirizzato verso il singolo individuo isolato, bensì verso la situazione includente sia il corpo nel contesto sia la situazione relazionale che lo lega al mondo.

Per l'uomo situato, gettato, nell'esistenza il desiderio si configura allora come uno dei modi della soggettività attraverso cui la Coscienza entra in relazione con l'alterità. La sessualità è il modo con cui la Soggettività è; non può essere qualcosa che si apprende, una tecnica o un comportamento. Come ciò in cui consiste l'esistenzialismo, anche il desiderio si presenta come una trasformazione interna alla ricerca, l'uomo ne risulta cambiato nel corso dell'esperienza. Non si tratta di una proprietà da possedere, ma di una dinamica da vivere. Il desiderio è ricerca di sé stessi dentro il rapporto con l'Altro.

Il desiderio in tutto ciò è un'espressione torbida della soggettività dell'individuo e, proprio come l'acqua sporca si distacca dalla nozione classica di acqua, anche la Coscienza risulta opaca, difficile da cogliere. La motivazione è da ricercarsi nella mescolanza di trascendentalità e corporeità. Infatti, il desiderio necessita di immergersi nel corpo, ricerca il proprio mezzo in esso; anche se, non ne ritrova la propria origine. È nel rapporto tra Coscienza e Corpo del Soggetto che il desiderio nasce e si sviluppa: perché è nel desiderio che la Coscienza acconsente alla fatticità. La conseguenza è la opacizzazione della Coscienza, una pesantezza fenomenologica.

Se negli atteggiamenti concreti il Soggetto fuggiva la dimensione corporea, nel desiderio è necessario che esso lo assuma, identificandosi realmente. Il corpo viene abitato in maniera diversa, rivelata.

“Il per-sé [...] subisce la vertigine del suo corpo, o, se si preferisce, la vertigine è proprio il suo modo di esistere il suo corpo. [...] Nel desiderio, il corpo, invece di essere solamente la contingenza che il per-sé fugge verso dei possibili che gli sono propri, diventa, nello stesso tempo, il possibile più immediato del per-sé; [...] il pro-getto non teticamente vissuto di affondare nel corpo [...]. In questo senso il desiderio può essere detto desiderio di un corpo per un altro corpo. Infatti è proprio un appetito *verso* il corpo d'altri che è vissuto come vertigine del per-sé di fronte al proprio corpo: e l'essere che desidera è la coscienza *che si fa corpo*”⁷⁵.

Il desiderio non è la dinamica adeguata per uscire dalla situazione conflittuale che caratterizza il rapporto tra le due Coscienze. Il Soggetto infatti continua a cercare di catturare l'Altro, la particolarità di questo atteggiamento è che tenta di imprigionare la libertà dell'altro tramite il suo corpo. Eppure il problema permane: l'Altro viene, ancora una volta, colto tramite la sua parte oggettiva. Non viene ridotto a puro strumento, come nell'indifferenza, ma il suo corpo rappresenta pur sempre un mezzo per il Soggetto, un mezzo per imporre la propria Trascendenza sull'Altra. La mediazione oggettiva rende la dinamica intrinsecamente

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 475-476.

contraddittoria in quanto, pur avendo raggiunto il corpo, la libertà rimane irriducibile. Solitamente il per-sé è proiettato verso le possibilità che lo contraddistinguono, nel desiderio invece la Coscienza si ritorce sul proprio corpo focalizzando su di esso la propria azione.

Proprio per questi motivi Sartre definisce “vertigine del suo corpo”⁷⁶ la caduta della Coscienza verso la propria corporeità.

Si è già affrontato nel corso del paragrafo l’andamento della ricerca del Soggetto desiderante: esso desidera appropriarsi della libertà dell’Altro per mezzo del suo corpo. In questo senso, con corpo ci si riferisce alla carne come elemento di passività e fragilità. La carne è il corpo come esposto, contingente, vulnerabile. Infatti, il desiderio tenta “di svestire il corpo dei suoi movimenti come di vestiti”⁷⁷.

Il Soggetto desiderante vuole, oltre ogni cosa, cogliere l’Altro non come corpo vissuto ma come presenza incarnata. Ridurre l’Altro a della carne per impadronirsi della sua soggettività: un tentativo fallimentare.

La carezza allora non è gesto d’affetto, ma rivelazione della struttura relazionale. Nella carezza il Soggetto dimostra di non interessarsi ai progetti e alle possibilità del suo interlocutore, bensì alla dimensione sensibile puramente carnale.

In questi gesti viene messa nuovamente in pratica la doppia rivelazione del desiderio. Esso era già stato affrontato per quanto riguardava la scoperta della sessualità. Il desiderio è quel disvelamento che rivela infatti un’ulteriore dimensione del Soggetto. In questo caso, l’esperienza della carne dell’Altro rivela anche la carne del Soggetto desiderante. Infatti nella carezza il Soggetto sospende momentaneamente la propria azione trascendentale per lasciare spazio alla esperienza sensibile. Sartre afferma: “mi incarno per realizzare l’incarnazione dell’altro”⁷⁸, questo rappresenta ulteriore testimonianza della sua volontà di sostenere la tesi per cui si possa rivelare la carne dell’Altro solo facendo esperienza della propria.

Aprendo le porte all’esperienza sensibile, il Soggetto si affaccia su un mondo nuovo, quello del desiderio. Attraverso la doppia rivelazione di esso infatti non cambia solo la modalità relazionale con l’Altro ma l’intera struttura del mondo. Esso non rappresenta più solo

⁷⁶ *Ivi.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 476.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 477.

strumento e funzione per vivere la libertà del Soggetto, bensì anche luogo di esperienza sensoriale. La razionalità lascia spazio al tocco della materialità.

Dal punto di vista sistemico, la modificazione reciproca nel rapporto Soggetto-mondo-relazione rappresenta particolare esempio della modalità inter-retroattiva.

Il fallimento dell'atteggiamento concreto del desiderio e la irriducibilità della libertà dell'Altro porta il Soggetto a una situazione di turbamento; infatti, la contraddizione secondo cui l'individuo, in seguito al fallimento dello sguardo, tenterebbe di appropriarsi della libertà dell'Altro tramite la sua carne, si conclude in una modificazione comportamentale.

Il desiderio è distruzione dell'orizzonte di possibilità del Soggetto a favore di un ripiegamento dell'attenzione verso la propria carne e la propria sensibilità. Il mondo pratico e la visione del futuro vengono sospese perché l'individuo si lascia assorbire dall'esperienza sensoriale. Considerando che il mondo ha una propria organizzazione solo relativamente ai progetti del Soggetto, il desiderio produce anche una distruzione delle possibilità del mondo.

Relativamente a ciò, il turbamento non consiste in un semplice stato interiore, ma in una modificazione ontologica in cui cambia il modo di essere della Coscienza. Il desiderio consiste in una crisi ontologica della relazione tra Coscienza, corpo e *altro*.

“Il desiderio è un invito al desiderio”⁷⁹, infatti questo atteggiamento concreto consiste nel farsi carne per invitare l'Altro a desiderare; ed è quindi nella reciprocità erotica che si sviluppa il desiderio. Nel riconoscimento della carnalità altrui e nell'assunzione della propria, il Soggetto invita l'Altro a fare lo stesso.

Si tratta di un passaggio estremamente simile a quello che in questo lavoro è stato definito “ideale metafisico”: identificazione di due Trascendenze e fine della struttura conflittuale dell'intersoggettività. Tuttavia emerge un elemento fallimentare che non consente questo parallelismo, la carezza come rivelazione della carne non è ancora possesso dell'Altro. La *presa* necessaria per realizzare questo obiettivo non consente di mantenere il rapporto riconoscendo le due soggettività. Nel momento in cui si afferra l'Altro come proprietà, esso torna ad essere un oggetto, uno strumento, e la reciprocità dell'incarnazione termina. Non è possibile possedere una libertà senza condannarla alla sua distruzione.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 483.

Il fallimento del desiderio richiama al sadismo: l'Altro come corpo da dominare tramite l'uso della violenza. Non si tratta più di condividere la carne in un'identificazione reciproca, ma piuttosto prendere il sopravvento su quella dell'Altro e provare la propria fatticità attraverso la provocazione del dolore. Nel sadismo l'azione è volta ad imporre la propria Trascendenza tramite l'uso del proprio corpo; il corpo è mezzo per dimostrare la propria trascendentalità, ma il fine ultimo è tornare da quest'ultima rinnegando la propria fatticità. Ancora una volta l'Altro subisce una riduzione reificata.

Il desiderio vuole realizzare l'osceno, esso è una categoria dell'Essere per-altri e consiste in un sottogruppo del genere "sgraziato".

Il corpo nel desiderio e nell'osceno rivela la sua doppia dimensione: trascendenza e fatticità.

La Trascendenza, consiste in un superamento continuo verso un orizzonte di possibili sviluppi; anziché presentarsi come "cosa", il corpo è "azione verso". Nella grazia, la Trascendenza è preponderante e domina sulla fatticità; essa è uno dei modi attraverso cui il corpo appare, non si tratta solo e semplicemente di bellezza estetica. Bensì è un modo di abitare il corpo attraverso cui il gesto grazioso è testimonianza della Trascendentalità che lo abita. Nella Grazia il corpo si presenta quindi come libertà incarnata. Ed è il gesto che giustifica la presenza del corpo come fatticità, lo fa sembrare naturale e necessario perché riflesso dell'azione della libertà. La grazia, in un certo senso, protegge il corpo dalla propria fatticità perché lo riveste, la sua nudità viene velata.

"La fattità è quindi rivestita e nascosta dalla grazia [...]. Il corpo più grazioso è il corpo nudo, circondato dai suoi atti come da un vestito invisibile e che ci sottrae la vista della carne"⁸⁰.

Contrariamente, per quel che riguarda la Fatticità, quel che avviene nel desiderio è il gesto sgraziato: la Grazia ostacolata nella sua realizzazione. Il corpo si presenta come un dato materiale, una contingenza che esiste nel mondo, la carne intesa come presenza passiva e fragile.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 489.

Un corpo può diventare sgraziato quando assume una forma meccanica perdendo spontaneità; in questa prima manifestazione non viene più espressa libertà e i gesti sembrano frutto di un automatismo. In quanto è la libertà dell'uomo ad attribuire un senso agli oggetti del mondo organizzandoli, la conseguenza di questo meccanicismo è una perdita di senso della situazione generale.

In una seconda manifestazione dello "sgraziato" il gesto si presenta come violento oppure inadatto. In questo caso il gesto non è coerente con la situazione e sussiste una frattura, un vuoto tra azione e contesto⁸¹. Questo è il caso delle azioni irrazionali.

Nella concezione sartriana della Grazia i gesti sono giustificati in quanto coerenti con il fine che l'individuo intende perseguire, infatti normalmente gli individui interpretano i movimenti in base al loro scopo. I gesti sgraziati invece non sono giustificati e appaiono non coerenti con la libertà messa in atto. È per questo motivo che il corpo smette di apparire come necessario ed emerge la sua contingenza. Nel gesto grazioso infatti il corpo era necessario in quanto testimonianza della libertà che caratterizza la Trascendenza.

L'osceno appare nel momento in cui il corpo perde il proprio legame con l'azione e diventa pura inerzia. Lì diventa evidente la contingenza del corpo come carne. Il corpo non è più libertà vissuta ma eccedenza, inutilità. Essa non può più esser giudicata dai suoi progetti futuri o dal fine che insegue; viene allora interpretata meccanicamente, contingentemente e in base al proprio passato. La scienza fisica giustifica quello che l'ontologia rifiuta.

Eppure, la carne oscena non può essere oggetto di desiderio. In quest'ultimo infatti la carne è già inserita all'interno di una relazione. Infatti essa è oggetto e ricerca del sadico che instaura un atteggiamento concreto di sadismo. Egli vuole distruggere la grazia a favore della carne, perché il suo intento è dominare il corpo come oggetto passivo imponendo la propria soggettività tramite la violenza.

L'individuo sadico trova questa modalità di relazione in quanto il suo tentativo di afferrare la libertà dell'Altro è fallimentare, quindi cerca di imprigionarla nella carne. Ed è tramite

⁸¹ In questa fase della ricerca sartriana, l'autore apporta un esempio di origine epicurea: il Clinamen. Esso consiste in una deviazione casuale degli atomi. Il collegamento alla spiegazione dell'atteggiamento concreto di desiderio, del conseguente sadismo e in particolare della "sgraziatezza" come "violenza o inadeguatezza", consiste in un paragone con la libertà. In questa forma, la libertà appare come quegli atomi che si muovono in modo contingente, non guidata dalla ragione.

l'osceno che il sadico cerca di catturare la libertà tramite la fatticità. Il sadico, tramite l'uso della violenza, non vuole solo provocare sofferenza, ma vuole vedere la libertà dell'Altro che si degrada mentre si identifica con la sua carne. È solo tramite la violenza che il Soggetto può piegare e sottoporre l'Altro e tramite di essa egli lo costringe a spezzare la Grazia che caratterizza il Trascendentale.

Come precedentemente analizzato, il sadico vive nella contraddizione: egli usa l'Altro come oggetto tramite il suo corpo, ma l'obiettivo è possedere la sua libertà. La libertà non essendo un oggetto non può essere posseduta, quindi le azioni messe in atto dall'individuo sono fallimentari fino a questo punto.

Per uscire dalla contraddizione, similmente a quanto desiderato dall'amante, la vittima dovrebbe dare il proprio consenso all'umiliazione; dovrebbe aderire liberamente rinnegando i propri valori. Il sadico prova piacere nel momento in cui la vittima cede liberamente e si umilia perché allora è la libertà a scegliere la propria sottomissione. Paradossalmente, pur essendo il Soggetto ad applicare forza e usare tutti i mezzi a sua disposizione, l'esito dipende in ultima istanza dalla libertà dell'Altro. Quindi il risultato non potrà mai essere totalmente determinato, in quanto fondamentalmente libero. Oltre a questa ambiguità fondamentale, ci sono altre due ragioni per cui il sadismo è fallimentare.

In primo luogo, se il sadico raggiungesse il suo scopo, sottomettendo l'Altro, egli avrebbe di fronte solo della carne. Per Sartre infatti, il corpo può essere trattato fenomenologicamente secondo due modalità: come strumento di una libertà operante oppure come carne, ovvero come fatticità passiva. Il sadico tenta di far emergere la dimensione carnale allo scopo di degradarla senza però far annullarne completamente la libertà dell'Altro. Infatti, nel momento in cui l'Altro diventasse solo cosa, il sadismo perderebbe il proprio significato e il sadico tornerebbe all'interno del circuito del desiderio alla ricerca di una nuova libertà da assoggettare. Per questo motivo Sartre afferma che il sadismo è il fallimento del desiderio e viceversa; si tratta di due poli estremamente instabili e inconciliabili.

In secondo luogo, il sadico mira ad appropriarsi della libertà dell'Altro costringendola ad identificarsi con la propria carne umiliata, ma agendo esclusivamente sul corpo-oggetto non riesce a raggiungere la libertà stessa che resta trascendente. Tanto più il sadico tenta di ridurre

l'Altro a cosa, maggiormente l'Altro gli sfugge. Il fallimento emerge pienamente nello Sguardo: il Soggetto guardato dalla vittima si percepisce esso stesso oggetto. Non è rilevante quanto l'Altro sia stato umiliato, ridotto, torturato; gli permane sempre un potere cristallizzante.

Nel sadismo si ha ulteriore esempio dell'impossibilità del riconoscimento reciproco sartriano: non è possibile cogliere contemporaneamente l'Altro come libertà e come oggetto. Nel momento in cui il Soggetto tratta l'Altro come oggetto perde la sua soggettività, mentre se coglie la sua libertà gli sfugge dalla presa.

Anche voler rispettare la volontà e la libertà dell'Altro risulta problematico perché ogni azione interferirebbe con la sua sfera di libertà. Per questo motivo non esistono azioni completamente neutrali, anche gesti che possono sembrare gentili, come l'educazione o la tolleranza, implicano un'organizzazione del mondo a favore dell'Altro e quindi una modalità di esercizio del potere. Sussiste una colpevolezza e impotenza di fondo: non si può né eliminare realmente la libertà altrui né salvarla dalla propria reificazione.

In seguito a tutte le sconfitte subite, amore, masochismo, indifferenza, desiderio, sadismo, emerge un tentativo finale, l'odio.

Questo ultimo atteggiamento concreto nelle relazioni con gli Altri nasce ontologicamente dal fallimento dei precedenti tentativi. Infatti, in seguito a quelli il Soggetto comprende che non può unirsi all'Altro come non può possedere la sua libertà e non può nemmeno usarlo per fondare sé stesso. Il Progetto cambia, rinnegando l'ideale metafisico di integrazione delle Trascendenze, in questa ultima fase il Soggetto vuole eliminare definitivamente l'Altro. Infatti il Soggetto non desidera altro che reimpossessarsi della sua libertà senza limiti di fatto, come quando era in una situazione ontologicamente a-sociale. Nella realtà situata però ciò non è possibile, la pura possibilità di "esser visto" non può svanire. L'Altro, con il suo Sguardo, la sua alienazione, è sempre presente. Il Soggetto si rende consapevole del proprio essere per-altri attraverso questa possibilità. Ed è per la propria vergogna e per il proprio essere-oggetto che il Soggetto desidera distruggere l'alienazione a partire dalla distruzione dell'Altro.

Ferire, vendicarsi, punire, e ancora, rabbia, offesa, antipatia. Questi costituiscono solo un risvolto dell'odio. L'obiettivo ultimo delle sue azioni è l'annientamento dell'Altro, dove "Altro" deve essere inteso come l'alterità in generale. Perché non è la singola azione dell'individuo che fa scatenare l'odio, ma il puro riconoscimento della Trascendenza altrui come esistente.

Sartre afferma: "Colui che odia si propone di non essere più, in nessun modo, oggetto"⁸². Infatti il Soggetto tenta di abolire definitivamente la struttura stessa attraverso cui egli si percepisce come oggetto, ovvero l'essere per-altri. Perché il problema non è realmente l'Altro, bensì come il Soggetto si percepisce in seguito all'incontro con l'Altro. Non si tratta di "detestare", in quel caso verrebbe attaccato per dei suoi atteggiamenti particolari, bensì di "odiare", ovvero rifiutare l'Altro in quanto tale perché Trascendenza. Il problema consiste nel fatto che l'Altro sia un Soggetto libero. Nell'odio, la libertà dell'Altro è testimoniata da gesti quotidiani e anche un gesto gentile può suscitare odio perché ricorda la presenza della libertà altrui. Come precedentemente affermato, anche prendersi cura di qualcuno è un'imposizione della propria libertà, un gesto di potere, perché consiste nell'organizzazione del mondo di qualcun altro. Per questo è possibile paragonare la riconoscenza all'odio: entrambe rimandano ad un benefattore, ad un Altro, che ha preso una scelta in nome di qualcun altro.

L'odio, come atteggiamento relazionale, richiede di essere a sua volta odiato. Esso vuole essere percepito perché solo così si ha la certezza che abbia raggiunto la Trascendenza dell'Altro. Rimane quindi inscritto dentro il riconoscimento reciproco.

Come ultimo atteggiamento fondamentale, anche l'odio consiste in una sconfitta. Infatti anche se il tentativo d'odio riuscisse nella sua impresa si tratterebbe comunque di un successo postumo, l'individuo verrebbe già contaminato dall'esistenza d'Altri e pur distruggendo l'alterità l'esperienza dell'esser visto non può essere cancellata. Per riconoscere la vittoria dell'odio sull'alterità bisognerebbe riconoscere che questa sia esistita. Per questo motivo, Sartre afferma:

⁸² *Ibid.*, p. 500.

“Non può riconquistare ciò che ha alienato; ed ha anche perso ogni speranza di agire sull'alienazione e di rivolgerla a suo profitto, perché l'altro distrutto ha portato la chiave di quell'alienazione nella tomba”⁸³.

La conclusione di tutti i tentativi che la coscienza porta avanti è una circolarità interna agli atteggiamenti concreti in cui l'individuo rimane intrappolato.

La linearità dell'azione, dovuta all'insuperabile dualismo soggetto-oggetto, rappresenta presupposto fondamentale nelle relazioni intersoggettive sartriane. Tramite l'analisi effettuata nel corso di questo paragrafo si è compreso come questo modello relazionale sia fallimentare. L'ontologia sartriana offre uno scheletro teorico per la formulazione di una grammatica relazionale che spiega e giustifica i modelli politici e sociali attuali.

2.2 Dualismo soggetto-oggetto come modello lineare del potere: il caso dahliano

La teoria politica di Robert A. Dahl⁸⁴ analizza le dinamiche di potere messe in atto nella città universitaria di New Haven. Il modello da lui teorizzato è un modello di tipo lineare che rappresenta una trasposizione politica dell'ontologia sartriana presente in *L'Essere e il Nulla*.

Il testo presentato da Dahl nel 1968 per la voce *Power* della *International Encyclopedia of The Social Sciences* rappresenta l'introduzione al testo e consiste nella definizione di potere che l'autore avrebbe formulato nel corso dei suoi studi portati avanti tra il 1950 e 1960.

In particolare, lo studio dahliano risponde alle critiche riguardanti il funzionamento della democrazia americana. Alcuni teorici elitisti difendono una struttura di potere di tipo gerarchico, in cui il potere politico sarebbe in mano alla stessa minoranza che governa la società secondo le proprie preferenze. Secondo l'elitismo, essendo il popolo una massa

⁸³ *Ibid.*, p. 502.

⁸⁴ Haugaard M., *Power: A Reader*, Manchester University Press, Manchester, 2022.

Si tratta di un'antologia di testi riguardanti le dinamiche di potere. In questo luogo sono rilevanti quelle relative a: Dahl, Bachrach e Baratz. Questi tre autori delinearono ciò che viene chiamato “le due dimensioni del potere”. Sono studi rilevanti per la presente ricerca in quanto il modello da loro presentato rimane ancora inscritto in una dinamica di tipo lineare.

confusa e incapace di orientarsi, sarebbe necessario l'imposizione di una élite che mantenga il potere. La democrazia sarebbe quindi impossibile perché il popolo non avrebbe le capacità per organizzare e mantenere il potere. L'intervento di una minoranza risulta essere in questa concezione quasi una risposta implicita alla struttura democratica. Per questo motivo gli elitisti non possono essere definiti antidemocratici, ma a-democratici.

Al contrario, la concezione dahliana dei gruppi sociali e politici all'interno della democrazia può essere definita pluralista in quanto ritiene che non ci sia una struttura gerarchica definita, ma che vada effettuata un'analisi di tipo empirico che possa spiegare i mutamenti interni alla società. Infatti essa si riproduce costantemente assumendo una forma nuova in base al contesto e alle relazioni che si instaurano tra gli agenti. Per questa natura evolutiva del potere è difficile identificarne una definizione generale.

I modelli elitisti, che fino a quel momento avevano descritto la società identificando un solo vertice di potere, non sono in grado di cogliere tutte le relazioni umane che possono dare vita alle relazioni di potere, come invece si propone il modello pluralista. Dahl, esaminato un caso reale, quello della città dell'università di Yale, New Haven, massimizza lo studio empirico basandosi su dati, interviste, fatti reali.

Secondo Dahl il potere è frammentato, non concentrato in un'unica élite, e la democrazia è un sistema in cui il potere è diffuso in molteplici gruppi di interesse tra loro in competizione. Integrando il modello democratico di Joseph Schumpeter, definito anche come teoria competitiva, Dahl teorizza un modello democratico poliarchico. In questo concetto, egli riassume il processo decisionale nella città di New Haven, razionalizzando il modello competitivo diffuso in più élite.

La teoria competitiva schumpeteriana concepisce il processo democratico come una competizione tra gruppi di élite per l'acquisizione del consenso popolare. Il ruolo dei cittadini all'interno di questo contesto rimane relativo alla scelta dei governanti, mentre le decisioni politiche rilevanti rimangono prerogativa dei piccoli gruppi dirigenti. A partire da questa impostazione Dahl afferma che non esiste una concentrazione stabile del potere gestita da una ristretta élite, nelle poliarchie moderne infatti il potere è distribuito tra vari attori e in vari luoghi.

Dahl si propone di chiarire cosa significhi esercitare il potere all'interno di un modello poliarchico, per fare ciò è necessario porre una prima definizione di potere.

Secondo Dahl, "C" ha potere su "R" nella misura in cui riesce a far fare a "R" ciò che egli altrimenti non farebbe. Dove "C" rappresenta la "controlling unit", colui che compie l'azione, e "R" rappresenta la "responsive unit", colui che subisce l'azione. Quindi il potere consiste nella capacità di produrre effetti sul comportamento altrui. La relazione si costituisce come un rapporto causa-effetto, come una proprietà che un agente possiede e che può mettere in atto per modificare l'azione di un altro. La struttura relazionale può essere schematizzata in questa maniera: $C \rightarrow R$.

Nella formulazione dahliana sussiste una distinzione tra un soggetto agente e un soggetto che subisce l'azione, proprio come nella fenomenologia sartriana veniva mantenuta la separazione tra il Soggetto e il soggetto reificato.

Le caratteristiche fondamentali della relazione di tipo causale possono essere assimilate a quelle appartenenti alla relazione che viene intrattenuta dalle due Trascendenze sartriane. Il rapporto, infatti, è in primo luogo intenzionalmente asimmetrico, non reciproco: esiste sempre una Trascendenza che prevale sull'Altra. Inoltre, la priorità viene data al Soggetto che opera l'azione in quel momento, ovvero l'agente "C". Infine, i due Soggetti esistono già prima del rapporto, non nascono da quello, la relazione li collega ma non li costituisce.

La definizione dahliana rappresenta uno dei riferimenti principali della scienza politica novecentesca, si costituisce nello studio filosofico come un interessante termine di confronto con la struttura relazionale descritta da Sartre in *L'Essere e il Nulla*. Dahl, in qualche modo applica lo schema duale in ambito politico-sociale.

Sebbene *L'Essere e il Nulla*⁸⁵ non abbia elaborato una teoria del potere politico, la struttura relazionale è estremamente simile a quella dahliana. Negli atteggiamenti concreti, in particolare nella seconda categoria, il Soggetto cerca sempre di imporre il proprio controllo su un'altra libertà. L'Altro allora appare come un oggetto da possedere, uno strumento da

⁸⁵ Risulta necessario specificare il testo di riferimento in quanto nel corso degli anni la teoria relazionale di Sartre ha subito un'evoluzione. Il motivo di questa sorge dalle critiche che gli erano state poste in seguito alla pubblicazione di *L'Essere e il Nulla*, per questo motivo, in questa sede, si fa fede solo al testo del 1943.

utilizzare, una minaccia da eliminare. La relazione diventa un confronto competitivo tra due centri di autonomia già costituiti. La stessa modalità è implicita nel modello di potere dahliano. “C”, soggetto autonomo e già costituito, impone a “R”, altro soggetto indipendente e preesistente, di accomodarsi al suo volere. “R” non viene considerato da “C” come un Soggetto in sé, bensì come funzione operativa all’interno del proprio piano politico, uno strumento attraverso cui esercitare il proprio potere.

L’esempio illustrato da Dahl ci consente di analizzare con più vicinanza la crisi del sistema lineare. In questo, il primo viene identificato come l’attore agente, mentre il secondo come l’individuo che subisce l’azione. Si ipotizzi una situazione in cui un Presidente (“C”) abbia una posizione definita all’interno dello Stato e che un Senatore (“R”) si trovi politicamente schierato dalla sua parte. Il secondo vota all’interno della suddetta assemblea seguendo le direttive del primo. Si immagini poi che il soggetto “R” agisca in modo politicamente coerente agli interessi di “C” anche senza che gli venga espressamente indicato; la sua azione non è il risultato diretto di una specifica azione da parte del presidente. Nel presente caso si possono distinguere due scenari. In primo luogo, il Presidente mantiene un certo potere perché in base alla sua posizione e alla sua magnitudo è in grado di influenzare le azioni del Senatore; in altri termini, possiede abbastanza potere e si trova in una situazione di grande influenza politica da poter modificare l’azione altrui. In secondo luogo, essendo che il Senatore agisce volontariamente a favore degli interessi del Presidente perché si aspetta un riconoscimento che gli giovi, acquista anch’egli un potere relativo perché apporta una modifica sulle azioni altrui. Per questo motivo Dahl afferma che osservando più attentamente la situazione sempre che sia proprio il Senatore a controllare il presidente.

Tuttavia rimane inscritto in una dinamica lineare perché l’azione del Senatore è causata dalle sue stesse aspettative nei confronti del Presidente e quindi nei confronti del prestigio che il Presidente ha. Il Presidente quindi non agisce direttamente ma influenza comunque l’azione del Senatore perché egli stesso ha permesso la costruzione di un’immagine mentale che agisce in sua vece.

Il paradosso è la coesistenza del potere indiretto del Senatore e del potere indiretto del Presidente. Potrebbe sembrare una dinamica circolare di matrice sistemica, ma così non è.

Sebbene il tentativo di controllo venga portato avanti da entrambe le parti, la dinamica rimane lineare in quanto non viene tentata un'integrazione dei due poli, che si considerano vicendevolmente strumenti in vista di un fine, né riconosciuta la soggettività altrui come di per sé sussistente. Entrambi attuano quel tentativo reificante in cui si tenta di governare la libertà altrui che Sartre ha ben descritto nei paragrafi dedicati agli atteggiamenti fondamentali. Per comprendere la questione Dahl distingue tra detenere il potere ed esercitare il potere. Ad esempio, il Presidente detiene potere perché possiede la capacità di richiedere il voto in suo favore, oppure perché ha il ruolo per conferire una nomina, ma in questo caso non esercita il potere perché non agisce in modo diretto nei confronti del Senatore. Allo stesso modo, il Senatore non possiede quel potere perché, anche volendo, non ha la possibilità di offrire quelle stesse cose.

Secondo Dahl quindi, è possibile avere potere senza esercitarlo concretamente. Solo l'esistenza di tale potere è in grado di modificare il comportamento degli altri.

L'analisi portata avanti nello studio dahliano presenta ancora elementi critici, tra cui l'uso esclusivo di quegli elementi che sono visibili. Nella realtà però il potere agisce ancora prima di essere visibile, l'influenza politica esiste ancor prima che ogni decisione venga presa.

Gli studiosi Peter Bachrach e Morton Baratz, muovendo una critica al modello dahliano, integrano una seconda dimensione del potere. Essa arricchisce la prima dimensione, quella teorizzata da Dahl, con il controllo dell'agenda setting, ovvero tutte quelle azioni che definiscono i temi trattati nel dibattito pubblico. Il controllo della agenda politica permette di escludere dalla discussione tutti i temi su cui non si è disposti a negoziare e consente di definire temi legittimi che si è disposti ad avanzare all'assemblea.

La tesi avanzata da Bachrach e Baratz afferma che il potere non si mette in atto solo nella scelta tra alternative presenti, ma anche tramite la decisione di quali alternative possano essere formulate ed inserite all'interno dell'agenda politica. Attraverso procedure istituzionalizzate, strategie sociali e rapporti di forza alcuni attori possono impedire che alcune questioni raggiungano le sedi decisionali. Il conflitto pubblico in questa maniera viene neutralizzato ancora prima di nascere.

Il presente fenomeno si definisce “nondecision making”, si tratta di una forma di esercizio di potere che consiste nel limitare il processo decisionale alle questioni considerate innocue da parte dei gruppi politicamente dominanti. Tramite questa strategia, questi possono infatti mantenere invariato lo status quo proteggendo il proprio potere e la propria posizione.

Bachrach e Baratz formulano la propria teoria a partire dal concetto di “mobilitazione del pregiudizio” di Elmer Eric Schattschneider. Quest’ultimo concetto consiste nella creazione di barriere valoriali, culturali, miti politici, che tendono a favorire gli interessi di certi gruppi rispetto ad altri. Il potere viene evidenziato ben prima del conflitto all’interno dell’organizzazione politica. Colui che ha potere è in grado di decidere chi può entrare a far parte della cerchia ristretta che tratta di questioni importanti e chi no. Dove le questioni importanti sono quelle che possono in un qualche modo intaccare il potere affermato dei gruppi dominanti. Ne deriva che le élite mantengono una certa preferenza per mantenere il gruppo ristretto “privatizzandolo”, mentre gli attori più deboli hanno interesse a “socializzare” il conflitto ampliando il pubblico di riferimento.

Pur avendo ampliato il terreno di osservazione, tuttavia, i due politologi rimangono inseriti nel medesimo modello relazionale che si costituisce come duale e lineare. La tesi di Bachrach e Baratz mantiene come fondamento la capacità di un individuo di prevalere su un altro individuo manipolandone e influenzandone l’azione. Sia la prima che la seconda dimensione del potere continuano a concepire il potere come una capacità detenuta da un soggetto agente verso un altro attore, senza mettere in discussione la struttura causale che ne deriva.

2.3 Crisi del modello lineare dell’azione

La necessità che emerge dal fallimento sartriano e dalla tesi politica dahliana è di un passaggio da una teoria del controllo a una teoria del riconoscimento. Ovvero passare da un modello basato sull’interazione come gioco di potere e reciproca oggettificazione a uno che privilegia la reciprocità e l’inclusione.

La crisi del modello lineare dell’azione coincide con la crisi della concezione dell’alterità come strumento strategico. Nelle teorie classiche del potere, come in quelle di Dahl, Bachrach

e Baratz, l'altro compare come destinatario dell'azione, oggetto strategico oppure ostacolo agli scopi del Soggetto, e infine elemento da controllare.

La grammatica relazionale di queste dinamiche di potere è stata dettagliatamente esaminata da Sartre. Il risultato di tale analisi è che la relazione è luogo di competizione dove il premio finale è l'imposizione della propria libertà sull'altro. Non è possibile la coesistenza di due soggettività, la reificazione altrui è implicita nella struttura del rapporto come esito finale.

Il problema conflittuale visibile a livello sociale e politico ha origine a livello ontologico; gli autori esaminati precedentemente offrono la possibilità di esaminare da diverse prospettive la medesima questione.

In questa architettura, sono presenti quelli che si possono definire come molteplici livelli di descrizione, in riferimento a David Marr si può affermare che l'analisi esistenzialista sartriana, ponendosi la domanda "qual è lo scopo profondo di ciò che sta accadendo?" fa riferimento al livello computazionale-esistenziale; mentre quella sistemica rispondendo alla domanda "attraverso quali regole, pattern e logiche si esprime la lotta esistenziale?" si inserisce a livello algoritmico-comunicativo; infine la neurobiologia ricercando una risposta a "su quale supporto fisico e materiale si poggiano l'algoritmo sistemico e l'esperienza sartriana?" si inserisce a livello implementativo.

Il pluralismo esplicativo di Marr afferma che per avere un'analisi completa della ricerca in oggetto è necessario studiare tutti i livelli che coesistono nello stesso istante. Non si tratta di una gerarchia, bensì di una simultaneità tra libertà, relazione e corporeità.

La domanda di ricerca con cui si è aperto il presente lavoro è la seguente:

"È possibile la coesistenza di due soggettività?".

E quindi:

"È possibile concepire una relazione non reificante?".

Il modello causale che riduce la complessità della soggettività a un oggetto manipolabile non risulta sostenibile dal punto sistemico. Nelle relazioni sociali infatti gli attori si modificano reciprocamente e l'uno diventa il contesto entro cui l'altro si trasforma.

Il controllo non è mai unidirezionale perché la circolarità è proprietà fondamentale della complessità e risulterebbe riduttivo parlare solo di rapporto di potere quando nelle relazioni sussistono altri fattori. Tra questi si ritrova il circuito a feedback e il riconoscimento reciproco.

La crisi del modello lineare dell'azione consiste con la scoperta dell'insufficienza politica e antropologica del paradigma del dominio. Una società non può essere spiegata solo tramite le relazioni di controllo tra i soggetti perché è la soggettività stessa che emerge all'interno della relazione.

La filosofia di Axel Honneth cerca di includere all'interno della filosofia fenomenologica un riconoscimento che fondi le proprie basi sull'organizzazione sociale.

2.4 La dimensione normativa in Honneth come possibilità di riconoscimento

La teoria normativa di Axel Honneth consente il passaggio da una filosofia del controllo a una filosofia del riconoscimento basata sul concetto di co-costruzione.

La teoria del riconoscimento di Honneth⁸⁶ si articola intorno al superamento della ontologia sartriana che in *L'Essere e il Nulla* definisce il rapporto con l'Altro come un conflitto originario e inevitabile.

Nel modello sartriano la presenza di una seconda Trascendenza all'interno dell'orizzonte esperienziale del Soggetto provoca "un'emorragia di senso" nel mondo di quest'ultimo. L'Altro infatti ha la capacità di trasformare le possibilità dell'individuo in possibilità-morte, cristallizzando la sua natura diveniente in una fatticità oggettivata.

In questa prospettiva, come precedentemente analizzato in riferimento ulteriormente agli atteggiamenti concreti sartriani, la coesistenza di due soggettività è ontologicamente

⁸⁶ Honneth A., *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano, 2002, pp. 81-187.

impossibile. Le relazioni fondamentali sono il tentativo del Soggetto di imporre la propria libertà a scapito di quella altrui. A causa della struttura secondo cui le relazioni sono impostate, egli resta però intrappolato all'interno di un circolo vizioso secondo cui l'Altro è percepito come una minaccia.

Lo studio portato avanti da Honneth cerca di superare questa impostazione, leggendo le dinamiche sartriane non come necessarie bensì come distorsioni patologiche di un processo di riconoscimento parzialmente riuscito⁸⁷. Riprendendo Hegel e Mead, Honneth propone tre sfere di riconoscimento in cui è possibile lo sviluppo di una relazione positiva dove venga riconosciuta la coesistenza di soggetto-soggetto.

La prima sfera, quella affettiva⁸⁸, si riferisce a tutte le relazioni primarie in cui sussiste un vincolo affettivo tra poche persone. È il caso di due amanti, di madre e figlio, di due amici. Honneth fa diretto riferimento all'esempio di Hegel, che non limita l'amore a una relazione di tipo sessuale. Ma, anzi, l'amore hegeliano rappresenta il primo stadio del riconoscimento perché è il luogo in cui i soggetti si rivelano reciprocamente come esseri bisognosi che necessitano dell'altro. L'amore consiste allora nel reciproco riconoscimento inteso come approvazione affermativa.

Honneth utilizza per la propria analisi lo studio dello psicologo infantile Donald Woods Winnicott. Quest'ultimo spiega dal punto di vista psico-pedagogico la relazione tra la madre e il figlio e il processo secondo cui quest'ultimo afferma la propria indipendenza in relazione alla dipendenza dalla madre. Se dopo un momento di dipendenza assoluta il neonato compie atti aggressivi indirizzati alla madre, è solo per affermare l'esistenza di questa come essere indipendente. Se lei reagisce con resistenza affermando il proprio amore nonostante la propria esistenza, questa esperienza diventa opportunità per il figlio di amarla senza tendenze narcisistiche. Il presente schema è lo stesso che si può individuare anche in altri tipi di relazione. Nel riconoscimento originario l'Altro viene accettato nella sua globalità, la sfera

⁸⁷ Cfr. Bellan A., Cortella L., *Il riconoscimento come reificazione, Sartre e la critica all'intersoggettività*, in *Teorie della reificazione*, Mimesis, Milano-Udine, 2013, p. 246.

⁸⁸ Honneth A., *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano, 2002, pp. 117-130.

corporea si pone come medio tra le due soggettività. Perché nel riconoscimento non sono rilevanti le caratteristiche corporee, ma la persona in quanto tale.

In conclusione, secondo Honneth, tutte le relazioni amorose sono ricondotte dall'inconscio all'esperienza originaria dell'amore materno. L'amore viene definito come un equilibrio precario tra simbiosi e autoaffermazione, dove:

“il poter-essere-soli costituisce il polo soggettivo di una tensione intersoggettiva, della quale il secondo polo è la capacità di fusione illimitata con l'altro. L'atto di reciproca apertura con il quale i soggetti si sperimentano come vicendevolmente conciliati assume configurazioni differenti a seconda del tipo di legame [...]. Il processo di fusione trae la condizione della sua possibilità solo dall'esperienza opposta dell'altro che sempre di nuovo rimarca i propri confini. [...] Un campo di tensione comunicativo che media in continuazione tra l'esperienza del poter-essere-soli e quella dell'essere fusi: l'«ego-centrismo» e la simbiosi costituiscono dei contrappesi complementari, che solo se presi assieme consentono un reciproco «essere presso di sé nell'altro»⁸⁹.

In conclusione, rispetto all'amore e al desiderio sartriano che mira a possedere la libertà altrui, Honneth ritiene che attraverso la dedizione reciproca il Soggetto acquisisca un “fiducia in sé” imparando ad essere “se stesso in un estraneo” superando così il timore della reificazione.

La seconda sfera, quella giuridica⁹⁰, fa riferimento al diritto. Nel pensiero honnethiano il riconoscimento giuridico permette ai soggetti di percepirsi come persone dotate di eguale autonomia morale. Il rispetto cognitivo garantisce il “rispetto di sé” consentendo all'individuo di partecipare alla vita pubblica come membro della comunità riconosciuto. Dal punto di vista delle caratteristiche questa sfera di discosta dalla precedente, pur facendo parte dello stesso modello di socializzazione.

Hegel e Mead condividono l'idea che non si possa arrivare a una piena comprensione dell'Io come portatore di diritti se prima non vengono riconosciuti gli obblighi normativi che si devono seguire di fronte agli altri. In altre parole, solo riconoscendo l'Altro come portatore di

⁸⁹ *Ibid.*, p. 129.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 131-147.

diritti, anche il Soggetto può riconoscersi come persona giuridica. Il rapporto giuridico si configura quindi come una forma di reciproco riconoscimento.

Secondo l'esperimento mentale condotto da Gerg Freiberg, in un'ipotetica formazione sociale in cui non esistono diritti ma solo doveri morali, sarebbe presente benessere diffuso, ma non gli individui non avrebbero "rispetto di sé" perché inconsapevoli della propria dignità.

“[...] Nell'esperienza del riconoscimento giuridico un soggetto può considerarsi come una persona che condivide con tutti gli altri membri della sua comunità le caratteristiche che lo mettono in grado di partecipare alla formazione discorsiva della volontà. Chiameremo «rispetto di sé» la possibilità di riferirsi positivamente a se stessi in tal modo”⁹¹.

La terza sfera, quella dell'eticità⁹², riguarda il tema della solidarietà. Honneth descrive questa sfera come il riconoscimento della particolarità individuale del Soggetto e del contributo che esso può offrire alla società. Sartre vede nella sfera sociale una perdita di ipseità a favore del gruppo impersonale. Per Honneth invece, nel gruppo è presente un'autostima collettiva basata su valori condivisi per la realizzazione di una coesistenza di soggetti diversi ma solidali.

Hegel illustra il superamento della seconda sfera verso la terza affermando che quando gli individui si sentono oppressi dalla coercizione reagiscono con il crimine rompendo il mondo del diritto astratto. Infatti, se i rapporti sono definiti attraverso questo, gli individui non si sentono riconosciuti nella loro specificità. La conseguenza di ciò è la creazione di una sfera politica che interviene con la punizione; si instaura un rapporto di tipo verticale, in cui lo Stato è posto al vertice.

Secondo Honneth il limite hegeliano è il non venire incontro all'esigenza dell'individuo, ovvero l'esser riconosciuto nella propria individualità. La pena non è la soluzione, lo è il riconoscimento. Per questo motivo Honneth introduce il concetto di stima reciproca. Solo tramite la condivisione di certi valori è possibile costituire una comunità che condivida la stessa etica. È con la modernità che il concetto di “onore”, basato sul ceto e sullo stile di vita,

⁹¹ *Ibid.*, p. 146.

⁹² *Ibid.*, pp. 147-157.

viene sostituito con quello di “prestigio sociale”, con ciò si intende il grado di riconoscimento sociale che l’individuo ottiene grazie alla sua forma di autorealizzazione, ovvero tramite le sue capacità individuali e azioni.

Essendo che ogni individuo può essere definito “speciale”, deve essere descritto l’orizzonte di valori dentro cui si possono articolare le diverse modalità di prestigio sociale. Siccome il pluralismo di valori può essere frainteso generando conflitti sociali, è necessaria una prassi interpretativa secondaria, una sorta di linea-guida per le idee. Tuttavia, riconduce anch’essa ad un conflitto sociale in quanto viene delineata storicamente da gruppo sociale che riesce ad imporre le proprie forme di vita.

La categoria che consente di superare questo conflitto è la “solidarietà”, esso è il concetto utilizzato da Honneth per esprimere apprezzamento reciproco. Esso è possibile nella società moderna perché al di fuori di una struttura cetuale l’individuo ha la possibilità di reclamare la stima ottenuta singolarmente. Il riconoscimento dell’utilità sociale consente l’affermazione nel soggetto della “fiducia in sé stesso” meglio definita come "coscienza del proprio valore". Stimarsi reciprocamente in maniera simmetrica fa emergere le qualità del singolo come utili per la collettività. Azioni di questo tipo suscitano una tolleranza passiva e una partecipazione affettiva nei confronti dell’altro individuo definendo il concetto di solidarietà. Nella solidarietà ogni individuo si impegna affinché l’altro possa valorizzare le proprie qualità perché benefiche per la società.

“[...] a ogni soggetto è offerta senza gradazioni collettive l' opportunità di sapersi prezioso per la società, in virtù delle proprie prestazioni e delle proprie attitudini [...]. La concorrenza individuale per la stima sociale assume una configurazione non dolorosa, cioè non offuscata da esperienze di misconoscimento”⁹³.

Per Honneth, le esperienze di misconoscimento come la violenza, la privazione dei diritti e l’umiliazione non sono sconfitte ontologiche inevitabili. Si tratta invece di “ferite morali” che portano i singoli a ricercare forme più mature di interazione sociale.

⁹³ *Ibid.*, p. 156.

Il concetto di misconoscimento, in tedesco *Mißachtung*, rappresenta una lesione dell'integrità della persona che riguarda la comprensione di sé acquisita da parte dell'individuo nelle relazioni intersoggettive.

Relativamente alle tre forme di riconoscimento si possono individuare altrettante forme di misconoscimento, ognuna delle quali intacca in diverso grado della relazione che l'individuo ha con se stesso.

In riferimento alla sfera affettiva, si può individuare una forma più elementare di degradazione personale: il maltrattamento fisico e la violenza⁹⁴. Questa tipologia di misconoscimento lede la fiducia in sé. Primariamente, in quanto causa il decadimento fisico di una persona, infatti tutti i tentativi di imporre la propria libertà sul corpo dell'Altro portano a una lesione nella capacità di coordinazione autonoma. Secondariamente, perché impedisce all'individuo di usufruire liberamente del proprio corpo determinandone uno svilimento che distrugge la consapevolezza di sé acquisita tramite l'amore.

La violenza fisica, imposizione dall'esterno contro la propria volontà e la negazione della possibilità di libertà autonoma dell'Altro, distruggono le qualità fisiche e psichiche che il Soggetto era riuscito a costruire attraverso la sana dinamica dell'amore. La conseguenza di questo tipo di misconoscimento non è solo una forma di vergogna sociale, ma anche di una perdita di fiducia in sé e nell'ambiente che intaccano le relazioni che il Soggetto intrattiene con l'Altro, non come singolo ma come alterità.

I secondi due tipi di misconoscimento fanno riferimento a una dimensione storica.

Il misconoscimento come privazione dei diritti ed esclusione sociale⁹⁵ fa più diretto riferimento alla lesione del rispetto di sé e riguarda l'esclusione di un individuo rispetto al possesso di particolari diritti dello stato sociale. Con questi si fa riferimento alle richieste legittime da parte dell'individuo nei confronti dello stato e a cui quest'ultimo è chiamato a rispondere perché includente tutti i singoli sotto un unico ordinamento sociale. Dal punto di vista dell'individuo, tale dinamica fa intendere che se egli ne viene escluso non gli viene riconosciuta la stessa razionalità che accomuna tutti gli altri uomini. In questo caso, ciò che non viene riconosciuto è la capacità di giudizio morale, portando a un regresso rispetto alla

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 159-160.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 160-161.

consapevolezza acquisita nelle relazioni di tipo comunitario. Si tratta di un misconoscimento storicizzato in quanto è relativo ai diritti garantiti da parte dello stato e al sistema giuridico vigente. In seguito a questa esclusione sociale il Soggetto non si percepisce come ugualmente dotato di diritti e dignità rispetto ai suoi compagni.

Il terzo tipo di misconoscimento individuato da Honneth fa riferimento alla sfera etica e consiste nella svalutazione sociale e nell'umiliazione⁹⁶. Ovvero, nella negazione del valore sociale di specifiche qualità personali e di conseguenza del modo di vivere dei relativi gruppi o individui. Se la gerarchia sociale non riconosce il valore di determinate forme di vita, i soggetti interessati attribuiscono un valore negativo alle proprie qualità personali. Quest'ultima sfera lede l'autostima del Soggetto, ovvero lo porta a percepirsi come inutile ai fini della comunità a causa delle proprie caratteristiche individuali. Anche questa ultima forma di misconoscimento si riferisce ai diversi prototipi di stima e onore storicamente attribuiti.

In conclusione, la possibilità della coesistenza di due soggettività nel pensiero honnethiano è possibile. Se nel rapporto tra i due Soggetti emergono fenomeni di misconoscimento, esso viene riconosciuto tramite i sentimenti di vergogna, ira, offesa e disprezzo. Il soggetto è chiamato allora a una lotta per il riconoscimento.

È nella coesistenza di più trascendenze che il Soggetto si costituisce. Attraverso l'approvazione altrui e la presenza dell'Altro l'individuo matura la "fiducia in sé". Sotto questa prospettiva la reificazione è una patologia sociale superabile attraverso prassi comunicative non distorte.

2.5 Proposta sistemica: riconoscimento e circuiti inter-retroattivi come modello relazionale alternativo

La teoria relazionale di Sartre tratta gli atteggiamenti concreti come ciò che emerge come effetto dell'incontro. In altri termini, in seguito all'esperienza della *possibilità* della reificazione emerge nel Soggetto il desiderio di affermare la propria Trascendenza attraverso

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 161-162.

quelle che Honneth ha definito prassi comunicative distorte. Questa esperienza interna all'individuo viene vissuta allo stesso modo anche dall'Altro che gli sta di fronte. Si genera quella che è stata precedentemente nominata "circolarità patologica", nel senso in cui si può identificare una forma elementare di retroazione ma essa sfocia inevitabilmente nel conflitto.

In conclusione si afferma che le relazioni concrete sartriane sono certamente frutto dell'incontro intersoggettivo, in cui viene riconosciuta la soggettività dell'Altro; ma non si tratta ancora di una proprietà emergente in senso sistemico. Dallo studio del testo sartriano è emersa infatti una sempre presente forma lineare e duale dell'azione.

È importante evidenziare che gli atteggiamenti fondamentali emergono in seguito all'incontro con l'Altro nel momento in cui il Soggetto è già costituito per questo motivo non possiedono lo statuto di proprietà emergenti. Pur essendo vero che egli non possiede un'essenza definita, la presenza dell'Altro non è necessaria per la sua ricerca. *Siccome la relazione* con l'Altro non è richiesta per la formazione della Coscienza e gli atteggiamenti concreti sorgono nell'incontro tra Coscienze già esistenti, la relazione non sorge assieme alla soggettività ma è una situazione posteriore. La relazione tra i due individui allora si imposta come una somma additiva in cui le proprietà del rapporto sono la mera somma delle proprietà degli individui; la relazione non è un'emergenza bensì un campo di tensione tra poli preesistenti. Contrariamente alla circolarità sistemica che richiede che le proprietà del sistema emergente siano proprie e nuove rispetto alle proprietà delle singole parti, l'atteggiamento sartriano nasce dalla relazione ma la relazione non genera proprietà nuove.

Risulta necessario porre attenzione ad un secondo aspetto. Sartre ha approfondito l'aspetto fenomenologico della relazione illustrando come il Soggetto libero reagisce di fronte ad un secondo polo trascendentale. Egli ha compreso come la libertà sia collegata al corpo e come la dimensione fattuale si inserisca all'interno delle relazioni. Tuttavia non ha considerato la dimensione neuronale che determina il carattere dell'individuo e il suo modo di reagire alle perturbazioni del mondo esterno.

L'analisi condotta in questo capitolo consente di analizzare contemporaneamente un livello sociologico-politico e uno ontologico. Tutti gli autori esaminati, pur provenendo da ambiti scientifico-disciplinari differenti sono essenziali alla comprensione del tema.

In questa architettura, sono presenti quelli che si possono definire come molteplici livelli di descrizione⁹⁷. In riferimento alla teoria di David Marr esposta nel suo testo *Visione*, si può trarre uno schema metodologico utile alla presente ricerca per giustificare la coesistenza tra Sartre, la prospettiva sistemica e la neurobiologia già esplicitata nel capitolo precedente. Sfruttando la teoria marriana si può meglio comprendere la coesistenza di livelli descrittivi della natura umana. Si può quindi affermare che la libertà sartriana, rispondendo alla domanda “qual è la struttura dell'esperienza vissuta del conflitto?” fa riferimento a un livello che, per analogia con il computazionale marriano, si può definire esistenziale. Le relazioni sistemiche rispondendo alla domanda “attraverso quali regole e logiche si esprime la lotta per il riconoscimento?” si inseriscono a livello algoritmico-comunicativo e la prospettiva sistemica offre l'analisi scientifica per comprenderle. Infine il sistema nervoso rispondendo a “su quale supporto fisico si poggiano la sistemica e l'esperienza sartriana?” si inserisce a livello implementativo e il suo funzionamento viene giustificato attraverso la neurobiologia.

Il pluralismo esplicativo di Marr afferma che per avere un'analisi completa della ricerca in oggetto è necessario studiare tutti i livelli che coesistono nello stesso istante all'interno dell'individuo. Non si tratta di una gerarchia, bensì di una simultaneità tra libertà, relazione e corporeità.

I diversi livelli di Marr sono mantenuti separati secondo le indicazioni di Maturana, pur facendoli dialogare tramite accoppiamenti strutturali. Questi consentono un contatto tra i diversi schemi operativi senza che un livello sia ridotto ad un altro. Secondo le indicazioni di questo autore infatti, se così non fosse, non sarebbe possibile approfondire una prospettiva senza negare le altre due.

Lo schema fondamentale degli accoppiamenti strutturali è caratterizzato secondo Morin da tre principi⁹⁸: in primo luogo, tutti i livelli operano simultaneamente in maniera dialogica.

⁹⁷ Luccio R., *Complessità e auto-organizzazione nella percezione*, in *Atque*, 4, 1991, pp. 91-109.

⁹⁸ Morin E., *Il pensiero della complessità*, in *Complessità*, Treccani, [https://www.treccani.it/enciclopedia/complessita_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/complessita_(Enciclopedia-Italiana)/).

Morin E., *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, trad. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano, 2000, pp. 96-101, “Il pensiero della c. si presenta dunque come un edificio a più piani. La base è costituita dalle tre teorie dell'informazione, della cibernetica e dei sistemi, e contiene gli strumenti necessari per una teoria dell'organizzazione. Segue un secondo piano in cui troviamo le idee di von Neumann, von Foerster e Prigogine sull'autoorganizzazione. A questo edificio

Ovvero, nel momento in cui viene vissuta un'esperienza tutti i livelli entrano in gioco agendo su piani diversi. Essi si possono influenzare reciprocamente pur non riducendosi l'uno all'altro, rispettando l'integrità e l'autonomia di ognuno. Quando viene vissuta un'esperienza, essa viene percepita dall'individuo a livello esistenziale chiamando in causa la libertà, eppure, al tempo stesso, i neuroni che sono inseriti a livello biologico si attivano e nella risposta individuale risiedono gli *input* che costituiscono la perturbazione che si rivolge all'ambiente esterno. Il principio dialogico consente di unire concetti antagonisti allo scopo di pensare un'organizzazione complessa dell'Uomo.

In secondo luogo, avviene una dinamica ricorsiva di feedback loop, ovvero quella circolarità inter-retroattiva che consente ai sistemi complessi di modificare e venir modificati dall'ambiente esterno. L'omeostasi di un organismo è fondamentale per la sopravvivenza dello stesso. In seguito a stimoli esterni, la sua capacità di autoregolarsi gli permette di non entrare in una crisi che lo condurrebbe alla morte. Nel principio ricorsivo “i prodotti e gli effetti sono essi stessi produttori e causa di ciò che lo produce”⁹⁹ nella formazione di un circuito generatore.

Infine, il principio ologrammatico consente all'individuo di far parte del tutto mentre il tutto fa parte dell'individuo; proprio come nel singolo fotogramma di un ologramma è contenuto il codice dell'intera immagine, pur essendo esso un'immagine a sé stante. Morin afferma: “la società è presente in ogni individuo, nella sua interezza, attraverso il suo linguaggio, la sua cultura e le sue norme”¹⁰⁰.

L'integrazione dei diversi livelli descrittivi, con i principi teorizzati da Morin e secondo l'indicazione di Maturana consente di concepire l'essere umano come un'unità complessa;

si possono aggiungere alcuni elementi supplementari, e cioè il principio dialogico, il principio di ricorsività e il principio ologrammatico (Morin 1990)”.

I principi per la riforma di pensiero esposti da Morin in *La testa ben fatta* sono sette, ma nel suo saggio *Il pensiero della complessità* vengono integrati da tre categorie fondamentali, che sono quelle esposte in questo lavoro.

⁹⁹ Morin E., *Il pensiero della complessità*, in *Complessità*, Treccani, [https://www.treccani.it/enciclopedia/complessita_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/complessita_(Enciclopedia-Italiana)/).

¹⁰⁰ Morin E., *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, trad. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano, 2000, p. 97.

dove i differenti livelli di comprensione non sono concepiti gerarchicamente ma consentono una relazione tridimensionale.

Da questo punto di vista il conflitto sartriano deve essere concepito come un dei poli di una dinamica omeostatica. Infatti, secondo Morin¹⁰¹ la realtà è composta da più processi che sono tra di loro complementari e antagonisti. Il conflitto e l'integrazione sono due spinte di un equilibrio dinamico, entrambe essenziali per la salute del sistema. La tensione permanente è senza una sintesi definitiva e anzi, rimanendo attiva è anche generativa. Morin definisce questi due poli dell'equilibrio dialogico come delianza e relianza. Dove il polo della delianza fa riferimento alla struttura cristallizzante della reificazione sartriana, mentre il polo della relianza si riferisce alla circolarità sistemica costituita da una co-determinazione, da inter-retroazioni e accoppiamenti strutturali. Mentre il conflitto e la lotta per la libertà ricordano la particolarità di ogni individuo, le forze integrative ridimensionano le soggettività che si credono le uniche degne di esistere a semplici nodi di una rete molto più grande. Il conflitto sartriano viene controbilanciato da una logica riappacificante: l'esser parte di una rete.

È nel conflitto e nell'integrazione che la relazione, come anche l'individuo, evolve.

Il doppio legame che lega i due poli richiama a un paradosso: pur facendo parte dello stesso sistema, pur essendo irrimediabilmente connessi, gli individui rimangono profondamente liberi. La relazione consiste nel bilanciamento di questi due assiomi, senza cadere né nell'uno né nell'altro.

Il mondo come inferno sartriano, all'interno di questa dimensione, passa ad essere negoziabile. Se si concepisce un secondo livello descrittivo oltre quello sartriano, un livello che possa osservare le relazioni umane da un punto di vista sistemico, cambia anche la percezione negativa dei rapporti intersoggettivi. L'inferno è ancora presente, ma è il segnale che la forza distruttiva sta prevaricando su quella integrativa.

La reificazione diventa allora occasione di riequilibrare il sistema, non più circolarità viziosa per la distruzione dell'Altro.

¹⁰¹ Morin E., *Dove va il mondo?*, Armando, Roma, 2012.

La teoria sartriana pur descrivendo minuziosamente l'esperienza relazionale dal punto di vista esistenziale, ha omesso la dimensione relazionale entro cui l'individuo opera e non ha considerato che è proprio all'interno del contesto che le connessioni neurali si modificano. In altri termini, le tesi esposte in *L'Essere e il Nulla* sono estremamente corrette, ma concepiscono l'individuo come una trascendentalità pura che si relaziona con il proprio corpo in modo intenzionale, senza considerare che il Soggetto è un organismo biologico interconnesso.

In seguito a questa analisi si può nuovamente affermare che è l'intera globalità a comportarsi come un ologramma. La Rete Globale è costituita da miliardi di Coscienze, sartrianamente intese, e i loro corpi; questi sono inseriti in un tessuto di relazioni in cui libertà assoluta e modificazione neurobiologica coesistono.

Oltre le teorie filosofiche, sociologiche e politiche affrontate fino ad ora, nel capitolo seguente si analizzeranno gli effetti pratici di questa impostazione sulla democrazia contemporanea, con particolare riferimento alle polarizzazioni politiche e al dualismo soggetto-oggetto.

CAPITOLO 3

La concezione conflittuale dell'alterità in Sartre

3.1 Reificazione come rapporto di potere e istituzionalizzazione della reificazione

L'analisi dei rapporti intersoggettivi portata avanti da Sartre nel suo testo *L'Essere e il Nulla* ha trovato riscontro nelle teorie politiche di Dahl, Bachrach e Baratz e grande affinità nella teoria di filosofia sociale di Honneth.

Per comprendere come il testo sartriano rappresenti per la società contemporanea una grande occasione di riflessione, occorre analizzare alcuni testi politici fondamentali per l'esperienza novecentesca. Il dualismo lineare analizzato da Sartre nell'ambito della filosofia fenomenologica trova infatti riscontro nelle teorie politiche attuali. La società, come anche lo Stato, riflette le dinamiche reificanti studiate nell'ambito degli atteggiamenti fondamentali. Il desiderio di dominio e negazione dell'Altro comporta alcuni meccanismi dualistici anche nell'organizzazione sociale.

In considerazione del fatto per cui ogni autore declini le proprie tesi teoriche sulla base delle proprie esperienze personali, è rilevante esaminare una questione circa l'imparzialità delle teorie. Secondo il paradigma sistemico infatti è necessario affermare l'impossibilità dell'imparzialità dello studioso. Infatti l'Essere Umano è un sistema che vive all'interno di un altro sistema: la società, il mondo. Il ricercatore non potrà mai essere un osservatore distaccato perché, proprio come sistema, è profondamente influenzato dall'oggetto della sua indagine.

Fritjof Capra afferma: “[...] a livello atomico, non si può più operare la separazione cartesiana tra l'io e il mondo [...]. Non possiamo mai parlare della natura senza parlare, nello stesso tempo, di noi stessi”¹⁰². Humberto Maturana specifica: “The observer is a living system and an understanding of cognition as a biological phenomenon must account

¹⁰² Capra F., *Il Tao della fisica*, trad. it. di G. Salio, Adelphi, Milano, 1999, p. 82.

for the observer and his role in it”¹⁰³. Egli, argomentando questo specifico Shift paradigm rispetto al precedente modello positivista, introduce il concetto di osservatore di secondo ordine¹⁰⁴. Questo è il ruolo che lo studioso deve assumere studiando i sistemi viventi di cui esso rappresenta il nodo in una rete.

Per secoli, la scienza classica ha cercato di descrivere oggettivamente il mondo separando quanto più possibile soggetto e oggetto. Eppure, per Morin, non ci si può illudere di essere come la Stella Sirio al di sopra delle cose. Gli individui sono sistemi immersi in altri sistemi e, secondo il principio ologrammatico, se nell’individuo è presente il mondo, l’individuo è presente nel mondo. Per questo il ricercatore, studiando i fenomeni attorno a sé, studia contemporaneamente anche sé stesso. Nella scienza sistemica non è concepibile una separazione tra studioso e mondo.

Nel suo testo Capra riporta le affermazioni di John Wheeler¹⁰⁵: per le ragioni sopra esposte, lo studioso non deve essere definito come “osservatore” bensì come “partecipante” perché è coinvolto nel mondo influenzando le proprietà degli oggetti stessi che egli studia. Le affermazioni scientifiche quindi devono rendere conto alla parzialità dell’osservazione e dipendere dall’esperienza diretta del soggetto stesso. Il principio ologrammatico moriniano si può riscontrare anche nel concetto di accoppiamento strutturale di Maturana: ricercatore-partecipante e ambiente sono legati da una relazione ricorsiva in cui ogni polo assorbe le perturbazioni provocate dall’altro e ne viene modificato. Viene reso impossibile quindi separare nettamente osservatore e osservato, studioso e contesto. La prospettiva sistemica sfida fortemente il dualismo soggetto-oggetto costituendosi come un polo integrativo nel mondo.

La metodologia descrittiva di Marr permette al ricercatore di formulare una versione il più oggettiva possibile, pur prendendo consapevolezza del proprio ruolo all'interno della

¹⁰³ Maturana H. R., *Biology of Cognition*, in *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, D. Reidel, Dordrecht, 1980, p. 2.

¹⁰⁴ Maturana H. R., *Biology of Language. The Epistemology of Reality*, in *Psychology and Biology of Language and Thought. Essays in Honor of Eric Lenneberg*, a cura di G. A. Miller e E. Lenneberg, Academic Press, New York, 1978, p. 17.

¹⁰⁵ Capra F., *Il Tao della fisica*, trad. it. di G. Salio, Adelphi, Milano, 1999, p. 161.

ricerca. Egli, riconoscendo la propria parzialità, mette in pratica il principio illuminista di umiltà accademica.

La ricerca non deve essere pensata come la trascrizione di una realtà determinata, bensì come l'interpretazione di un tempo storico ben definito. Per queste ragioni, il presente capitolo, affrontando la dimensione politica contemporanea, deve misurarsi con il tempo, il luogo, i soggetti e gli eventi che gli conferiscono una caratterizzazione.

Per delineare una politica contemporanea che, pur presentandosi come una struttura di protezione, rimanda alla negazione dell'Altro come soggetto, è necessario approfondire alcuni aspetti fondamentali. Morin li affronta nel suo testo *Dove va il mondo?*¹⁰⁶. Egli sostiene che in seguito ai conflitti mondiali del XX secolo, siano pochi gli Stati-nazione che non risentano ora dell'eredità socialista. Il conflitto come struttura ontologica trova nel socialismo novecentesco la propria manifestazione più evidente. Gli stati contemporanei non hanno superato ancora questa struttura e ne portano l'eredità in forme più sottili ma ancora evidenti: il conflitto ontologico che nel Novecento ha trovato la sua forma più parossistica, si è sedimentato in istituzioni che continuano a riprodurlo.

In primo luogo per Morin lo Stato moderno definito come Welfare State costituisce una potenza. Esso, sovraestendendo il proprio potere oltre quello dei singoli, definisce una dinamica di ir-responsabilizzazione. L'individuo viene trattato come un infante necessitante di assistenza. Il Welfare State, rispondendo a questa richiesta, non solo offre una protezione al benessere ma crea anche una bolla isolante in cui l'individuo non è più libero di disporre totalmente della propria volontà. Pur trovandosi all'interno di uno stato democratico, il cittadino vive una dimensione totalizzante. La conseguenza di questa impostazione è un'alienazione dell'individuo in riferimento alle proprie azioni. In altri termini, istituendo una dimensione sovraindividuale viene meno la chiamata alla responsabilità personale. La malafede in cui vivono gli individui porta al rinnegamento della dimensione trascendentale a favore di una dimensione oggettiva. È necessario un appello alla responsabilità personale e alla libertà soggettiva per l'affermazione dell'Umano e delle sue caratteristiche.

¹⁰⁶ Morin E., *Dove va il mondo?*, Armando, Roma, 2012.

In secondo luogo, gli sviluppi informatici non rappresentano solo un'opportunità di decentralizzazione comunicazionale, ma sono anche uno strumento nelle mani dello Stato centrale. Quest'ultimo tramite l'informatica sarebbe in grado di applicare un controllo ancora più capillare sui singoli soggetti. La sorveglianza digitale, come anche la raccolta di dati personali e gli algoritmi, rappresenta uno strumento di controllo da parte dello Stato nei confronti del cittadino. La tecnica, rapidamente avanzata nell'ultimo secolo, non è stata affiancata adeguatamente dal diritto rendendo la questione della *privacy* un tema rilevante. La libertà dell'individuo, tramite questi strumenti, viene limitata e il soggetto viene ridotto a funzione operativa interna a un'entità sovra-individuale. Quest'ultimo deve aderire all'interesse dello stato per garantire le attività dei gruppi sociali dominanti. Nel caso ciò non accadesse, il soggetto rappresenterebbe solo un ostacolo da gestire e ridurre.

Infine, sorge la necessità di ripensare una scienza che sia in grado di comprendere il soggetto. La formalizzazione eccessiva e la frammentazione delle scienze non sono adeguate per approfondire la complessità del soggetto. Le scienze, nel tempo, si sono adeguate ai modelli computazionali per favorire la manipolazione dei dati da parte dello Stato. Eppure, la complessità dei sistemi complessi non può essere ridotta a una formalizzazione eccessiva. Il pensiero matematizzato è utilizzato da parte dell'entità-Stato allo scopo di controllare e manipolare i cittadini.

In considerazione di questi punti la tesi principale di Morin è che l'uomo si trovi ancora nella Età del ferro planetaria in quanto non è ancora in grado di superare la divisione in Nazioni a favore di una "comunità di destino":

“la crisi della planetarizzazione, è la crisi dell'umanità che non arriva a costituirsi in umanità, e, di colpo, la crisi del mondo ancora incapace di divenire mondo, la crisi dell'uomo ancora impotente a compirsi come uomo...”¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Ivi.

Il fenomeno di riduzione dell'Uomo è oggi ancora presente e, all'interno dello Stato, questa modalità rappresenta una forma di controllo che non rispetta la complessità del singolo.

Gli Stati-nazione per loro definizione dovrebbero garantire la protezione del soggetto, eppure si comportano da "mostri paranoidi". Lo stato moderno, figurandosi continuamente minacce e nemici esterni, finisce per sopprimere le libertà individuali dei suoi cittadini.

Secondo Morin, i sistemi politici falliscono nel momento in cui eliminano la ricorsività tra le diverse parti. I totalitarismi, allo stesso modo, distruggono la soggettività degli individui riducendoli a oggetti del potere. Nei modelli lineari di azione politica manca la messa in pratica dei tre principi moriniani dei sistemi complessi: dialogicità, ricorsività, ologrammaticità.

Le strutture di dominio sociale possono essere interpretate come il riflesso di quella forma patologica dell'intersoggettività descritta da Honneth. Questa nevrosi si manifesta nella perdita di fiducia nelle istituzioni e nella alienazione dell'uomo rispetto al potere. La forma conflittuale delle relazioni sartriane ha un riscontro nella dimensione politico sociale che si determina come una forma particolare di oggettificazione.

Si instaura tra amministrazione e cittadini una dinamica di reciproca reificazione. Da un lato, il leader politico cerca di sottomettere il soggetto trattandolo come un dato oppure una funzione da manipolare a favore dei propri scopi. Dall'altro lato, l'individuo oggettiva anch'esso il politico riducendolo alla propria funzione esecutiva e maschera sociale. Questa opposizione irrisolta impedisce la nascita di un "Noi" abbandonando i soggetti in realtà isolate e tra loro conflittuali.

3.2 La dinamica situata: antagonismi, crisi, globalizzazione, conflitti globali

Per approfondire il concetto di conflitto globale contemporaneo si rende necessario definire i concetti storici di guerra e pace. Si tratta del lavoro eseguito da Simona Epasto nel suo saggio *Guerra e pace: confini, limiti e rappresentazioni nelle narrazioni e nelle*

*contronarrazioni*¹⁰⁸. Per l'autrice, essendo che entrambi i concetti sono interconnessi fra loro, sarebbe riduzionistico parlare di pace come pura assenza di guerre e di guerra come conflitto aperto. Studiare questi fenomeni come se fossero totalmente distinti non consente di comprenderli a pieno.

È importante approfondire questi concetti in quanto sono presenti non solo nelle relazioni di tipo militare, ma anche culturale, politico e sociale. Emerge per questo la necessità di uno sguardo più ampio che sia in grado di accoglierli entrambi e possa dare un'interpretazione più inclusiva di tutti i fenomeni riguardanti i sistemi complessi. Secondo Epasto la frammentazione degli studi sulla guerra e sulla pace ha portato a una molteplicità di percorsi e metodologie, mentre è imperativo un "approccio integrato finalizzato a combinare, contrapporre e confrontare le diverse prospettive"¹⁰⁹.

I concetti di guerra e pace sono concetti storici, ovvero che tendono a cambiare significato in base all'epoca storica in cui sono situati. Questo significa che anche gli obiettivi del conflitto mutano in base all'epoca storica. Se in passato il motivo della guerra era la distruzione del nemico, oggi si tende a parlare di vittoria da un altro punto di vista. La vittoria nell'epoca contemporanea è stata sostituita dal concetto di pace, essa è diventata l'obiettivo all'interno della risoluzione delle crisi.

Esempio della contaminazione tra guerra e pace sono le operazioni MOOTW, "Military Operations Other Than War", ovvero le capacità militari che agiscono prima e allo scopo di evitare lo sfociare dei conflitti in una guerra. Le operazioni politiche garantiscono di mantenere il livello di tensione al di sotto della soglia del conflitto armato, agendo sul mantenimento della pace tramite assistenza umanitaria e supporto alle autorità locali.

Secondo Epasto, le PO, "Peace Operations", costituiscono una tipologia fondamentale delle MOOTW. Le PO sono le operazioni militari che hanno lo scopo di sostenere le azioni diplomatiche a lungo termine e sono caratterizzate da strategie di peacemaking, di peacekeeping e di peacebuilding. In altri termini, seguendo una linea cronologica, è

¹⁰⁸ Epasto S., *Guerra e pace: confini, limiti e rappresentazioni nelle narrazioni e nelle contronarrazioni*, in *Oltre la globalizzazione. Narrazioni/Narratives*, a cura di V. Albanese e G. Muti, Società di Studi Geografici, 2023, pp. 331-337.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 332.

necessario in primo luogo trovare un accordo, successivamente sorvegliarlo militarmente e infine ricostruire la società sulla base di quello.

Più precisamente, con *peacemaking* si fa riferimento alle iniziative di pacificazione che nascono allo scopo di persuadere i poli del conflitto verso una risoluzione pacifica attraverso metodi di negoziazione tipici del diritto.

Con *peacekeeping* si prevede l'impiego delle forze militari per il monitoraggio della soluzione concordata tra le parti, con particolare attenzione al rafforzamento della fiducia tra i poli della controversia risolta.

Con *peacebuilding* si intendono le misure di intervento per la ricostruzione della società e dell'economia, riportando le condizioni di vita pari a quelle precedenti allo scoppio del conflitto.

La continuità creata tra i concetti di guerra e pace risulta interessante e paradossale. Le PO ammetterebbero l'utilizzo delle forze militari per garantire il rispetto della pace, senza dover essere autorizzate da entrambe le parti. In tal senso, la pace viene imposta dall'esterno determinando il destino dei due poli. Tramite l'analisi delle relazioni sartriane effettuata in precedenza, emerge che anche prendere una decisione in nome dell'Altro si costituisce come una forma di violenza perché limita la libertà individuale e la presa di responsabilità, anche se questo viene fatto con benevolenza. Sartre afferma che non c'è differenza tra lo schema attuato da un nemico o da un benefattore: entrambi si assumono un impegno che costituisce il soggetto come dipendente dall'Altro. Tuttavia questa equivalenza strutturale non implica un'equivalenza etica. Ciò che la struttura sartriana rivela è il limite strutturale di qualsiasi forma di pace imposta dall'esterno.

Simon Dalby e Nick Megoran, geografi politici studiosi delle relazioni internazionali criticano esattamente questo ossimoro. I due autori, muovendo una critica ai Presidenti degli Stati Uniti Clinton e Bush, evidenziano come una pace imposta con la forza assuma un carattere estremamente simile a quello della guerra. Si rende ancora più sottile il confine tra i due termini, ne è un esempio l'espansione orientale della NATO: propagandato come strategia di *peacebuilding*, nasconde un secondo lato della medaglia. Pur avendo costruito una rete di maggiori alleanze, ha alimentato la tensione politica con la Russia,

stato presente nella stessa regione geografica. Questa sequenza di eventi ha portato al conflitto attuale nelle regioni della Crimea e dell'Ucraina¹¹⁰.

Dal punto di vista fenomenologico sartriano, sia il conflitto aperto inteso come guerra di supremazia sia le MOOTW, rappresentano quelle modalità attraverso cui l'umano impone la propria libertà su quella degli altri. La guerra intesa in senso antico come distruzione dell'Altro può essere assimilata all'atteggiamento concreto dell'odio, mentre le operazioni militari diverse dalla guerra possono essere paragonate alle modalità di manipolazione dell'indifferenza. Lo Stato come potere sovra-individuale possiede la forza per imporsi a svantaggio del singolo, riducendolo da soggetto a suddito.

Le crisi, entro cui le MOOTW e l'ambito militare operano, si costituiscono dal punto di vista sociologico come il prevalere delle forze di tipo assertivo, competitivo e conflittuale rispetto alle forze di tipo integrativo, cooperativo e di pace.

Secondo le ricerche da parte degli studiosi delle teorie sistemiche, una crisi si costituisce nel momento in cui l'equilibrio dinamico viene sbilanciato a favore di uno dei due poli. Il concetto di entropia¹¹¹ designa la dinamica attraverso cui i sistemi tendono alla disgregazione. Infatti la crisi viene definita come un aumento del disordine e dell'indeterminatezza.

Morin per descrivere il paradosso dell'organizzazione vivente usa questi termini:

"Mentre il secondo principio [della termodinamica] significa entropia crescente, cioè tendenza al disordine molecolare e alla disorganizzazione, la vita significa tendenza all'organizzazione, alla complessità crescente, cioè alla negazione dell'entropia"¹¹².

Ludwig von Bertalanffy nel corso della prima metà del '900 pone le basi la sua Teoria generale dei sistemi. Il biologo austriaco, per superare il riduzionismo meccanicistico,

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 334.

¹¹¹ von Bertalanffy L., *General System Theory. Foundations, Development, Applications*, Braziller, New York, 1968.

¹¹² Morin E., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, trad. it. di E. Bongiovanni, Mimesis, Milano-Udine, 2020.

analizza i fenomeni come totalità organizzate anziché come la somma addizionale delle singole parti. Per fare ciò usa termini molto simili a quelli utilizzati da Morin circa cinquant'anni dopo¹¹³:

“According to the second principle of thermodynamics, the general trend of physical processes is toward increasing entropy, i.e., states of increasing probability and decreasing order. Living systems maintain themselves in a state of high order and improbability”¹¹⁴.

All'interno delle crisi, la deriva entropica porta a una dispersione dell'energia, ciò è dovuto a due fattori principalmente. In primo luogo, sono ridotti i dispositivi di regolazione che permettono di mantenere l'equilibrio. Questi vengono definiti feedback negativi. In secondo luogo, intervengono meccanismi di feedback positivi, che in assenza di regolazione, funzionano da amplificatori accelerando i processi di disgregazione.

La crisi, mettendo in atto numerosi processi, si costituisce come un punto di svolta: i sistemi complessi possono regredire oppure reinventarsi.

Nella reinvenzione il sistema fronteggia la morte cercando soluzioni nuove con cui ritrovare l'equilibrio dinamico. È questo il caso delle società che riescono a vivere pacificamente.

Nella regressione dei sistemi complessi, come le civiltà, prevalgono i fenomeni di minore organizzazione sociale. Con il trionfo dell'entropia il sistema può dirigersi verso la morte.

In senso sartriano, come anche in senso sistemico, la morte non deve essere intesa in senso letterale, bensì essa indica la fine di tutte le proprietà che caratterizzano l'umano in quanto tale: la libertà e l'autoorganizzazione. Emerge che nei rapporti di circolarità patologica, come quella descritta dagli atteggiamenti fondamentali sartriani, la reificazione si

¹¹³ Sebbene la prima edizione di *General System Theory. Foundations, Development, Applications* sia del 1968, i concetti chiave della sua teoria dei sistemi si possono già rintracciare a partire dagli anni '20-'30. Per questo motivo, considerando che la prima pubblicazione di *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* risale al 1973, si parla di una distanza di cinque decenni tra i due testi.

¹¹⁴ von Bertalanffy L., *General System Theory. Foundations, Development, Applications*, George Braziller, New York, 1968, pp. 143-144.

costituisce come una crisi; l'entropia è la perdita di libertà del soggetto a opera di un altro individuo; e la morte è rappresentata dalla oggettivazione totale della Trascendenza.

Entrambi i concetti di morte sistemica e di reificazione sartriana descrivono la caduta di una totalità organizzata e libera in uno stato di inerzia meccanica. Sartre definisce l'in-sé come una realtà inerte, mentre il per-sé come puro nulla e libertà. Nella reificazione lo sguardo dell'Altro trasforma la libertà del Soggetto in un oggetto cristallizzato. Questa dinamica si costituisce come una forma di entropia sociale.

Con entropia sociale si intende l'accrescimento del disordine per quanto riguarda l'organizzazione dei legami sociali. Nel momento in cui gli strumenti di regolazione sociale falliscono, si creano antagonismi distruttivi. La spinta alla reificazione viene amplificata dalle dinamiche sociali; essa può essere fermata solo tramite una riorganizzazione, una reinvenzione.

Con reificazione istituzionalizzata si fa riferimento a quell'ordine meccanico imposto che tenta di gestire l'entropia sociale. Esso però aumenta paradossalmente l'entropia esistenziale, alienando l'individuo rispetto le proprie azioni e aumentando la sensazione di ir-responsabilizzazione.

Tramite il principio ologrammatico, il livello fenomenologico e il livello sistemico portano tracce uno dell'altro. Nel momento in cui il primo si cristallizza nella reificazione, questa risuona a livello sistemico producendo morte e viceversa. Si tratta di un fenomeno di risonanza tra livelli. Per questo motivo una perdita di complessità può manifestarsi contemporaneamente come irrigidimento fenomenologico e anche come collasso sistemico, senza che i due piani perdano la loro autonomia.

Si può dire che l'entropia sistemica rappresenta la dimensione incarnata della disorganizzazione, mentre la reificazione è la sua manifestazione patologica.

Le crisi contemporanee sopracitate, tra cui anche la crisi della democrazia, sono effetto diretto della globalizzazione, della rottura reificante del rapporto tra governati e

governanti, delle caotiche rotte migratorie e della crisi finanziaria ma anche economica e sociale che ha avuto sviluppo a partire dal 2007¹¹⁵.

La globalizzazione, fenomeno di crescente interdipendenza e unione a livello globale di mercati, culture e lingue, funziona da amplificatore delle crisi relazionali.

Morin afferma che la globalizzazione costituisce la crisi della “planetarizzazione”¹¹⁶. L'autore afferma infatti che l'umanità sta affrontando un'emergenza umanitaria in cui ogni crisi si presenta in una dimensione globale. Non reagendo a questa, la popolazione del mondo intero starebbe rinunciando alla propria trascendentalità.

In questa globalizzazione, le minacce accomunano gli uomini. Ma questa interdipendenza è legata a un destino negativo in cui l'entropia prende il sopravvento.

“La crisi planetaria, allora, è la crisi della planetarizzazione (planétarisation). La planetarizzazione che si effettua mediante e nella tecnica, mediante e nella comunità di destino non si compie al livello dell'umanità divisa e dilaniata in nazioni, imperi, razze”¹¹⁷.

Mentre gli stati perdono la propria indipendenza a favore di un mercato globale, l'individuo viene ridotto a dato, a funzione.

I conflitti globali devono essere interpretati come la massima espressione di entropia sociale. I soggetti sempre più atomizzati cadono in un vortice conflittuale in cui gli antagonismi non bilanciati portano alla distruzione del sistema.

Il conflitto globale rappresenta la proiezione sociale del dualismo relazionale umano. La guerra riflette la reificazione e la viziosità dell'intersoggettività umana. L'essere umano è costantemente minacciato dall'Altro a diventare cosa.

¹¹⁵ Bilancia P., *Crisi nella democrazia rappresentativa e aperture a nuove istanze di partecipazione democratica*, in *Crisi della rappresentanza politica nella democrazia contemporanea*, a cura di P. Bilancia, Giappichelli, Torino, 2013, p. 9.

¹¹⁶ Morin E., *Dove va il mondo?*, Armando, Roma, 2012.

¹¹⁷ Ivi.

3.2.1 Produzione politica dell'alterità: post-democrazia, tecnocrazia e governance

Come afferma Paola Bilancia, il rapporto patologico che si è instaurato tra classe dirigente e cittadini ha un risvolto anche nello svolgimento della democrazia all'interno delle sedi politiche. Il mancato riconoscimento e la mancanza di fiducia non ha portato solo ad un allontanamento dalla politica ma ha prodotto un crescente astensionismo.

La crisi dei rapporti umani è visibile a livello politico. L'imporsi di una classe dominante richiama agli studi condotti da Dahl, Bachrach e Baratz. La democrazia partecipativa-deliberativa rappresenta un orizzonte difficile da comprendere all'interno delle dinamiche lineari perpetuate nei rapporti intersoggettivi.

“Non può esistere democrazia senza diritti di libertà, senza diritti di eguaglianza, senza diritti politici, senza diritti sociali”¹¹⁸.

Bilancia, con questa forte affermazione e tramite la parola libertà, richiama alle caratteristiche del per-sé definite da Sartre. La sua tesi è chiara: non c'è democrazia se i cittadini vengono reificati dalle proprie classi dirigenti perdendo progressivamente la propria libertà e il proprio diritto di autoaffermazione. Come affrontato nei capitoli scorsi, l'individuo secondo Sartre non può autofondarsi, non può raggiungere la conoscenza completa di sé stesso al di fuori della relazionalità, eppure per sua definizione ha diritto di provarci. Qui nascono gli atteggiamenti concreti e, pur essendoci un risvolto patologico, non può avvenire altrimenti senza negare la natura negativa dell'uomo. La stessa dinamica avviene all'interno della società. La democrazia non può essere definita tale fino a che non si trovi una soluzione alla dinamica di oggettificazione che consenta di riconoscere la libertà dell'Altro e anche la propria.

¹¹⁸ Bilancia P., *Crisi nella democrazia rappresentativa e aperture a nuove istanze di partecipazione democratica*, in *Crisi della rappresentanza politica nella democrazia contemporanea*, a cura di P. Bilancia, Giappichelli, Torino, 2013, p. 7.

La transizione verso la post-democrazia ha determinato la nascita di una tecnocrazia normalizzata¹¹⁹. In questo sistema la politica viene sostituita da un ente tecnico-scientifico, esso sostituisce il ruolo dei cittadini nei processi decisionali aumentando l'alienazione dell'Uomo e i processi di reificazioni precedentemente in corso. L'individuo viene ridotto a essere ingranaggio di una macchina avviata, perdendo il proprio ruolo all'interno della società. Filippo Giorgianni, citando le parole di Pietro Barcellona, scrive:

“si comprende come non si tratti di una crisi di superficie, bensì strutturale: «Sento il momento attuale, come fine di una civiltà e di un modo di essere, profondamente contrapposto alle forme sociali e relazionali precedenti»”¹²⁰.

In questa situazione, il contributo del progresso tecnologico consente la nascita di un “capitalismo della sorveglianza”¹²¹ secondo la definizione di Shoshana Zuboff.

L'anonimizzazione del potere nelle società contemporanee è sintomo di una trasformazione in cui l'autorità, la classe dirigente, è diventata impersonale; nella rottura del rapporto di riconoscimento, i soggetti sono ridotti ad etichette.

Il concetto di *governance* è utilizzato per nascondere gli attori reali delle pratiche di potere¹²². Secondo Giovanni Messina¹²³, questo concetto, essendo maschera delle reali pratiche reificanti che si nascondono alla base della società, nasconde anche il declino dell'autonomia politica degli stati stessi. Attraverso la tattica della frammentazione amministrativa e del decentramento delle assemblee dedicate a questioni decisionali avviene un occultamento dei reali luoghi di potere. Per questo motivo il potere viene nascosto dietro una serie di relazioni anonime senza mai condurre al reale protagonista.

¹¹⁹ Giorgianni F., *La post-democrazia come crisi strutturale del fraintendimento moderno sulla democrazia antica*, in *Democrazia tra crisi e nuove sfide*, a cura di G. Bottaro, Messina University Press, Messina, 2024, p. 91.

¹²⁰ *Ivi*.

¹²¹ *Ivi*.

¹²² Messina G., *Tra eccezione e governance: una forma di governamentalità*, in *La crisi della contemporaneità. Una prospettiva sociologica*, a cura di M. Giardiello, M. A. Q. Vitale, Roma TrePress, Roma, 2016, p. 168.

¹²³ *Ibid.*, pp. 167-184.

Decentramento, frammentazione e impersonalità rendono il potere un intreccio di relazioni dove i singoli soggetti riescono da un lato a sfuggire alla propria responsabilità tramite la malafede, dall'altro lato essi non vengono riconosciuti per le proprie qualità umane, bensì in quanto ingranaggi di una macchina. Soggettività da ridurre a funzioni di un algoritmo.

La libertà del soggetto in questa impostazione è un falso, un simbolo fittizio, in quanto tutti i processi gli sfuggono. Esso non è più autore del proprio destino. La sua sfera di azione è limitata in base agli interessi della governance.

La governance è caratterizzata in primo luogo dalla sfera assistenziale che “protegge” il cittadino privandolo della propria responsabilità. In secondo luogo, le regole di mercato sono posizionate su un piano di rilevanza rispetto la sfera politica.

3.3 La situazione contemporanea: echo chambers e algoritmi nei social

L'analisi della polarizzazione socio-politica contemporanea può essere interpretata come la persistenza di quella tendenza dualistica insita all'interno delle relazioni umane. Il dualismo soggetto-oggetto analizzato da Sartre costituisce una chiave interpretativa delle dinamiche attuali e consente di comprendere i fenomeni di frammentazione sociale.

Trasportando sul piano collettivo la dinamica di reificazione, questa produce configurazioni sociali fondate sull'opposizione dei diversi gruppi. Le realtà che condividono i medesimi valori, obiettivi, credenze si costituiscono sulla base della stessa identità, rafforzando la presenza di realtà separate e antagoniste all'interno della stessa civiltà globale. Eppure, le comunità non possono essere comprese come entità isolate: esse rappresentano i nodi di una rete di relazioni interdipendenti. Ecco allora il paradosso dei rapporti intersoggettivi: si tratta di realtà che al tempo stesso cercano l'incontro con l'Altro per trarne il vantaggio conoscitivo che solo dentro la relazione può essere individuato e contemporaneamente si isolano per il fallimento del loro tentativo.

La polarizzazione elevata a livello globale consente di focalizzare maggiormente il rapporto tra più soggettività e le modalità con cui queste ricadano in una dinamica di tipo

lineare. La polarizzazione politica si presenta come una reazione collettiva all'alienazione: il soggetto cerca di recuperare la propria libertà oggettivando l'avversario politico.

La presenza di algoritmi social e *filter bubbles* è essenziale per comprendere come il soggetto inserito all'interno della società tecnologica cerchi di proteggersi dalla struttura ontologica che lo domina. Lo strumento tecnologico diventa quindi scudo contro lo sguardo reificante della diversità che porta a nascondersi in ambienti in cui lo sguardo altrui non rappresenta una sfida bensì una conferma della propria identità. Il soggetto, ritrovando individui con i medesimi valori e credenze, si circonda di persone che egli ritiene simili a lui e formando un noi-Soggetto. Ludovica Sposini afferma tuttavia che questo tentativo di evitare il conflitto ontologico porta a una oggettivazione ancora più radicale¹²⁴, infatti all'interno delle piattaforme il noi-Soggetto¹²⁵ viene ridotto nuovamente ad un noi-oggetto rispetto all'algoritmo capitalista di sorveglianza¹²⁶.

I fornitori del servizio ottengono il potere di selezionare quali utenti possono far parte della comunità digitale costituendosi come *gatekeepers* all'interno della vita politica e sociale. Il mantenimento dei confini digitali è diventato un tema coerente con le dinamiche del nostro tempo; gli strumenti digitali hanno eliminato le barriere fisiche che dividevano le persone nello spazio e nel tempo, però hanno introdotto barriere digitali in grado di creare frammentazioni all'interno della società.

Secondo Sposini nel *Capitalismo di sorveglianza* di Zuboff i dati acquisiti dallo strumento tecnologico e tratti dal comportamento umano non rappresentano solo un'invasione della

¹²⁴ Sposini L., *La democrazia nell'era delle Piattaforme Digitali tra Profilazione e Personalizzazione dei contenuti. Il paradosso dell'inconsapevolezza*, in *Democrazia tra crisi e nuove sfide*, a cura di G. Bottaro, Messina University Press, Messina, 2024, pp. 277-284.

¹²⁵ Sartre J. P., *L'Essere e il Nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Il saggiatore, Milano, 1965, p. 509.

“Ma quando questo appare, le possibilità dell'altro e le mie si livellano in possibilità-morte, il rapporto diventa reciproco ed io sono costretto a sentire che “noi ci battiamo”. Infatti la formula: “io lo batto ed egli mi batte” sarebbe del tutto insufficiente: infatti io lo batto perché egli mi batte e viceversa; il progetto del combattimento è nato nel suo spirito come nel mio e, per il terzo, si unifica in un solo progetto, comune all'essi oggetto che abbraccia con il suo sguardo e che costituisce anche la sintesi unificatrice del “loro”. Solo in quanto appreso dal terzo come parte integrante del loro, mi devo assumere. Ed il loro assunto da una soggettività come senso per altri diventa noi”.

¹²⁶ Sposini L., *La democrazia nell'era delle Piattaforme Digitali tra Profilazione e Personalizzazione dei contenuti. Il paradosso dell'inconsapevolezza*, in *Democrazia tra crisi e nuove sfide*, a cura di G. Bottaro, Messina University Press, Messina, 2024, p. 277.

privacy ma espongono al rischio di influenza mediatica. Con questo concetto si intende la manipolazione dei dati e della fornitura di essi agli utenti in modo tale che siano selezionati sulla base delle preferenze espresse in precedenza. L'individuo allora non viene a conoscenza del mondo in modo consapevole, ma innocentemente si approccia a una selezione di informazioni precedentemente effettuata da un algoritmo terzo.

I presenti concetti costituiscono un *data economy*¹²⁷: attraverso la presentazione di contenuti selezionati e pubblicità mirata, le piattaforme online sono in grado di influenzare l'economia sulla base dei bisogni e desideri dei consumatori.

In uno Stato segnato dalla manipolazione dei soggetti attraverso gli strumenti tecnologici emerge la necessità di interrogare la presenza della libertà come definizione stessa di democrazia. La domanda di ricerca che Sposini si pone è:

“Si concentrerà l'attenzione sui fenomeni della profilazione e della pubblicità mirata per far emergere come essi finiscano per plasmare la mente degli utenti intaccando il principio fondamentale della dignità umana”¹²⁸.

L'algoritmo infatti attraverso la *datafication* e il *deep learning* quantifica l'esperienza umana rendendo i liberi soggetti a dati manipolabili interni ad un programma ben definito. Ancora una volta le trascendenze vengono ridotte a quelle funzioni prevedibili facenti parte del mondo degli in-sé. Sartre infatti ritiene che la reificazione dell'uomo possa essere intesa come perdita della dignità ontologica a favore di una natura puramente strumentale. Le *echo chambers*, tramite lo strumento delle *filter bubbles*, rappresentano una difesa ontologica contro lo sguardo alienante dell'Altro. Si definiscono come ambienti digitali in cui i componenti possiedono lo stesso sistema di credenze e di valori, ricevendo solo riscontri analoghi alla propria esperienza le credenze degli individui vengono alimentate favorendo l'isolamento sociale.

¹²⁷ Ivi.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 278.

All'interno delle *echo chambers* operano le *filter bubbles*¹²⁹, queste rappresentano filtri invisibili che operano selezioni di parzialità attraverso criteri personali. Sono il primo risultato che si ottiene attraverso il processo di personalizzazione. Gli stimoli nuovi vengono fatti passare in secondo piano rispetto agli stimoli già conosciuti e familiari. Mentre queste bolle di filtraggio fanno riferimento all'esperienza individuale del soggetto nel suo approccio al mondo, le *echo chambers* riguardano una dinamica di gruppo che viene rafforzata dalla presenza delle *filter bubbles*.

Le *echo chambers* all'interno del conflitto e specificatamente dentro la dinamica di reificazione reciproca sono alimentate da diversi fattori. In primo luogo, l'oggettivazione si manifesta come il rifiuto verso il confronto con la diversità; il soggetto per ridurre al minimo la differenza verso il mondo esterno volge volontariamente lo sguardo da un'altra parte. L'Altro viene percepito non come una libertà con cui dialogare, bensì come un coefficiente di avversità da superare. Questa dinamica viene definita *challenge avoidance*¹³⁰.

In secondo luogo, gli algoritmi social propongono contenuti personalizzati che sono attinenti al bagaglio valoriale del soggetto. Il programma offre una serie di prodotti in cui sussiste una parzialità velata, l'individuo non essendone a conoscenza viene influenzato credendo di essere "dalla parte giusta, l'unica". Le *echo chambers* nascono dalla tendenza a circondarsi di persone simili allo scopo di trovare conferma delle proprie idee, proprio come uno specchio che ricalca e valida l'identità del soggetto: questa dinamica si chiama *reinforcement seeking*¹³¹.

Le *echo chambers*, come anche gli algoritmi che le fondano alla base, rappresentano lo strumento utilizzato dall'uomo moderno per fuggire la reificazione; ma come precedentemente anticipato, esse hanno esito fallimentare in quanto cadono nuovamente in una struttura oggettivante governata dallo strumento tecnologico. Infatti all'interno del programma online il soggetto viene trasformato in un insieme di dati, questo processo di

¹²⁹ Corazza P., *Filter bubbles e echo chambers: origini pre-digitali e elementi di novità. Riflessioni dalla prospettiva della media education*, in *Formazione & Insegnamento*, 20, 1, 2022, pp. 856-867.

¹³⁰ Brugnoli E., Cinelli M., Quattrocioni W., Scala A., *Recursive patterns in online echo chambers*, in *Scientific Reports*, 9, 2019, art. 20118.

¹³¹ Ivi.

datafication rappresenta la forma più pura della reificazione sartriana perché il soggetto scompare a favore dell'oggetto-dato. All'interno delle infrastrutture tecnologiche contemporanee l'Altro non rappresenta più un nemico, bensì un dato da manipolare e da inserire all'interno di analisi e percentuali. L'agire comunicativo dei soggetti, come anche la loro sfera di libertà, viene ridotta a dati quantificabili. Nasce in quest'epoca un nuovo paradigma ontologico e sociale basato sul concetto di *datafication*¹³².

Le *echo chambers* diventano contenitori dell'esperienza reificata del soggetto, in cui egli pur illudendosi di essere libero rimane intrappolato in un meccanismo che gli impedisce di esercitare la sfida ontologica dell'incontro con l'Altro: "Il conflitto è il senso originario dell'essere per altri".¹³³

Il dualismo soggetto-oggetto riduce la soggettività a una spettacolarizzazione: gli individui appartenenti a una comunità non hanno realmente libertà all'interno di questa e vengono ridotti a meri spettatori¹³⁴, numeri all'interno della politica già in atto e governata dalle entità reificanti. Il soggetto viene privato della propria libertà e della propria capacità di *fare politica*, restando passivamente in osservazione di ciò che viene compiuto da altri.

Il progresso della tecnica elimina la figura del soggetto ed eclissa di conseguenza il dibattito pubblico. La crisi della libertà e della dignità umana come misconoscimento della trascendentalità che caratterizza il soggetto, possiede un risvolto anche dal punto di vista politico e democratico. Sposini afferma:

“si concentrerà l'attenzione sui fenomeni della profilazione e della pubblicità mirata per far emergere come essi finiscano per plasmare la mente degli utenti intaccando il principio fondamentale della dignità umana. Infine, si cercherà di [...] rendere più consapevoli dei pericoli che si nascondono dietro all'utilizzo degli

¹³² De Vivo I., *Il potere d'opinione delle piattaforme-online: quale ruolo del “regulatory turn” europeo nell'oligopolio informativo digitale?*, in *Democrazia tra crisi e nuove sfide*, a cura di G. Bottaro, Messina University Press, Messina, 2024, p. 268.

¹³³ Sartre J. P., *L'Essere e il Nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Il saggiatore, Milano, 1965, p. 447.

¹³⁴ De Santis L., *La democrazia e i suoi nemici nell'analisi di Sartori. Tra populismo, videopotere e terrorismo*, in *Democrazia tra crisi e nuove sfide*, a cura di G. Bottaro, Messina University Press, Messina, 2024, pp. 63-70.

algoritmi in particolar modo per i diritti fondamentali umani e per il concetto stesso di democrazia”¹³⁵.

I motivi sopra esposti, le polarizzazioni e la negazione del conflitto, non rappresentano solo una minaccia alla spinta democratica, ma anche la negazione della definizione stessa di Essere umano come autonomo e dignitoso. La trasformazione del cittadino in consumatore passivo di servizi è la forma estrema di reificazione la cui struttura ontologica è anticipata da Sartre in *L'Essere e il Nulla*.

3.4 Proposta sistemica: il taoismo e la complementarietà degli antagonismi

La frammentazione originaria dell'uomo che ha origine nella struttura ontologica e che riverbera nelle strutture sociali e politiche rappresenta uno scoglio per la convivenza delle diverse soggettività. La separazione di individui, gruppi politici e nazioni è la causa fondamentali delle crisi sociali attuali.

Per superare la dinamica dello sguardo che pone inizio alla reificazione sartriana è necessario imporre un cambio di paradigma che consenta di vedere gli antagonismi sotto una luce differente. Morin postulando il principio dialogico propone di superare l'isolamento di diversi poli attraverso una visione che li pone come realtà inseparabili e indispensabili.

“«Vivere di morte, morire di vita»: le due idee antagoniste di morte e di vita sono allo stesso tempo anche complementari”¹³⁶.

¹³⁵ Sposini L., *La democrazia nell'era delle Piattaforme Digitali tra Profilazione e Personalizzazione dei contenuti. Il paradosso dell'inconsapevolezza*, in *Democrazia tra crisi e nuove sfide*, a cura di G. Bottaro, Messina University Press, Messina, 2024, p. 278.

¹³⁶ Morin E., *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, trad. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano, 2000, p. 99.

Per superare la concezione classica della realtà è stato fondamentale il contributo del fisico Niels Bohr¹³⁷ che per primo comprese la natura duale della materia: le rappresentazioni corpuscolare e ondulatoria di un'onda sono antagoniste e al tempo stesso complementari. Entrambe sono parzialmente adeguate e comunque necessarie per offrire una descrizione completa della realtà atomica ed esse possono essere applicate seguendo il principio di indeterminazione.

Nel 1937, dopo la pubblicazione della sua teoria atomica, Bohr nel corso del suo viaggio in Cina trovò grandi affinità tra ciò che aveva appena postulato e l'antica idea cinese degli “opposti polari”¹³⁸ che saranno affrontati poco più sotto.

Allo stesso modo, dal punto di vista sistemico, il principio dialogico consente di pensare l'unione degli opposti. Secondo Morin esso non deve essere inteso come la sintesi hegeliana, bensì mantenendo gli elementi antagonisti come tali si crea una unità che al suo interno contenga la dualità. È nella capacità di un sistema di integrare il rumore all'interno del proprio disordine che si valuta la sua stabilità.

Il modello identificato in fisica può essere applicato al rapporto tra l'individuo e la società: entrambi sono realtà al tempo stesso complementari e antagonisti. L'antagonismo non deve essere inteso in senso negativo, bensì come uno dei motori che contribuiscono all'organizzazione del sistema ed è la tensione costante tra cooperazione e competizione che mantiene l'equilibrio dinamico di cui si parlava precedentemente¹³⁹. La morte e la vita, come il disordine e l'ordine, sono costantemente inserite all'interno di relazioni inter-retroattive che le legano.

¹³⁷ Capra F., *Il Tao della fisica*, trad. it. di G. Salio, Adelphi, Milano, 1999.

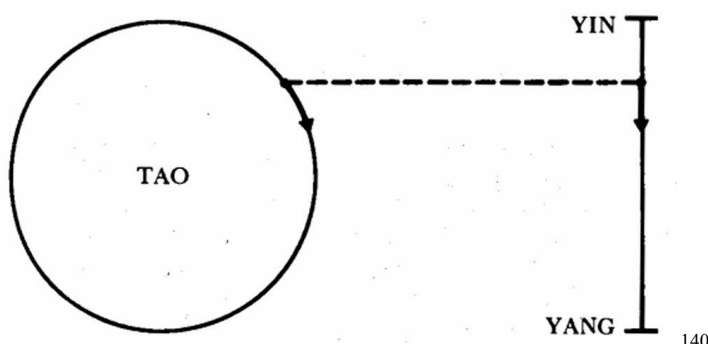
¹³⁸ *Ibid.*, pp. 185, 156.

“La meccanica quantistica rivela quindi un'essenziale interconnessione dell'universo e ci fa capire che non possiamo scomporre il mondo in unità elementari con esistenza indipendente. Quando studiamo la materia in profondità, scopriamo che essa è composta da particelle, ma queste non sono i «mattoni fondamentali» nel senso di Democrito e di Newton. Sono soltanto idealizzazioni, utili da un punto di vista pratico, ma prive di significato fondamentale. Come dice Niels Bohr, «le particelle materiali isolate sono astrazioni, poiché le loro proprietà sono definibili ed osservabili solo mediante la loro interazione con altri sistemi» [...] l'interconnessione universale delle cose e degli eventi sia una caratteristica fondamentale della realtà atomica”.

¹³⁹ Morin E., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, trad. it. di E. Bongiovanni, Mimesis, Milano-Udine, 2020.

La reificazione sartriana deve essere intesa come il polo negativo, ma non l'unico. In una prospettiva sistemica, le due soggettività sono nemiche da annientare e anche poli interdipendenti di una rete ologrammatica. Dentro questa prospettiva la ricerca paradossale dell'Altro, che prima espande la conoscenza di sé poi ne prende il controllo, viene tradotta come il mantenimento di un equilibrio dinamico.

Il concetto orientale di Tai Chi, con cui Bohr trova elementi comuni alla propria teoria atomica, consiste nella compresenza dello Yin e dello Yang. Dove il primo rappresenta le forze di attrazione, pace, cooperazione e viene spesso assimilato alla natura femminile, mentre il secondo rappresenta le forze di repulsione, conflitto, competizione e viene considerato di natura maschile. Entrambi assieme costituiscono una simmetria dinamica, in cui ognuno contiene in sé stesso il principio dell'altro. L'unità in movimento e l'equilibrio dei due principi danno origine al Tao, la vita.



Il concetto fondamentale della coesistenza dei due poli è la capacità di riorganizzazione permanente, ovvero: il sistema cerca continuamente l'equilibrio dopo le perturbazioni che lo hanno scosso. Questo modello consente di superare la reificazione sartriana inquadrando il conflitto non come quella patologia da eliminare ma come un disordine necessario affinché il sistema possa evolvere verso una forma di organizzazione sempre più complessa. Il concetto di taoismo quindi si presenta come un modello di razionalità in cui

¹⁴⁰ Capra F., *Il Tao della fisica*, trad. it. di G. Salio, Adelphi, Milano, 1999, p. 167.

non è necessaria l'impostazione dualistica lineare, ma in cui l'antagonismo è condizione essenziale per l'organizzazione della vita.

CONCLUSIONE

4.1 *Esistenza possibile di soggetto-soggetto*

Il lavoro portato avanti in questa tesi ha preso inizio da una domanda di ricerca molto chiara: in che modo e fino a che punto la teoria intersoggettiva esposta da Sartre nel terzo capitolo de *L'Essere il Nulla* possa rappresentare una chiave interpretativa del dualismo patologico che caratterizza un secolo corrente. Il lavoro sartriano circa gli atteggiamenti fondamentali caratterizzanti i rapporti tra più soggettività ha avuto un esito profondamente negativo, concludendo in una concezione conflittuale della convivenza di più individui. In questo orizzonte quindi una relazione soggetto-soggetto parrebbe essere una possibilità esclusa fin dal principio.

Tuttavia, in considerazione delle teorie esaminate nei capitoli precedenti, è necessario considerare la natura non definitiva della descrizione fenomenologica fornita dal Sartre. O meglio, essa risulta definitiva solo nel momento in cui viene isolata dalle analisi portate avanti da diverse branche disciplinari parallele. È impossibile negare o non considerare le teorie politiche e sistemiche che trovano diretto collegamento con la dinamica reificante sartriana. Per questo motivo integrando i diversi apporti è possibile pensare un'evoluzione della teoria dei rapporti sartriani.

Quello che è emerso dalla lettura sistemica è che il conflitto non deve esaurire la struttura dei rapporti bensì deve rappresentare una delle dimensioni che il rapporto costituisce. Oltre alla dimensione conflittuale sono presenti anche rapporti di relianza che costituiscono un aspetto integrativo che compensa la dimensione della reificazione.

Quello che è importante considerare è che la relazione conflittuale, come anche quella di cooperazione, non nasce tra soggettività già formate, bensì è parte integrante della formazione individuale. Mentre la dimensione intima del soggetto considera la relazione come qualcosa che è successivo rispetto alla propria trascendentalità, la dimensione neuronale si costituisce

mentre e con la relazione. Come precedentemente affrontato, è possibile considerare questa sovrapposizione di livelli descrittivi del soggetto secondo la teoria marriana.

È a partire da questi presupposti che è allo stesso tempo comprensibile la relazione conflittuale sartriana e la rete sistemica in cui sono inseriti i viventi. Una coesistenza soggetto-soggetto non è comprensibile all'interno di una prospettiva esclusivamente sartriana, ma essa lo diventa attraverso una coesistenza di analisi provenienti da ambiti disciplinari diversi.

Il luogo in cui la lettura sartriana si è dimostrata limitata è nella lettura esclusivamente conflittuale dei rapporti sartriani. La coesistenza di più soggettività è riconosciuta e possibile nella consapevolezza di una dimensione sistemica in cui i viventi sono inseriti in una rete che li accomuna come nodi sempre in contatto tra loro. È nella rete che gli individui si co-generano in una evoluzione senza punto di arrivo.

La rete sistemica si costituisce come condizione concreta dell'esistenza umana a tutti i livelli descrittivi possibili, non si tratta quindi di un ideale normativo ma di una possibilità implicita nella struttura stessa della essenza umana

Allo stesso modo, è essenziale il riconoscimento del conflitto come polo di un equilibrio dinamico, il non riconoscimento di questa dimensione si costituirebbe come in una forma specifica di malafede collettiva. Nel momento in cui gli individui riconoscono il loro essere nodo in una rete comune il conflitto, pur rimanendo polo dell'equilibrio dialogico, perde il carattere negativo che gli era stato attribuito da Sartre. Questa consapevolezza non nega la dimensione conflittuale della relazione ma permette al soggetto di abitarla in un modo diverso.

4.2 L'importanza del contesto

Una posizione rilevante del lavoro compiuto è la rivalutazione del ruolo del contesto all'interno dello svolgimento del conflitto intersoggettivo. Mentre nella prospettiva sartriana il contesto è indifferente in quanto il conflitto si produce indipendentemente dalle condizioni storiche in cui i soggetti si trovano. La prospettiva sistemica considera il contesto

fondamentale per la formazione della relazione e degli individui stessi. Secondo il paradigma sistemico il sistema vivente non può essere compreso indipendentemente dall'ambiente in cui si trova perché tra esso e il contesto si instaurano accoppiamenti strutturali che modificano entrambi i poli della relazione.

Secondo queste considerazioni il conflitto non è risultante della struttura ontologica dei soggetti, bensì è risultato del contesto relazionale in cui gli individui sono inseriti. Ne risulta che la reificazione non è risultato invariabile dell'intersoggettività, ma è parte di un contesto in cui l'accoppiamento strutturale è chiuso e uno dei sistemi della relazione prevale sull'altro.

Con la nozione di complessità Morin intende la rete di relazioni e vissuti che entrando in relazione tra loro costituiscono proprietà ed emergenze sempre nuove. Per questo motivo ogni situazione conflittuale è specificata da un contesto che rende ogni relazione unica. La reificazione, quindi, non è sempre uguale, essa dipende tanto dai soggetti coinvolti quanto dalle proprietà che emergono dalla relazione.

L'impossibilità di trovare un modello universale che possa racchiudere tutti i casi particolari possibili non deve scoraggiare l'analisi di questo specifico equilibrio dialogico in cui è presente la dinamica di reificazione; al contrario tutte le categorie scorte all'interno di questo lavoro trovano comprensione all'interno di una lettura contestualizzata.

Il conflitto tra singole individualità, il conflitto tra gruppi politici all'interno di una democrazia polarizzata, il conflitto tra gli stati in un sistema planetario: tutte dinamiche affrontate nel corso dei capitoli che compongono questo lavoro, condividono la medesima struttura duale a livello ontologico, ma è all'interno dello specifico contesto che esse si manifestano in maniera totalmente differente.

Il punto di contatto tra la prospettiva sistemica e quella politica produce una preziosa chiave di lettura per la comprensione delle crisi contemporanee come quelle affrontate nel corso del Capitolo 3. Le polarizzazioni, come anche il perpetuarsi dei dualismi, impediscono il passaggio a un livello comprensivo superiore, proteggendo gli schemi presenti e rinforzandoli tramite perturbazioni appositamente selezionate.

In conclusione, se il contesto determina la natura del conflitto, allora la trasformazione del contesto determina anche la trasformazione del conflitto.

4.3 *“È possibile oggi una filosofia sartriana?”*

Per poter concepire oggi una filosofia ispirata sartrianamente è necessario comprendere gli sviluppi raggiunti attraverso la presente analisi transdisciplinare. Il percorso di ricerca ha permesso di rispondere alla domanda di ricerca in modo da proporre una risposta articolata basata su tesi non univoche. Una filosofia sartriana nel suo senso originario non può essere assunta oggi come una teoria dell'intersoggettività. Tuttavia è necessario comprendere la fondamentale grammatica ontologica che essa propone per analizzare a livello esistenziale la dinamica di reificazione. In altri termini, il pensiero sartriano può essere definito attuale sotto una certa prospettiva che ne evidenzia i limiti fenomenologici.

L'analisi condotta in questo lavoro descrive le modalità attraverso cui Sartre analizza le dimensioni del conflitto e della relazionalità. La reificazione tuttavia viene assunta come struttura necessaria e costitutiva dell'intera relazione. Mentre il conflitto diventa un destino ontologico per l'essere con-altri, la complessità individuale viene negata e ridotta a una dinamica lineare.

Le conseguenze di un'impostazione di questo tipo hanno senza dubbio un risvolto sul piano politico: una concezione duale e lineare delle relazioni offre strumenti di interpretazione della realtà che alimentano il dualismo stesso. Per questo motivo l'analisi delle crisi contemporanee è stata essenziale per comprendere come la reificazione abbia luogo oggi nella società odierna. Le polarizzazioni politiche come anche i conflitti globali e la reificazione mediatica mostrano le modalità nuove attraverso cui la società tecnologica opera le dinamiche di oggettivazione. Senza dubbio, la comprensione dei processi di co-generazione, inter-retroazione e interdipendenza è essenziale per comprendere come un paradigma di tipo dualistico soggetto-oggetto possa essere superato.

Come appena accennato, l'abbandono del pensiero sartriano non è implicato né necessario. La fenomenologia degli atteggiamenti concreti costituisce uno strumento diagnostico essenziale per analizzare sotto lente critica le dinamiche conflittuali contemporanee. Lo sguardo, da cui poi nasce il conflitto, è ancora oggi presente all'interno della società, tuttavia non si può limitare a tale dinamica l'origine e la causa efficiente dei rapporti umani.

Affinché anche l'integrazione sistemica non finisca per risultare incompleta, è necessario includere all'interno di essa i punti di forza e i limiti della teoria sartriana. Sartre deve essere dunque riposizionato all'interno di un quadro teorico più ampio in cui egli non appaia più come un autore di una teoria generalizzante ma come interprete privilegiato di una specifica dinamica relazionale. La fenomenologia sartriana diventa quindi mappa e strumento per orientarsi all'interno di un equilibrio dinamico che comprende più poli.

Il limite fondamentale sartriano risulta essere la sua stessa autodenuncia: la natura originariamente conflittuale dei rapporti intersoggettivi. Quando invece non si *deve* negare la dimensione negativa delle relazioni perché essa costituisce ciò che compensa le dinamiche di *reliance*. Affinché ci sia la vita è necessario che nessuno dei due poli prevalga sull'altro, infatti negare uno in quanto considerato negativo condanna allo stesso modo al prevalere dell'altro nella relazione.

Tale operazione di riposizionamento non intende sminuire il contributo sartriano, al contrario vuole valorizzare la sua portata critica. Un contributo di carattere ontologico può essere maggiormente riconosciuto se inserito all'interno di un orizzonte accademico che abbia una visione completa sulla questione grazie all'apporto di diverse discipline.

Da questa prospettiva, la filosofia sartriana rappresenta una filosofia consapevole dell'esperienza umana, nel riconoscimento che essa non possa esaurire l'intera complessità che caratterizza il vivente umano. Il destino ontologico sartriano diventa quindi solo uno dei possibili esiti delle dinamiche intersoggettive.

In conclusione la filosofia sartriana oggi non è più sufficiente. Si devono riconoscere i nuovi apporti sistemici al fine di non rientrare nelle dinamiche di malafede che tradiscono l'intenzione umana. È necessario inserire l'analisi sartriana all'interno di un paradigma complesso che possa pensare al tempo stesso l'antagonismo e il riconoscimento. Le crisi contemporanea richiedono nuovi strumenti concettuali in modo da essere studiate con consapevolezza, mentre richiamano tutte alla struttura ontologica di fondo che è quella dualistica sartriana. Il presente lavoro si colloca in una direzione che voglia coniugare la consapevolezza della complessità contemporanea con uno strumento diagnostico che si presenti come una grammatica ontologica dell'umano.

La consapevolezza della rete entro cui è inserito l'umano come nodo consente di vedere il conflitto da una nuova prospettiva, non per superarlo, ma per includerlo all'interno di quell'equilibrio dialogico che noi chiamiamo Vita.

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria

J. P. Sartre

- *La nausea*, La Biblioteca di Repubblica, Roma, 2003.
- *La trascendenza dell'Ego*, Marinotti, Milano, 2011.
- *L'esistenzialismo è un umanismo*, a cura di M. Schoepflin, Armando, Classici di filosofia, Roma, 2006.
- *L'essere e il Nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Il saggiatore, Milano, 1965.
- *L'essere e il Nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Il saggiatore, Milano, 1968.
- *L'essere e il Nulla*, trad. it. di G. Del Bo, rivista da F. Fergnani e M. Lazzari, Il saggiatore, Milano, 2002.

Letteratura sistemica

- Capra F., *Il Tao della fisica*, trad. it. di G. Salio, Adelphi, Milano, 1999.
- Carpa F., Luisi P. L., *Vita e natura. Una visione sistemica*, Aboca, Sansepolcro, 2014.
- Margiotto U., *Teoria della formazione*, Carocci, Milano, 2015.
- Maturana H. R., *Biology of Cognition*, in *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, 1980, pp. 1-27.
- Maturana H. R., *Biology of Language. The Epistemology of Reality*, in *Psychology and Biology of Language and Thought. Essays in Honor of Eric Lenneberg*, a cura di G. A. Miller e E. Lenneberg, Academic Press, New York, 1978, pp. 1-19.
- Maturana H. R., Varela F. J., *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, D. Reidel Publishing Co., Boston, 1980.
- Morin E., *Dove va il mondo?*, Armando, Roma, 2012.
- Morin E., *Il metodo, vol. 6, Etica*, Raffaello Cortina, Milano, 2005.

- Morin E., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, trad. it. di E. Bongiovanni, Mimesis, Milano-Udine, 2020.
- Morin E., *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, trad. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano, 2000.
- von Bertalanffy L., *General System Theory. Foundations, Development, Applications*, George Braziller, New York, 1968.

Letteratura secondaria

- Bellan A., *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Mimesis, Milano-Udine, 2013.
- Bilancia P., *Crisi nella democrazia rappresentativa e aperture a nuove istanze di partecipazione democratica*, in *Crisi della rappresentanza politica nella democrazia contemporanea*, a cura di P. Bilancia, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 1-20.
- Boggio M., *Ritratto di Sartre da giovane*, opera teatrale, Quaderni di Intima Teatro, Roma, 1987-1989, messa in scena disponibile: [Ritratto di Sartre da giovane](#). Ultima consultazione 20/03/2026.
- Brugnoli E., Cinelli M., Quattrociochi W., Scala A., *Recursive patterns in online echo chambers*, in *Scientific Reports*, 9, 2019, art. 20118.
- Cantori S., *Il discorso dell'altro in Hegel. Intersoggettività e alterità nella Fenomenologia dello spirito e Scienza della logica*, tesi di Laurea Magistrale, Università Ca'Foscari Venezia, a.a. 2020/2021, relatore L. Cortella.
- Casonato M., *La teoria dei sistemi negli sviluppi della psicoanalisi contemporanea*, in *Ricerca Psicoanalitica*, 7, 1996, nn. 1-2, pp. 19-39.
- Cevolini A., Corsi G., *Come leggere Niklas Luhmann oggi?*, in *Philosophy kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, 20, 2024, pp. 97-112.
- Corazza P., *Filter bubbles e echo chambers: origini pre-digitali e elementi di novità. Riflessioni dalla prospettiva della media education*, in *Formazione & Insegnamento*, 20, 1, 2022, pp. 856-867.

- De Santis L., *La democrazia e i suoi nemici nell'analisi di Sartori. Tra populismo, videopotere e terrorismo*, in *Democrazia tra crisi e nuove sfide*, a cura di G. Bottaro, Messina University Press, Messina, 2024, pp. 63-70.
- De Vivo I., *Il potere d'opinione delle piattaforme-online: quale ruolo del "regulatory turn" europeo nell'oligopolio informativo digitale?*, in *Democrazia tra crisi e nuove sfide*, a cura di G. Bottaro, Messina University Press, Messina, 2024, pp. 261-268.
- Epasto S., *Guerra e pace: confini, limiti e rappresentazioni nelle narrazioni e nelle contronarrazioni*, in *Oltre la globalizzazione. Narrazioni/Narratives*, a cura di V. Albanese e G. Muti, Società di Studi Geografici, 2023, pp. 331-337.
- Giorgianni F., *La post-democrazia come crisi strutturale del fraintendimento moderno sulla democrazia antica*, in *Democrazia tra crisi e nuove sfide*, a cura di G. Bottaro, Messina University Press, Messina, 2024, pp. 87-94.
- Haugaard M., *Power: A Reader*, Manchester University Press, Manchester, 2022.
- Honneth A., *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano, 2002.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Giulio Einaudi, Torino, 2008.
- Iuli M. C., *Osservare il post-umanesimo: la teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann*, in *Aut Aut*, 383, *Niklas Luhmann. Istruzioni per l'uso*, a cura di G. Leghissa, Il Saggiatore, Milano, settembre 2019, pp. 71-86.
- Leghissa G., *Osservare, conoscere, fondare. La teoria dei sistemi e la questione del trascendentale*, in *Aut Aut*, 383, *Niklas Luhmann. Istruzioni per l'uso*, a cura di G. Leghissa, Il Saggiatore, Milano, settembre 2019, pp. 155-172.
- Luccio R., *Complessità e auto-organizzazione nella percezione*, in *Atque*, 4, 1991, pp. 91-109.
- Messina G., *Tra eccezione e governance: una forma di governamentalità*, in *La crisi della contemporaneità. Una prospettiva sociologica*, a cura di M. Giardiello, M. A. Q. Vitale, Roma TrePress, Roma, 2016, pp. 167-184.

- Rossi A., *Dai modelli riduzionistici della realtà fisica alla complessità*, in *Complessità e riduzionismo*, a cura di V. Fano, E. Giannetto, G. Giannini e P. Graziani, Isonomia-Epistemologica, Urbino, 2010, pp. 75-91.
- Russo M., *Dalla penuria al Terrore. Relazioni e pratiche disumane nella Teoria degli insiemi pratici*, in *L'umana disumanità*, XIII, Università di Roma TrePress, Roma, 2019, p. 31-60.
- Sgarbi M., *Sistematica o teoria generale dei sistemi*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura di V. Melchiorre, M. Marassi e G. Boffi, Bompiani, 2006, vol. 12, p. 11551.
- Sperotto T., *Il paradigma honnethiano del riconoscimento: interazione, antropogenesi e normatività*, in *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, 8, 2017, n. 3, pp. 294-308.
- Sposini L., *La democrazia nell'era delle Piattaforme Digitali tra Profilazione e Personalizzazione dei contenuti. Il paradosso dell'inconsapevolezza*, in *Democrazia tra crisi e nuove sfide*, a cura di G. Bottaro, Messina University Press, Messina, 2024, pp. 277-284.
- Urso A. M., *Una guerra per tutte le stagioni. Le troiane di Euripide secondo Jean-Paul Sartre*, in *Il potere della parola. Studi di letteratura greca per Maria Cannatà Fera*, dell'Orso, Alessandria, 2020, pp. 375-395.
- Valotta B., *Edgar Morin e l'anarchismo del metodo*, in *Complessità*, anno XIII, nn. 1-2, gennaio-dicembre 2018, pp. 135-155.

Sitografia

- Camozzi I., *Axel Honneth e la sociologia contemporanea*, in *Quaderni di Sociologia*, 60, 2012, <http://journals.openedition.org/qds/544://journals.openedition.org/qds/544> Honneth, ultima consultazione 27/05/2026.
- Morin E., *Il pensiero della complessità*, in *Complessità*, Treccani, [https://www.treccani.it/enciclopedia/complessita_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/complessita_(Enciclopedia-Italiana)/), ultima consultazione 23/03/2026.

- Pierini A., *Lo sguardo degli altri. Riconoscimento e reificazione in Sartre*, in *Dialettica&Filosofia*, Nuova Serie, XVII, 2023, <https://www.dialetticaefilosofia.it/files/6.pdf>, ultima consultazione 21/02/2026.
- Treccani, *Generazione Z*, [https://www.treccani.it/vocabolario/generazione-z_\(Neologismi\)/](https://www.treccani.it/vocabolario/generazione-z_(Neologismi)/), ultima consultazione 21/02/2026.