

Introduzione

«Se leggiamo Heidegger, per esempio, siamo colpiti da questo punto di vista, dall'insufficienza delle sue descrizioni ermeneutiche. Adottando la sua terminologia, diremo che ha descritto il "Dasein" come l'esistente che superava gli esistenti verso il loro *essere*. E l'essere qui significa il senso o il modo d'essere dell'esistente. Ed è vero che il per-sé è l'essere per cui gli esistenti rivelano il loro modo d'essere. Ma Heidegger tace il fatto che il per-sé non è solamente l'essere che costituisce un'ontologia degli esistenti, ma è anche l'essere per cui delle modificazioni ontiche sopraggiungono all'esistente in quanto esistente.»
(Jean-Paul Sartre, *L'Essere e il Nulla*)

Heidegger, Sartre: maestri del sospetto d'un secolo orfano della sua modernità. Morto il Dio nietzscheano il soggetto si fa «un esistente rigorosamente contemporaneo del mondo e la cui esistenza ha le stesse caratteristiche essenziali del mondo». ¹ Entrambi, accomunati dal rifiuto della ricorrente tentazione coscienzialistica e solipsistica insita nella fenomenologia husserliana, riconducono l'*Io* ai particolari-essenziali vissuti dall'individuo. Non più Dio, non più le certezze della modernità. L'*Io* esiste nel mondo! Quali implicazioni ontologico-fenomenologiche ne conseguono? Sartre: «*précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*». ² Heidegger: «*précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*». ³ L'esistenzialismo ateo è ormai *affaire*

¹ Jean-Paul Sartre, *LA trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, E.G.E.A., Milano, 1992, cit., p.66.

² Martin Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano, 1998, cit., p.61.

³ Ivi.

sartriano mentre lo pseudo-esistenzialismo heideggeriano si fa ermeneutica ontologica. Può dunque, da tali basi fenomenologiche, l'ermeneutica farsi esistenzialismo? Può l'esistenzialismo sartriano risolversi in un'ipotetica, quanto improbabile "ermeneutica del libero soggetto", del tutto antitetica all'antisoggettivismo gadameriano? *Che cosa deve* essere il libero soggetto sartriano per poter sostituire in ambito ermeneutico il debole interpretante gadameriano?

A tali questioni cercheremo di rispondere nel corso del seguente lavoro, attraverso un'attenta lettura dei testi sartriani, *La trascendenza dell'Ego* (1936) e *L'Essere e il Nulla*, scritti anteriori alla pubblicazione del manifesto dell'ermeneutica gadameriana: *Verità e Metodo* (1960).

Capitolo I

Gli Interpreti dell'esistenzialismo: il *primo* Heidegger e Sartre.

1. Caratteri generali dell'esistenzialismo.

Barth, Heidegger, Jaspers, Bultmann, Sartre, Merleau-Ponty: filosofie spesso divergenti ma etichettate come esistenzialiste, perchè? Quali i caratteri comuni di tale contesto filosofico?

Nei suoi temi fondamentali l'esistenzialismo si ispira principalmente ad Husserl, da cui desume l'ontologia apofantica del rapporto uomo-mondo, ed alla filosofia di Kierkegaard da cui trae il concetto di possibilità nella sua accezione negativa.

Tratto comune d'ogni filosofia esistenzialista è l'analisi dell'esistenza gettata o, più semplicemente, lo studio del modo d'essere dell'uomo nel mondo. Caratteristiche di questa *gettatezza* è la messa in discussione del mondo stesso, senza presupporne già dato e costituito l'essere. Quest'analisi non è solo interpretazione dei modi in cui l'uomo si rapporta al mondo, ma contemporaneamente è interpretazione dei modi in cui il mondo si manifesta all'uomo.

Lo studio dell'esistenza così intesa è tuttavia privo di influenze idealistiche poiché la *gettatezza* trascende l'uomo manifestandosi così nelle strutture che lo costituiscono. Strutture che non sono altro che i modi possibili del rapporto uomo-mondo. L'esistenza si fa così pura possibilità, determinazione.

L'esistenzialismo nasce come risposta alla crisi dell'ottimismo romantico: non più certezze non più principi regolatori, l'uomo è gettato nel caos della contingenza.

Sin dall'inizio questa crisi della modernità accomuna l'esistenzialismo alle manifestazioni letterarie in cui la problematica della *gettatezza* è più forte. Spiccano tra queste manifestazioni le opere di Kafka e Dostojewski: l'uomo da loro descritto ha sempre dinanzi a sé la responsabilità di una scelta continua, d'una possibilità infinita che minaccia d'insignificanza la sua intera esistenza. Nel secondo dopoguerra queste problematiche sono più che mai vive: l'esistenzialismo appare come il riflesso più fedele dell'inquietudine della società europea, schiacciata dalla totale distruzione e avviata verso un'incerta quanto difficile ricostruzione. Un urlo angosciante scuote l'intero continente. Figlia di questo urlo la letteratura esistenzialistica fa da anello di congiunzione fra le precedenti forme concettuali dell'esistenzialismo e l'angoscia postbellica. Per mano di autori come Sartre , Simone de Beauvoir, Camus l'inquietudine svela

al mondo l'infinita piccolezza d'un uomo condannato alla vita , allo scacco, stordito da un nichilismo di cui forse non aveva preso ancora coscienza;¹il *caos* era vivo, la stella nietzscheana cominciava a bruciare.

2. Le influenze fenomenologiche.

Come si è già detto, la fenomenologia è una componente fondamentale dell'esistenzialismo. Non agisce con egual peso in tutte le sue manifestazioni, ma vi è sempre presente sotto forma di due concetti guida: il carattere *intenzionale* della *coscienza* e il carattere *apofantico* della ragione. Quest'ultimo, in cui la ragione è vista come rivelazione dell'essere, ha influito sulla trasformazione di alcune forme di esistenzialismo (in particolare quella di Heidegger) indirizzandole verso esiti completamente diversi. Per questo motivo solo il carattere intenzionale della coscienza può costituire un legame fondamentale tra esistenzialismo e fenomenologia. Ma questa intenzionalità per Husserl è propria d'una conoscenza che coglie sé stessa in modo privilegiato, diretto, come pura soggettività. Questo primato dell'io viene meno nell'esistenzialismo che si avvia verso una direzione completamente diversa.

¹ Cfr. Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. sesto, T.E.A., Milano, 1995, pp. 464, 468.

Heidegger studia l'uomo come *Esserci (Dasein)* nel mondo, in cui il ci (*da*) rappresenta questo abitare. L'analisi esistenziale è quindi nello stesso tempo analisi delle strutture del mondo, poiché avvolgono e condizionano l'uomo nella sua soggettività.

La diversità delle due direzioni di indagine porta ad altre differenze fondamentali: la prima è che l'esistenzialismo non ha la pretesa husserliana di porre il soggetto come spettatore disinteressato e non mira ad una conoscenza teoretica, la seconda sta nel carattere problematico della possibilità kierkegaardiana. Husserl si era avvalso di quest'ultimo concetto, ma solamente nelle sue accezioni positive: la sua fenomenologia studia, infatti, un mondo fatto di certezze, di manifestazioni necessarie, indubitabili. L'esistenzialismo invece ha sempre indirizzato l'analisi del *Dasein* verso gli aspetti negativi della sua gettatezza, senza mai trascurare le problematiche della possibilità esistenziale. Anche quando, nelle forme più recenti di esistenzialismo, la valutazione di questa negatività si fa più serena, il rischio insito in essa non viene affatto trascurato od omissso.²

² Ivi, p. 468,470.

3. Il primo Heidegger.

Heidegger (Messkirich 1889-1976), con i suoi itinerari filosofici fu, anche se involontariamente, la prima grande figura dell'esistenzialismo contemporaneo. Benché allievo di Rikert, subì principalmente l'influenza di Husserl, al punto da dedicargli una delle sue opere più significative: *Essere e Tempo* (1927), che tuttavia segnò un netto distacco dal grande fenomenologo. Professore prima a Marburgo poi a Friburgo, università quest'ultima di cui fu per breve tempo rettore, Heidegger mantenne le distanze dalla cultura ufficiale nel periodo del nazismo, per quanto vi traspaia la sua adesione in un discorso del 1933: L'auto affermazione dell'università tedesca. Prima di *Essere e Tempo* aveva pubblicato tre studi: *La dottrina del giudizio nello psicologismo* (1914); *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (fondato però sulla Gramatica speculativa che non è autentica); *Il concetto del tempo nella scienza storica* (1916). *Essere e Tempo* rimase un'opera incompiuta, mancante di una terza parte, *Tempo ed Essere* che avrebbe dovuto esaminare il problema dell'essere in generale; seguito da una seconda parte storica dedicata alla dottrina kantiana dello schematismo e del tempo, al fondamento ontologico del *Cogito* cartesiano e alla trattazione

aristotelica del tempo. Questi temi, per quel che riguarda la dottrina kantiana, furono trattati nell'opera, *Kant e il problema della metafisica* (1929), alla quale seguirono: *L'essenza del fondamento* (1929) e *Che cos'è la metafisica?* (1929). A partire dal 1930 l'indagine heideggeriana subisce una svolta decisiva: cessa di rivolgersi all'analisi esistenziale per la determinazione del senso dell'essere in generale, riconoscendo l'iniziativa del suo svelamento all'essere stesso. Espressione di questa svolta sono gli scritti: *Hölderlin e l'essenza della poesia* (1937); *La dottrina platonica della verità* (1942); *L'essenza della verità* (1943); *Lettera sull'«umanismo»* (1947); *Holzwege* (1950); *Che cosa significa pensare* (1954); *Conferenze e saggi* (1954); *Introduzione alla metafisica* (1956); *Che cos'è questo - La filosofia?* (1956); *Identità e differenza* (1957); *Il principio del fondamento* (1957); *La rassegna* (1959); *Verso il linguaggio* (1959); *Nietzsche* (2 voll., 1961); *Il problema della cosa* (1962).

Scopo della filosofia heideggeriana (antecedente al 1930) è quello di fondare un'ontologia, che partendo da una vaga comprensione dell'essere, tale che permetta almeno di porvi la domanda ontologica (*Che cosa è l'essere?*), giunga ad una piena determinazione del suo senso. Primo problema di questa ontologia è quello di identificare l'interrogato cui rivolgere specificatamente la domanda sull'essere.

Innanzitutto questo interrogato deve essere un *ente*, poiché l'essere è sempre proprio di un *ente*, e quest'ultimo non può essere altro che l'uomo (*esserci, Dasein*), poiché la domanda, con tutto ciò che essa implica (intendere, comprendere, ecc), è il modo d'essere dell'uomo stesso. *Esserci* che tra le altre ha la possibilità del domandare, e che quindi, grazie a questa scelta possiede un *primato ontologico* su tutti gli altri *enti*. Quindi per giungere ad una piena comprensione dell'essere è fondamentale l'analisi *del modo d'essere dell'esserci* (l'*esistenza*), che si fa dunque *analitica esistenziale*.

Con ciò viene data una determinazione fondamentale del modo d'essere del *Dasein*: esso è possibilità nella sua propria essenza, poiché può, grazie al primato ontologico, rapportarsi in qualche modo all'essere. Perciò l'*esserci*, essendo la sua possibilità si troverà di fronte ad una scelta: perdersi o conquistarsi, problema questo che, riferendosi al singolo uomo esistente, dà luogo a quella che Heidegger chiama comprensione *esistentiva* od *ontica*. L'analisi esistenziale sarà dunque sempre riferita a quest'ultima poiché, potendo anche proporre la questione sotto forma di comprensione esistenziale od ontologica, cercando cioè nella costituzione dell'uomo le strutture fondamentali del modo d'essere dell'esserci, l'esistenza sarà sempre individuata e singola, mai dell'uomo in generale o come specie.

L'analitica esistenziale assume a suo fondamento il metodo fenomenologico, il quale, studiando il fenomeno come rivelazione dell'essere della cosa stessa nel suo essere in sé e facendone il manifestarsi stesso della sua realtà, fa in modo che l'essere dell'esistenza si mostri all'analisi nelle sue strutture fondamentali, senza aggiunte, correzioni o illusioni.

Fondamento strutturale dell'esistenza è la *trascendenza*, che, realizzando l'oltrepassamento nel quale si mantiene abitualmente, non è più uno dei tanti comportamenti dell'uomo, ma ciò che fa l'essere stesso della sua soggettività.

Il mondo, inteso come struttura relazionale, è il termine verso cui l'esserci trascende. Si fa così *progetto* dei suoi possibili atteggiamenti e delle sue possibili azioni, ricomprendendo in sé il *Dasein* come gettato e sottoposto alle proprie limitazioni. In questo senso la trascendenza nel suo esplicarsi è pura libertà, che tuttavia, limitandosi in ogni sua possibile direzione, rende l'uomo bisognoso e dipendente alla subordinazione cui lo sottopone.³

Il *Dasein*, nella sua *gettatezza*, si trova legato, dalla struttura trascendentale della sua stessa esistenza, ad un mondo di cose il cui essere consiste nel servire come strumenti e nell'essere utilizzate. Gli esseri d'entrambi i termini della *gettatezza* sono fra di loro

³ Ivi, pp. 472,475.

subordinati e corrispondenti: per l'uomo essere nel mondo significa prendersi cura delle cose (mutarle, ripararle, manipolarle, costruirle), mentre per le cose l'essere è nella loro utilizzabilità da parte dell'uomo stesso. Fine di questo rapporto per il *Dasein* è l'appagamento che, implicando la vicinanza e la raggiungibilità delle cose per, si pone a fondamento della spazialità del mondo. Quindi lo spazio non è una forma astratta, ma il complesso delle determinazioni di lontananza e vicinanza delle cose, fondate sulla loro utilizzabilità; e non una forma soggettiva, ma la struttura oggettiva delle cose stesse, dato che sono utilizzabili nel loro proprio essere. Su queste determinazioni sono fondate le attività propriamente intellettuali: il comprendere, il giudicare e la scienza. Poiché l'essere nel mondo significa per *l'esserci* progettare, che si fonda sulle possibilità offertegli, la *comprensione* o *precomprensione* (da cui il *circolo ermeneutico*) di queste si fa modo d'essere fondamentale dell'uomo stesso. A sua volta la *comprensione* può dar luogo all'interpretazione tramite la quale, sullo sfondo di un *progetto* totale, può mettere in evidenza qualcosa come qualcosa. Dall'interpretazione può nascere un giudizio, nel quale una cosa esistente si svela come questa determinata cosa, quindi nella sua utilizzabilità specifica e concreta. Su questo processo che va dalla comprensione al giudizio è fondata la scienza. Ciò che è utilizzabile, grazie all'interpretazione e al giudizio

si fa *cosa corporea* alla quale inerisce come possibile predicato l'utilizzabilità. Questa, una volta divenuta oggetto di scienza (poiché pura presenza) diventa tema possibile di ricerca e di orientamento. Caso tipico è quello della fisica matematica che come *progetto della natura stessa* rende possibile la scoperta d'un oggetto (cosa naturale) nel quadro del *progetto* preliminare del suo essere, costituendo così un a priori. Ma come l'uomo è sempre un essere nel mondo così è anche un essere fra gli altri, e di questi come delle cose deve avere *cura*. *Cura* che, struttura fondamentale di tutti i rapporti fra gli uomini, può assumere due forme diverse: sottrarre agli altri le proprie cure, preoccupandosi così soprattutto delle cose da procurar loro; o in secondo luogo, aiutarli ad essere liberi di assumersi le proprie cure, dando così loro la possibilità di trovare se stessi e di realizzare il loro proprio essere. Nel primo caso la coesistenza è *inautentica*, nel secondo *autentica*. La trascendenza esistenziale, fondandosi sulle possibilità di essere dell'uomo, è nello stesso tempo un atto di comprensione esistenziale. Il *Dasein*, per comprendere, può assumere come punto di partenza se stesso o gli altri. Nel primo caso si ha una comprensione *autentica*, nel secondo *inautentica*, che è alla base dell'esistenza anonima, del *si dice*, del *si fa*. L'uomo in questo caso, nel suo essere fittizio e convenzionale che vela l'essere proprio, è ciò che sono tutti gli altri. Il linguaggio stesso, che è per sua natura lo

svelamento dell'essere, *nell'esistenza anonima* si fa pura chiacchiera. Un'esistenza così vuota, naturalmente curiosa, cerca di riempirsi protendendo morbosamente verso il nuovo. Però questa curiosità non è indirizzata all'essere delle cose, ma alla loro apparenza visibile che perciò reca con sé l'equivoco di non saper più di che *si parla* o a che si riferisce il *si dice*. Heidegger non dà nessun giudizio di valore sull'*esistenza inautentica*, fa parte della struttura esistenziale dell'uomo come un suo costitutivo poter essere, che è alla base della caduta (la *gettatezza*) dell'essere dell'uomo a livello delle cose del mondo (la *deiezione*). Questa condizione è vissuta nella situazione emotiva, che si differenzia dalla comprensione esistenziale poiché al contrario di quest'ultima, che è un continuo proporsi in avanti, facendo perno sull'essere fra gli altri dell'uomo è continuamente orientata all'indietro ed inoltre come tutte le determinazioni esistenziali non ha nulla di soggettivo, ma è un modo d'essere originario dell'esistenza. La totalità di queste determinazioni dell'essere dell'uomo è compresa in un'unica determinazione, la *cura*, la quale esprime la situazione di un essere che, gettato nel mondo, progetta in avanti le sue possibilità, cadendo però continuamente indietro, verso ciò che l'esistenza è di fatto. Quindi la *cura* è la struttura fondamentale dell'esistenza umana in quanto essere nel mondo.

Heidegger assegna all'*esistenza anonima* buona parte della vita umana. Ad essa appartengono: lo spazio, la parola, il conoscere scientifico e mondano; persino l'intero campo dei valori e della normatività, non essendo possibile al di fuori del rapporto uomo mondo, rimane oltre la soglia dell'*esistenza autentica*.⁴

La voce della coscienza (termine quest'ultimo a cui è estranea ogni accezione metafisica o psicologica) richiama il *Dasein* alla vita *autentica*, ponendolo di fronte a ciò che egli autenticamente è e non può non essere. L'esistenza umana è costituita da possibilità sulle quali si fonda il suo *proiettare* o *trascendere*. In ogni caso queste possibilità saranno tra loro equivalenti, poiché ogni *proiettare rigetta l'uomo nel mondo* da lui stesso progettato, e lo rinvia al suo *esserci a livello di tutti gli altri esistenti*. Quindi tutto ciò che l'uomo *progetta*, a partire dalle sue possibilità, è un *proiettare nullo*, un *nulla* in quanto *progetto*. Quindi nella stessa struttura del soggetto è inclusa una *nullità essenziale*; perciò il richiamo che la voce della coscienza fa risuonare, alla vera essenza dell'uomo, è dunque il richiamo a questo *nulla* o alla sua forma ultima o radicale: la *morte*.

Mentre la *vita inautentica* fugge quest'ultima, la *vita autentica*, grazie al richiamo della coscienza, avviandosi verso una decisione anticipatrice, *si progetta come un vivere per essa*, che non è per

⁴ Ivi, pp. 475, 478.

l'uomo la conclusione, la fine della sua esistenza, non è un fatto perché non potrebbe essere mai la propria morte. Essa è la *sua possibilità più propria*, indeterminata e incondizionata, in quanto certa. È possibilità propria, perché concerne l'essere stesso dell'uomo. È incondizionata, perché appartiene all'*esserci* in quanto individualmente isolato. È insormontabile, in quanto come rinuncia a se stessa è l'estrema possibilità dell'esistenza. Infine è certa (non di una certezza che ha l'evidenza apodittica della verità in cui si rivela l'essere delle cose nel mondo), perché si connette in maniera essenziale all'aspetto *autentico* dell'esistenza umana.

La possibilità (comprensione) dell'impossibilità dell'esistenza, quindi il *vivere per la morte*, è accompagnata da una tonalità emotiva, *l'angoscia*, che pone l'uomo di fronte al *nulla*, rivelandogli così il significato autentico della sua esistenza nel mondo: il suo tenersi fermo nell'interno del *nulla*. Perciò la presa di coscienza dell'impossibilità del trascendere, quindi del suo farsi *nulla nullificante*, pone l'uomo di fronte all'*esistenza autentica*, al *vivere per la morte*.⁵ Appurato, dalle analisi heideggeriane, che il senso dell'*esserci* è la *cura*, nasce una nuova domanda: qual è il senso di quest'ultima, o meglio, cosa la rende possibile, comprensibile? Heidegger risponde che il senso della *cura* è la temporalità, poiché

⁵ Ivi, pp. 478, 481.

sono le stesse strutture *dell'esserci* a rimandare ad altrettante dimensioni temporali: l'uomo è proiettato dal *progetto* verso il futuro (che quindi è la dimensione fondamentale del tempo), la *gettatezza* lo lega al passato, e la *deiezione* lo radica al presente inautentico della cura per le cose, in antitesi al presente autentico caratterizzato dall'attimo (decisione anticipatrice della morte). Gli è che il tempo non si aggiunge all'esistenza dell'uomo, ma *l'esserci* è il tempo, poiché la temporalità rende possibile il *Dasein* nella totalità strutturale delle sue determinazioni. Per quel che concerne la storicità, la comprensione della nullità essenziale e della impossibilità radicale dell'*esistenza autentica* non impedisce di esistere come questa nullità e impossibilità, anzi rende liberi di accettarla come essa è. Essendo quest'ultima un coesistere fra gli altri uomini e fra le cose del mondo, la sua scelta conferisce all'esserci la possibilità di rimanere fedele al destino del popolo o della comunità a cui esso appartiene. Quindi la storicità non è altro che la ripresa deliberata e consapevole delle possibilità tramandate, l'assunzione delle eredità del passato, senza esserne tuttavia una semplice restaurazione. Questa ripresa coincide con il destino, inteso come l'originario storicizzarsi dell'uomo, l'atto con cui si tramanda in una possibilità non solo ereditata ma anche scelta. L'originaria estensione del destino è celata alla storicità inautentica, nella cui incoerenza l'uomo, presentando a se stesso il

proprio “oggi”, dimentica l’antico e comprende il passato a partire dal presente. Quindi l’esistenza inautenticamente storica, oppressa dal peso del passato ad essa inconoscibile, non tende che al moderno. Per quel che riguarda il rapporto tra storia e storicità, Heidegger, risentendo dell’influenza diltheyana, afferma che non è la storiografia a fondare le possibilità della storia, ma la storicità costitutiva e originari del *Dasein* a fondare la storiografia. Stabilito che il senso dell’esserci è la temporalità e che il tempo, essendo l’uomo il privilegiato dell’interrogazione ontologica, rappresenta l’orizzonte di ogni comprensione e di ogni interpretazione dell’essere, Heidegger avrebbe dovuto passare alla sezione relativa al senso dell’essere in generale, *Tempo ed Essere*, che tuttavia non fu mai scritta. Il perché di questa scelta è da ricercare negli itinerari filosofici del secondo Heidegger, che sarà qui trattato in seguito a causa della lontananza dal pensiero esistenzialista da lui stesso ispirato.⁶

4. L’esistenzialismo sartriano.

«Ogni giorno in libreria arriva un libro di Sartre. Questo quarantenne ha già scritto migliaia di pagine sul niente, sull’essere, sull’angoscia, sulle camere d’albergo, su Giove, su Elettra e sulle mosche. Niente si

⁶ Ivi, 481, 484.

salva da questo grafomane, né il teatro né la filosofia né la letteratura né l'intimità dei veri poeti...

Una lettura che gli sarebbe stata utilissima, egli l'ha rovinata perdendo il tempo a scrivere

I giornali intimi di Baudelaire sono apparsi con una prefazione di Sartre che è molto più lunga del diario del poeta. Una lettura che gli sarebbe stata utilissima, egli l'ha rovinata perdendo il tempo a scrivere».⁷

Come fa notare Brancati: *niente si salva* dall' inquietante furia artistica di Jean-Paul Sartre (Parigi, 1905-1980) che, totalmente sopraffatta dalle problematiche della filosofia coscienzialistica, investe i più svariati generi letterari: dal romanzo (*La nausea*, 1938; *Il muro*, 1939; *L'età della ragione*, 1945; *Il rinvio*, 1945; *La morte dell'anima*; 1949) al teatro (*Le mosche*, 1943; *A porte chiuse*, 1945; *La squaldrina timorata*, 1946; *Le mani sporche*, 1948; *Il diavolo e il buon Dio*, 1951; *Nekrassov*, 1956; *I sequestrati di Altona*, 1960), dal saggio psicologico (*L'immaginazione*, 1936; *Disegno d'una teoria delle emozioni*, 1939; *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, 1940) a quello letterario (*Che cos'è la letteratura?* Pubblicato dapprima in *Les temps Modernes* , 1947, nei nn. 17-22, poi in edizione definitiva in *Situation, II*, 1948, che ne

⁷ Cfr. Vitaliano Brancati, *Diario romano*, Bompiani, Milano, 1960.

comprende una presentazione ed il saggio *La nazionalizzazione della letteratura*; *Letteraturae e pittura* pubblicato in *Situation, IV*, 1964), dal pamphlet politico (*L'anti semitismo*, 1946; *I comunisti e la pace*, 1952) alle grandi opere di carattere schiettamente filosofico (*La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, 1936; *L'Essere e il Nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, 1943; *L'esistenzialismo è un umanismo*, 1946; *Critica della ragion dialettica*, preceduta da *Questioni di metodo, tomo I, teoria degli insiemi pratici*, 1960). Una certa importanza rivestono poi *Le parole* (1963): autobiografia che gli valse il Nobel per la letteratura (rifiutato per coerenza con le sue convinzioni) e *L'idiota della famiglia* (1971-73): monumentale monografia su Flaubert, di cui uscì solo una parte. Tra gli altri scritti sono apparse postume varie raccolte di saggi e documenti (*L'universale singolare. Saggi filosofici e politici dopo la " Critique "*, Milano 1980), nonché le opere: *Cahiers pour une morale* (1983); *Critique de la raion dialectique II* (incompiuto); *L'intelligibilité de l'Histoire* (1985).

L'incontro parigino con Aron (borsista all'istituto francese di Berlino) e il soggiorno del 1933-34 a Berlino e Friburgo (città dove insegnava Husserl), ottenuto grazie ad una borsa di studio, permisero a Sartre di impadronirsi dei concetti chiave della fenomenologia. Da tempo appassionato di psicologia, non tardò a scoprire che la filosofia

husserliana poteva gettare le basi atte a rivoluzionare nei metodi e nelle prospettive questa particolare scienza. Il suo era un progetto estremamente ambizioso: dare vita ad una psicologia fenomenologica, avente per principale oggetto di studio l'io, l'immaginazione e le emozioni. Ma sin dal principio Sartre si oppose ad Husserl, a causa dell'interpretazione in chiave esistenzialista dell'intenzionalità della coscienza, fondamentale punto di partenza delle sue ricerche psicologiche. Infatti nel saggio su *La trascendenza dell'Ego* (che sarà qui trattato in seguito) si trova l'affermazione: *l'io non è un abitante della coscienza*. Da qui si deduce che, alla pari dell'io di un altro, è un ente del mondo, e quindi, opponendosi all'apoditticità dell'io husserliano, il mio io, quello dell'altro e il mondo, non sono altro che oggetti di una coscienza assoluta e impersonale, condizione prima e fondamentale dell'esistenza. Nel saggio *Disegno sulla teoria delle emozioni* Sartre intende la coscienza come *essere-nel-mondo* e l'emozione come un suo modo di vivere i rapporti con la realtà, e quindi come una modificazione magica del mondo atta a *difendersi* dagli ostacoli concreti: ad esempio lo svenimento dinanzi ad un pericolo altro non è che la negazione del pericolo stesso, la volontà di annientarlo, non con strumenti o utensili, ma semplicemente fuggendolo. Tra gli studi che precedettero la stesura de *L'Essere e il Nulla* particolare importanza rivestono le analisi sulla funzione

immaginativa (*L'immaginazione e L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione.*) per lo stretto legame che Sartre istituisce tra *l'immaginario* e la *libertà*, concetto fondamentale della sua filosofia. L'immaginazione è un modo attraverso cui, alla luce di un possibile, la coscienza trascende la realtà. Quindi tramite questa sua funzione esprime la capacità umana di negare liberamente il mondo, in qualsiasi situazione e in qualsiasi momento.⁸ I concetti che avevano guidato le ricerche psico-filosofiche sartriane ritornano in parte in *L'Essere e il Nulla* (1943), capolavoro dell'esistenzialismo del '900. Scopo dell'opera è un'ontologia della coscienza intesa come essere nel mondo. La coscienza è innanzitutto coscienza di qualcosa alla maniera di non esserlo, poiché se lo fosse sarebbe identica a sé e non più coscienza, perché per essere tale deve appunto essere presenza a se stessa e non identica a sé. Sartre chiama questo qualcosa che la coscienza non è *essere in-sé* il quale, a causa della sua opacità, del suo carattere massiccio e statico per cui non è né possibile né necessario, è pura necessità, può solo essere descritto analiticamente come *l'essere che è ciò che è*. La coscienza, di fronte all'*essere in-sé*, prende il nome di *essere per-sé* e in quanto presenza a se stessa implica una separazione interiore, nel suo proprio essere. Una credenza, per esempio, è sempre coscienza di tale credenza, e per

⁸ Cfr. Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, pp. 503, 505.

essere colta così com'è, deve essere separata dalla coscienza alla quale è presente tramite il *nulla*. Il lasso di tempo, la distanza ideale, la differenza psicologica di certo implicano elementi di positività; ma la loro, è sempre una funzione negativa. Il soggetto è sempre separato da se stesso dal *nulla*, che condizionando le strutture della coscienza condiziona l'essere nella sua totalità. In quanto tale solo nella coscienza e per la coscienza. Quindi *l'essere per cui il nulla viene al mondo deve essere il suo nulla*.⁹ La coscienza, in quanto si determina continuamente a non essere l'*in-sé*, è il suo proprio *nulla*. Essa, negando di sé un certo essere o una certa maniera d'essere, fonda se stessa. In primo luogo nega l'*essere in-sé*; in secondo luogo si costituisce a titolo di nullificato negando il proprio *per-sé*. Il senso della realtà umana è quindi il *per-sé* come *in-sé* mancato. A sua volta l'*in-sé*, col riferimento alla coscienza, è affetto da mancanza e si nullifica esso stesso. L'essere *in-sé* in quanto sé non manca di *nulla*, se non per la coscienza che ne pretende il completamento. Dunque il *per-sé* essendo presenza alle cose (come mancanza) ha la capacità di attribuir loro dei significati. Affermare che l'uomo è coscienza equivale a riconoscerne la libertà, in quanto negazione dell'*in-sé* alla luce di significati che in qualche modo lo padroneggiano. Intesa così la libertà coincide, per costituzione ontologica, con la struttura stessa

⁹ Jean-Paul Sartre, *L'Essere e il Nulla*, Net, Milano, 2002, cit., p. 58.

dell'esistenza, che quindi risulta paradossalmente condannata ad essere libera. «Così, noi non intendiamo affatto qui parlare di arbitrio o di capriccio: un esistente che, come coscienza, è necessariamente separato da tutte le altre, perché queste non sono in relazione con lui se non in quanto sono per lui, che decide del suo passato sotto forma di tradizione alla luce del suo futuro, invece di lasciarlo determinare puramente e semplicemente il suo presente, e che si fa annunciare ciò che è da qualcos'altro, da sé, cioè da un fine che non è e che egli proietta al di là del mondo, ecco quello che noi chiamiamo un esistente libero».¹⁰

Sartre interpreta tutti i tratti della vita umana in base a questo libero rapporto di nullificazione tra *in-sé* e *per-sé*: il possibile è per il soggetto, il mancante che lo farebbe essere sé; il valore non è mai, in quanto fondamento di ciò che tende ad esso; la conoscenza è nullificazione, perché l'oggetto si presenta alla coscienza solo come ciò che essa non è. Stesso meccanismo vale per il rapporto tra il *per-sé* e l'esistenza altrui (il *per-altri*), che a sua volta nega noi stessi con la sua libera trascendenza. Da qui la fondamentale importanza per lo sguardo in Sartre: l'altro è reso oggetto dal mio sguardo, ma guardandomi mi oggettifica a sua volta, imprigionando il mio *per sé* come io faccio con il suo. Lo scopo del *per-sé*, il quarto di luna

¹⁰ Ivi, 509.

mancante al suo completamento è prigioniero d'altri, prigioniero della fatticità. Il conflitto è inevitabile. Malgrado lo scontro fra libere trascendenze, il rapporto tra *per-sé* e *per-altri* è teso, inoltre, ad un'appassionata ricerca di relazioni positive, destinate tuttavia allo scacco. Prima fra tutte l'amore che tramite l'unione dell'io con l'altro tenta di dare un senso ad un'esistenza altrimenti ingiustificabile. Tentativo inutile, perché ognuno vuole essere per l'altro l'oggetto assoluto, pretendendo allo stesso tempo che l'altro sia libera soggettività assoluta, in rapporto al proprio *per-sé*. Questo scopo comune rende lo scontro ineliminabile.

Vi è inoltre un paradosso di fondo, in quanto si vuole possedere il *per-altri*, senza che questo perda la sua libertà. Altro tentativo atto a realizzare la simbiosi fra il *per-sé* ed il *per-altri* è il progettare di annullare la propria soggettività, facendola assorbire da quella altrui. In questo modo il *per-sé* cercherà di essere per l'altro un oggetto come tanti, uno strumento, una cosa. Questa degenerazione dell'amore prende il nome di masochismo ed è, come ogni tentativo di fusione fra il *per-sé* ed il *per-altri*, votata allo scacco. Infatti ponendosi come semplice oggetto o strumento, il *per-sé* dovrà porsi in qualità di volente, e quindi farsi libera soggettività. Come l'amore anche il desiderio sessuale, in quanto volontà di possedere l'altro, e come libertà, e come corpo, è destinato allo scacco. Il sadismo ne è

una degenerazione, in quanto tentativo di oggettificare e possedere l'altro come semplice corpo. Basta infatti uno sguardo, ed il *per-altri* si mostra al *per-sé* in tutta la sua libera trascendenza, trascendendolo a sua volta. Il destino dell'uomo, è quindi quello di non poter mai trovare nell'esistenza altrui, pur essendone attratto, una giustificazione per la sua assurda presenza al mondo.

Sin qui vi è una certa affinità fra il pensiero di Sartre e quello di Heidegger, poichè, per entrambi, il nulla dell'esistenza è tale, solo nei confronti della realtà oggettiva. Ma, mentre per Heidegger l'esistenza, legata alla realtà oggettiva che trascende in quanto *progetto*, diventa libera solo come accettazione della necessità, per Sartre essa, nullificando l'*in-sé*, come assoluta e libera potenza, tende ad annullarla. Il *per-sé* è dunque libero, ma come già detto, condannato dalla sua stessa costituzione ontologica a questa *libertà* che mai potrà fuggire perché mai potrà fuggire se stesso. L'esistenza è *libertà*, *progetto fondamentale* che, pur lasciando margine in sé alla contingenza di ogni atto e volizione particolare, costituisce la propria scelta originaria.¹¹

Inoltre l'*angoscia* svela all'uomo la precarietà del *progetto* iniziale che, passibile d'essere continuamente modificato, avvilisce la sua esistenza con la minaccia d'un perpetuo scegliersi. L'incontro fra

¹¹ Cfr. Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, p. 505, 508.

questa libertà incondizionata e la contingenza del mondo, dà vita a ciò che Sartre chiama *situazione*. L'uomo non è libero di annullare i limiti della fatticità, ma è costretto, dalla natura della sua stessa essenza, a porla continuamente in essere con la sua scelta. L'uomo sartiano, quindi, risulta per costituzione ontologica, responsabile di sé e del mondo, e niente di ciò che gli accade può esser detto inumano, proprio perché tutto quel che avviene nel mondo dipende dalla sua libertà e dalla sua scelta originaria. Volizioni, e scelte particolari, rimettono continuamente in discussione il *progetto* iniziale, che a sua volta delimita atti particolari e decisioni. L'esistenzialismo, dinnanzi questo *libero progetto*, deve farsi: *psicanalisi esistenziale*. Denominazione questa, che rivela la stima per l'opera freudiana, cui Sartre riconosce il merito di aver considerato l'uomo come una totalità organica, in base alla quale interpretare ogni suo atto e ogni suo desiderio; che questi atti e questi desideri spesso richiamano ad una *coscienza non tetica* alla luce della quale vanno ermeneuticamente studiati; e che il *per-sé* non è in grado di compiere tale analisi con la sola capacità del proprio intelletto. Tuttavia Freud, agli occhi di Sarte, ha compiuto una serie di errori, tra cui: l'aver mantenuto una visione biologico-materialistica dei fenomeni psichici, e soprattutto l'aver obliato la libera scelta, introducendo la nozione di inconscio, dando vita così alla concezione di un uomo

condizionato in tutto e per tutto dalla sua natura e dal suo passato. Dunque la psicanalisi esistenziale è sempre e comunque “ermeneutica del libero soggetto”(da ciò il titolo del nostro lavoro), interpretazione del desiderio d’essere dell’uomo. Quest’essere cui il desiderio del *per-sé* anela è un essere *in-sé* che sia comunque coscienza, fondamento di se stesso, un impossibile *in-sé-per-sé*. Cos’altro è questo desiderio di raggiungere l’*in-sé-per-sé*, se non il libero progettare di essere Dio, comune all’intera umanità in quanto *per-sé*? L’uomo è tuttavia destinato ad essere un Dio mancato, perché condannato a tendere continuamente alla fusione con un *in-sé* che, per sua stessa costituzione ontologica, non potrà mai raggiungere.¹² Per Sartre è necessario che l’ontologia , a questo punto, lasci il posto all’etica, in quanto l’azione umana tenderà sempre e comunque all’assurda fusione fra *in-sé* e *per-sé*. L’autore conclude dicendo solamente che compito di questa morale sarà quello di smascherare lo *spirito di serietà* (la tendenza a considerare le cose già munite di un loro valore trascendente l’uomo), svelando al *per-sé* il principio che esso è *l’essere per cui i valori esistono*.¹³

L’esperienza della guerra, la milizia nella Resistenza e la pari durezza con cui le tesi dell’*Essere e il Nulla* vennero attaccate da destra e

¹² Cfr. Sergio Moravia, *Introduzione a Sartre*, Edizioni Laterza, Bari, 2000, pp. 74,76.

¹³ Cfr. Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, p. 508, 510.

sinistra, da cristiani e marxisti, spinsero Sartre, in *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946), a presentare in forma popolare il suo pensiero, ponendo l'accento sul fatto che, in quanto per l'uomo *l'esistenza precede l'essenza*, egli è ciò che si fa, nel suo libero *progetto* fondamentale, ed è quindi totalmente responsabile del suo proprio essere. Inoltre è responsabile per gli altri, poiché dalla sua scelta dipendono, e l'essere degli altri, e i valori che devono divenire realtà nel mondo. L'angoscia, quindi, come presa di coscienza di questa responsabilità, non può che condurre all'azione. Da qui la conclusione che l'esistenzialismo è *una dottrina ottimistica* in quanto pone il destino dell'uomo nelle sue proprie mani.

Per Sartre, lo sbocco naturale dell'approfondimento dei temi dell'impegno sociale e dell'azione, fu l'adesione al marxismo, rielaborato tuttavia, nella *Critica della ragione dialettica* (1960), alla luce della filosofia esistenzialista, distante criticamente dallo *spirito di serietà* del materialismo dialettico di ispirazione sovietica.

Sartre vede nella struttura dialettica del corso storico una totalizzazione in continuo divenire, mai totalizzata. Questo, perchè il soggetto della dialettica sartriana è l'uomo con i suoi bisogni e non una realtà naturale interpretabile secondo le leggi di Engels. Quindi «l'uomo subisce la dialettica in quanto la fa e la fa in quanto la

subisce». ¹⁴ L'uomo, come soggetto di questa struttura dialettica, corre il rischio di alienarsi, cioè di essere succube dei suoi propri prodotti (*dominio del pratico-inerte*). Questo pericolo è vivo soprattutto nei rapporti che l'uomo ha con la natura, in quanto dapprima i soggetti, causa il bisogno, si oggettivano nel lavoro, in seguito, con l'avvento della società capitalistico industriale, questa oggettivazione si fece alienazione nei confronti dei prodotti e del senso dato dall'umanità al lavoro.

Il rischio di alienazione è insito anche nei rapporti fra gli uomini. Questi, accecati dalle antidialettiche strutture del *pratico-inerte*, (in quanto ne limitano la libertà), cadono in una *società seriale*, in cui si alienano in un *mero collettivo*, in una *molteplicità discreta* formato da una *pluralità di solitudini* in latente conflitto. Dinanzi a questa alienazione insorge il gruppo, che facendosi totalizzazione in atto di individui accomunati dai medesimi intenti, capi e gregari allo stesso tempo, rifiuta la *serialità*. Alla libertà dell'altro corrisponde la propria, alla praxis individuale si sostituisce quella comune. Il Gruppo tende a formarsi in situazioni di pericolo, di disagio o in vista di un nemico comune, raggiungendo l'apice dell'aggregazione al culmine di una rivoluzione. Una volta superato questo momento vi è il rischio di una nuova ricaduta nell'angoscia seriale, combattuta

¹⁴J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, I, *Les Temps Moderns*, Paris, 1960, cit., pp. 130, 131.

tramite l'istituzionalizzazione del gruppo che, con *il terrore*, *l'obbedienza* e *la disciplina*, tenta di garantire *la fratellanza*. All'alienazione per la serialità si sostituisce quella per la sovranità del gruppo, incarnata dalla persona di un capo carismatico che, non potendo essere una sovranità diffusa, rigetta il gruppo in una nuova *serialità* in cui gli individui sono spogliati della loro individualità.¹⁵

¹⁵ Cfr. Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, pp. 510, 515.

Capitolo II

L'ermeneutica ontologica: il *secondo* Heidegger e Gadamer.

1. Caratteri generali dell'ermeneutica.

Il problema dell'interpretazione, pur essendo sempre presente nella storia dell'umanità, non ha assunto le sembianze della disciplina ermeneutica, intesa cioè come teoria *consapevole* ed elaborata, se non nei tempi moderni.

È infatti soltanto in pieno Settecento che, grazie ad autori come Johan Chladenius, Georg Friedrich Meier, e soprattutto Friedrich Schleiermacher, avviene la *svolta universalistica* dell'ermeneutica, che da semplice esegesi dotta nella tardo antichità o biblica con il cristianesimo, si volge all'analisi di ogni testo il cui senso, causa di una qualche distanza (linguistica, storica, psicologica), non sia immediatamente evidente. In particolar modo è da attribuire a Schleiermacher la paternità di alcuni principi che, in quanto fonte di accesi dibattiti, hanno fortemente influenzato lo sviluppo delle

dottrine ermeneutiche. Fra questi spicca per importanza la teoria secondo cui *è possibile comprendere un testo meglio di quanto abbia fatto il suo stesso autore*. Precetto questo che ha messo l'ermeneutica di fronte al problema di capire quali siano i reali apporti interpretativi di nuove conoscenze nei confronti del testo e dell'interpretazione del suo stesso autore. L'ermeneutica deve inoltre a Schleiermacher il suo potersi tuttora confrontare con i seguenti principi: il continuo ed aperto rimando *circolare* fra parte e tutto (ad esempio: *parola e frase, frase e contesto, contesto ed opera*, ecc.); il sapere storico in generale visto in chiave interpretativa; la teoria della linguistica del comprendere, secondo la quale il linguaggio è l'unico "presupposto" per l'ermeneutica; la visione dell'ermeneutica come *ri-produzione creativa del passato*, intesa come il rivivere un'opera, in quanto *universo spirituale*, in modo *simpatetico e interiore*.

Ulteriore forza al processo di universalizzazione ermeneutica è data da Wilhelm Dilthey (1833-1911), tra i fondatori dell'epistemologia delle *Geisteswissenschaften* (Le scienze dello spirito). Per Dilthey è di fondamentale importanza il rendere autonome le scienze dello spirito dalle scienze naturali. Metodo delle *Geisteswissenschaften* è per lui proprio il comprendere, che raggiunge il suo apice in rapporto al testo scritto. L'universalizzazione ermeneutica quindi, estesa così alla totalità delle conoscenze storico-spirituali, viene tuttavia limitata

all'ambito della scrittura testuale. Dilthey inoltre, tramite *la validità universale dell'interpretazione*, base sulla quale è fondata ogni certezza storica, vuole fare in modo che le scienze dello spirito raggiungano, sia pure in maniera ad esse appropriata, l'universalità e l'obiettività cui tendono le scienze naturali; da qui il suo essere considerato il padre della tendenza metodologica della moderna ermeneutica.

Altra svolta fondamentale per lo sviluppo storico dell'ermeneutica è da ricercarsi negli itinerari del pensiero heideggeriano, grazie al quale essa passa dall'universalizzazione ad una vera e propria radicalizzazione filosofico-ontologica. Per Heidegger il comprendere è infatti un modo d'essere del *Dasein*, la cui *gettatezza* è da sempre legata ad una *comprensione* o *precomprensione* (da qui il *circolo ermeneutico*) del mondo in cui si trova, esplicita sotto forma di linguaggio. Tesi questa che è sviluppata da Heidegger nel trentaduesimo paragrafo di *Essere e tempo*, in cui l'interpretazione è vista come *articolazione o sviluppo interno* della comprensione attraverso cui *la comprensione, comprendendo, si appropria di ciò che ha compreso*.

La radicalizzazione ontologico-filosofica dell'ermeneutica contemporanea trova in Gadamer, che esplicitamente si ispira agli itinerari heideggeriani, la sua figura di spicco, poiché più d'ogni altro

ha contribuito a fare sì che l'ermeneutica, da mera tecnica del comprendere si sviluppasse in una filosofia generale dell'essere e dell'uomo, divenendo così, come afferma Vattimo, la *Koinè filosofica del pensiero occidentale*, cioè il termine di confronto con cui, in pieno *post-moderno*, non ci si può non *misurare*.¹

2. Il secondo Heidegger.

Come già accennato nel primo capitolo, *Essere e Tempo* è un'opera incompiuta, in quanto mancante della sezione *Tempo ed Essere* in cui Heidegger doveva analizzare *il problema del senso dell'essere in generale*.

Secondo lo stesso filosofo, come dichiarato nella *Lettera sull'«umanismo»*, questo avvenne per inadeguatezza del *linguaggio della metafisica tradizionale* nei confronti dell'analisi ontologica.

Secondo altri studiosi invece la causa è da ricercarsi nell'impostazione stessa di *Essere e Tempo*, cioè nel tentativo di cogliere *il senso dell'essere* tramite l'analisi dell'esistenza umana.

Entrambi i motivi comunque sono strettamente legati alla scelta heideggeriana di interrompere la trascrizione di *Essere e Tempo* orientandosi così verso la decisiva *svolta (Kehre)*, con un mutamento

¹Cfr. Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. sesto, Milano, 1995, pp.484, 490.

di prospettiva del suo pensiero. In seguito alla *Kehre* Heidegger cerca di cogliere il *senso dell'essere*, non più muovendo dall'*analisi esistenziale*, ma ponendosi sin da principio *nell'ottica dell'essere*. L'uomo non è più *un soggetto di libera iniziativa*, ma *tramite e luogo della rivelazione dell'essere*, uomo ed essere si *coappartengono*.

In seguito tenteremo di dimostrare l'esistenza di un ipotetico quanto fondamentale e potenzialmente contraddittorio parallelismo fra questo legame, che in base alla *postmetafisica* heideggeriana prende il nome d'*Ereignis*, e *la coscienza non tetica sartriana*.

Già in *Essere e Tempo* Heidegger, concependo l'essere in stretta relazione con la temporalità, rifiutava, in contrapposizione alla tradizione occidentale, la concezione dell'essere come *semplice-presenza*, cioè fondata sulle categorie di permanenza e sostanza. Critica questa che influenzò notevolmente il pensiero heideggeriano in seguito alla *Kehre* (*il secondo Heidegger*), portandolo a concentrarsi in particolar modo su temi di fondamentale importanza per i suoi itinerari filosofici quali: *la differenza ontologica, il nulla e la verità*.

Il problema della *differenza ontologica* è trattato da Heidegger in *L'essenza del fondamento*, saggio pubblicato nel '29, in cui prendendo le distanze dalla tradizione metafisica dichiara che *l'esserci*, a causa del suo rapporto con l'essere, cioè grazie alla sua

libertà e trascendenza, permette al mondo di costituirsi come tale, essendone quindi il fondamento.

In contrapposizione alla tradizione *l'esserci* non è né fondato né autofondato, ma fondamento in quanto *assenza di fondamento*, cioè come *progetto gettato che tutto fonda*. L'essere quindi facendosi *luce e orizzonte* che tramite *l'esserci* rende *visibile l'ente*, non può essere confuso con quest'ultimo. Da ciò deriva la nozione di differenza ontologica.

Il problema del *nulla* è invece trattato da Heidegger in *Che cos'è la metafisica?* (edito nel '29). In questo saggio il filosofo dimostra come *il nulla* coincida con la metafisica stessa, in quanto rappresenta *il nient'altro* che le scienze, avendo per unico oggetto l'ente, non studiano. Identificato *il nulla* nella sua natura metafisica, Heidegger fa notare come non sia l'esistenza del niente (*nulla*) a dipendere dalla negazione, ma viceversa l'esistenza della negazione a dipendere dal *nulla*.

L'uomo percepisce l'esperienza emotiva del *nulla* sotto forma di angoscia in quanto nullificazione dell'*ente* nella sua totalità. In questa nullificazione, che è pura trascendenza, l'*ente* è trasceso verso *il nulla* dall'*esserci*, ed è, da questo *sfondo originario*, ad esso completamente visibile. Da ciò deriva che l'essere, essendo lo *sfondo*

originario tramite cui l'ente diventa accessibile, è *la stessa cosa* del niente.²

Il problema della verità è affrontato da Heidegger, fra le altre, nell'opera *Dell'essenza della verità*. In questo saggio essa è vista come libertà originaria dell'esserci di far *disvelare l'essere*, quindi non è più intesa, come in *Essere e Tempo*, in senso esistenziale, cioè in quanto *modo d'essere dell'esserci* tramite cui il mondo si *illumina ad opera dell'uomo*, ma quale *accadere dell'essere stesso* che, rendendolo visibile, permette all'ente di essere. La verità torna ad essere *disvelamento* dell'essere che si dà all'esserci a suo piacimento ed implica la non verità come la luce indica il buio poiché, in quanto *non-nascondimento (a-letheia)*, il suo illuminarsi ne implica un *cooriginario* velarsi. Questo *velamento-svelamento* coincide con il *mistero stesso* dell'essere.

Da qui scaturisce la polemica heideggeriana contro la metafisica tradizionale che, da Platone in poi, antropologizzando la verità, cioè concependola come una *proprietà del conoscere umano*, smarrisce l'essere, rinnegando così gli insegnamenti dei primi filosofi che la concepivano invece come *rivelazione ontologica*. La metafisica tradizionale, agli occhi di Heidegger, è ormai vista come progressivo

²Cfr. Giovanni Fornero, *Protagonisti e Testi della Filosofia*, volume D, Tomo 2, Paravia, Milano, 2000, pp. 6, 8.

oblio dell'essere, che ha inizio con la platonica antropologizzazione della verità e trova il suo culmine nel nichilismo nietzscheano che pur scagliandosi contro i valori, ne rimane invischiato ponendosi alla verità dal punto di vista dell'ente. Con la *volontà di potenza* nietzscheana, il soggettivismo trionfa definitivamente e lo smarrimento del concetto di *differenza ontologica* ha come suo naturale sbocco la *tecnica* che si caratterizza come il dominio incontrastato dell'uomo sul mondo. Da questo punto di vista la metafisica è dunque *l'evento fondamentale che sta alla base di tutte le manifestazioni di un'epoca*.

La fine della metafisica coincide con la fine della filosofia e dunque al *pensiero calcolante* si sostituisce il pensiero essenziale di una *postmetafisica*, che ha lo scopo, in quanto *memorizzante*, di tenere vivo il problema dell'essere. Ma questo superamento della metafisica può avvenire soltanto ad opera di un *disvelamento* dell'essere, e non per mezzo dell'*esserci* che ne è il semplice *attendente e custode*. Da qui l'abbandonarsi alle cose e all'essere il quale non s'identifica con Dio, poiché la manifestazione di Quest'ultimo può aver luogo soltanto nella dimensione ontologica o dell'*Ereignis*.

Causa la centralità e il primato dell'essere, l'umanesimo, tradizionalmente considerato come la dottrina *antimetafisica* per

eccellenza, in quanto reo, agli occhi dell' Heidegger della *Kehre*, di aver *reso l'uomo misura dell'essere*, fa parte integrante della storia della metafisica stessa, al punto che il superamento dell'una implica il superamento dell'altro.

In contrapposizione all'umanismo Heidegger afferma che *il Dasein non è padrone dell'ente, ma pastore dell'essere. Gettato dall'essere nella verità dell'essere stesso ne è il custode*, affinché l'ente, nella luce dell'essere, appaia in quanto *l'ente che è*. Questa apparizione non sottostà alla volontà *dell'esserci*, ma *alla storia dell'essere da cui dipende ogni situazione e condizione umana*.

L'*e-sistenza* non è più il *progetto* tramite cui il *Dasein* si rapporta all'essere per farsi *e-statico stare-dentro nella verità dell'essere*; la *deiezione* e l'*inautenticità* da *modalità improprie* dello stare al mondo dell'uomo diventano *modalità improprie* del suo rapporto con la verità, coincidendo così con *l'oblio dell'essere*; il *progetto* non più un'attività umana ma *manifestazione di un iniziativa dell'essere*; la storia a sua volta non è più il mero compimento delle azioni umane ma *storia dell'essere in quanto invio di un destino*.

Inoltre Heidegger alla polemica antiumanistica, causa l'umanismo dell'esistenzialismo sartriano, accompagna la polemica antiesistenzialistica. Sartre è accusato di antropologismo di stampo umanista, dimentico del primato dell'essere sull'uomo; e soprattutto

di non essersi distaccato dalla metafisica tradizionale, causa la tesi fondamentale del suo esistenzialismo: *l'esistenza precede l'essenza* che per Heidegger non fa altro che capovolgere la tesi che da Platone in poi vede *l'essenza precedere l'esistenza*. Quindi in quanto rovesciamento di una tesi metafisica la tesi sartriana rimane imbrigliata nella metafisica stessa. La polemica antiumanistica heideggeriana non si risolve comunque in uno svilimento della dignità umanità in dicotomico rapporto di sudditanza ontologica con l'essere, ma mira piuttosto ad innalzarla alla presa di coscienza della *libertà* che le è propria in quanto *Ereignis*. (Le problematiche fin ora trattate sono state esplicate da Heidegger nelle seguenti opere: *Dell'essenza della verità*, *La dottrina platonica della verità*, *Introduzione alla metafisica*, *Nietzsche*, *Lettera sull'«umanismo»*, *Che cosa significa pensare?*).³

Sono inoltre di fondamentale importanza, per la comprensione del secondo Heidegger, i concetti di *arte*, *linguaggio*, *poesia* ed *ermeneutica*.

La teoria dell'opera d'arte è elaborata da Heidegger intorno alla metà degli anni Trenta nei seguenti scritti: *L'origine dell'opera d'arte* (conferenza del '35, pubblicata nel '36 e ricompresa in *Sentieri interrotti* nel '50) e *Hölderlin e l'essenza della poesia* (conferenza del

³ Cfr. *ivi*, pp. 8, 14, e, pp. 20, 26.

'36, pubblicata nel '37 e ricompresa in *Delucidazioni sulla poesia di Hölderlin* nel '44). L'arte è qui vista da Heidegger, non come il risultato di una *creazione* soggettiva dell'artista, ma come *porsi in opera della verità stessa* per la quale egli è mezzo e quindi come *evento dell'essere*. Ma la verità si dà sempre come *apertura-chiusura*, quindi l'illuminazione del mondo tramite la creazione artistica (*verità fatta opera*) non è mai totale. Per quel che concerne l'arte, l'indissolubile connessione fra occultamento e disvelamento prende le sembianze di *Terra e Mondo*. Il *mondo* allude all'opera, nel suo tratto *manifesto* e pubblico, come aspetto culturale; la *terra* invece allude *alla zona oscura e naturale su cui il Dasein fonda il suo abitare*. Fra di essi vi è una reciproca implicanza: il *Mondo* necessita della *Terra* come fondamento e la *Terra* necessita del *Mondo* per potersi indirettamente mostrare.

Per Heidegger ogni arte, in quanto produrre *che si fa tutt'uno con la messa in opera della verità*, è nella sua propria essenza poesia. Termine quest'ultimo che ne *L'origine dell'opera d'arte* ha un doppio significato: poesia come *essenza di ogni arte* in quanto *storicizzarsi della verità* e poesia come l'arte della parola, cui il filosofo assegna, pur essendo le altre arti indipendenti da essa, una sorta di primato artistico, poichè *forma propria del linguaggio*.

È con l'analisi di quest'ultimo che l'antiumanismo heideggeriano raggiunge l'apice. A parlare infatti nel *linguaggio*, nel secondo Heidegger, è il *linguaggio* stesso e non l'uomo, il quale può addirittura solamente pensare ciò che concerne il suo proprio campo linguistico. Il *linguaggio* viene così ad essere *la casa dell'essere*, ossia *il luogo* in cui l'essere come evento *si eventualizza*. Da ciò ne deriva il primato che ha, possedendolo, sull'uomo. *L'Ereignis* stesso, nell'unità inscindibile di chiamata e risposta, si dà come espressione linguistica.

Come già detto la forma propria del *linguaggio*, in cui l'essere si manifesta più che in ogni altra è la poesia, poiché, come *dire primordiale*, si fa creatrice di civiltà e culture, plasmatrice di epoche.

Per questo motivo Heidegger è convinto che vi sia una stretta vicinanza tra pensiero e poesia, perché solo nel dialogo con quest'ultima esso può avvicinarsi all'essenza del *linguaggio* e quindi all'essere.⁴ Di qui l'assiduo colloquio con i poeti e con i filosofi dell'antica Grecia. In particolar modo Heidegger si interessa ad Hölderlin, nella cui poesia intravede la metafora del nichilismo in atto, prossimo al suo superamento.

Di influenza hölderliniana è anche la dottrina della *quadratura* (esplicata dal filosofo in *Saggi e discorsi*) secondo cui il mondo è

⁴ Cfr. Martin Heidegger, *Lettera su «L'umanismo»*, Adelphi, Milano, 1998.

diviso in quattro direzioni (dentro le quali la parola poetica fa apparire le cose nominandole) in continuo rimando fra loro: *cielo, terra, mortali e divini*. Dottrina questa che manifesta una certa oscurità poiché non è approfondita in maniera sistematica.⁵

Nel *secondo* Heidegger, causa la struttura stessa dell'*Ereignis*, l'ontologia si risolve in ermeneutica, in quanto il compito del pensiero (l'ascolto come risposta all'appello dell'essere che nel linguaggio si rivela all'uomo) si concretizza alla maniera dell'interpretazione linguistica.

Inoltre l'ermeneutica ontologica, in netta opposizione all'idea metafisica dell'esplicitazione completa, è caratterizzata dal suo essere *in cammino (unterwegs)*, poiché intravede nell'essere un appello *inesauribile*, mai completamente *esplicitabile*. Da qui l'esercizio della *localizzazione ermeneutica* che va oltre l'esplicitamente detto, collocandolo nell'ambito del non-detto, cioè nel *luogo della verità chiaroscurale dell'essere* da cui proviene.⁶

⁵ Cfr. Giovanni Fornero, *Protagonisti e testi della filosofia*, volume D, Tomo 2, pp. 14, 19.

⁶ Cfr. Ivi, pp. 19-20.

3. L'ermeneutica gadameriana.

Di formazione prevalentemente umanistica, Hans Georg Gadamer (Marburgo 1900-Heidelberg 2002), studia filosofia a stretto contatto con Natorp, Heinsöth e Hartmann, filosofi neokantiani. Conseguì il dottorato in filosofia nel '22 con Natorp e la libera docenza nel '29 con Heidegger. Nello stesso anno è professore universitario a Marburgo, dieci anni più tardi a Lipsia (università della quale nel '46, non avendo fatto nessuna concezione al nazismo, viene eletto rettore) e nel '47 a Francoforte, dove insegna fin al '49, anno in cui è chiamato ad Heidelberg come sostituto di Jaspers.

Influente figura del panorama filosofico tedesco negli anni cinquanta e sessanta (a lui si devono i successi accademici di Habermas e il ritorno dall'America di Horkheimer e Adorno), e, dal '78, professore emerito, tiene diversi seminari e corsi all'estero, in Europa come negli Stati Uniti, portando instancabilmente avanti la sua attività di studioso sino agli ultimi decenni, al punto da essere considerato come uno dei filosofi più importanti del pensiero contemporaneo. Lo scritto principale di Gadamer, al quale, poichè *summa* del suo pensiero, farà principalmente riferimento, è *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960). Tra le altre opere

ricordiamo: *Patos dialektische ethik* (1931, 1968); *Le problème de la conscience historique* (1963); *Kleine Schriften I-IV* (1967-77); *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien* (1971); *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze* (1976); *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau* (1977); *Die Aktualität des Schönen* (1977); *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristotele* (1978); *Das Erbe Hegels* (1979); *Heideggers Wege* (1983).

Fra gli scritti tradotti in italiano ricordiamo: *Studi platonici I* (Casale Monferrato, 1983); *Studi platonici II* (Genova, 1984); *Il problema della coscienza storica* (Napoli, 1969); *Verità e Metodo* (Milano, 1972); *La dialettica di Hegel* (Torino, 1973); *La ragione nell'età della scienza* (Genova, 1982); *Maestri e compagni nel cammino del pensiero* (Brescia, 1980); *L'attualità del bello* (Genova, 1986); *I sentieri di Heidegger* (Genova, 1987).

Scopo esplicito dell'ermeneutica gadameriana non è il costituire una metodologia del fenomeno interpretativo ma, similmente alle ricerche filosofiche kantiane, volte allo studio delle condizioni che rendono possibile la conoscenza, quello di instaurare un'analisi filosofica atta a far luce sulle condizioni di possibilità della comprensione.

In secondo luogo Gadamer cerca di legittimare l'universalità dell'ermeneutica ponendo l'accento sul comprendere inteso, non come possibile atteggiamento del soggetto, ma quale «il modo

d'essere dell'esistenza in quanto tale».⁷ Inoltre il filosofo, in diretta opposizione all'imperante scientismo dei tempi moderni e allo storicismo diltheyano, vuole mostrare come nel comprendere si realizzi, data l'esistenza d'esperienze *extrametodiche* di verità (storia, arte ecc.) estranee all'obiettività della scienza moderna ma fondamentali per l'uomo, un'esperienza di senso e di verità non assimilabile al *metodo* scientifico.⁸

Da qui la tripartizione di *Verità e Metodo* in: *Messa in chiaro del problema della verità in base all'esperienza dell'arte* nella prima sezione, *Il problema della verità e le scienze dello spirito* nella seconda e *Dall'ermeneutica all'ontologia. Il filo conduttore del linguaggio*, nella terza.

Nella prima sezione di *Verità e Metodo*, dedicata *all'esperienza dell'arte*, Gadamer è fortemente critico nei confronti della moderna *coscienza estetica* che, influenzata dall'imperante metodologismo scienziato, tramite il processo di *differenziazione estetica*, astrae l'arte, "rea" d'essere un'esperienza *extrametodica*, e dalla realtà concreta della vita, e da qualsiasi tipo di questione riguardante il problema del vero o del falso, *separandola* così, come avviene nei musei, dal suo contesto originario e limitandone la fruizione al suo *puro* valore

⁷ Hans Georg Gadamer, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano, 1983, cit., p.8.

⁸ Cfr. Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, volume ottavo, T.E.A., Milano, 1995, pp. 490,495.

estetico. L'artista stesso, in seguito ad una sorta di *sradicamento sociale*, ormai privo di un ruolo definito è considerato come un *outsider* in quanto non più giudicabile secondo i canoni di una morale comune.

Opponendosi a tale atteggiamento nei confronti dell'esperienza artistica Gadamer, notevolmente influenzato dalla lezione heideggeriana, obietta che l'arte, come evento *illuminante* e *svelatore* di un mondo, è un'esperienza concreta di verità che *modifica radicalmente chi la fa*, ampliandone così *l'autocomprensione* e la conoscenza che egli ha del senso delle cose che lo circondano.

In seguito a questa critica Gadamer elabora un'ontologia mirante a scoprire il carattere di *gioco* insito nell'infinità, e quindi nell'inesauribilità delle manifestazioni dell'opera d'arte la quale, proprio come il gioco, è una realtà concreta ed autonoma che, godendo di una sorta di *primato*, trascende i singoli fruitori e autori (*giocatori*).

Dato il carattere fortemente problematico del rapporto interpretativo tra fruitore ed opera d'arte, dovuto alla comprensione del senso passato, inteso come mondo *originario* dell'opera, in rapporto ad un presente che rappresenta il mondo *originario* del fruitore, l'estetica non può non *risolversi* in ermeneutica.⁹

⁹ Cfr. Giovanni Fornero, *Protagonisti e testi della filosofia*, volume D, Tomo 2, p. 269.

Il problema del rapporto ermeneutico fra i due *mondi* è affrontato da Gadamer nella seconda sezione di *Verità e Metodo*, in cui il filosofo afferma che, dato il carattere *storico-finito* della razionalità umana, e quindi il suo heideggeriano essere *gettata* in un mondo da cui eredita una specifica mentalità, l'interpretante non può fruire dell'interpretato, se non per mezzo di un insieme di *pre-giudizi* e *pre-comprensioni*, in continuo rimando circolare con l'atto del comprendere stesso.

Da ciò, il *circolo ermeneutico* che, secondo gli insegnamenti heideggeriani, in quanto condizione *positiva* del conoscere come unica maniera *d'accedere* all'interpretazione, non può degenerare in *circolo vizioso*; e che, in seguito ad una sua assunzione consapevole da parte del soggetto interpretante, consente a quest'ultimo di mettere alla prova, dinnanzi ad una *programmatica* apertura *all'alterità* del testo, la legittimità dei propri *pre-giudizi*, i quali spesso gli si rivelano inadeguati, costringendolo a tornare su di essi per un'adeguata correzione. Gli è che «Chi vuol comprendere un testo deve essere pronto a lasciarsi dire qualcosa da esso».¹⁰

Alla teoria del *circolo ermeneutico*, nella seconda sezione di *Verità e metodo*, segue la riabilitazione gadameriana dei *pregiudizi*, dell'*autorità* e della *tradizione*.

¹⁰ Cfr. Hans georg Gadamer, *Verità e Metodo*, cit., 316.

Gadamer infatti è fortemente critico nei confronti dell'illuminismo, reo, in quanto fautore d'un vero e proprio *pregiudizio contro il pregiudizio*, dell'accezione negativa che tale concetto nella modernità ha assunto e crede che come giudizio abbozzato in anticipo, il *pregiudizio* non sia necessariamente un giudizio falso; che previa presa di coscienza, possa essere sottoposto ad un giudizio di valore; e che appartenendo alla realtà storico sociale dell'uomo ne condizioni la formazione dell'io concreto.

Al recupero gadameriano del *pregiudizio* corrisponde una riabilitazione filosofica del concetto di *autorità* intesa, non come obbedienza incondizionata ottenuta tramite coercizione (autoritarismo), ma in modo positivo ed umano, quale risultato di una libera scelta da parte di un individuo che, consapevole dei propri limiti, *concede fiducia al miglior giudizio altrui*.¹¹

Analogo discorso vale per il concetto di *tradizione*, di cui tanto la critica illuministica (intenta a distruggere qualsiasi tipo di *tradizione*) quanto quella romantica (volta a riabilitare delle *tradizioni radicate*, dinnanzi cui la ragione può solo abdicare) danno una definizione inadeguata, dimentiche quali sono del fatto che la *tradizione*, per

¹¹ Ivi, p.328.

esistere come tale, data la portata storica della sua essenza, deve essere liberamente e *razionalmente accettata*.¹²

Inoltre secondo Gadamer l'*interpretazione*, condizionata dalla propria costituzione *storico-finita*, pone l'interpretato, pur mantenendone l'*alterità* (evidenziata dalla distanza temporale), sul medesimo piano dell'interpretante, implicando così un rapporto di continua *tensione* fra *estraneità* e *familiarità*.

Da ciò si desume che la *lontananza temporale* non costituisce un mero vuoto, ma un *ponte* tramite cui la tradizione riunisce i due termini dell'atto interpretativo. Quindi l'interpretante nell'apprestarsi al compito ermeneutico non può non essere influenzato da questa *tradizione* che, come *storia degli effetti*, cioè insieme delle interpretazioni storicamente precedenti, agisce, anche se in maniera *inconsapevole e non controllata*, sul suo giudizio e che lo pone dinnanzi alla *coscienza della determinazione storica*, ovvero alla consapevolezza della costitutiva storicità che gli è propria in quanto *gettato nel mondo*.

In seguito ad una tale presa di coscienza l'atto ermeneutico non potrà più caratterizzarsi come semplice messa tra parentesi dell'interpretante e del suo stesso tempo, ma quale *fusione degli*

¹² Cfr. Giovanni Fornero, *Protagonisti e testi della filosofia*, volume D, Tomo 2, pp. 270-271.

orizzonti, in quanto ermeneutica del tempo dell'interpretato alla luce del presente dell'interprete.

A questo punto Gadamer esemplificando la teoria della *fusione degli orizzonti* contrappone al concetto interpretativo scheleirmacheriano, per cui l'atto ermeneutico altro non è che la dimenticanza del presente in favore di una riproduzione oggettiva del passato (ideale della *ricostruzione*), la dottrina hegeliana secondo la quale l'unico modo per stabilire un legame *vitale* con l'irrecuperabile passato è quello di interpretarne il significato in base al proprio presente (ideale dell'*integrazione*). L'atto ermeneutico quindi (data l'importanza che il domandare, in quanto essenza del sapere, ha per Gadamer) si caratterizza come *dialogo* fra epoche, basato sulla dialettica di domanda e risposta. Per questo motivo, in luogo di un processo infinito, sollecitati dalla domanda postaci da un testo, che a sua volta nasce come risposta ad un interrogativo, poniamo nuove questioni.

Tuttavia le dottrine della *lontananza temporale* e della *fusione degli orizzonti*, data la finitezza storica della natura umana, escludono kantianamente (in netta opposizione allo stesso Hegel) ogni possibilità di un sapere assoluto, configurando l'atto ermeneutico quale *processo infinito*.¹³

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 271-272.

La terza ed ultima sezione di *Verità e metodo* è dedicata da Gadamer all'analisi del concetto di *linguaggio*. Respingendo la concezione strumentalistica per cui esso altro non è che un insieme di *segni* o *immagini* per esprimere un mondo già *pre-linguisticamente* noto, il filosofo sostiene heideggerianamente che il *linguaggio* corrisponde al manifestarsi dell'essere (*L'essere, che può venir compreso, è il linguaggio*); e che quindi, essendo il presupposto di ogni forma di vita e di ogni sua interpretazione, *costituisce la condizione stessa dell'ermeneutica*.

Inoltre l'atto ermeneutico, in quanto extrametodico autopresentarsi della verità che si dà all'interprete alla maniera *dell'appartenenza* e del *gioco*, possiede la medesima struttura ontologica dell'esperienza estetica.

Con il concetto di *appartenenza* Gadamer indica quello specifico rapporto fra soggetto e *Cosa*, in cui la *Cosa* (autodisvelamento dell'essere in termini di verità, tradizione, linguaggio, opera d'arte ecc.) agisce sul soggetto stesso. Mentre con il concetto di *gioco* il filosofo intende quel particolare processo avente il primato sui suoi propri giocatori.

Gli è che l'infinito *gioco* di verità e linguaggio, in cui l'uomo è il tramite del disvelamento ontologico, è assunto da Gadamer come metafora del mondo stesso e quindi dei suoi rapporti con l'umanità.

Come affermato da Habermars l'ermeneutica gadameriana, pur influenzata dall'ontocentrismo e dall'antiumanismo heideggeriani, rappresenta una sorta d'*urbanizzazione* del pensiero del filosofo della *Kehre*, in quanto lontana dall'antimoderna concezione della civiltà occidentale quale dimentica dell'essere.

Da qui l'insistenza gadameriana sulla portata *pratica* del suo pensiero. Considerando infatti la scienza come *affare* umano, Gadamer auspica l'avvento d'una saggezza, incarnata dalla *vivente* tradizione popolare, capace d'affrontare le problematiche etico-politiche derivanti dallo sviluppo tecnico e scientifico odierno (cfr. *La ragione nell'età della scienza*).

Inoltre il filosofo marburghese si è battuto per la nascita di una *solidarietà planetaria* e per il riconoscimento dell'importanza del dialogo tra la filosofia occidentale e le *altre culture*.¹⁴

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 273,275.

Capitolo III

Una “comune” base fenomenologica.

1. L'Io come infinita contrazione del Me.

Può la *descrizione fenomenologica de La trascendenza dell'Ego* (Sartre, 1936), in quanto sartriano superamento delle tendenze coscienzialistiche e solipsistiche insite nel pensiero di Husserl, costituire un nesso fra ermeneutica ontologica ed esistenzialismo ateo? E se ciò è possibile, può da una tale base fenomenologica svilupparsi un'ermeneutica di stampo esistenzialista?

Gli è in ogni modo che *La trascendenza dell'Ego* rappresenta *l'architrave* del pensiero filosofico sartriano. Scopo principale dello scritto è il dimostrare, di contro *alla maggior parte dei filosofi*, che *l'Ego non è nè formalmente, nè materialmente nella coscienza; ma è fuori nel mondo; un essere del mondo come l'Ego dell'altro.*¹

L'opera consta dei due capitoli, *L'Io e il Me* e *La costituzione dell'Ego*, cui segue un'importante sezione conclusiva, fondamentale

¹ Jean Paul Sartre, *La Trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, E.G.E.A., Milano, 1992, cit., p.17.

per il proseguo delle nostre ricerche, in quanto riabilitazione di un particolare concetto di trascendentale.

Nel paragrafo A del capitolo, *L'Io e il Me*, dedicato all'esplicazione di una *teoria della presenza formale dell'Io*, il filosofo prende le mosse, per la sua descrizione fenomenologica, dalla nota affermazione kantiana: *l'Io penso deve poter accompagnare tutte le nostre rappresentazioni*, interpretandola alla maniera di una questione di diritto. Il *deve poter accompagnare*, infatti, sembra indicare che nella coscienza vi siano dei momenti in cui l'*Io* è assente, non dice niente sull'esistenza dell'*Io penso*, ma vuole soltanto determinare delle condizioni di possibilità dell'esperienza e in particolar modo quella secondo cui «io possa considerare la mia percezione e il mio pensiero come *miei*».² Interpretare la tesi kantiana al modo di una questione di diritto, *facendo dell'Io Trascendentale l'inseparabile compagno di ciascuna delle nostre coscienze*, significa quindi snaturarne il significato.

Concessa a Kant la questione di diritto, Sartre decide di indagare sulla non ancora risolta questione di fatto, ponendo le seguenti domande: «L'Io penso deve poter accompagnare tutte le nostre rappresentazioni, di fatto, però, le accompagna?»;³ «Supponiamo inoltre che una certa

² Ivi, p. 18.

³ Ivi, p. 19.

rappresentazione A passi da un certo stato in cui l'Io penso non l'accompagna ad uno stato in cui l'Io penso l'accompagna, le sopravverrà allora una modificazione di struttura oppure resterà fondamentalmente immutata?»;⁴ «L'io che incontriamo nella nostra coscienza è reso possibile dall'unità sintetica delle nostre rappresentazioni, oppure è lui che di fatto unifica le rappresentazioni fra loro? ».⁵

Ponendo il problema dell'esistenza *di fatto* dell'Io nella coscienza, Sartre incontra sul proprio cammino la fenomenologia husserliana, vero e proprio metodo scientifico che studia la coscienza basandosi *sull'intuizione che ci pone in presenza della cosa*. In seguito alla *riduzione fenomenologica* Husserl coglie la *coscienza trascendentale* kantiana come un fatto assoluto, reale e accessibile a tutti, cui si deve la costituzione della nostra *coscienza empirica* quale «coscienza nel mondo», provvista di un «me» psichico e psicofisico, *soggetto*, in quanto trascendente, all'*epochè*. A questo punto Sartre si chiede se sia davvero necessaria la presenza di un *Io* trascendentale, *struttura della coscienza* assoluta. Infatti considerando l'*Io* come *faccia attiva del me* è possibile rendere impersonale il campo trascendentale permettendo comunque all'*Io penso* di accompagnare le nostre

⁴ Ivi.

⁵ Ivi, p. 20.

rappresentazioni sul piano umano. Da ciò sarebbe possibile concepire delle coscienze assolutamente impersonali, ma Husserl facendo dell'*Io trascendentale* la struttura necessaria d'ogni coscienza, rende impossibile questa concezione, così da rendere la *coscienza trascendentale rigorosamente personale*.

Per Sartre la presenza di un *Io trascendentale* ed unificatore è inutile alla fenomenologia. La coscienza si definisce, infatti, tramite *l'intenzionalità*, che le permette di unificarsi trascendendo se stessa. «L'oggetto è trascendente alle coscienze che lo colgono, ed è in esso che si trova la loro unità».⁶ Unità che *nella durata* e nel tempo è *garantita da un gioco di intenzionalità «trasversali», ritenzioni concrete e reali delle coscienze passate*. Concezione questa mantenuta interamente da Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*. «L'Io trascendentale non ha perciò ragion d'essere»⁷, la sua esistenza infatti, oltre ad essere *superflua*, sarebbe anche nociva alla coscienza la cui esistenza è un assoluto (Sartre chiama questa coscienza *coscienza di primo grado o irriflessa*). Il che significa che essa è coscienza di sé in quanto coscienza di un oggetto trascendente. L'*Io* come oggetto la penetrerebbe come *una lamina opaca*, inquinandone il carattere di lucida chiarezza. «Tutti i risultati della fenomenologia

⁶ Ivi, pp.22-23.

⁷ Ivi, p. 24.

minacciano di crollare se l'Io non è, allo stesso titolo del mondo, un esistente relativo, vale a dire un oggetto *per* la coscienza».⁸

Nel paragrafo *B*, *il Cogito come coscienza riflessiva*, Sartre decide di prendere le mosse per la propria *egologia* dal Cogito, inteso non kantianamente quale *condizione di possibilità*, ma quale *constatazione di fatto*, alla maniera di Cartesio ed Husserl. «Nell' "Io penso" (infatti) c'è un Io che pensa. Cogliamo l'Io nella sua purezza ed è appunto dal Cogito che un' "egologia" deve partire».⁹

In particolar modo ciò che Husserl chiama la possibilità di riflettere nel ricordo, che in altre parole consiste nell'apparizione dell'Io in qualsiasi rammemorazione personale, costituisce la garanzia di fatto dell'affermazione di diritto kantiana, poichè «[.....] Diviene così evidente che non c'è più una delle mie coscienze che io non colga come provvista di un Io».¹⁰

Gli è tuttavia che chiunque ha descritto il *Cogito*, l'ha rappresentato come un'operazione di secondo grado, come sintesi di due coscienze di cui l'una è coscienza dell'altra. La certezza del *Cogito* è ad ogni modo assoluta, poichè l'unità della coscienza riflettente e della coscienza riflessa è husserlianamente indissolubile, ma «la coscienza

⁸ Ivi, p. 25.

⁹ Ivi, p. 26.

¹⁰ Ivi.

che dice “Io penso” non è a parlare propriamente quella che pensa»,¹¹ in quanto quando si realizza il *Cogito*, ciò che la coscienza riflettente afferma, non riguarda se stessa ma la *coscienza riflessa*. «Nella misura in cui la mia coscienza riflettente è coscienza di sé, essa è coscienza non posizionale. Diviene posizionale solo intenzionando la coscienza riflessa, la quale, anch’essa, non era coscienza posizionale di sé prima di essere riflessa». ¹²

Da ciò Sartre si chiede se non sia proprio l’*atto riflessivo* a far nascere il *Me* nella *coscienza riflessa* («L’essenziale del cambiamento non sarebbe l’apparizione dell’Io?»),¹³ dato che lo stesso Husserl riconosce che vi è una modificazione del pensiero dal passaggio dall’irriflesso al riflesso.

Per rispondere a tale domanda il filosofo ricorre ad un particolare tipo d’esperienza concreta, atta a rimembrare il ricordo *non tetico* che ogni *coscienza irriflessa lascia*, essendo *coscienza non tetica* di se stessa. «Ad esempio, poco fa ero assorto nella lettura. Cerco ora di ricordarmi le circostanze della mia lettura, il mio atteggiamento, le righe che leggevo. Risuscito così non soltanto quei dettagli esteriori, ma un certo spessore di coscienza irriflessa, poichè gli oggetti hanno potuto essere percepiti solamente grazie a questa coscienza e ad essa

¹¹ Ivi, p. 27.

¹² Ivi.

¹³ Ivi.

sono correlati. Non occorre che ponga questa coscienza come oggetto della mia riflessione, bisogna invece che diriga la mia attenzione sugli oggetti risuscitati, *senza però perderla di vista*, mantenendo con lei una specie di complicità e inventariandone il contenuto in modo non posizionale. Il risultato non è soggetto a dubbio: mentre leggevo c'era coscienza *del* libro, dei protagonisti del romanzo, ma *l'Io* non abitava questa coscienza, essa era soltanto coscienza dell'oggetto e coscienza non posizionale di sé. Posso ora fare di questi risultati colti in modo non tetrico una tesi e affermare: non c'era un *Io* nella coscienza irriflessa». ¹⁴

Sartre è convinto che questo tipo di operazione non debba essere definita *artatamente*, in quanto, pur essendo un *coglimento* non riflessivo di una coscienza ad opera di un'altra coscienza che potendosi produrre solo grazie al ricordo, non beneficia del carattere d'assolutezza dell'*atto riflessivo*; quest'operazione non pone un ricordo dinnanzi ai dati della *coscienza riflessiva*, ma allo stesso ricordo di questa che mantiene quindi il medesimo carattere d'incertezza.

Quindi Sartre, basandosi su questa particolare operazione e sulle considerazioni teoriche riferite all'intuizione d'essenza della coscienza, può concludere che *l'Io* non si dà sul *piano irriflesso*.

¹⁴ Ivi, p. 28.

Inoltre da una *descrizione* del *Cogito*, il filosofo evince che l'*Io* e la *coscienza pensante* non sono colte nel medesimo grado e nello stesso modo dall'*atto riflessivo*, poiché «l'*Io* non si dà come un momento concreto, come una struttura peritura della mia coscienza attuale; esso afferma al contrario la sua permanenza al di là di questa coscienza e di tutte le coscienze e – sebbene non assomigli certo molto ad una verità matematica – la sua modalità di esistenza si avvicina molto di più a quello delle verità eterne che a quello della coscienza».¹⁵

Gli è che Cartesio è passato dal *Cogito* all'idea di sostanza pensante proprio per aver posto *Io* e *penso* sul medesimo piano. Husserl compie un simile errore conferendo all'*Io* una *trascendenza speciale* che non è quella dell'oggetto, ma è una trascendenza «dal di sopra».

Per Sartre ciò avviene solamente per preoccupazioni metafisiche o per critiche che non hanno nulla a che fare con la fenomenologia. «Siamo più radicali e affermiamo senza timori che ogni trascendenza deve cadere sotto l'*έποχή*, questo ci eviterà forse di scrivere capitoli così imbarazzanti come il paragrafo 61 delle Idee. L'*Io* non è della stessa natura della coscienza trascendentale, dal momento che esso si afferma come trascendente nel “*Io penso*”»¹⁶.

¹⁵ Ivi, p. 30.

¹⁶ Ivi, p. 31.

Inoltre esso si dà attraverso la coscienza ed è colto dall'intuizione come l'oggetto di un'evidenza che non è né *apodittica* né *adeguata*. «Non è apodittica perché dicendo Io noi affermiamo molto di più di quanto non sappiamo. Non è adeguata perché l'Io si presenta come una realtà opaca di cui si dovrebbe sviluppare il contenuto. Certo, esso si manifesta come l'origine della coscienza, ma proprio per questo dovrebbe farci riflettere: per questo, infatti, appare velato, non ben distinto attraverso la coscienza, come un ciottolo in fondo all'acqua – per questo ci inganna subito.¹⁷

Infatti niente oltre la coscienza può essere l'origine di essa, ed inoltre se l'Io facesse parte della coscienza si creerebbero due *Io*, uno per la *coscienza riflessiva* ed uno per la *riflessa*; Flink, un discepolo di Husserl ve ne aggiunge addirittura un terzo, l'*Io* della *coscienza trascendentale*. Per Sartre il problema dei tre *Io* è insolubile, «perché non è ammissibile che si stabilisca una comunicazione tra l'Io riflessivo e l'Io riflesso, se essi sono degli elementi reali della coscienza, nè soprattutto che essi si identifichino infine in un *Io* unico».¹⁸

Al termine di quest'analisi Sartre può dunque concludere che: l'*Io* è un *esistente* trascendente il quale si dà ad un'intuizione speciale che

¹⁷ Ivi.

¹⁸ Ivi, p. 32.

lo coglie (in un modo sempre inadeguato) dietro la coscienza; ed inoltre appare solo sul piano *riflessivo* e deve essere sempre soggetto alla *riduzione fenomenologica*.

Nel paragrafo C del primo capitolo intitolato, *Teoria della presenza materiale del Me*, Sartre, che ha «cercato di mostrare che un Io non è mai meramente formale, che è sempre, anche astrattamente concepito, una contrazione infinita del Me materiale»,¹⁹ decide di *sbarazzarsi* della teoria psicologica dei moralisti dell'«amor proprio».

Secondo questi la struttura essenziale degli atti umani, altro non è che un richiamo *all'Io* (costitutivo di ogni coscienza quale «ritorno all'Io»), in quanto il *Me* desidera gli oggetti che desidera in funzione dell'amore che nutre verso sé. La Rochefoucauld inoltre, avendo affermato che l'*amor proprio* si *dissimula* sotto le più svariate forme, ha fatto uso pur senza nominarlo del concetto d'*inconscio*. Gli è che in seguito si è ammesso che il *Me* è nascosto dietro la coscienza come polo d'attrazione delle nostre rappresentazioni e dei nostri desideri. «In altre parole, è il desiderio (o, se si vuole, il Me desiderante) che è dato come fine, e l'oggetto desiderato come mezzo».²⁰

Da ciò Sartre può mettere in evidenza un errore molto frequente fra gli psicologi che, ignorando la presenza delle due forme di esistenza

¹⁹ Ivi, p. 33.

²⁰ Ivi, p. 34.

sempre possibili per ogni coscienza, tendono a confondere la struttura essenziale degli *atti irriflessi* con quella degli *atti riflessivi*, pretendendo oltretutto che la struttura di quest'ultimi rimanga inconscia. «Così dunque, senza nemmeno rendersene conto, i teorici dell'amor-proprio immaginano che ciò che è riflesso sia primo, originale e nascosto nell'inconscio. È quasi inutile rilevare l'assurdità di una simile ipotesi».²¹

La *coscienza irriflessa* quindi è da considerarsi come una totalità autonoma. Gli è che la qualità del desiderio *irriflesso* è quella di cogliere, trascendendosi, la qualità del desiderabile sull'oggetto; ed è solo sul *piano riflesso* che si può collocare la vita *egoistica*, dinanzi cui il desiderio è inesorabilmente *inquinato*.

Per Sartre dunque *Io* è *Me* sono le due facce *dell'Ego*, unità ideale e indiretta della serie infinita delle coscienze riflesse. «L'Io è l'Ego come unità delle azioni. Il Me è l'Ego come unità degli stati e delle qualità. La distinzione che si opera tra questi due aspetti di una stessa realtà ci sembra meramente funzionale, per non dire grammaticale».²²

²¹ Ivi, p. 35.

²² Ivi, p. 37.

2.L'Ego quale polo unificatore di stati, azioni e qualità.

Nel secondo capitolo de *La trascendenza dell'Ego*, intitolato *Costituzione dell'Ego*, Sartre analizza la costituzione di *stati, azioni e qualità* quali unità trascendenti delle coscienze, e *il venire alla luce* dell'Ego come polo unificatore, trascendente esso stesso, di queste trascendenze.

Nel paragrafo A (*Gli stati come unità trascendenti delle coscienze*) Sartre descrive lo *stato* quale oggetto di un'intuizione concreta, ma non certa, da parte della *coscienza riflessiva*. La *riflessione* ha, infatti, dei limiti di diritto e di fatto: quale coscienza che pone una coscienza, tutto ciò che afferma sulla coscienza da essa posta è certo ed adeguato, ma ciò non ha alcuna ragion d'essere per gli oggetti che le appaiono attraverso la *coscienza riflessa*. Per meglio esplicitare questo concetto il filosofo prende in esame un'esperienza *riflessiva* d'odio. «Io vedo Pietro, provo come un sentimento profondo ed agitato di repulsione e di collera alla sua vista (sono già sul piano riflessivo): il sentimento agitato è coscienza. Non posso sbagliarmi quando dico: provo in questo momento una violenta repulsione per Pietro. Ma questa esperienza di repulsione è l'odio? Evidentemente no. Essa peraltro non si dà come tale. Infatti io odio Pietro da molto tempo e

penso che lo odierò sempre. Una coscienza istantanea di repulsione non potrebbe dunque essere il mio odio. Se anzi la limitassi a ciò che essa è, un istantaneità, non potrei nemmeno parlare di odio. Direi: “Ho repulsione di Pietro *in questo momento*” ed in tal modo non mi impegnerei per il futuro. Ma proprio per questo rifiuto di impegnarmi per il futuro smetterei di odiare». ²³

L’odio quindi si dà *in e attraverso* ogni *Erlebnis*, ne è l’unità trascendente, ma non si limita tuttavia a nessuna di esse, poichè, affermando la sua permanenza, le fugge.

«Dire perciò “io odio” o “io amo” in occasione di una coscienza singolare di attrazione o repulsione significa operare un passaggio all’infinito simile per certi versi a quello che operiamo quando percepiamo *un calamaio* o *il blù* della carta assorbente». ²⁴

Dato ciò i diritti della *riflessione* subiscono per Sartre un forte ridimensionamento, poichè la natura di ogni oggetto (in questo caso l’odio colto come oggetto reale, unificatore d’*erlebniss*) che si trova al di fuori della coscienza implica la sua «dubitabilità». La riflessione presenta tuttavia un dominio del certo ed uno dell’incerto. Per il filosofo si può constatare ciò quando ci si pente di qualcosa detta in un momento di collera. «Si scorgono qui due riflessioni: l’una,

²³ Ivi, p. 40.

²⁴ Ivi, p. 41.

impura e complice, che opera un passaggio dall'infinito sul campo e che costituisce precipitosamente l'odio attraverso l' "Erlebnis" come il suo oggetto trascendente, – l'altra, pura, meramente descrittiva, che rende meno severa la coscienza irriflessa restituendole la sua istantaneità. Queste due riflessioni hanno colto gli stessi dati certi, ma la prima ha affermato *più* di quanto non sapesse e si è diretta attraverso la coscienza riflessa su di un oggetto situato fuori dalla coscienza». ²⁵

Spesso gli psicologi, abbandonando il dominio della riflessione pura o impura e riflettendo sui suoi risultati, confondono *il senso trascendente delle «Erlebniss» con la sua sfumatura immanente*, commettendo in tal modo l'errore di credere che l'intrusione sia sempre ingannevole o di conferirle, di contro, l'indubitabilità della *coscienza istantanea*.

Così inteso l'odio è, per Sartre, uno *stato*. Con questo termine il filosofo intende esprimere il carattere di passività, di inerzia che ne è costitutivo poichè esistenza relativa alla *coscienza riflessiva*, la quale non può non essere passiva, dato che la minima attività la costituirebbe in assoluto, liberandola così dalla relatività. Quindi

²⁵ Ivi, p. 42.

«Tutta la psicologia degli stati (e la psicologia non fenomenologica in generale) è una psicologia dell'inerte».²⁶

Può quest'affermazione sartriana rappresentare la risposta al quesito da cui prende le mosse la nostra ricerca? È possibile dedurre da essa quel nesso fenomenologico, fino ad ora improbabile, capace di colmare l'abisso teoretico (riferito al concetto di *trascendentale*) che oppone Sartre ad Heidegger?

L'*Ego* in quanto *trascendenza* unificatrice di *trascendenze* è similmente agli stati un'esistenza relativa alla coscienza, quindi passiva rispetto ad essa. Nel capitolo dedicato all'*Essere e il Nulla* vedremo in seguito come per Sartre la *coscienza non tetica* altro non è che un puro *nulla d'essere*, o meglio, *coscienza che è ciò che è alla maniera di non esserlo*. Similmente all'*Ereignis* heideggeriana, per cui uomo ed essere si *coappartengono*, la coscienza non posizionale esiste in quanto coscienza dell'*essere in-sé* che non é, e l'*essere in-sé* esiste solamente in rapporto alla coscienza. Ciò che Heidegger pone oltre l'uomo, è posto da Sartre sul piano della coscienza non tetica (quindi, umano). Gli è che l'essere umano sartriano, a livello della *coscienza egoistica*, è totalmente passivo alla propria *coscienza non tetica (nulla d'essere)*, come l'uomo heideggeriano lo è nei confronti dell'essere che lo trascende ed a cui è legato *dall'Ereignis*. Si può

²⁶ Ivi, p. 43.

giustamente obiettare che queste riflessioni rispondano solo in parte alla domanda precedentemente posta, tuttavia l'analisi del testo sartriano non è ancora conclusa.

Dopo aver esplicitato il carattere di passività costitutivo dello *stato*, Sartre afferma che esso è dato, *in un certo senso*, come intermediario tra il corpo e l'«Erlebnis», pur non agendo nella stessa maniera e dal lato del corpo e dal lato della coscienza.

Per quel che riguarda il corpo, l'azione dello *stato* è *schiettamente causale*. Da esso, infatti, dipendono mimica e gesti, ma per quel che riguarda la coscienza, l'«Erlebnis» appare alla *riflessione*, dominio della *coscienza riflessiva* che in nessun caso può ingannarsi sulla spontaneità della coscienza, quale emanazione spontanea dallo *stato*.²⁷

Nel paragrafo *B (Costituzione delle azioni)*, del secondo capitolo, Sartre, tralasciando di stabilire una distinzione fra *coscienza attiva* e *coscienza semplicemente spontanea*, vuole far notare come l'*azione* concreta sia un *trascendente*, non importa di quale genere sia la *coscienza attiva*. Ciò vale tanto per l'*azione* «presa» nel «mondo delle cose», quanto per l'*azione* puramente psichica.

«Ciò che qui inganna è che l'azione non è soltanto l'unità noematica di una corrente di coscienza: è anche una realizzazione concreta. Non

²⁷ Cfr. Ivi, p. 43-44.

bisogna però scordare che l'azione richiede del tempo per compiersi. Essa ha delle articolazioni dei momenti. A questi momenti corrispondono delle coscienze concrete attive e la riflessione che si dirige sulle coscienze concrete coglie intuitivamente l'azione totale come unità trascendente delle coscienze attive».²⁸ Gli è quindi che il dubbio cartesiano è da considerarsi come *azione*, mentre il dubbio spontaneo è da considerarsi quale coscienza. A questo punto Sartre, con una nuova domanda, pone il problema di una pericolosa ambiguità, causa di gravi errori: «quando Descartes dice «dubito quindi sono», si tratta del dubbio spontaneo che la coscienza coglie nella sua istantaneità -, oppure si tratta appunto della *impresa* del dubitare?».²⁹

Nel paragrafo C (*Le qualità come unità facoltative degli stati*), Sartre afferma che la *qualità* è un possibile intermediario tra gli *stati*, le *azioni* e l'*Ego* (unità *trascendente* di questi). «Quando abbiamo provato diverse volte odio nei confronti di differenti persone o tenaci rancori o lunghe collere, unifichiamo queste diverse manifestazioni intenzionando una disposizione psichica a produrle».³⁰

Per il filosofo, questa disposizione psichica è un oggetto trascendente e rappresenta il sostrato degli stati. Tuttavia il suo rapporto con i

²⁸ Ivi, cit., p. 45.

²⁹ Ivi.

³⁰ Ivi, p. 46.

sentimenti non è caratterizzato dall'*emanazione* (prerogativa dell'unione delle coscienze alle passività psichiche) ma dall'*attualizzazione*. Le *qualità*, infatti, sono delle potenzialità che possono passare agli *stati* o alle *azioni* che ne rappresentano appunto l'attualità. Esse esistono realmente ma in potenza, sono notevolmente influenzate dai fattori sociali e da idee preconcrete e sono inoltre sempre possibili, anche se non indispensabili, poichè azioni e stati possono essere unificati direttamente dall'*Ego*.

Nel paragrafo *D*, intitolato, *La costituzione dell'Ego come polo delle azioni, degli stati e delle qualità*, il filosofo osserva che lo psichico, oltre ad essere l'oggetto trascendente della *coscienza riflessiva*, è anche l'oggetto della scienza psicologica, e che l'*Ego* da lui (Sartre) considerato, come sintesi permanente dello psichico che appare alla *riflessione*, è, appunto, psichico e non psico-fisico. Il *Me* psico-fisico, tuttavia, non è separato dall'*Ego* psichico per astrazione, ma è qui considerato come un suo *arricchimento sintetico*, che può, quindi, esistere indipendentemente.

Inoltre, Sartre, citando un passo delle *Idee*, evidenzia la costitutiva impossibilità di poter fare dell'*Ego* un «polo-soggetto», al pari quel «polo-oggetto», situato da Husserl, al centro del *nocciolo noematico* quale *x* che sostiene delle determinazioni.

«Ma i predicati sono sempre predicati di “qualcosa”, ed anche questo “qualcosa” appartiene inseparabilmente al nocciolo in questione: esso è il punto centrale di unità, di cui abbiamo parlato sopra. È il punto di annodamento, o il “portatore” dei predicati, ma non può dirsi affatto la loro unità nel senso in cui sarebbe da dire unità un qualunque complesso o un qualunque nesso dei predicati. Sebbene non ne sia separabile né collocabile accanto ad essi, esso va tenuto necessariamente distinto dai predicati; così come reciprocamente questi stessi sono i suoi predicati: impensabili senza di esso e tuttavia distinguibili da esso».³¹

Gli è che l'*Ego*, quale *polo x*, supporto dei fenomeni psichici alla maniera del «polo-oggetto» husserliano, sarebbe per definizione indifferente a tali *fenomeni*, mentre inteso alla maniera sartriana, ne è sempre «compromesso», in quanto non è niente al di fuori delle *azioni* e degli *stati* di cui è supporto e dei quali costituisce, senza mai lasciarsi ridurre ad uno di essi, l'*infinita totalità*. «Se noi cercassimo un analogo per la coscienza irriflessa di ciò che è l'*Ego* per la coscienza di secondo grado, dovremmo piuttosto pensare al *Mondo*, concepito come la totalità sintetica di tutte le cose»,³² con la differenza però, che l'*Ego* appare sempre sullo sfondo degli *stati* e

³¹ Ivi, p. 48.

³² Ivi, p. 49.

delle *azioni*, poichè inseparabile (se non per via astrattiva) da essi, mentre l'apparizione del *Mondo*, in quanto necessita di circostanze particolari perchè esso si disveli, è più rara.

L'Ego, come *totalità trascendente*, condivide l'incertezza di ogni trascendenza, senza però cadere nell'ipoteticità, poichè unificazione trascendente spontanea di *stati* ed *azioni*. «Io non mi dico: “forse ho un Ego” come posso dirmi “Forse odio Pietro”. Non cerco qui un *sensu* unificatore dei miei stati. Quando unifico le mie coscienze sotto la rubrica “Odio”, aggiungo loro un certo senso, le qualifico. Ma quando incorporo i miei stati alla totalità concreta Me, non aggiungo loro nulla». ³³ Per il filosofo, infatti, il rapporto dell'*Ego* con gli *stati*, le *azioni* e le *qualità*, è un rapporto di *produzione poetica*, e non d'*emanazione* o *attualizzazione*.

A questo punto Sartre vuole descrivere l'*Ego* trascendente per come si rivela all'intuizione, poichè chiunque basandosi su quest'ultima può constatare che esso sia dato come produttore dei propri *stati*.

Gli è che *stati* ed *azioni* sono uniti all'*Ego* come alla propria origine, e che questo tipo di creazione è una creazione *ex nihilo*, giacchè l'atto unificatore della *riflessione*, non limitandosi a cogliere questi come

³³ Ivi, p. 51.

qualcosa che si fonde o che si aggiunge alla totalità, *intenziona* un rapporto che percorre il tempo alla rovescia.

Inoltre, per quel che riguarda le *qualità* esse sono sostenute dall'*Ego* per mezzo di una creazione continua, e, pur qualificando il *Me*, non si danno, a modi d'aggregato, come qualcosa grazie alla quale esso esisterebbe. «Se l'*Ego* appare come al di là di ogni qualità e perfino di tutte, è perchè è opaco come un oggetto; dovremmo procedere ad un'opera di denudazione infinita per togliere tutte le sue potenze. E, al termine di questa denudazione, non ne resterebbe nulla, l'*Ego* si sarebbe dileguato». ³⁴

L'*Ego*, per mezzo d'una sorta di *spontaneità conservatrice* che non deve essere confusa però con la *Responsabilità* (caso speciale di creazione a partire dall'*Ego*), crea dunque i suoi *stati* e sostiene le sue *qualità* nell'esistenza.

Gli *stati* procedono da esso per mezzo di una *derivazione magica* che mantiene sempre uno sfondo d'intellegibilità: *la spontaneità dell'Ego*, infatti, non può essere confusa con quella della coscienza, poichè l'autentica *spontaneità*, in quanto perfettamente chiara, è ciò che produce e non può essere altro, in quanto nel trasformarsi contrarrebbe una certa oscurità ed addirittura una qualche passività. *La spontaneità dell'Ego*, è invece la *spontaneità* di un oggetto passivo

³⁴ Ivi, p. 52.

e si caratterizza, quale *pseudo-spontaneità* che fugge se stessa: lo stato dell'*Ego*, pur non potendo esistere isolatamente, mantiene una certa indipendenza, «di modo che l'*Ego* è sempre sorpassato da ciò che produce, per quanto da un altro punto di vista, *sia* ciò che produce». ³⁵

Inoltre questa spontaneità è del tutto irrazionale, poichè l'*Ego*, quale oggetto, oltre ad essere percepito, è anche costituito dalla *scienza riflessiva*. È, infatti, un *centro virtuale* di unità, costituito dalla coscienza, che, imprigionandosi nel mondo per sfuggire a se stessa, inverte la produzione reale («prima *realmente* sono le coscienze attraverso le quali si costituiscono gli stati, poi, attraverso questi, l'*Ego*») ³⁶ facendo così derivare le coscienze dagli *stati*, e gli *stati* dall'*Ego*. Gli è che la coscienza, per conferire all'oggetto il potere creatore che gli è assolutamente necessario, proietta in esso la propria *spontaneità*; e che questa *spontaneità* divenuta così *degradata e bastarda*, pur essendo passiva, mantiene magicamente il suo potere creatore.

«Siamo così circondati da oggetti magici che conservano come un ricordo della spontaneità della coscienza, essendo al tempo stesso degli oggetti del mondo. Ecco perchè l'uomo è sempre uno stregone

³⁵ Ivi, p. 53.

³⁶ Ivi, p. 54.

per l'uomo. Infatti questo legame poetico di due passività di cui l'una crea l'altra spontaneamente è la risorsa della stregoneria, è il senso profondo della "partecipazione". Ecco perchè anche noi siamo degli stregoni per noi stessi ogni volta che consideriamo il nostro Me». ³⁷

Data questa passività l'*Ego* è suscettibile d'essere compromesso da ciò che produce: *azioni* e *stati*, infatti, nel momento stesso della produzione, gli si rovesciano contro per qualificarlo; ed esso in un certo senso è *stregato* da quest'azione, ne *partecipa*. L'*Ego*, quindi, è *solamente* ciò che produce; e se il *Me* può essere trasformato dagli avvenimenti esteriori, ciò avviene solamente perchè *questi sono per lui occasione di stati ed azioni*. ³⁸

Pertanto, in virtù di questa *pseudo-spontaneità*, l'*Ego* può comunicare con il mondo soltanto attraverso l'intermediario dei suoi prodotti. Il perchè di questa separazione, per Sartre è da ricercarsi nel fatto che l'*Ego*, quale oggetto che appare alla *riflessione*, non si trova sullo stesso piano del mondo.

Inoltre, l'*Ego*, quale *sintesi irrazionale di attività e passività* è anche *sintesi di interiorità e trascendenza*. Si può affermare che esso sia *interiorità*, poichè *interiorità della coscienza riflessa, contemplata*

³⁷ Ivi.

³⁸ Cfr. ivi, p. 55.

dalla coscienza riflessiva. Gli è, dunque, che l'*interiorità*, così contemplata dalla *riflessione*, viene appesantita in oggetto.

Per *interiorità*, Sartre, intende che per la coscienza essere e conoscersi sono la medesima cosa. Di qui conclude che essa, in quanto condizione della contemplazione, si vive e non si contempla. Oltretutto non si può nemmeno obiettare che la *riflessione*, ponendo la *coscienza riflessa* ne pone l'*interiorità*, in quanto, in termini husserliani, essendo *riflessione* e *riflesso il medesimo*, le loro *interiorità* si fondono.

Ad ogni modo il filosofo afferma che porre davanti a sé l'*interiorità* equivale ad appesantirla in oggetto, poichè è come se essa si chiudesse in se stessa, offrendoci solamente le sue apparizioni esteriori. È così che l'*Ego* si presenta alla *riflessione* ed è per la *riflessione* che è interiore, non per la coscienza.³⁹ Ad ogni modo, per Sartre, anche questo concetto è contraddittorio, perché un'*interiorità assoluta*, non avendo mai un «fuori», è concepibile soltanto attraverso se stessa.

Quest'*interiorità degradata* si lascia comunque analizzare in due particolari strutture quali l'*intimità* e l'*indistinzione*.

«In rapporto alla coscienza l'*Ego* si dà come intimo. È come se l'*Ego* fosse *coscienza* con questa sola ed essenziale differenza che esso è

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 56.

opaco per la coscienza. E quest'opacità è colta come indistinzione[.....] (e) si può comprendere (*a seconda della maniera in cui si considera l'Ego*) sia come primitiva indifferenziazione di tutte le qualità, sia come una forma pura dell'essere anteriore ad ogni qualificazione». ⁴⁰

Gli è che il *Me*, sartrianamente inteso, è per noi ignoto. Quale oggetto, infatti, è conoscibile solamente attraverso *l'approssimazione, l'attesa e l'esperienza*. Procedimenti questi che, tuttavia, risultano inutili, a causa della sua *intimità*. «Se ce ne si distanzia per procurarsi una prospettiva, ci accompagna in questo passo indietro». ⁴¹ La sua intuizione ci rivela tutto e nulla allo stesso tempo, poichè *l'Ego* non è la *totalità reale* delle coscienze, ma *l'unità ideale* di tutte le *azioni* e di tutti gli *stati*. È quindi un'*unità noematica* e non *noetica*, perchè intuizione concreta, che si incorpora soltanto nello stato presente, mentre, partendo da essa una quantità d'intenzioni vuote, infinita di diritto, muove verso passato e futuro intenzionando *azioni* e *stati*, non dati nell'attualità; facendosi, dunque, allo stesso tempo *totalità* che si dà interamente all'intuizione e *unità ideale* di *stati* in gran parte assenti.

⁴⁰ Ivi, cit., p. 57.

⁴¹ Ivi, p. 58.

Per concludere Sartre afferma che ciò che radicalmente impedisce la reale conoscenza dell'*Ego*, è il suo modo di darsi alla *coscienza riflessiva*, poichè esso può essere colto solo indirettamente attraverso l'*Erlebnis*, quale emanazione dello *stato*. Se, infatti, si tenta di coglierlo, direttamente senza passare attraverso l'*Erlebnis* e lo *stato*, si ricade nel piano *non tetico*, e l'*Ego* svanisce. Tuttavia è indubbio che l'*Io*, degradandosi perdendo la sua *intimità*, appaia sul piano *irriflesso*, ma a questo livello esso è un *concetto vuoto*, poichè, intenzionando *un'altra cosa*, non è riempibile dai dati dell'intuizione. «L'*Io* che troviamo qui è in qualche modo il supporto di azioni che *io* faccio e devo fare nel mondo in quanto esse sono delle qualità del mondo e non delle unità di coscienza»,⁴² ed il corpo e i corpi altro non sono, per questo *Io concetto vuoto*, che un illusorio riempimento.

Il paragrafo *E*, intitolato da Sartre *L'Io e la coscienza del Cogito*, costituisce la conclusione del capitolo. Qui il filosofo si domanda come sia possibile che l'*Io* appaia nel *Cogito*, dato che quest'ultimo, se operato correttamente, è apprensione di una coscienza pura, priva della costituzione d'*azioni* e di *stati*. Di certo si può immaginare una coscienza operante un *atto riflessivo puro* in assenza dell'*Io*, in quanto esso non è unità diretta delle coscienze, ma, intervenendo nella *riduzione fenomenologica* una serie di motivazioni psicologiche,

⁴² Ivi, p. 59.

essa non è mai perfetta. Ed è logico quindi che il *Cogito* Cartesiano, dandosi in relazione al *dubbio metodico* (il quale altro non è che *un'impresa dell'Io*) *veda apparire un Io al suo orizzonte*.⁴³ Il *Cogito* è dunque per Sartre impuro, poichè pur essendo, forse, una *coscienza spontanea*, è comunque *legato sinteticamente ad azioni e stati*. «Un coglimento riflessivo della coscienza spontanea come spontaneità non-personale esigerebbe di essere portato a termine *senza alcuna motivazione precedente*. Essa è di diritto sempre possibile, ma resta molto improbabile, o almeno estremamente rara nella nostra condizione di uomini». ⁴⁴ Gli è comunque che, nel caso del *Cogito*, per Sartre, l'*Io* non è il produttore della *spontaneità cosciente*, poichè è la coscienza che *va a raggiungerlo* producendosi *di fronte a lui e verso di lui*.

3. La “coscienza trascendentale”.

Eccoci infine giunti alla parte conclusiva della *descrizione fenomenologica* sartriana, è qui che forse incontreremo il concetto fondamentale allo sviluppo del nostro lavoro!

Il filosofo, in questa sezione, presenta le tre seguenti osservazioni:

⁴³ Cfr. Ivi, p. 62.

⁴⁴ Cit., ivi.

«1. La concezione dell'Ego da noi suggerita ci sembra realizzare la liberazione del Campo trascendentale e nello stesso tempo la sua purificazione». ⁴⁵L'Ego così inteso altro non è, per Sartre, che una difesa costituita dalla coscienza per poter distinguere tra possibile e reale, apparenza ed essere voluto e costituito. Può infatti accadere che la coscienza, sfuggendo l'Ego da ogni parte, si produca da sola sul piano *riflessivo puro* e che, rendendosi conto della sua *costitutiva spontaneità*, si angosci. Da ciò la giustificazione dell'*epochè*.

«2 Questa concezione dell' Ego, ci sembra la sola confutazione possibile del solipsismo» ⁴⁶ (tesi questa che sarà sottoposta ad una revisione in *Essere e Nulla*);

«3. Purtroppo, finchè l'Io resterà la struttura della coscienza assoluta, alla fenomenologia si potrà sempre rimproverare di essere una "dottrina rifugio", di trarre ancora una particella dell'uomo fuori dal mondo e di stornare perciò l'attenzione dai veri problemi». ⁴⁷Da ciò l'accusa d'idealismo, che per Sartre non ha ragion d'essere se si considera il *Me* quale *contemporaneo del mondo*.

È nella prima osservazione sartriana che incontriamo il concetto cardine delle nostre ricerche: *la purificazione del campo trascendentale*. Ciò vuol dire che per Sartre la *coscienza non-tetica*

⁴⁵ Ivi, p. 63.

⁴⁶ Ivi, p. 71.

⁴⁷ Ivi, p. 72.

altro non è che un *trascendentale*, ed è proprio questo il concetto che, forse, ci permetterà di affermare che *La trascendenza dell'Ego* rappresenta un nesso fenomenologico comune a Sartre ed Heidegger.

Vediamo il perchè:

In precedenza, abbiamo affermato che la *coscienza non-tetica* sartriana, similmente all'*Ereignis* heideggeriana, pone l'uomo in un rapporto di *coappartenenza* con l'essere, e che inoltre, l'uomo heideggeriano è passivo nei confronti dell'essere come l'uomo sartriano, a livello della *coscienza egoistica*, lo è nei confronti della *coscienza irriflessa*.

Gli è quindi che ciò che Heidegger pone oltre l'uomo, Sartre lo pone ad un livello umano. Qui la nostra riflessione, a causa della mancanza del concetto di *coscienza trascendentale*, si era interrotta. Ma grazie a questa particolare coscienza possiamo ora finalmente affermare che per Sartre, come per Heidegger, l'uomo è passivo rispetto ad un *trascendentale* e che questo è per Sartre un *nulla coscienziale che è ciò che è alla maniera di non esserlo*, un *nulla d'essere* che può esistere, similmente all'*Ereignis* heideggeriana, soltanto in *coappartenenza* con l'essere.

Abbiamo forse così giustificato l'esistenza del tanto agognato nesso fenomenologico?

Vi è ancora un abisso fra i due filosofi: Heidegger, infatti, non si è mai posto il problema di una *coscienza non tetica*. «Heidegger è talmente convinto che l' "Io penso" di Husserl è uno specchietto per le allodole, che affascina ed invischia, che ha del tutto evitato il ricorso alla coscienza nella sua descrizione del *Dasein*. Il suo scopo è di mostrarlo immediatamente come preoccupazione, cioè come sfuggente a sé nel suo proiettarsi verso le possibilità che esso è. Questo protendersi fuori da se stesso, egli chiama la "comprensione" (*Verstand*) e ciò che gli permette di definire la realtà umana come "rivelante-rivelata". Ma questo tentativo di mostrare *subito* la fuga da sé del *Dasein* va incontro, a sua volta, a difficoltà insormontabili: non si può sopprimere *subito* la dimensione "coscienza", fosse pure per rivelarla poi. La comprensione non ha senso che come coscienza di comprensione. La mia possibilità non può esistere come *mia* possibilità, se la mia coscienza non sfugge se stessa verso di essa. Altrimenti tutto il sistema dell'essere e delle sue possibilità cadrà nell'incosciente, cioè nell'in-sé».⁴⁸

Che cosa potrebbe succedere se fornissimo all'ermeneutica ontologica una *coscienza irriflessa* di matrice sartriana?

⁴⁸ Jean-Paul Sartre, *L'Essere e il Nulla*, Net, Milano, 2002, cit., pp.123-124.

Capitolo IV

«L'Essere e il Nulla» e la coscienza ermeneutica.

Dalle analisi dei capitoli precedenti è possibile trarre le seguenti conclusioni:

- A. L'ermeneutica gadameriana prende le mosse da basi ontologico-fenomenologiche d'ispirazione fondamentale heideggeriana.
- B. Sartre, per quanto distante da Heidegger (causa i risvolti umanistici del suo pensiero), è ad esso legato da un comune approccio fenomenologico, che gli permette di superare heideggerianamente gli esiti solipsistico-coscienzialistici della fenomenologia husserliana, pur mantenendo il trascendentale, grazie al concetto di coscienza irriflessa (ignorato da Heidegger), su di un piano puramente umano.
- C. È proprio da questo concetto di trascendentale che un'ermeneutica di matrice esistenzialista, o, come sarà qui chiamata, *del libero soggetto*, può costituirsi.

1. Riserva di senso, in-sé e per sé.

In questo capitolo procederemo alla ricerca della “coscienza ermeneutica”, per mezzo di una particolare analisi, volta a mettere in luce le reali valenze ermeneutiche de *L'Essere e il Nulla*, vero e proprio manifesto dell'esistenzialismo ateo. L'opera, pubblicata nel '43, dopo la liberazione dal campo di prigionia tedesco, rappresenta il testo filosofico sartriano di più ampio respiro e consiste, per quel che riguarda gran parte delle tesi in essa trattate, nello sviluppo e nella sistemazione delle problematiche filosofico-psicologiche affrontate da Sartre nelle indagini precedenti. Il rifiuto d'ogni gnoseologismo, l'avversione e per l'idealismo e per il realismo, il soggetto inteso quale esistenza mondana condannata per costituzione ontologica ad essere libera ed inoltre la centralità assoluta del concetto di coscienza intesa quale *irriflessa, intenzionale* ed interamente *esteriorizzata* e risolta nel suo rapporto con i fenomeni, rappresentano problematiche che influenzeranno, oltre che la stesura *dell'Essere e il Nulla*, l'intera opera sartriana.

Nell'introduzione al testo (*Alla ricerca dell'Essere*), Sartre, pone le basi fenomenologiche propedeutiche alla propria ontologia, ed è qui che forse troveremo un concetto di fondamentale importanza per la nostra ricerca. L'era moderna, per il filosofo, riduce l'esistente alla

serie delle apparizioni che lo manifestano ed inaugura la caduta di una serie di dualismi che *impacciavano* la filosofia, sostituendoli con il *monismo* del fenomeno, inteso alla maniera di Husserl ed Heidegger. Non più l'assoluto oltre il fenomeno, non più il noumeno. Il fenomeno, *serie completa delle apparizioni*, è ciò che appare, la singola apparizione. Cade inoltre il dualismo tra potenza ed atto, poichè tutto è in atto. Dietro l'atto non c'è potenza, non c'è virtualità né *exsis*. Ciò detto il filosofo afferma: «Rifiuteremo, per esempio, di intendere per “genio” – nel senso in cui si è detto che Proust «aveva del genio» o che era un genio – una singolare potenza di creare certe opere, che non si esaurisca completamente nella produzione di queste. Il genio di Proust non è né l'opera considerata singolarmente, né il potere soggettivo di crearla: è l'opera considerata come l'insieme delle manifestazioni della persona».¹

Nasce un nuovo dualismo tra *finito* ed *infinito*. *Finito* come *singola apparizione*, *infinito* come *serie delle infinite apparizioni*. Da ciò si può dedurre che *l'infinito* è nel *finito*, il *finito* si supera nell'*infinito* e che il fenomeno trascende la singola apparizione verso *la serie totale di cui esso è un membro*. «Parimenti una certa “potenza” ritorna ad abitare il fenomeno ed a conferirgli appunto la sua trascendenza: la potenza di essere svolto in una serie di apparizioni reali o possibili. Il

¹ Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, Net, Milano, 2002, cit., p. 12.

genio di Proust, pur ridotto alle opere prodotte, non equivale meno all'infinità dei punti di vista possibili che si potranno assumere intorno a quest'opera e che saranno chiamati "l'inesauribilità" dell'opera proustiana. Ma quest'inesauribilità, che implica una trascendenza ed un ricorso all'infinito, non è un'*exsis* nel momento stesso in cui la si coglie sull'oggetto? L'essenza, infine, è radicalmente tagliata fuori dall'apparenza individuale che la manifesta, pochè è per principio ciò che deve essere manifestato in una serie infinita di manifestazioni individuali». ² Si può dunque ridurre il genio di Proust alle opere prodotte, ma le interpretazioni potranno essere infinite! Ciò detto, cos'altro è quest'*inesauribilità dell'opera proustiana* se non una particolare esplicazione della riserva di senso ermeneutica. Ma proseguiamo.

Dinnanzi a tale impostazione fenomenologica Sartre tenta dunque di stabilire se l'*essere del fenomeno* sia interamente riducibile alla sua fenomenocità ed, inoltre, se l'*essere della coscienza* (che a livello *non posizionale di sé è immediata e non riflessiva*) sia interamente riducibile all'*atto intenzionale* che la caratterizza. La risposta a tali quesiti, tuttavia, non può che essere negativa, poichè Sartre, lontano, e dall'impostazione idealista-creazionista, e da quella materialista-relativista, considera l'essere di entrambi i poli fenomenologici quale

² Ivi, pp. 13-14.

transfenomenico, ed intende quindi l'essere del fenomeno quale irriducibile al suo *percipi* fenomenico, e l'essere della coscienza quale capacità costitutiva di trascendimento del fenomeno. Da qui la cosiddetta *prova ontologica* da cui Sartre può derivare la distinzione tra *in-sé* e *per-sé*. Essendo la coscienza, coscienza di qualche cosa, nasce rivolta ad un essere che essa non è e la trascendenza quindi, si configura quale sua struttura costitutiva. «Così siamo partiti dalla pura apparenza e siamo arrivati in pieno essere. La coscienza è un essere la cui esistenza pone l'essenza, ed inversamente essa è coscienza di un essere la cui apparenza reclama di *essere*. L'essere è dappertutto. Certo potremmo applicare alla coscienza la definizione che Heidegger riserva al *Dasein*, e dire che è un essere per il quale nel suo essere si fa questione del suo essere, ma bisognerebbe completarla e formularla pressappoco così: *la coscienza è un essere per cui nel suo essere si fa questione del suo essere in quanto questo essere ne implica un altro distinto da sé*».³ Quest'essere, per Sartre, lungi dall'essere un essere *noumenico*, non è che l'essere *transfenomenico* dei fenomeni, cioè *l'essere del mondo che è implicato dalla coscienza*, la quale *esige* che quest'essere non esista *solo* in quanto appare, ma che sia esso stesso in sé.

³ Ivi, pp. 28-29.

La coscienza rimanda ad un *fenomeno d'essere* che è l'apparire del fenomeno; *non ha segreti; è la piena positività; la sintesi di sé con sé; è massiccio; è opacità d'essere; il fondamento sempre presente dell'esistente. L'essere come tale non è né necessario, né possibile: è, e questo è tutto. La coscienza coglierà questa situazione essenziale dicendo che l'essere è di troppo. È questa la contingenza dell'essere in-sé.* Da ciò Sartre deduce che l'essere dei fenomeni, quindi, è, è *in-sé* ed è *ciò che è*.⁴

Gli è dunque che *il per-sé*, l'essere della coscienza, in quanto azione e movimento che si autocrea continuamente nel tempo, non potendo mai coincidere con sé, risulta alle analisi sartiane quale totalmente antitetico nei confronti dell'*in-sé*, l'essere dei fenomeni.

A tal riguardo Sartre non può per il momento dire di più, poiché non ha ancora giustificato e fondato l'esistenza del *per-sé* in sede ontologica. «Per ora ci è impossibile spingere più oltre l'indagine. L'esame dell'*in-sé* – che non può mai essere altro ciò che è – non ci permette di stabilire e spiegare le sue relazioni con il *per-sé*. Così siamo partiti dalle “apparizioni” e siamo stati condotti a porre due tipi di essere: l'*in-sé* ed il *per-sé*; sui quali abbiamo finora informazioni superficiali ed incomplete».⁵

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 29, 33.

⁵ *Ivi*, cit., p. 33.

2. Nulla e malafede: il gioco del libero soggetto.

L'affermazione sartriana, *l'essere è ciò che è*, giustifica e fonda, in sede ontologica, una sola *regione* dell'essere, l'*in-sé*, mentre a tale livello la coscienza quale *transfenomenicità* si caratterizza, al modo di *essere per-sé*, come *non essere*, o essere *che è ciò che è*, e *che non è ciò che è*, quale diametralmente opposta all'*essere dei fenomeni*.

Tuttavia nella sua ricerca, Sartre, non può procedere per via analitica, poiché fenomeno e coscienza, presi singolarmente, altro non sono che delle astrazioni ed è soltanto nella loro sintetica totalità che formano un concreto, *l'uomo nel mondo*. «Con la descrizione di questa totalità, potremo rispondere alle domande: 1. Qual è il rapporto sintetico che chiamiamo l'essere-nel-mondo? 2. Che cosa devono essere l'uomo ed il mondo perché il rapporto sia possibile fra loro? A dire il vero le due questioni si inseriscono l'una nell'altra e non possiamo sperare di rispondervi separatamente. Ma ciascuna delle condotte umane, essendo condotta dell'uomo nel mondo, può offrirci contemporaneamente l'uomo, il mondo, ed il rapporto che li unisce, a condizione che esaminiamo queste condotte come delle realtà

obbiettivamente percepibili e non come affezioni soggettive che si scoprono soltanto allo sguardo della riflessione».⁶

Tra le varie condotte, Sartre sceglie l'analisi come *filo conduttore* della propria ricerca. Essa è intesa, però, quale atteggiamento interrogativo, al modo d'interrogazione nei confronti del reale, e quindi, quale tensione fra coscienza ed oggetto di coscienza. Inoltre, ogni interrogazione presuppone *l'indeterminazione*, poiché ogni domanda pone la possibilità di una risposta negativa; e fa così del negativo una possibilità del reale che non si risolve, quindi, *in un artificio grammaticale*. Gli è che il negativo è l'essere che potendosi dare come negazione può non essere. Da ciò, per Sartre, il limite delle concezioni hegeliana ed heideggeriana, che pur mostrando la negazione quale possibile, non si preoccupano di fondarne l'essere, non definendo, quindi, la possibilità d'essere del non essere: *l'essere del negativo*. Concetto, questo, fondamentale per lo sviluppo delle nostre ricerche, poichè mostra come Heidegger, non preoccupandosi di dare un fondamento all'essere del negativo, non abbia scorto in pieno i complessi caratteri della figura fondamentale per l'esplicazione del concetto sartriano di *coscienza non tetica*; coscienza, questa, di cui l'ermeneutica gadameriana, ispirata esplicitamente agli *itinerari* heideggeriani, è *dimentica*.

⁶ Ivi, cit., p. 38.

Quest'importante figura è il *Nulla*. Vediamo ora più nello specifico quali passaggi logici abbiano portato Sartre all'esplicazione di tale concetto, ed il perchè si sia preoccupato di darne un fondamento.

Posto dappprincipio il problema del *nulla*, il filosofo vi ritorna in seguito, considerandolo quale *condotta umana* e lo interroga a sua volta. Di qui giunge alla conclusione che, essendo la negazione fondamentale all'esistenza d'ogni domanda (in particolar modo quella riferita all'essere), ed essendo il *nulla* origine e fondamento di ogni negazione, condizione della negazione e quindi della possibilità di interrogarsi sull'essere, è *l'essere dato in qualche modo del nulla*. Ma un problema a questo punto si pone al filosofo come istanza particolare: «se il nulla non può essere concepito né al di fuori dell'essere, né a partire dall'essere, e se d'altra parte, essendo non-essere, non può trarre da sé la forza necessaria per “nullificarsi”, *donde viene il nulla?*». ⁷

A tale domanda il filosofo risponde che «L'essere per cui il nulla si produce nel mondo è un essere nel quale, nel suo essere, si fa questione del nulla del suo essere: *l'essere per cui il nulla viene al mondo deve essere il suo nulla*»,⁸ ed inoltre attraverso l'esame

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 56-57.

⁸ *Ivi*, cit., p., 58.

dell'interrogazione può affermare che quest'essere che deve essere il proprio *nulla* altro non è che l'uomo, poiché «con la domanda una certa dose di negatività è introdotta nel mondo [.....] E nello stesso tempo la domanda viene da un richiedente che si giustifica nel suo essere di interrogante staccandosi dall'essere. È dunque per definizione un processo umano».⁹ A questo punto, il filosofo, attraverso un'incalzante ricerca giunge alle seguenti conclusioni: innanzitutto l'uomo, per essere ciò *attraverso cui il nulla viene al mondo*, deve essere *libero*, perché appartenendo al determinismo peculiare del *in-sé*, non potrebbe produrre quel non essere che altro non è che il *nulla*; inoltre, questa *libertà*, per essere ciò attraverso cui il *nulla* viene al mondo, in quanto *rottura* d'essere che pone la coscienza dinnanzi alla struttura annullatrice della temporalità (esperienza dell'esistenza di quel nulla che, poichè *non sono più ciò che sono stato*, sono rispetto al passato e, poichè *non sono ancora ciò che sarò*, sono rispetto al futuro) deve essere *angoscia*, e cioè riconoscimento da parte del soggetto della propria *libertà*, *contingenza* e *non necessità*, quale *timore e presentificazione del necessario fallimento della propria vita nella dissoluzione della morte*.

⁹ Ivi.

Ed è proprio dinnanzi tale *angoscia* che l'essere umano tende a *fuggire* se stesso, a *fuggire* la propria *interna ed angosciante apertura al non essere*, per mezzo d'una particolare condotta, destinata a riempirne il *nulla* delle dinamiche dell'esistenza: la *malafede*. «Questo potere nullificante annienta l'angoscia in quanto la fuggo, e si annienta da sé in quanto *io la sono per poterla fuggire*. È ciò che si chiama *la malafede*. Non si tratta dunque di cacciare l'angoscia dalla coscienza, né di costituirla come fenomeno psichico incosciente: semplicemente io posso dispormi in malafede nell'apprendere l'angoscia che sono e questa malafede destinata a riempire il nulla che *io sono* nel mio rapporto con me stesso implica precisamente quel nulla che sopprime». ¹⁰

Da ciò, una nuova domanda: «Che cosa deve essere, dunque, la coscienza, nell'istantaneità del *cogito* preriflessivo, se l'uomo può essere in malafede?». ¹¹

A questa tematica è dedicato il secondo capitolo della parte prima dell'*Essere e il Nulla*, intitolato, *La Malafede*.

La *malafede*, permanente comportamento umano di *fuga da se stessi*, consiste, da una prima ed approssimativa analisi, nel costituire una situazione intersoggettiva o un'immagine di sé che *non-è*, e quindi nel

¹⁰ Ivi, pp. 79-80.

¹¹ Ivi, p. 81.

mentire a se stessi; tuttavia Sartre fa notare, come in questo caso non ci si trovi dinnanzi ad una vera e propria menzogna, poichè, in verità, la *malafede* è qualcosa di più profondo, ed una sua analisi, condotta fuori da ogni riprovazione moralistica, può fornire importanti informazioni intorno alla natura umana; ciò perchè, la coscienza, per Sartre, in netta opposizione alla distinzione freudiana di *Es*, *Io* e *Super-Io*, è sostanzialmente una, *per cui quel me che si cerca di ingannare fa parte dell'io che inganna*.

Tra i molti casi di *malafede* analizzati da Sartre in quest'affascinante capitolo dell'*Essere e il Nulla*, ci soffermeremo qui su uno di essi in particolare, poichè fondamentale al proseguo delle nostre ricerche: *il cameriere che gioca il suo ruolo*. «Consideriamo questo cameriere. Ha il gesto vivace e pronunciato, un po' troppo preciso, un po' troppo rapido, viene verso gli avventori con un passo un po' troppo vivace, si china con troppa premura, la voce, gli occhi esprimono un interesse un po' troppo pieno di sollecitudine per il comando del cliente, poi ecco che torna tentando di imitare nell'andatura il rigore inflessibile di una specie di automa, portando il vassoio con una specie di temerarietà da funambolo, in equilibrio perpetuamente instabile e perpetuamente rotto, che perpetuamente ristabilisce con un movimento leggero del braccio e della mano. Tutta la condotta

sembra un *gioco*.¹²) Si sforza di concatenare i movimenti come se fossero degli ingranaggi che si comandano l'un l'altro, la mimica e perfino la voce paiono meccanismi; egli assume la prestezza e la rapidità spietata delle cose. Gioca si diverte. Ma a che cosa gioca? Non occorre ossevare molto per rendersene conto; gioca ad *essere* cameriere. Non c'è qui nulla che possa sorprendere; il gioco è una specie di controllo e di investigazione. Il ragazzo gioca con il suo corpo per esplorarlo, per farne l'inventario; il cameriere gioca con la sua condizione *per realizzarla* [.....] Gli è però che, dal di dentro, il cameriere non può essere immediatamente cameriere, nel senso in cui questo calamaio è calamaio, o il bicchiere è bicchiere. Non che non possa formulare dei giudizi riflessivi sulla sua condizione. Sa bene ciò che essa "significa": l'obbligo di alzarsi alle cinque, scopare il pavimento del negozio prima dell'apertura del locale, mettere la macchina sotto pressione, ecc. Conosce i diritti che comporta: il diritto alla mancia, i diritti sindacali, ecc. Ma tutti questi concetti, tutti questi giudizi rinviano al trascendente. Si tratta di possibilità astratte, di diritti e doveri conferiti ad un "soggetto di diritto". E proprio questo soggetto *io ho da essere*, ma non lo sono affatto. Non già che io non voglia esserlo o che esso sia un altro. Piuttosto non c'è una misura comune fra il suo essere e il mio. Esso è una

¹² Corsivo nostro.

“rappresentazione” per gli altri e per me, il che significa che io non posso esserlo se non *in rappresentazione*. Ma precisamente se me lo rappresento, non lo sono affatto, ne sono separato, come l’oggetto dal soggetto, separato *da niente*, ma questo niente mi isola da esso, non posso esserlo, non posso che *giocare ad esserlo*, cioè immaginarmi di esserlo. E con ciò non gli aggiungo nulla [.....] Ciò che tento di realizzare è un essere in-sé del cameriere [.....] Tuttavia non c’è dubbio che in un certo senso *sono* cameriere – altrimenti non potrei chiamarmi altrettanto bene diplomatico o giornalista? Ma se lo sono ciò non può che avvenire nel modo dell’essere in-sé, lo sono nel modo di *essere ciò che non sono*».¹³

Incontriamo in questa lunga citazione, un’esplicazione sartriana del concetto di *gioco*; elemento chiave dell’ermeneutica gadameriana, qui inteso, però, quale metafora dell’irresistibile tendenza dell’uomo a *fuggire* dinnanzi alla propria *angoscia* ed al proprio *nulla*, e quindi quale metafora della *malafede*.

Quali i rapporti tra il *gioco* inteso alla maniera sartriana ed il *gioco* inteso alla maniera gadameriana? Quali, soprattutto, le differenze?

Il *gioco* per Gadamer altro non è che metafora del disvelamento della verità, quindi dell’essere, nell’esperienza *extrametodica* dell’arte, la quale, proprio come il *gioco*, è una realtà concreta ed autonoma che,

¹³ Jean-Paul Sartre, *L’Essere e il Nulla*, cit. pp. 95-96.

godendo di una sorta di *primato*, trascende i singoli fruitori e autori (nel caso del *gioco* i *giocatori*); ed inoltre il filosofo marburghese afferma che l'atto ermeneutico, in quanto *extrametodico* autopresentarsi della verità che si dà all'interprete alla maniera *dell'appartenenza* e del *gioco*, possiede la medesima struttura ontologica dell'esperienza estetica

Gli è da ciò che il *gioco* per entrambi i filosofi è metafora; ma se per Gadamer esso è metafora del *disvelamento dell'essere*, per Sartre altro non è che metafora della *fuga*, in *malafede*, del soggetto dal proprio nulla coscienziale. Nuovamente notiamo come, causa la mancanza del concetto di *coscienza non-tetica*, ciò che Sartre pone *su di un piano in cui ci sono solamente degli uomini*, è posto dai padri fondatori dell'ermeneutica ontologica su di un *piano in cui si dà principalmente l'essere*; mancanza da cui, ad ogni modo, cominciano a delinearsi le prime caratteristiche di ciò che potremmo definire (parafrasando Moravia) una vera e propria “ermeneutica del libero soggetto”.¹⁴

¹⁴ Cfr, Sergio Moravia, *Introduzione a Sartre*, p.74.

3. La propedeuticità del *circuito d'ipseità*.

L'analisi sartriana del concetto di *malafede*, rimanda *all'essere della coscienza quale sua condizione di possibilità*, ed è proprio a tal proposito che il filosofo, decidendo *di ritornare sul terreno del cogito pre-riflessivo*, muove un'interessante critica nei confronti di Heidegger, reo, ai suoi occhi, *d'aver affrontato direttamente l'analitica esistenziale senza passare dal cogito*: «il *Dasein*, privato all'origine della dimensione della coscienza, non potrà mai riconquistare questa dimensione. Heidegger attribuisce alla realtà umana una comprensione di sé che definisce come una “proiezione ek-statica” delle sue possibilità. E non rientra certo nelle nostre intenzioni di negare l'esistenza di questa proiezione. Ma che cosa sarebbe una proiezione che, in se stessa, non fosse coscienza (d') essere comprensione? Questo carattere ek-statico della realtà umana ricade in un in-sé inanimato e cieco se non nasce dalla coscienza di ek-stasi. Bisogna dunque partire proprio dal cogito, ma si può dire di esso, parodiando una celebre formula, che conduce a tutto, a condizione di uscirne».¹⁵

¹⁵ Jean-Paul Sartre, *L'Essere e il Nulla*, cit, pp. 111-112.

Gli è dunque che già dalle prime pagine della parte seconda dell'opera, dedicata all'analisi dell'*essere per-sé*, Sartre, con questa critica, altro non fa che confermare le nostre precedenti osservazioni.

Detto ciò possiamo proseguire la nostra analisi.

Come abbiamo visto il concetto di *malafede* rimanda il filosofo all'analisi della coscienza. Questa, mai completamente *adeguata a sé*, si è rivelata quale *dinamica permanente*; ed inoltre, in netta antitesi all'*in-sé*, inteso quale *densità infinita, pienezza assoluta* in cui non c'è il minimo vuoto d'essere, e che reclama il *principio di identità*, la coscienza, che è *unificante e disgregante* al medesimo tempo, poichè sempre *rimando ad altro*, si configura quale *decompressione* d'essere, perchè quando riflette sull'*in-sé* e su se stessa, l'essere *in-sé sfugge da tutte le parti*, lasciando sul campo la dualità della coscienza quale *riflesso-riflettente*. «La caratteristica della coscienza, al contrario è di essere una decompressione d'essere impossibile, infatti, definirla come coincidenza con sé. Di questo tavolo, io posso dire puramente e semplicemente che è questo tavolo. Ma di una mia fede non posso limitarmi a dire che è una mia fede: la mia fede è coscienza di fede»;¹⁶ ed inoltre «Così la coscienza (di) fede e fede sono un medesimo essere, la cui caratteristica è l'immanenza assoluta. Ma quando lo si vuole cogliere, questo essere scivola fra le dita e ci

¹⁶ Ivi, p. 112.

troviamo di fronte ad un abbozzo di dualità, ad un gioco di riflessi, perchè la coscienza è un riflesso; ma proprio in quanto riflesso è riflettente, e se tentiamo di coglierla come riflettente svanisce e noi ricadiamo nel riflesso».¹⁷

Sartre, in netta opposizione alla tradizione filosofica che ha voluto spiegare la struttura del *riflesso-riflettente* quale serie infinita di *idea di idea di idea*, ecc., considera questa particolare dualità quale unità ambigua, poichè *totalità di un riflesso che è la propria riflessione*. Da ciò afferma: «Gli è che la coscienza preriflessiva è coscienza (di) sé. Ed è questa stessa nozione di sé che bisogna studiare, perchè definisce l'essere stesso della coscienza»;¹⁸ quindi: «Il soggetto non può essere sé, perchè la coincidenza con sé, come abbiamo visto, fa scomparire il sé. Ma non può *non essere* sé, perchè il sé è indicazione del soggetto stesso. Il sé rappresenta dunque una distanza ideale nell'immanenza del soggetto in rapporto a sé, un modo di *non essere la propria coincidenza*, di sfuggire all'identità, pur ponendola come unità; insomma un modo di essere in equilibrio continuamente instabile fra l'identità come coesione assoluta senza traccia di diversità, e l'unità come sintesi di una molteplicità. È ciò che chiameremo la *presenza a sé*. La legge d'essere del *per-sé*, come

¹⁷ Ivi, pp. 113-114.

¹⁸ Ivi, p. 114.

fondamento ontologico della coscienza, è d'essere se stesso sotto forma di presenza a sé». ¹⁹

La coscienza dunque, quale *presenza a sé*, in quanto *essere che è ciò che è*, (il quale) *deve poter essere ciò che non è*, presuppone, di contro al *principio di identità (negazione d'ogni specie di negazione in seno all'essere in sé)* che *una fessura impalpabile si sia infiltrata nell'essere*. Fessura che è quindi per Sartre un *puro negativo*, un niente al di fuori da ciò che nega che può *possedere dell'essere solo in quanto non la si vede*. Questo negativo, poichè non è, ma è *stato*, altro non è che *puro nulla*. «Così, perchè esista un *sé*, bisogna che l'unità di questo essere comporti il suo proprio nulla come nullificazione dell'identico [.....] Il nulla è questo vuoto d'essere, questa caduta d'essere dell'in-sé verso il sé, per cui si costituisce il per-sé [.....] Il nulla è la possibilità propria dell'essere, è la sua unica possibilità. Inoltre questa possibilità originale appare solo nell'atto assoluto che la realizza. Essendo il nulla nulla d'essere, non può venire all'essere che per mezzo dell'essere stesso. E senza dubbio viene all'essere per mezzo d'un essere singolare, che è la realtà umana. Ma questo essere si costituisce come realtà umana in quanto non è nient'altro che il progetto originale del suo nulla. La realtà

¹⁹ Ivi, pp. 114-115.

umana è l'essere in quanto è nel suo essere e per il suo essere fondamento unico del nulla in seno all'essere».²⁰

Gli è che dalla coscienza così intesa, c'è possibile trarre quel concetto di coappartenenza intracoscienziale, di cui abbiamo parlato nel precedente capitolo. Coappartenenza che Heidegger, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, intende nella seguente maniera:

«G Perciò non importa se in un primo momento si intende il “rapporto” nel modo corrente, come relazione.

I Certo, ma vero è anche che tal modo di intendere è sin dall'inizio inadeguato, posto che in quell'asserzione la parola “rapporto” debba diventare una parola fondamentale. Noi parliamo di “*Bezug*” anche per significare il bisogno e la provvista. (*das Beziehen von benötigten Waren*) . Ora se l'uomo sta nel rapporto ermeneutico, ciò certissimamente *non* significa che egli sia una merce. Ma il termine “*Bezug*”, ben potrebbe, per contro, voler dire che l'uomo è, nell'atto che par fatto strumento, rispettato e realizzato nella sua essenza che egli, proprio per tale sua essenza, entra al servizio affrancante (*Bruch*) di ciò che a sé lo rivendica.

G In che forma?

I Ermeneuticamente, cioè come portatore di un annuncio, come depositario di un messaggio.

²⁰ Ivi, pp. 114,117.

G Dire che l'uomo sta nel "rapporto" tanto vale allora quanto dire:

l'uomo è uomo "nel servizio affrancante..."

I che chiama l'uomo a custodire la Differenza...

G la quale, per quanto mi è dato vedere, non si lascia chiarire né in base alla presenza, né in base alla relazione delle due.

I Poiché la Differenza stessa che sviluppa la chiarezza, la radura luminosa entro cui la cosa presente, come tale, e la Presenza si fanno distinguibili per l'uomo...

G per l'uomo, che per l'essenza sua è nel rapporto, cioè nel servizio affrancante della Differenza.

I Perciò non ci è lecito dire: rapporto o relazione con la Differenza, perché questa non è un oggetto del nostro conoscere presentativo, bensì l'affermarsi dell'assoggettamento liberante.

G affermarsi, che noi non siamo tuttavia mai in grado di esperire, finché ci raffiguriamo la Differenza come un di-stacco, possibile a evidenziarsi in un processo comparativo che si sforzi di tenere contrapposte cosa presente e presenza di essa».²¹

Ma proseguiamo con la nostra analisi dell'*Essere e il Nulla*.

Il *per-sé* dunque è *presenza al mondo* che fonda il *nulla* come suo proprio *nulla*, ma proprio come tale si rivela *contingente* poiché non è

²¹ Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Azzate (Varese), 1973, cit., pp. 107-108.

fondamento di sé. «Così il per-sé è sostenuto da una perenne contingenza, che assume a suo carico e che assimila senza mai poterla sopprimere. Questa contingenza perennemente evanescente dell'in-sé, che aderisce al per-sé e lo ricollega all'essere in-sé senza lasciarsi mai percepire, la chiameremo la fatticità del per-sé».²² Sartre a questo punto fa notare come l'intuizione di tale contingenza è presentata dal filosofo di *Essere e Tempo*, quale giustificazione del passaggio dall'*inautentico* all'*autentico*, ma non può fare a meno di sottolineare il fatto che «la descrizione di Heidegger lascia troppo chiaramente apparire la preoccupazione di fondare ontologicamente un'Etica di cui pretende di non preoccuparsi, come anche di conciliare il suo umanismo con il senso religioso del trascendente».²³

Proseguendo nella sua ricerca Sartre afferma che l'evento del *nulla* non è semplice svuotamento della coscienza, poichè quale annullamento, implica l'avvento di una mancanza propria del mondo umano: la mancanza d'essere. A dimostrazione di ciò Sartre esplica i concetti di *desiderio* e *valore*. Il *desiderio* è, infatti, mancanza d'essere attivata e imposta dall'essere che si desidera, ed il *valore*, allo stesso tempo, è e non è realizzato, in quanto è ciò verso cui si tende nel superamento di ciò che si è. La realtà umana quindi altro

²² Jean-Paul Sartre, *L'Essere e il Nulla*, cit., p. 121.

²³ Ivi, p. 118.

non è che *manca*za, poichè *manca*za di coincidenza con se stessa; il per sé è un essere che si possibilizza. Da qui l'analisi d'un altro concetto fondamentale per la nostra "ermeneutica del libero soggetto": il *circolo d'ipseità*.

Sartre, riferendosi ad un articolo di "Ricerche Filosofiche" (*La trascendenza dell'Ego*) già trattato da noi in precedenza,²⁴ afferma che «l'Ego non è affatto il polo personalizzante di una coscienza che, senza di esso, rimarrebbe allo stadio impersonale, al contrario, è la coscienza nella sua ipseità fondamentale che permette l'apparizione dell'Ego, in certe condizioni, come il fenomeno trascendente di questa ipseità»;²⁵ inoltre «*Il sé* per principio non può abitare la coscienza. E, se si vuole, *la ragione* del movimento infinito per cui il riflesso rimanda al riflettente, e questo al riflesso; per definizione è un ideale, un limite. E ciò che lo fa sorgere come limite, è la realtà nullificatrice della presenza dell'essere all'essere, nell'unità dell'essere come tipo d'essere [.....] Inoltre questo primo movimento riflessivo ne produce un secondo, o ipseità. Nell'ipseità il mio possibile si riflette sulla mia coscienza e la determina come essa è. L'ipseità rappresenta un grado di nullificazione più avanzato che la pura presenza a sé del cogito preriflessivo, nel senso che il possibile

²⁴ Vedi cap. III.

²⁵ Jean-Paul Sartre, *L'Essere e il Nulla*, cit., p. 142.

che io sono non è pura presenza al per sé come il riflesso nei riguardi del riflettente, ma è *presenza-assenza* [.....] il per sé è *laggiù*, fuori tiro, nelle lontananze delle sue possibilità. Proprio questa libera necessità di essere laggiù ciò che si è, sotto forma di mancanza, costituisce l'ipseità o secondo aspetto essenziale della persona [.....] Così il mondo, per natura, è il *mio*, in quanto è correlativo in-sé del nulla, cioè dell'ostacolo necessario al di là del quale mi trovo come ciò che sono sotto forma "di doverlo essere". Senza mondo, niente ipseità, niente persona; senza l'ipseità, senza la persona, niente mondo. Ma questa appartenenza del mondo alla persona non è mai *posta* sul piano del cogito preriflessivo. Sarebbe assurdo dire che il mondo in quanto è conosciuto, è conosciuto come *mio*. Tuttavia questa "appartenenza a me" del mondo è una struttura fugace e sempre presente che io *vivo*. Il mondo (è) mio, perchè è circondato d'ogni parte da possibili le cui coscienze sono le coscienze possibili (di) sé che io *sono*, e sono questi possibili in quanto tali che gli danno la sua unità ed il suo senso di mondo». ²⁶ In breve ciò che Sartre chiama *circuito d'ipseità*, altro non è che la *relazione uomo-mondo* in quanto coscienza della possibilità che rende il mondo, *il mio proprio mondo*.

²⁶ Ivi, pp. 143-144.

Di qui, dobbiamo porre una nuova domanda: quali i rapporti fra *circolo d'ipseità* e *circolo ermeneutico*, o, se vogliamo porre la questione nei termini sartriani più consoni alla nostra ricerca, quali caratteristiche deve avere il *circolo ermeneutico* per far sì che il *circolo di ipseità* sia propedeutico alla sua esistenza? Analizziamo il problema.

Il *circolo ermeneutico* indica per Gadamer l'insieme di *pre-giudizi* e *pre-comprensioni*, in continuo rimando circolare con l'atto del comprendere stesso, cui l'essere umano, quale *realtà storico-finita*, a causa del suo heideggeriano *essere gettato nel mondo*, è assoggettato; inoltre rappresenta la condizione *positiva* del conoscere, poichè unica maniera *d'accedere* all'interpretazione, la cui presa di coscienza può portare l'interpretante ad una revisione dei propri *pregiudizi*. Da ciò la celebre frase gadameriana: «Chi vuol comprendere un testo deve essere pronto a lasciarsi dire qualcosa da esso».²⁷ Gli è che, fornendo al concetto di uomo, inteso quale *realtà storico finita* gettata nel mondo, una *coscienza non tetica* di matrice sartriana, ci è possibile affermare che il *circolo d'ipseità* e la *conditio sine qua non* del *circolo ermeneutico*, poichè se è vero che *senza mondo niente ipseità* e *niente persona*, allora *senza l'ipseità, niente persona, niente mondo*, quindi niente circolo ermeneutico. «È ora chiaro in quale modo

²⁷ Cfr. Gadamer, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano, 1983, cit. p.316.

bisogna correggere la formula di Heidegger: certo, il mondo appare nel circuito dell'ipseità, ma, essendo il circuito non-tetico, l'annuncio di ciò che io sono non può essere anch'esso tetico». ²⁸ In questo caso, dobbiamo ancora essere pronti a farci dire qualcosa dal testo, ma il testo non parlerà allo stesso modo ad ognuno di noi, poichè il *circuito d'ipseità* ci rapporta al mondo in modo spesso simile, ma per definizione del tutto personale.

4. Temporalità e determinazione storica del *per-sé* sartriano.

Una nuova questione si impone alla nostra ricerca: quali caratteristiche deve avere il *per-sé* sartriano per far sì che il *circuito d'ipseità* sia propedeutico all'esistenza del *circolo ermeneutico*? O meglio: quali caratteristiche deve avere il *per-sé* per far sì che da esso possa svilupparsi un' "ermeneutica del libero soggetto" in cui un "uomo" possa prendere finalmente il posto del debole interprete gadameriano?

La risposta è intuitiva, il *per-sé*, per essere propedeutico allo sviluppo dell'ermeneutica del libero soggetto, deve essere, in qualità di *essere*

²⁸ Jean-Paul Sartre, *L'essere e il Nulla*, cit., p. 243.

che è ciò che è alla maniera di non esserlo, un nulla coscienziale storicamente determinato; determinazione storica che è esplicita esaurivamente da Sartre nel capitolo dell'Essere e il Nulla dedicato al concetto di temporalità (sezione seconda; capitolo II)

Il capitolo viene introdotto dalla seguente osservazione del filosofo: il *per-sé* possibilizza i suoi possibili nel *superamento temporale*, poichè «È “nel tempo” che il per sé è i suoi possibili al modo di “non essere”; è nel tempo che i miei possibili appariranno all’orizzonte nel mondo che fanno mio». ²⁹

Da ciò, lo studio della temporalità in cui Sartre non può tuttavia inoltrarsi, se non dopo aver prima chiarito, con una *provvisoria* descrizione pre-ontologica e fenomenologica, atta *all’intuizione di una temporalità globale*, il senso a suo avviso *sin troppo oscuro*, delle *tre dimensioni temporali*, inquadrata però sullo sfondo di una *totalità temporalizzante, tenendo sempre presente alla memoria l’Unselbstständigkeit di ogni singola dimensione*. ³⁰

Il *paradosso* del passato è, per Sartre, che di esso si debba dire che non è più nulla e che allo stesso tempo esiste in qualche modo. Di qui la differenza fra *essere passato* ed *essere annullato*.

²⁹ Ivi, p. 144.

³⁰ Cfr, ivi, p. 145

A questo punto il filosofo è fortemente critico nei confronti e di Cartesio, e di Bergson, che considerando il passato quale separato dal presente hanno erroneamente attribuito alla coscienza l'esistenza *in-sé* «Annullando il passato e conferendogli l'esistenza di un dio lare, questi autori hanno considerato *a parte* la sua sorte; e quale che fosse la loro concezione della coscienza le hanno attribuito l'esistenza dell'*in-sé*[.....] Se avessero considerato il passato nella sua totalità, avrebbero visto che il “mio” passato è anzitutto mio, cioè esiste in funzione di un certo essere che io sono. Il passato non è il *niente*, non è neppure il presente, ma deriva dalla stessa fonte, essendo legato ad un certo presente ed a un certo futuro [.....] Il mio passato non appare mai nell'isolamento del suo “essere passato”, sarebbe persino assurdo pensare che potesse *esistere* come tale: è originariamente passato di questo presente».³¹

Concezione, questa, del rapporto fra passato e presente, che richiama alla memoria la gadameriana *fusione degli orizzonti*, per cui l'ermeneutica, dinnanzi alla costitutività storica dell'essere umano, o meglio, alla presa di coscienza da parte dell'essere umano della propria *determinazione storica (coscienza della determinazione storica)*, si configura quale interpretazione del passato dell'interpretato alla luce del presente dell'interprete.

³¹ Ivi, pp. 148-149.

Gli è dunque che il *per-sé*, *puro nulla coscienziale che è ciò che è alla maniera di non esserlo* ed il cui passato è passato del *proprio* presente, non può dunque interpretare un *fenomeno che è stato*, se non per mezzo di ciò che per Gadamer è, previa presa di coscienza da parte del soggetto interpretante della propria *determinazione storica, la fusione degli orizzonti*. Tuttavia, dinnanzi alla costitutiva *ipseità* del *per-sé*, questo concetto non può che assumere, in netta antitesi all'interpretazione gadameriana, forti istanze soggettivistiche:

«se la rimanenza esistenziale dell'essere sotto forma di passato non nasce dal *mio* presente attuale, se il mio passato di ieri non è una specie di trascendenza all'indietro del *mio*⁽³²⁾ presente d'oggi, abbiamo perso la speranza di collegare il passato al presente». ³³Ciò vale anche nel caso limite in cui il soggetto che “*era*” non esiste *adesso*. Situazione questa, cara all'ermeneutica gadameriana, poiché esplicazione conforme ad una particolare accezione della *lontananza temporale*, condizione necessaria, secondo il filosofo marburghese, alla corretta esecuzione dell'atto interpretativo. «Per esempio, di Pietro, che è morto, posso dire “amava la musica”. In questo caso sia il soggetto che l'attributo sono passati. E non c'è più un Pietro attuale partendo dal quale possa sorgere l'essere passato. Ne conveniamo

³² Corsivo nostro.

³³ Jean-Paul Sartre, *L'Essere e il Nulla*, cit., p. 149.

fino al punto di riconoscere che la passione per la musica non è mai stata *passato* per Pietro. Pietro è sempre stato contemporaneo a questa passione che era la *sua* passione; la sua personalità vivente non è sopravvissuta alla passione, né questa a quella. Di conseguenza, ciò che qui è passato è Pietro-amante-della-musica. Ora posso riproporre la domanda di poco fa: di *chi* questo Pietro passato è il passato? Non può esserlo in rapporto ad un presente universale che è pura affermazione d'essere; è dunque il passato della mia attualità. Ed infatti Pietro è stato per-me, ed io sono stato per-lui. Come vedremo, l'esistenza di Pietro mi ha colpito fino all'intimo, ha fatto parte di un presente "nel-mondo per-me e per-altri", che era il *mio* presente, durante la vita di Pietro - un presente che io sono stato. *Così gli oggetti concreti scomparsi, sono passati in quanto fanno parte del passato concreto di un sopravvissuto*». ³⁴ (corsivo nostro). Così dimostrata la forte istanza soggettivistica del concetto di fusione degli orizzonti all'interno della nostra "ermeneutica del libero soggetto", ci è possibile ora proseguire con l'analisi del capitolo. Eravamo arrivati al punto in cui Sartre affermava che il passato, è *originariamente passato di questo presente*. Da ciò il filosofo deduce che l'essere umano è dunque il proprio passato, ma lo è con i caratteri dell'*immodificabilità* e dell'*invarianza*, poichè *lo è stato*; inoltre in

³⁴ Ivi, p. 150.

quanto *lo è stato* non lo è più in quanto si pone nei suoi confronti, come dinnanzi all'*in-sé*, nei modi della *negazione* e della *trascendenza*. « [...] tra il passato ed il presente vi è un'eterogeneità assoluta, e se non vi si può entrare è perchè è. Il solo modo per poterlo essere, sarebbe d'essere me stesso *in-sé*, per perdermi in esso nella forma della identificazione: ciò che mi è impedito per essenza. Infatti quella vergogna che ho provato ieri e che era vergogna *per-sé*, è sempre vergogna al presente, e, per quanto riguarda la sua essenza, può ancora descriversi come *per-sé*. Ma *non è* più *per-sé* nel suo essere, perchè non è più come riflesso-riflettente. Descrivibile come *per-sé*, essa è, semplicemente. Il passato si presenta come *per-sé diventato in-sé*». ³⁵ Di qui la concezione sartriana del presente, che altro non è, per il filosofo, che l'assoluto *per-sé*, assoluta presenza del soggetto all'*in-sé* che si configura quale negazione. «Così la presenza all'essere del *per-sé* implica che il *per-sé* sia testimone di se stesso di fronte all'essere in quanto non è l'essere; la presenza all'essere è presenza del *per-sé* in quanto non è. Perchè la negazione non riguarda una differenza di maniera di essere che distinguerebbe il *per-sé* dall'essere, ma una differenza d'essere. Il che si esprime in breve dicendo che il presente *non è* [...] il presente è proprio questa negazione dell'essere, questa evasione dall'essere in quanto l'essere è

³⁵ Ivi, p. 158.

là, come ciò da cui si evade. Il per-sé è presente all'essere sotto forma di fuga; il per-sé è continua fuga di fronte all'essere». ³⁶ Gli è da ciò che per Sartre non si può *cogliere il presente sotto forma di istante*, in quanto momento in cui *il per sé è*. Ma poichè il *per-sé* ha *un fuori di sé, davanti e dietro*, è comunque possibile coglierne i rimandi al passato ed al futuro.

Da qui l'analisi sartriana della terza dimensione temporale.

Il futuro viene al mondo solo per mezzo d'una realtà umana che lo *coglie* e lo *prospetta*, quindi non può essere *in-sé*; inoltre non può essere concepito né come *pura consequenzialità logica*, né come *serie di causa/effetto*; né di contro, in quanto questione di *gesto* ed *esistenza*, può essere inteso ai modi di *spiegazione futurante, tematica, prospettica* del *per-sé*. Il futuro per il filosofo è la *lontananza*, la *distanza* che condiziona l'essere del *per sé*; quindi quale *possibilità* del *per-sé* è *fuga*. «Il futuro è *ciò che ho da essere* in quanto posso non esserlo. Ricordiamoci che il per-sé si fa presente all'essere, non essendo questo essere, ed essendo stato il proprio essere nel passato. Questa presenza è fuga. [.....] Si coglie allora il senso della fuga che è presenza: è fuga verso *il-suo-essere*, cioè verso il sé che sarà mediante la coincidenza con ciò che le manca». ³⁷ Il

³⁶ Ivi, pp. 161-162.

³⁷ Ivi, pp. 164-165.

per-sé, quindi, indirizzato dal futuro, scivola nell'*in-sé*; di qui l'*angoscia del per-sé*:« che proviene dal fatto che non sono abbastanza quel futuro che devo essere e che dà senso al mio presente; io sono un essere il cui senso è sempre problematico.[.....] il *per-sé* non può essere mai il proprio futuro, se non problematicamente, perchè è separato da esso da un nulla che è lui stesso: in una parola, è libero e la libertà è limite a se stessa. Essere libero significa essere condannato ad essere libero».³⁸

Effettuata la descrizione fenomenologica delle tre *ek-stasi* temporali, Sartre, può ora affrontare la temporalità quale *struttura complessiva che organizza in sé le strutture ek-statiche subordinate*.³⁹

La temporalità così intesa ha come principale caratteristica *l'irreversibilità*, concetto questo che indica per il filosofo quel particolare ordine che vi è nella relazione *prima-dopo*, per cui con lo scorrere del tempo, *il dopo si fa prima*, al modo del *presente che si fa passato*. Da questa ambivalente relazione nel tempo, il concetto di *istante*: « In generale si rimane soprattutto colpiti dalla necessità che sussiste per ogni essere di essere sminuzzato in una disperazione infinita di *dopo* che si succedono. L'unità di questo pulviscolo, l'atomo temporale, sarà *l'istante*, che ha il suo posto *prima* di certi

³⁸ Ivi, p. 168.

³⁹ Ivi, p. 169.

istanti determinati e *dopo* altri istanti, senza racchiudere nel suo seno né un prima né un dopo. L'istante è indivisibile ed intemporale, perchè la temporalità è successione; ma il mondo si frantuma in una polvere infinita di istanti». ⁴⁰

Dinnanzi alla problematica della costitutiva ambiguità di tale relazione in seno al tempo, Sartre è critico, e nei confronti di Kant, e nei confronti di Cartesio, poiché, rei, ai suoi occhi, d'aver ritenuto possibile il poter trascendere il tempo, ponendo un testimone intemporale (*Dio* per Cartesio e *l'io penso* per Kant) capace di stabilire una connessione fra *prima* e *dopo* e quindi di unificarlo. «Poiché l'unità del tempo non può essere prodotta dal tempo stesso, introducono un essere extra-temporale: Dio e la sua creazione continua in Cartesio, l'io penso e le sue forme di unità sintetica in Kant. Solo che, nel primo il tempo è unificato dal suo contenuto materiale che è mantenuto nell'esistenza da una continua creazione *ex-nihilo*, nel secondo invece, i concetti dell'intelletto puro si applicano alla forma del tempo. In ogni caso è sempre un intemporale (Dio o io penso) che è incaricato di fornire a degli *in-temporali* (gli istanti) della loro temporalità». ⁴¹ Da ciò la reazione di Bergson e Leibniz, i quali, pur commettendo l'errore di non mantenere la

⁴⁰ Ivi, p. 170.

⁴¹ Ivi, p. 172.

distanza fra gli *eventi* e fra gli *attimi*, quindi, non potendo garantire la permanenza della *molteplice complessità del reale* e la *concretezza dell'estensione temporale*, considerarono tuttavia la temporalità quale rapporto di *immanenza e coesione*.

In seguito a questa discussione, le conclusioni di Sartre: «La temporalità è una forza dissolvente, ma in seno ad un atto nullificatore, più che una molteplicità reale [.....] è una quasi-molteplicità, un tentativo di dissociazione nell'unità [.....] La temporalità *non* è [.....] Ma la temporalità è l'essere del per-sé in quanto questo deve essere ek-staticamente. La temporalità non è, ma il per-sé si temporalizza in esistente.

Reciprocamente, il nostro studio fenomenologico del passato, del presente, e dell' avvenire ci permette di dimostrare che il per-sé non può essere se non sotto la forma temporale. [.....] Nel mondo antico, la profonda coesione e la dispersione del popolo ebreo erano designate col nome di “diaspora”. Questa parola ci servirà bene per indicare il modo d'essere del per-sé: è diasporico [.....] Così il nulla introduce la quasi molteplicità in seno all'essere [.....] è per mezzo della realtà umana che la molteplicità viene al mondo, è la quasi molteplicità in seno all'essere-per-sé che fa in modo che il numero si manifesti nel mondo».⁴² Di qui, in quanto il *per-sé non è mai ciò che*

⁴² Cfr, *ivi*, pp. 173, 175.

è e deve essere sempre superato, il senso delle tre *ek-stasi temporali* (il termine *ek-stasi* è riferito all'essere fuori di sé, distante da sé): il passato, è vissuto quale *distante e oggettivo*, poiché il *per-sé* è al mondo non essendo ciò che è; il futuro, è definito dalla *manca* in cui il *per-sé* si *proietta* poiché al mondo *non essendo ciò che è*; ed infine il presente, essendo il *per-sé l'essere che è ciò che è alla maniera di non esserlo*, è vissuto come *unità di continuo rimando* e quindi come *fuga*. «Nessuna di queste tre dimensioni è ontologicamente prima delle altre; nessuna di esse può esistere senza le altre due. Tuttavia, è necessario, malgrado tutto, metter l'accento sull'*ek-stasi presente*, - e non, come Heidegger, sull'*ek-stasi futura*, - perché il *per-sé* è il suo passato in quanto rivelazione a se stesso, come ciò che *deve-essere-per-sé* in un superamento nullificatore [.....] Il presente non è ontologicamente "anteriore" al passato ed al futuro, è condizionato da essi così come li condiziona, ma è il vuoto di non essere indispensabile alla forma sintetica totale della temporalità.

Concludendo, la temporalità non è un tempo universale contenente tutti gli esseri e in particolare le realtà umane. Neppure è una legge di sviluppo imposta all'essere dal di fuori. E neppure è l'essere. Ma è la struttura intima dell'essere che è la propria nullificazione, cioè *il*

modo d'essere proprio dell'essere per-sé. Il per-sé è l'essere che deve essere il proprio essere nella forma diasporica della temporalità». ⁴³

Inoltre Sartre, nell'esplicare la problematica della *durata*, in riferimento al concetto di *dinamica temporale*, afferma che: «il tempo della coscienza è la realtà umana che si temporalizza come totalità che è per-sé la propria incompiutezza, è il nulla che scivola in una totalità come fermento detotalizzante. Questa totalità che insieme si rincorre e si rifiuta, che non può trovare in sé nessun limite al suo superamento, perché è essa stessa il suo superamento e si supera verso se stessa, non può comunque esistere nei limiti di un istante. Non vi è mai un istante in cui si possa affermare che il per-sé è, proprio perché il per-sé non è mai. Al contrario la temporalità si temporalizza tutta intera come rifiuto dell'istante». ⁴⁴ Mentre in riferimento alla coscienza, quindi al concetto di *temporalità originaria e temporalità psichica*, afferma che: «La riflessione coglie (dunque) la temporalità in quanto questa si rivela come modo d'essere unico ed incomparabile di un'ipseità, cioè come storicità.

Ma la durata psicologica che conosciamo e di cui facciamo quotidianamente uso, intesa come successione di forme temporali

⁴³ Ivi, p. 181-182.

⁴⁴ Ivi, p. 189.

organizzate, è l'opposto della storicità. È, infatti, il tessuto concreto di unità psichiche di flusso».⁴⁵

Da ciò gli è dunque che l'interprete è un *per-sé* storicamente determinato, che non può accostarsi all'atto interpretativo se non soggettivamente, poichè *essere che è ciò che è alla maniera di non esserlo* e la cui temporalità, quale *totalità totalizzante e mai totalizzata*, implica una particolare accezione e della *riserva di senso*, e della *fusionne degli orizzonti*. È così che un *puro nulla* si è insinuato nel *circolo* dei *pre-giudizi* e delle *pre-comprensioni svelando* all'ermeneutica un soggetto obliato da tempo.

⁴⁵ Ivi, p. 198.

Conclusione

Possiamo dunque concludere che data la peculiare determinazione storica del *per-sé* sartriano, propedeutica ad ogni “autentico” atto interpretativo, sarà la presa di coscienza da parte del soggetto interpretante della propria costitutiva *ipseità*, e cioè dell’originaria relazione del *per-sé* con l’essere *in-sé*. L’ “ermeneutica del libero soggetto” quindi non può che rappresentare un ulteriore sviluppo di ciò che per Sartre è la *psicanalisi esistenziale*, particolare ermeneutica il cui scopo è, di contro ad ogni determinismo psicologico¹, la «comprensione» dei singoli *progetti* ed atti costitutivi della libertà umana, alla luce del *progetto* «fondamentale» d’ogni *per-sé*, il farsi sintesi completa di *in-sé-per-sé*, l’essere finalmente Dio. «L’essere che costituisce l’oggetto del desiderio del *per-sé* è dunque un *in-sé* che da solo sarebbe il proprio fondamento [.....] la totalità detotalizzata “*in-sé* nullificato in *per-sé*” [.....] È perciò che il possibile è progettato in genere come ciò che manca all’uomo per divenire *in-sé-per-sé* [.....] cioè l’ideale di una coscienza che sarebbe fondamento del suo proprio essere *in-sé*, mediante la pura coscienza

¹ Vedi cap. I, par. 2.

che prenderebbe di se stessa. È appunto questo ideale che si può chiamare Dio. Così si può dire che ciò che rende meglio concepibile il progetto della realtà umana, è che l'uomo è l'essere che progetta d'essere Dio».²

Abbiamo così a nostro avviso dimostrato che l'esistenzialismo può dunque risolversi in “ermeneutica del libero soggetto”. Qui al debole interprete gadameriano si sostituisce un uomo che, non più *pastore* ma *casa* del disvelamento ontologico, non può comprendere a pieno la domanda postagli da un testo se non acquisendo la “coscienza ermeneutica” della propria costitutiva *ipseità* e la cui temporalità ne implica la più completa *mananza*. Gli è da ciò che un’ “autentica” ermeneutica deve svilupparsi *su un piano in cui ci sono solamente degli uomini, e non su un piano in cui si dà principalmente l'essere*. Può da tali conclusioni svilupparsi un pensiero autonomo? Potrà mai questa particolare ermeneutica trovare il suo Gadamer? Realtà storico-finite, l'ermeneutica del libero soggetto si configura ai nostri occhi quale mero atto dell'infinita potenzialità umana, privandoci così d'ogni certezza riguardo ad un suo ipotetico futuro. Tuttavia pienamente appagati dai risultati cui i nostri studi ci hanno condotto, parafrasando Sartre, possiamo finalmente concludere che *qui poco ci*

² Jean-Paul Sartre, *L'Essere e il Nulla*, Net, Milano, 2002, cit., pp. 628-629.

importa che un'ermeneutica così intesa sia *di fatto*: *l'importante per noi è che essa sia*, in ogni modo, possibile.

Appendice

1. Sogno.

Dove mi trovo? Cammino, continuo a camminare per una strada sconosciuta, non so dove mi trovo, né perchè lo faccio. Non sono solo, quattro strani personaggi mi inseguono, più si avvicinano e più mi fuggono le forze. Correre ormai è inutile, mi hanno accerchiato.

Non li conosco, ma il pendolo che hanno in mano mi rivela la loro identità. Noia e dolore cominciano a spingermi, non riesco a controllare il mio corpo, sono troppo forti per me. Cerco aiuto nello sguardo di angoscia, ma il suo sorriso non fa altro che indebolirmi.

L'amico vuoto mi abbraccia, è la fine, il mio corpo scompare, la strada scompare, del mio mondo non rimane altro che un'azzurra testa boccheggianti immersa nel bianco. La consapevolezza accorre in mio aiuto, sono pronto per la seconda metamorfosi, l'inerte testa si trasforma in cammello, attorno a me il deserto. Schiacciato da un forte peso vado alla ricerca del drago, voglio distruggerlo, mai più sarò servo. Eccolo lì di fronte a me, come cammello non ho speranze, ho bisogno della terza metamorfosi. Un'oscura forza pervade il mio corpo, sono un leone. Il drago non ha speranze, con un balzo felino schivo il suo attacco, lo azzanno alla gola. Il mostro è finito, sono

libero. La forza ormai è inutile, il deserto scompare intorno a me, sono circondato nuovamente dal bianco, il leone lascia il posto al bambino. Con i colori di una nuova consapevolezza posso finalmente ricreare il mio mondo.

Sono pronto per l'ultima metamorfosi, torno ad essere adulto. Mi trovo su un autobus speciale: Nietzsche e Sartre ridono della loro cecità, Schopenhauer gioca con il suo pendolo, Neruda trasforma nella donna amata tutto ciò che vede. Sono felice, ma questa sensazione non dura a lungo, guardo fuori dal finestrino e uno specchio cattura la mia attenzione, inutilmente cerco di distinguere le sagome degli uomini che mi circondano, vedo solo uno stupido autobus, grido ma nessuno può sentirmi, per il mondo non esisto.

2. La stanza

.....Eccolo là, come al solito cammina da solo per quell'interminabile strada, non importa quale, deve farlo: camminare per annientare la noia che si impossessa delle sue giornate distruggendole, privandole di ogni senso. Senso che si perde in un mare di ricordi passati e di aspettative future, senso che orfano di un presente non può proteggerlo dal nulla! Ma cosa gli succede? Camminare non serve, la noia è troppo forte, il nulla lo attacca: dov'è

finito il mondo? Intorno a sé non vede altro che ammassi di carne pelosa ricoperte da strane stoffe, urlano, scalciano, si agitano, alcune si fondono con lamiere munite di ruote, altre lo urtano. Sì, lo urtano, anche lui ha un corpo. Anche lui un mostro? Deve scoprirlo, il peso alla sua sinistra si muove spasmodicamente, aggredisce la sua vista. Lo ha riconosciuto è il suo braccio, un braccio umano, può finalmente calmarsi! Si guarda intorno, la strada, la gente, le macchine, il mondo è ricomparso! Ancora una volta si è perso nel nulla ed ancora una volta è tornato alla realtà. Ha paura, vorrebbe fuggirla, ma lo scorrere inesorabile del tempo non glielo permette, l'amico vuoto lo blocca. Cosa gli succede, cosa? Ha bisogno d'aiuto, solo il sublime può salvarlo! Ma cos'è questo sublime, dove cercarlo? Sa soltanto che esiste, un angelo gliel' ha rivelato! Quegli occhi, quegli occhi, sublime o riflesso? Non importa, spera soltanto di poterlo rivivere!

Ma eccolo di nuovo là, perso in quell'immensa strada, sconfitto dal non senso può finalmente tornare al suo limbo di noia e delusione! Ha paura di quel mondo, può trasformarsi da un momento all'altro. Decide di correre: urta le persone, vorrebbe chiedere scusa ma lo aggredirebbero con la loro esistenza, deve scappare, scappare, il portone aperto, le scale, cade, si rialza, sanguina ma non se ne accorge, in mano stringe le chiavi, l'entrata, un ingresso, il corridoio, la stanza.

Oltre quella porta il passato: esplosione d'attimi eternati dalla morte. L'angoscia potrebbe perire! Prova ad afferrare la maniglia e già l'esistenza lo ferisce sotto forma di metallo. Deve entrare, ha bisogno dei suoi ricordi: il presente ha meramente fallito! D'improvviso il nulla d'una nuova trasformazione lo abbraccia: il suo corpo si fa ormai pura esistenza che gettata in quel mondo è mondo, massa. La maniglia stessa ne fa parte, massa nella massa non può attaccarlo, massa nella massa è già morto. Brama il passato: istanti di morte possono forse concedergli attimi di vita? Come serpe parte di quel roseo budello si scaglia contro la gelida esistenza: il muro del presente è squarciato, il caldo ventre del non più può finalmente inghiottirlo. Nella penombra un'escrescenza dalle fattezze d'un bianco insetto preme contro ciò che un tempo era la sua mano e già un'onda luminosa dà vita, in quel presente massificato, ad un passato immobile nella sua definitiva fuga dal bisogno, che appartenendogli come non più che egli è stato può donargli il suo corpo. Si guarda intorno, riconosce: la porta, la stanza, l'interruttore, ma non riesce a capire cosa l'ha risvegliato sotto forma di passato. Angelici occhi lo fissano dalle pareti, le foto, sono state le foto. I ricordi che tanto bramava ridotti a stupide immagini morte. Non sono, erano. Gli sono sfuggiti per sempre e non se ne è neanche accorto. Ma una foto lo attira in particolare: stranamente non ritrae l'angelo ma lui stesso con

in mano una chitarra. È solo è sembra felice. Ne è turbato, perché? Lo sguardo, è lo sguardo ad inquietarlo, come possono i suoi stupidi occhi sprigionare tanta forza? Prende la chitarra, si guarda allo specchio, ma non riconosce ancora lo splendido mostro della foto. Vorrebbe prestare attenzione all'inutile figura, ma quel groviglio di legni e metalli già lo scaglia contro il muro. Non reagisce, può solo urlare, vuole urlare, ma non ha più un viso, lo specchio è ormai troppo lontano! È ormai immerso nel nulla, apparentemente senza via d'uscita, ma non può averne paura, ne è il creatore! D'improvviso artigli insanguinati squarciano l'incolore sfondo. Ne riconosce le rabbiose vibrazioni, è l'urlo, l'urlo della chitarra che liberandolo gli restituisce un viso. Poggia lo strumento per terra e si stende sul letto. Stremato dall'attacco di cotanta forza non è più interessato allo specchio, alla foto, vuole soltanto riposare, dormire.....

Bibliografia

Bibliografia sartriana.

Sartre Jean-Paul, *Huis Clos*, Gallimard, Parigi, 1945.

Sartre Jean-Paul, *Le mosche e Porta chiusa*, Bompiani, Milano 1947.

Sartre Jean-Paul, *Il Muro*, Einaudi, Torino, 1947.

Sartre Jean-Paul, *La nausea*, Einaudi, Torino, 1948.

Sartre Jean-Paul, *Immagine e coscienza*, Einaudi, Torino, 1948.

Sartre Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, I, *Les Temps Moderns*, Paris, 1960.

Sartre Jean-Paul, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani Milano, 1962.

Sartre Jean-Paul, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia, Milano, 1963.

Sartre Jean-Paul, *Critica della ragion dialettica*, Il Saggiatore, Milano, 1963, vol.2.

Sartre Jean-Paul, *Quaderni per una morale*, Edizioni Associate, Roma 1991.

Sartre Jean-Paul, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, E.G.E.A., Milano, 1992.

Sartre Jean-Paul, *Le parole*, Net, Milano, 2002.

Sartre Jean-Paul, *L'Essere e il Nulla*, Net, Milano, 2002.

Bibliografia generale.

Abbagnano Nicola, *Storia della filosofia*, vol. sesto, T.E.A., Milano, 1995.

Abbagnano Nicola, *Storia della filosofia*, vol. ottavo, T.E.A., Milano, 1995.

Brancati Vitaliano, *Diario romano*, Bompiani, Milano, 1960.

Desi Anna Pia, *Il soggetto servile. Un itinerario ermeneutico*, c.u.e.c.m. Catania, 2003.

Ferraris Maurizio, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano, 1988.

Fornero Giovanni, *Protagonisti e Testi della Filosofia*, volume D, Tomo 2, Paravia, Milano, 2000.

Gadamer Hans Georg, *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino, 1973.

Gadamer Hans Georg, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano, 1983.

Gadamer Hans Georg, *Il problema della coscienza storica*, Guida editori, Napoli, 1988.

Gadamer Hans Georg, *Verità e Metodo 2*, Bompiani, Milano, 2001.

Gadamer Hans Georg, *L'attualità del bello*, Marietti, Genova, 2001.

Heidegger Martin, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Azzate (Varese), 1973.

Heidegger Martin, *Che cos'è la metafisica? Con estratti della Lettera sull'Umanesimo*, La Nuova Italia, Firenze, 1979.

Heidegger Martin, *Sull'essenza della verità*, La Scuola, Brescia, 1985.

Heidegger Martin, *Essere e Tempo. L'essenza del fondamento*, Utet, Torino, 1986.

Heidegger Martin, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1990.

Heidegger Martin, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1991.

Heidegger Martin, *Che cosa significa pensare?*, SugarCo, Milano, 1994.

Heidegger Martin, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994.

Heidegger Martin, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

Heidegger Martin, *Lettera su «L'Umanesimo»*, Adelphi, Milano, 1998.

Heidegger Martin, *Sull'essenza della verità*, Armando, Roma, 1999.

Husserl Edmund, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino, 1965.

Husserl Edmund, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 1968.

Moravia Sergio, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Bari, 2000.

Tortolone Gian Michele, *Invito al pensiero di Sartre*, Mursia, Milano, 1993.

Vattimo Gianni, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari, 1971.

Vattimo Gianni, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano, 1991.

Vattimo Gianni, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Bari, 2002.

Indice

Introduzione p. 1.

Capitolo I

Gli interpreti dell'esistenzialismo: Il *primo* Heidegger e

Sartre. p. 3.

1. Caratteri generali dell'esistenzialismo. p. 3.

2. Le influenze fenomenologiche. p. 5.

3. Il primo Heidegger. p. 7.

4. L'esistenzialismo sartriano. p. 17.

Capitolo II

L'ermeneutica ontologica: il *secondo* Heidegger e

Gadamer. p. 31.

1. Caratteri generali dell'ermeneutica. p. 31.

2. Il secondo Heidegger. p. 34.

3. L'ermeneutica gadameriana. p. 44.

Capitolo III

Una “comune” base fenomenologica. p. 54.

1. L’Io come infinita contrazione del Me. p. 54.

2. L’Ego come polo unificatore di
stati, azioni e qualità. p. 65.

3. La “coscienza trascendentale”. p. 80.

Capitolo IV

«L’essere e il nulla» e

la coscienza ermeneutica. p. 84.

1. Riserva di senso, in-sé e per-sé. p. 85.

2. Nulla e malafede: il gioco del libero soggetto. p. 90.

3. La propedeuticità del circuito d’ipseità. p. 99.

4. Temporalità e determinazione storica
del per-sé sartriano. p.109.

Conclusione p. 122.

Appendice p. 125.

1. Sogno. p. 125.

2. La stanza. p. 126.

Bibliografia p. 130.

1. Bibliografia sartriana. p. 130.

2. Bibliografia generale. p. 131.

Indice p. 134.

.

Articolo

Scopo del seguente lavoro è il dimostrare come da un confronto fra l'ermeneutica gadameriana e l'esistenzialismo sartiano si possibile sviluppare una particolare ermeneutica esistenzialista che, alla luce della costitutiva ipseità del per-sé, rielabori in chiave esistenzialistica i concetti cardine dell'ermeneutica filosofica e che inoltre ponga come fondamento dell'universalità di quest'ultima non il linguaggio ma il nulla costitutivo d'ogni esistenza.