



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

IL RAPPORTO CON L'ALTRO IN J.P. SARTRE NEL *L'ESSERE E IL NULLA*

Relatore:

Ch.ma Prof.ssa Laura Sanò

Laureando:

Carmelo Di Mauro

Matricola n. 1199244

ANNO ACCADEMICO 2022- 2023

A tutti coloro che sono al mio fianco mentre questa strana vita amata e odiata scorre:

"Vi lascio la pace, vi do la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi.

Non sia turbato il vostro cuore e non abbia timore." Gv. 14,27.

Vi amo.

INDICE

INTRODUZIONE	7
CAP. 1. CHI È L'ALTRO?.....	9
1.1. Altro e tanti altri.....	9
Cap. 1.2. Fenomenologia e ruolo della coscienza.....	10
Cap. 1.3. L'in-sé e il per-sé, il nulla	13
Cap. 1.4. Chi è l'altro: lo sguardo.....	15
Cap.1.5. La malafede	23
CAP. 2. IL RAPPORTO CON L'ALTRO.....	27
Cap. 2.1. Il corpo	27
Cap. 2.2. Il rapporto con altri: l'amore, l'indifferenza e l'odio	31
Cap. 2.3. L'universo della violenza	38
CONCLUSIONE	45
BIBLIOGRAFIA	47

INTRODUZIONE

Lo scopo che ci proponiamo nella seguente ricerca è quello di chiarire l'identità di *altri* intesi come nostri simili nonché quello di spiegare il ruolo che questi rivestono nei confronti della singola coscienza e del mondo che ruota attorno a quest'ultima. A tal fine ci avvarremo delle argomentazioni fornite nel *L'essere e il nulla* di J.P. Sartre. Ogni giorno della nostra vita è vissuto in un mondo in cui esistono *altri*. Costoro sono lì, da quando veniamo al mondo o, per quel che possiamo saperne, perfino da sempre. Noi siamo ognora consapevoli della presenza di *altri* impressa su di noi, e sul mondo, anche qualora non vi sia traccia di nessuno nei dintorni: i vestiti che indossiamo, gli strumenti di cui facciamo uso, i monumenti, le case, ecc. Pertanto la questione attorno al problema dell'altro-nostro-simile ha continuamente bisogno di essere messa in discussione. Solo da un punto di vista superficiale gli altri sono lì, dietro l'angolo, che si prestano ad essere scoperti nell'incontro come fenomeni già conosciuti proprio perché nostri simili, è cosa ovvia. Tuttavia è proprio in questa ovvietà che trova posto l'errore. Ciò che è ovvio, proprio perché tale, non è conosciuto.

Il nostro percorso prenderà l'avvio presentando la descrizione fenomenologica sull'essere, o «in-sé», paragonato a una totalità «massiva» o una pura completezza, e sulla coscienza, detta «per-sé». Il per-sé avrà un ruolo centrale nella trattazione, pari a quella delle relazioni con l'alterità. Scopriremo il legame del per-sé con la dimensione di un nulla che lo attraversa costitutivamente e che, pur essendo *conditio sine qua non* della libertà del per-sé, detto nulla lo separa da se stesso e, di conseguenza, dalla possibilità alla quale ambisce di essere al modo d'essere dell'in-sé. La libertà del per-sé non è incondizionata perché sarà sempre ostacolata nel suo desiderio di absolutezza da qualcosa: le possibilità di cui non è capace il corpo, per esempio, o la stessa relazione con gli *altri*.

Sarà proprio nella relazione con *altri* che il per-sé troverà il suo limite e allo stesso tempo la possibilità più prossima, ma mai realizzantesi, della completezza tanto agognata. *Altri* custodisce un segreto nei riguardi del per-sé: un tipo di condizione rivelatrice che quest'ultimo non potrebbe mai darsi da sé a causa del suo stesso modo d'essere che «è ciò che non è e che non è ciò che è»; questa condizione si rivelerà tramite lo sguardo dell'altro.

Vedremo che il costante sforzo del per-sé per cercare di conquistarsi, riposto nel ricongiungimento con *altri*, non riuscirà mai a consolidarsi. Se il per-sé riuscisse a conquistarsi, ottenendo il segreto mantenuto da *altri*, allora la sua coscienza muterebbe in un'assolutezza che impedirebbe, sia all'uno che ad *altri*, di essere in quanto coscienze singole, e quindi del godimento di poter vivere questa assolutezza. Allo stesso tempo non è data al per-sé la possibilità di trarsi «fuori d'impaccio» negando assolutamente l'alterità o incorrerebbe nell'impovertimento del proprio essere causato dallo scoglio del solipsismo.

Parte della ricerca coinciderà con la questione del corpo. Dimostreremo, *in primis*, che il corpo non è uno strumento o un oggetto di cui facciamo uso nel mondo e che la coscienza non è un qualche qualcosa di separato dal corpo. La coscienza è il corpo che vive. In secondo luogo, invece, spiegheremo come il corpo vissuto non sia solo un «corpo-per-me» ma anche «corpo-per-altri» che viene conosciuto, e quindi determinato, da *altri* diversamente da come il «corpo-per-me» è vissuto dalla coscienza singola. Per ultimo spiegheremo come un corpo viene determinato come «essere-nel-mondo» grazie al suo essere-da-qualche-parte-nel-mondo-che-fa-qualcosa.

Nel corso della ricerca vedremo che i tentativi di conquista del segreto che il per-sé ricerca in *altri* ruoteranno attorno a dinamiche relazionali quotidiane: amore, indifferenza, odio. Detti stati d'animo, nonostante le differenze, saranno tutti accomunati da un aspetto principale che diventerà sempre più palese: il conflitto. Dunque ogni rapporto con l'alterità è condannato a uno scacco perpetuo e a un'impossibilità d'incontro nella relazione? Noi avremo di che ridere.

Nell'ultima parte della nostra ricerca lasceremo spazio alla riflessione sul fenomeno della violenza. Cercheremo, innanzitutto, di darne una definizione per poi capire se e quando è

possibile che possano darsi le condizioni affinché la violenza possa essere tollerata, e talvolta giustificata, rifacendoci a eventi storici e a situazioni più quotidiane.

CAP. 1. CHI È L'ALTRO?

1.1. Altro e tanti altri

L'esigenza di chiarire il significato del termine "altro" è richiesta a causa della ambiguità che ruota attorno a questa parola. È possibile trovare dei primi accenni al termine nell'antichità, in particolare nel *Sofista* di Platone; nell'opera platonica "altro" è parte dei cinque generi sommi dell'essere, assieme alla quiete, al movimento, all'identico e all'essere.

Nella filosofia del '900 «altro» invece è utilizzato per riferirsi a un essere diverso da tutto ciò che esiste a questo mondo, sia a un essere trascendentale se si vuole, o divino, o all'essere in generale. Il termine è utilizzato nel linguaggio per indicare una cosa o una persona diversa da quanto si tratta nella prima parte di un discorso. All'occorrenza «altro» identifica tutto quanto differisce in maniera assoluta da ciò che siamo ma che pur sempre è parte di questo mondo, come ad esempio un animale che non sia un essere umano, poiché l'umano è *animal rationale*.

Lo stesso Sartre, nelle diverse opere letterarie, dona un'accezione differente ai termini che identificano l'«altro»; ecco, ad esempio, che l'Alterità ora è «Alterità della contingenza (*La nausea*); ora come Alterità degli altri, di altre coscienze (*L'essere e il nulla*) [...] ora come Alterità del vissuto (*L'idiot de famille*)».¹ Noi faremo riferimento ad *altri* come altre coscienze.²

Quindi *altri* sono le altre coscienze: il vicino di casa, il collega di lavoro o l'amante. Per noi *altri* sono esseri che ci appaiono vicinissimi, quasi come se la loro essenza si esaurisse totalmente nell'esperienza quotidiana che facciamo di essi, ma nella realtà dei fatti sono molto lontani da noi. Soprattutto *altri* è negazione in quanto è quell'«io che non è me», e al

¹ G. Farina, *L'Alterità. Lo sguardo nel pensiero di Sartre*. Bulzoni editore, Roma 1998, p. 54.

² Utilizzeremo il termine *altro* (corsivo) come sinonimo di *altri*.

contempo è «il mediatore indispensabile tra me e me stesso».³ Come è possibile che un «io che non è me» possa essere un ponte tra «me e me stesso»? La risposta deriva da una domanda che ci porta a ripercorrere i nostri passi. Così ci rendiamo conto di non esserci mossi dal punto iniziale: la domanda su chi è *altri*. La descrizione che ruota attorno al concetto di *altri* non è affatto esaurita con le poche parole accennate.

Così è fatto obbligo approfondire la questione con gli strumenti di cui disponiamo. Tuttavia prima di imbarcarci nell'indagine sulla questione dell'identità dell'alterità è necessario acquisire preliminarmente una certa confidenza con la terminologia sartreiana, così da rendere più comprensibili gli sviluppi che prenderà la nostra ricerca.

Cap. 1.2. Fenomenologia e ruolo della coscienza

L'argomento introduttivo fondamentale ruota attorno alla «centralità assoluta della coscienza [...] risolta nelle proprie relazioni con le “cose” della realtà».⁴ Il modo in cui la coscienza si rapporta con le cose, però, non deve trarci in inganno nei riguardi del rapporto tra soggetto e oggetto o correremmo il rischio perderci in tutta una serie di dualismi come tra idealismo o realismo. Dobbiamo partire con ordine. Scrive Sartre:

«L'oggetto è, ecco l'unica maniera di definire il suo modo d'essere; infatti l'oggetto non occulta l'essere, ma neppure lo svela. Non lo occulta perché sarebbe vano il tentativo di rimuovere certe qualità dell'esistente per scoprire dietro di esse l'essere; l'essere è essere egualmente di tutte. Non lo svela, perché sarebbe vano interrogare l'oggetto per apprenderne l'essere».⁵

L'oggetto che ci appare lo fa in maniera finita. Se considerassimo solamente l'apparizione singola di un oggetto allora distoglierebbero lo sguardo dalla serie totale delle apparizioni dell'oggetto stesso: «Bisogna che colga *il* rosso, attraverso le impressioni di rosso (*il* rosso, cioè la ragione della serie)».⁶ Così ciò che si manifesta (questo fenomeno finito) nonostante riveli qualche aspetto dell'oggetto attraverso cui si manifesta, non fa che manifestare solo

³ J.P. Sartre, *L'etre et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Edition Gallimard, Paris, 1943; trad. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014, p. 272.

⁴ S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Editori Laterza, Bari, 2004, p. 37.

⁵J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 15.

⁶*Ivi*, p.13.

alcuni degli infiniti aspetti dell'intero contenuto nel fenomeno stesso, o del suo essere, se si vuole. Allo stesso tempo, ognuno di detti aspetti rimanda al fenomeno lasciandolo intendere come «un insieme organico di qualità». Ponendo in questi termini la questione sembrerebbe che abbiamo sostituito al dualismo tra idealismo e realismo un altro dualismo che ha come termini il finito e l'infinito, ed è proprio dal rischio del dualismo che volevamo prendere le distanze.

Effettivamente un dualismo c'è, ma la differenza risiede nella sostituzione dei termini. Bisogna riconoscere che la sostituzione dei termini include la sostituzione delle condizioni finali del discorso. Il dualismo è mantenuto, ma non tra termini che si escludono vicendevolmente quanto fra termini che s'integrano l'un l'altro e, in questo caso, coesistono senza scontrarsi. Il finito non rimanda all'infinito come il fenomeno al noumeno ma l'apparizione del finito contiene già in sé la serie infinita di rimandi del suo essere. Il fenomeno rinvia solo a se stesso.

Perciò l'essere del fenomeno non si rivela tutto nel fenomeno ma senza il fenomeno nulla si potrebbe dire riguardo l'essere del fenomeno. Noi dovremmo quindi scovare un fondamento «transfenomenico» che ci permetta d'indagare, a partire dall'apparizione del fenomeno, l'essere del fenomeno. Questo fondamento altro non è che la coscienza.

Ora, ciò che è percepito rinvia a un essere che sfugge le leggi dell'apparizione, l'essere «transfenomenico», ovvero l'essere del soggetto, «cioè alla coscienza».⁷ Quando parliamo di coscienza solitamente immaginiamo uno spazio illimitato contenete al suo interno un insieme di rappresentazioni: della realtà, delle cose, ecc. Invece «ogni coscienza conoscente può essere conoscenza soltanto del suo oggetto».⁸ La coscienza è priva di contenuto immanente, essa è cosciente delle cose poiché queste sono presenti nello spazio: «Essere coscienza di questo tavolo, è essere coscienza della presenza di questo tavolo in quanto questo tavolo non è la coscienza che noi siamo, e dunque è essere coscienza di essere coscienza del tavolo».⁹

⁷ *Ivi*, p. 17.

⁸ *Ivi*, p. 18.

⁹ C. Audry. *Sartre et la réalité humaine*, Éditions seghers, Ligugé 1996, cit. p.29, (tr. mia).

In altre parole la coscienza è «coscienza posizionale del mondo»¹⁰ o coscienza di essere coscienza dell'oggetto nel mondo.

La coscienza si trascende per dirigersi verso un oggetto, verso un fuori di sé. Inizialmente questa «coscienza di coscienza» è un tutt'uno con la coscienza di cui è coscienza: se per esempio guardiamo un orologio allora la nostra coscienza sarà coscienza dell'orologio, e da esso verrà interamente assorbita.

L'autore non può accettare questa interpretazione della coscienza. La coscienza deve poter conoscere se stessa. Se invece, come sopra, la coscienza si trascende per andare verso il proprio oggetto comunque non si rivela a se stessa in quanto coscienza ma in quanto «una coscienza [...] diretta verso qualcosa che non è se stessa, cioè verso la coscienza riflessa».¹¹ La coscienza avrebbe solo l'illusione di conoscersi.

Sartre nota efficacemente che «ogni coscienza posizionale dell'oggetto è nel medesimo tempo coscienza non posizionale di se stessa».¹² Ciò significa che esiste «un *cogito* preriflessivo che è la condizione del *cogito* cartesiano»,¹³ cioè una coscienza «non posizionale di sé»: un tipo di coscienza che, nel momento in cui conosce qualcosa, è consapevole di se stessa nell'atto in cui conosce. Sartre si riferirà alla coscienza non posizionale di sé come «coscienza (di)».

La coscienza è un essere «transfenomenico» capace di rinviare al fenomeno dell'essere, ma allo stesso tempo: «quest'ultima transfenomenicità esige quella dell'essere del fenomeno».¹⁴ La coscienza può trascendere l'esistente guardando al senso di quest'ultimo, cioè all'essere del fenomeno pensato dalla coscienza; tuttavia non può dirigersi all'essere del fenomeno vero e proprio perché «la soggettività è impotente a costituire l'oggettivo».¹⁵

¹⁰ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 18.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. *Ivi*, p.19: Per contare le sigarette che abbiamo in tasca dobbiamo avere coscienza di stare contando ma questa coscienza di contare sarà una coscienza «non-tetica» della nostra capacità addizionale, ovvero una coscienza non intenzionale.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p.26.

¹⁵ *Ivi*, p.28.

«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. [...] questo essere non è che l'essere transfenomenico dei fenomeni e non un essere noumenico che si nasconderebbe dietro di essi».¹⁶

Cap. 1.3. L'in-sé e il per-sé, il nulla

«L'essere è. L'essere è in sé. L'essere è ciò che è.»¹⁷

Orbene, dopo una breve disamina in cui scopriamo che l'essere non può essere creazione divina (perché verrebbe a svilupparsi in seguito come qualcosa di indipendente rispetto al suo creatore) né che l'essere è *causa sui*, (perché presupporrebbe una situazione paradossale in cui ci sarebbe una parte dell'essere più originaria dell'essere stesso)¹⁸ giungiamo a comprendere che l'essere è sia affermazione che negazione. Questo significa che l'essere supera attività e passività: «è immanenza che non può realizzarsi, [...] attività che non può agire perché si è inceppata da se stessa».¹⁹ Ergo: l'essere è in sé ed è ciò che è; l'essere in sé non ha un di fuori con cui rapportarsi, non conosce alterità, ma è esso stesso il proprio oggetto e non si pone mai come altro. È totale pienezza.

All'essere in-sé si oppone l'essere della coscienza, o «per-sé»,²⁰ che Sartre descrive come «ciò che è ciò che non è e ciò che non è ciò che è».²¹ Questo per-sé è «Abitato dal nulla, l'essere per-sé del soggetto non ha alcuna solidità [...] si trova in uno stato di continuo movimento, di continua instabilità».²² Ciò significa che la coscienza è segnata da una profonda asimmetria rispetto a se stessa. A causa di detta asimmetria sarebbe improprio rivolgersi alla coscienza come a un *sé* poiché, se quest'ultima coincidesse con sé stessa, allora il per-sé singolo svanirebbe «per lasciar posto all'essere identico»²³ e quindi all'in-sé.

¹⁶ *Ivi*, p.29.

¹⁷ *Ivi*, p.33.

¹⁸ Cfr. p.31.

¹⁹ *Ivi* p.32.

²⁰ *Ivi*, p.117: «la legge d'essere del per-sé, come fondamento ontologico della coscienza, è di essere se stesso sotto forma di presenza a sé».

²¹ *Ivi*, p.32.

²² S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, cit., p.47.

²³ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p.116.

Tuttavia dobbiamo utilizzare il termine «sé» «perché il sé è indicazione del soggetto stesso».²⁴ Il «sé» non è *il* soggetto ma è un termine che rimanda al soggetto e precisamente al rapporto del soggetto con se stesso. Senza questo rapporto «a sé» il soggetto diverrebbe in-sé ma per effetto della distanza da sé non gli sarà mai possibile esserlo.

Che cos'è che separa il soggetto da sé? Ebbene poc' anzi la questione è stata toccata e viene qui ripresa. Ciò che separa il per-sé da sé, ci spiega Sartre, è un «puro negativo», un nulla che è «condizione necessaria e assoluta del per-sé [...] un'esperienza di non-essere radicale che il soggetto compie nel suo stesso essere e agire concreto».²⁵ Quindi il per-sé esiste, ma in questa esistenza egli risiede altrove rispetto a sé e ha da essere contemporaneamente sé e il nulla di sé. In altre parole: il per-sé è, ma non è il proprio fondamento eppure è al contempo fondamento del proprio nulla. Non solo la coscienza, o il per-sé, non coincide con sé ma l'Autore riconosce che il per-sé è a titolo di un «evento» gettato nel mondo e inserito nelle situazioni di questo mondo: «è, in quanto vi è in esso qualche cosa di cui non è il fondamento: la sua presenza nel mondo».²⁶

Il per-sé, percependo al suo interno la mancanza inesorabile che l'opprime, e privo di un fondamento stabile a cui far riferimento (Dio o un principio trascendente), tenterà sempre di riconquistarsi all'interno del mondo. La coscienza proverà, attraverso la sua esistenza, a rovesciare la nullità sforzandosi d'instaurare un legame impossibile col sé di cui sente la mancanza. Pertanto «sollecitato da tale stato, l'uomo cerca di realizzare i suoi "possibili"».²⁷ Sete, fame, desiderio sessuale, desiderio di avventura, e altri sono i «possibili» in cui il per-sé tenta di cercarsi ma nessun «possibile» riuscirà a portarlo alla conquista di sé. Il desiderio è un costitutivo fondamentale ed ineliminabile del per-sé come Sartre ci spiega nella opportunissima metafora dello stampo e del bronzo.²⁸

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, cit., p.41.

²⁶ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 120.

²⁷ S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, cit., p. 49.

²⁸ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 143: «Ciò che il desiderio vuol essere è un vuoto riempito, ma che dà forma a ciò che lo riempie come uno stampo dà forma al bronzo che gli cola dentro».

Cap. 1.4. Chi è l'altro: lo sguardo

Ora che sono stati chiariti il ruolo dell'in-sé e quello del per-sé, oltre al rapporto che il Nulla ricopre verso quest'ultimo, riusciremo a entrare nel vivo della trattazione. Orbene, abbiamo tratto molte informazioni riguardo l'essere che «è ciò che non è e non è ciò che è», ma tutto quanto è stato detto finora riguarda il per-sé singolo gettato nel mondo. Il mondo è uno spazio che non comprende solo il singolo ma anche altri esseri; è, in definitiva, lo spazio che accoglie noi e *altri* e in cui si districano le possibilità di quest'ultimi. Tuttavia, a proposito di *altri*, poco o nulla è stato ancora detto.

La figura di *altri* è accolta come un problema: «È il problema che l'esistenza di altri solleva per ciascuno di noi».²⁹ Noi ci chiediamo in che modo l'esistenza altrui dovrebbe rappresentare un problema? Ebbene, l'origine del problema parte da un presupposto fondamentale: *altri è l'altro*, cioè è quell'«io che non è me».³⁰ Questo significa che come carattere costitutivo dell'essere-altro c'è una negazione, un “non” che tuttavia *mi*³¹ riguarda e che *mi* separa da *altri*. Potremmo chiamare questa negazione «negazione interna».

Il pensiero moderno si è sforzato di trattare il rapporto io-altro come con quello tra io e mondo, sovente cadendo in esiti insoddisfacenti.³² L'autore c'invita a considerare ad esempio le prospettive del realismo e dell'idealismo: il primo si sofferma a intendere *altri* come un mero corpo percepito e spera di cogliere l'alterità, o come dice Sartre «l'anima altrui», attraverso l'interpretazione del corpo. Al fine di interpretare il corpo altrui, il realista guarderà a quello che sa del proprio corpo percepito, o delle esperienze che prova; una volta che avrà appreso quanto basta su di sé guarderà al corpo d'*altri* cercando di affibbiare a quest'ultimo le interpretazioni tratte dal proprio corpo. Tuttavia, così facendo, il realista finirà per rendere la conoscenza d'*altri* una mera trasposizione di caratteri probabili tratti, per analogia, da se stesso. L'idealismo, invece, ridurrebbe *altri* a una mera rappresentazione della quale avrebbe

²⁹ M. Barale, *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*. Ed. Felice Le Monnier, Firenze, 1997, p. 120.

³⁰ Cfr. J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p.281.

³¹ Utilizzeremo i pronomi e gli aggettivi possessivi in 1° persona singolare (*me, io, mio*, ecc. in corsivo) a titolo esemplificativo verso i casi in cui, se utilizzassimo un modo impersonale, rischieremo di rendere ambiguo il senso profondo del discorso.

³² Cfr. S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, cit., p.57.

il compito di dimostrare le condizioni di possibilità. Però l'idealista dimentica che l'alterità non è da indagare come si indaga una realtà noumenica, perché non è un oggetto. *Altri* è qui, è quell'«io che non è me», *mi* sta dirimpetto e si dà nella *mia* esperienza quotidiana; con la sua presenza «organizza gli oggetti del *mio* mondo secondo una sua sintesi, epperò che sottrae il mondo alla *mia* organizzazione». ³³ Pertanto la conoscenza di *altri* ha luogo a livello dell'esistenza che viviamo. ³⁴

Delle concezioni su *altri* che Sartre considera in *L'essere e il nulla*, quella Hegeliana è la sola di cui conserverà qualcosa. ³⁵ Dalla dialettica servo-padrone l'Autore trarrà l'idea che «il cammino dell'interiorità passa attraverso l'altro». ³⁶ Nella dialettica, *l'altro* è un «Io-oggetto» che riflette il *mio Io* rendendomi un oggetto, oggettificandomi. Tuttavia la coscienza, di suo, non può pensarsi al modo di essere di un oggetto, se non per mezzo di *altri* in cui prende coscienza di questo proprio essere oggetto. Ma se la coscienza ha bisogno di essere mediata da *altri* per riconoscersi in quanto oggetto allora l'essere-per-sé di questa coscienza ha un rapporto di profonda dipendenza con *altri*. ³⁷ Se consideriamo così le parole di Hegel allora il rischio del solipsismo viene abbattuto. *Altri* non sarà più né corpo analogo al corpo proprio conosciuto dal realista né tanto meno un noumeno da cogliere attraverso l'indagine speculativa riguardo il suo essere, poi la sua esistenza, concretezza, fisicità, ecc. ecc.

Io sono (in) *altri*, *altri* è (in) *me*. Tutt'altro: *altri mi* scopre e *mi* custodisce. Sono scoperto da *altri* poiché nel rapporto con questi gli faccio dono di *me* e così facendo gli affido frammenti della *mia* persona sempre cangiante, cangiante perché *io* sono al modo dell'essere ciò che non sono e di non essere ciò che sono. Continuo mutamento nel tempo e ripensamento della *mia* posizione. Una continua riscoperta di *me* di cui faccio dono a un *me* che non sono *io*. Di questa riscoperta prenderò coscienza solamente quando *mi* sentirò dire: «sei cambiato, sei

³³ A. Bausola, *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura di «L'essere e il nulla»*, Ed. Vita e pensiero, Milano 1978, p.54.

³⁴ Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p.279: «Questo *altri* [...] lo costituiamo a poco a poco come un oggetto concreto: esso non è lo strumento che serve a prevedere un avvenimento della *mia* esperienza, sono invece gli avvenimenti della *mia* esperienza che servono a costituire *altri* in quanto *altri*, cioè, a costituirlo, in quanto sistema di rappresentazione per se stesso irraggiungibile, come un oggetto concreto e conoscibile».

³⁵ M. Barale, *Filosofia come esperienza trascendentale*, cit., p.122.

³⁶ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 288.

³⁷ *Ibidem*.

diverso, non ti riconosco più”. Di *me*, che continuamente *mi* supero, attraversato dentro e fuori dal nulla, dalla negazione. *Altri mi* custodisce, conserva quei frammenti che gli dono, li fissa dentro di sé, e vorrebbe mantenerli immutati. In altre parole *altri* si crea un’immagine di *me* che *mi* fissa entro i contorni di un qualcosa: una figura che ha quel modo di essere, quel modo di fare e di vestire. Ma è proprio perché *mi* custodisce in siffatto modo che può dire in qualunque momento: “sei cambiato”.³⁸

Tuttavia Sartre non sarebbe totalmente d’accordo con la nostra proposta: «senza dubbio io sento che l’oggetto-altri si rapporta a me [...] ma per il fatto stesso che è oggetto, lo specchio-altri si oscura e non riflette più niente [...] dovendo essere ciò che sono sotto forma di coscienza ek-statica di me, colgo altri come oggetto che mi indica».³⁹ Noi non vediamo *altri* come *altri* si vede, in nessun modo ci è possibile, se fosse così allora non ci sarebbero più due ma una coscienza. Perciò di *altri* abbiamo una concezione in primo luogo come «altro-oggetto». Quella bella donna che vedo passeggiare, quel giardiniere che vedo curare l’arbusto «sono per me degli *oggetti*, non c’è dubbio».⁴⁰

Eppure deve potersi dare un modo per conoscere l’*altro* non oggettualmente; un μεταζύ, tra l’io e l’*altro* che non sia legato a un’esperienza mistica o probabilistica. Il modo d’essere dell’oggetto-altri non è riducibile unicamente alla sua oggettività. Invero noi dobbiamo esser capaci di trascendere questa oggettività dell’*altro* per rivolgerci all’«oggetto-altro trasceso». Il fatto è che quando Sartre ammette che *altri* indubitabilmente ci appare come altro-oggetto deve per forza riconoscere di avere a che fare con un’oggettività diversa dal resto degli oggetti che si danno nel mondo. *Altri* è innegabilmente un’oggettività che interagisce col resto degli oggetti. Addirittura può organizzare gli oggetti del *mio* mondo onde renderli, per se stesso, delle possibilità di cui usufruire in modi che a *me* sarebbero negati in quanto non diretto usufruttore delle stesse possibilità. Per esempio: dovrò recuperare una scala per procurarmi il libro che cerco perché è posto in alto e *io* sono di bassa statura, mentre qualcun

³⁸ Non è infatti un caso se Sartre in *L’essere e nulla* p. 294 ci spiega che: «L’oggetto che io percepisco sotto il nome di altri mi appare sotto una forma radicalmente altra; altri non è *per sé* come m’appare, io non appaio a me stesso come sono per altri; io sono tanto incapace di cogliermi per me come sono per altri, quanto di cogliere ciò che è altri per sé, partendo dall’oggetto-altri che mi appare».

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 305.

altro riuscirebbe a recuperare lo stesso libro, nello stesso posto, ma con minor sforzo perché è più alto di *me*.

Ora, se ci rifacessimo all'oggettività particolare dell'*altro* bisognerebbe considerarlo inizialmente solo come un altro-oggetto che vede ciò che vediamo noi: il giardiniere sta lavorando l'arbusto che entrambi osserviamo, si trova a una certa distanza da *me*, è alto, vestito con abiti da lavoro, ecc. Finora è al modo d'essere di un oggetto che opera nel mondo. Tutto d'un tratto il suo sguardo si posa su di *me*. Allora e solo allora avviene quell'incontro tra *me* e lui. In quel momento costui cessa di essere un altro-oggetto che *mi vede* per diventare un altro-soggetto che *mi guarda*. Vedendomi veduto dall'*altro* riconosco che è un essere-soggetto che *mi* sta guardando cosicché *io*, per tramite di questo essere visto, *mi* sento guardato, cioè avverto l'*altro* come «qualcosa che entra a costituirmi, così come, e converso, io costituisco l'altro». ⁴¹

Orbene, quando parliamo dello sguardo noi ci riferiamo solamente in senso lato alla capacità propria degli occhi di vedere. È necessario infatti distinguere tra occhi e sguardo che, per quanto siano entrambi «strettamente dipendenti l'uno dall'altro, dal momento che lo sguardo appare solo quando si aprono gli occhi», ⁴² in realtà per ognuno è valido un discorso diverso da quello della controparte. L'occhio ha a che fare con la dimensione del corpo e sostiene lo sguardo. Quest'ultimo invece ha bisogno dell'occhio affinché si manifesti. Lo sguardo «fa sì che l'altro [...] mi conferisca una oggettività, all'interno di un rapporto speculare di fronte al quale la *mia* soggettività, trasformata in oggetto, rinvia alla libera soggettività dell'altro». ⁴³ Il per-sé non avverte necessariamente lo sguardo per mezzo dell'incontro con gli occhi dell'*altro*, perché si è detto che non è una qualità che si appoggia a un organo fisico. Può essere che lo sguardo venga suscitato da un rumore di passi seguiti da un improvviso silenzio o da un sospettoso fruscio di rami, esattamente come se avesse a che fare con una sensazione, ovvero la sensazione di sentirsi come «essere-guardati». In altre parole: sotto lo sguardo di

⁴¹ A. Bausola, *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura di «L'essere e il nulla»*, cit., p. 54.

⁴² G. Farina, *L'Alterità. Lo sguardo nel pensiero di Sartre*, cit., p. 31.

⁴³ *Ivi*, p. 56.

altri noi avvertiamo noi stessi come «esseri-guardati» per via della sensazione d'essere stati visti da costoro a dispetto che vi sia effettivamente qualcuno che ci osserva oppure no.

Un sentimento chiarificatore degli effetti dello sguardo sul per-sé lo ritroviamo nella vergogna: la vergogna è definita come «apprensione vergognosa *di* qualche cosa e questo qualche cosa sono *io*». ⁴⁴ Ma perché dovrei vergognarmi di ciò che sono? Perché, assalito da questo sentimento, l'*io* si pone in relazione con se stesso e scopre un aspetto del proprio essere di cui si rende conto effettivamente solo di fronte e per tramite di qualcuno. Poniamo caso che durante un dibattito acceso con dei colleghi *io* intervenga lasciandomi sfuggire delle volgarità verso costoro, non certo per malizia ma perché tradito da un impeto di rabbia. Immediatamente realizzo l'inopportunità delle *mie* parole e sprofondo nella vergogna. Ho quindi vergogna non tanto per la situazione in sé, quanto di me stesso per come appaio agli *altri*, perché *altri* hanno sentito e giudicato le *mie* azioni e la *mia* persona come si giudica un oggetto che si osserva. ⁴⁵ Questa conclusione è sufficiente per confermare che l'*altro*, come anticipato all'inizio della nostra ricerca, «mediatore indispensabile tra me e me stesso». ⁴⁶

Detto altrimenti: scopro che in *altri* c'è un essere che sono, senza conoscerlo, il quale è indipendente da *me*, ma dipendente dalla libertà di *altri*. Questa osservazione farà cambiare il modo d'intendere l'*altro* che ora si configura come condizione di una parte del *mio* essere. Considerando quanto appena detto: il *mio* essere da un lato viene a coincidere con il *mio* «essere-per-me», incapace di non pensarsi come soggetto, ⁴⁷ dall'altro con il *mio* essere-per-altri, sempre sottoposto a giudizio come oggettività. Vittima di un'oggettificazione che *mi* viene attribuita dall'esterno senza che *io* possa avere controllo su di essa, *io* non sarò più «padrone della situazione». Una parte che *mi* riguarda non solo *mi* è sottratta e resa oggetto del volere di *altri* — l'oggettività che *mi* manca e che non posso darmi— ma, a causa della libertà di *altri*, corro il rischio che sia irreprensibile. Di conseguenza si prefigura un rapporto

⁴⁴Cfr. J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 271.

⁴⁵ *Ivi*, p.321.

⁴⁶ *Ivi*, p. 272.

⁴⁷ *Ivi*, p.327: «Così, il me-oggetto-per-me è un me che non è me, cioè che non ha le caratteristiche della coscienza. È coscienza *degradata*».

di «schiavitù» nei riguardi dell'*altro* che *mi* guarda, rapporto da cui non *mi* posso sottrarre. Perciò, di fronte all'*altro*, Sartre ci dice: «io sono *in pericolo*».⁴⁸

Al punto in cui siamo giunti abbiamo fatto una parziale descrizione di *altri* e delle reazioni soggettive allorché lo sguardo di questi si viene a posare su di noi. Lo sguardo è, sostanzialmente, la sensazione di sentirsi d'essere guardati. Tale sensazione è capace di suscitare delle emozioni: come la vergogna, attraverso la quale ci rendiamo conto di essere caduti in fallo rispetto al nostro essere grazie al giudizio d'*altri*. Pertanto l'*altro* è la soggettività libera per mezzo del quale *io* ottengo la *mia* «oggettività».⁴⁹ È necessario tuttavia insistere su alcune precisazioni che l'autore ci propone.

Anzitutto non bisogna pensare *altri* come rivelatori in tutto e per tutto della oggettività che ci viene attribuita. *Io* posso vestire i panni di tante qualità quanti sono gli *altri* con cui ho a che fare e che *mi* giudicano. Immaginiamo, ad esempio, che un amico *mi* dia dell'ipocrita per delle convinzioni che gli confesso. In questo caso dovrei prendere atto della sua accusa e fare dell'ipocrisia un tratto dell'essere che sono per-me? Affatto. Qualche pagina prima abbiamo detto che il per-sé è ciò che non è e non è ciò che è, quindi attraversato continuamente da un nulla, cioè da un "non" costitutivo. L'ipocrisia di cui *mi* si accusa, e di cui dovrei prendere atto, vorrebbe inquadrarmi come un in-sé che è *in toto* ipocrisia. *Ergo* ogni *mio* atto, ogni *mia* volontà dovrebbe mirare ad essere come quella qualità che avrei da assumere, ma proprio per il nulla che *mi* attraversa non *mi* sarà mai possibile;⁵⁰ tutto ciò nonostante *io* sia consapevole che l'amico parli di *me* in un modo in cui non *mi* riconosco ma che ho presente fin da subito. Il medesimo discorso varrebbe se ascoltassi una descrizione di *me* fatta da qualcun altro che *mi* vuole come socievole; allora in tal caso chi avrebbe ragione? Chi sarebbe quel *me* che è descritto prima dall'uno e poi dall'altro? Ci risponde Sartre: «è il me che io sono con

⁴⁸ *Ivi*, p.321.

⁴⁹ Sartre fa uso della parola «objectité» che in questo primo caso cerchiamo di tradurre letteralmente onde evitare ambiguità quando useremo il termine tradotto da G. Del Bo "oggettività".

⁵⁰ Cfr. *Ivi*, p.94: «Se io fossi soltanto ciò *che sono*, potrei per esempio prendere in seria considerazione il rimprovero che mi si fa, interrogandomi con scrupolo [...] ma per l'appunto mediante la trascendenza, sfuggo a tutto ciò che sono».

un'ultima ek-stasi che trascende tutte le *mie ek-stasi*, perché non è l'ek-stasi che io devo essere». ⁵¹

Ora, gli effetti della scissione interna che si crea nel per-sé sotto lo sguardo dell'*altro* non lasciano il per-sé totalmente in balia di quest'ultimo come un vascello in mezzo alla tempesta ma comportano bensì una sorta di tentativo di ripresa, di nullificazione da parte del per-sé, di quella oggettività che gli verrà addossata dall'esterno. Tale tentativo, lo vedremo, avrà risvolti tutt'altro che lieti.

Il per-sé ha modo d'essere di non essere ciò che è e di essere ciò che non è. In un certo senso tale modo d'essere in quanto negazione «lo collega indissolubilmente all'essere che esso non è»; ⁵² il discorso è valido anche quando è diretto verso gli *altri*. Il per-sé finisce per implicare nel suo essere l'essere dell'oggetto che esso non è in quanto «si problematizza, nel suo essere come ciò che non è *questo* essere». ⁵³

Tuttavia, se *io* sono capace di operare questa negazione su di *me* come non essente altro da *me* allora niente vieta che anche *altri* ne sia capace. ⁵⁴ Sarà proprio su di *me* che scoprirò le operazioni di annullamento imposte dall'*altro* che «mi nega, negandosi, in rapporto a sé, per rifiutare di essere me», ⁵⁵ in questo modo può mantenere al sicuro la sua soggettività. Siamo quindi in presenza di una doppia negazione. *Ivi* l'*altro* tenterà di racchiudermi in un'oggettività a *me* estranea «ponendo la mia trascendenza come puramente contemplata» e fuori di *me*. ⁵⁶ Per tutta risposta *io* mi nego allo scopo di negare di essere l'*altro* e affermare la *mia* ipseità così da rendere l'*altro* un oggetto svuotato del valore della sua soggettività. ⁵⁷ Il risultato di questo processo sarà che non sarò più oggetto per *altri* perché si è detto che solo per un soggetto posso essere oggetto. Pertanto *io* e l'*altro* cercheremo così di metterci vicendevolmente «fuori gioco» in una battaglia che è destinata fin dall'inizio a essere persa,

⁵¹ *Ivi*, p.329. L'autore non lo specifica ma noi facciamo riferimento al termine ek-stasi rifacendoci al greco ἐξίστημι: "uscire di sé".

⁵² *Ivi*, p.338.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ivi*, p.424.

⁵⁵ A. Ceroni, *L'alterità in Sartre*, ed. Marzorati, Milano, 1974, pp.105-106.

⁵⁶ Cfr. J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 342.

⁵⁷ *Ivi*, p.352: «la mia reazione di difesa alla mia oggettività farà apparire altri di fronte a me come *questo* o *quell'oggetto*».

poiché il per-sé ha bisogno di *altri* affinché gli venga conferita una oggettività che altrimenti non potrebbe mai darsi in quanto soggettività libera. In altre parole il per-sé ha bisogno di essere oggettificato da parte di un'altra soggettività libera per riappropriarsi di quella parte del per-sé che gli sfugge, e che lo renderebbe in-sé-per-sé, ma non gli è possibile farlo nella riduzione di *altri* a oggetto. In definitiva, gli atteggiamenti che il per-sé può prendere di fronte all'*altro* sono due: negare quell'essere che gli viene imposto dall'esterno da *altri*, oppure cercare di assimilare l'*altro* pur mantenendone la libertà. Vedremo nella seconda parte di questa ricerca gli effetti di detti atteggiamenti nelle relazioni concrete con gli *altri*.

Nonostante tutto noi non possiamo accettare passivamente la proposta sartriana sugli effetti dello sguardo altrui. Ciò che ci chiediamo è perché debba far ruotare necessariamente l'incontro con l'altro, se non ogni tipo di relazione, come vedremo in seguito, dal conflitto. Perché, senza mezzi termini, dobbiamo essere resi ostaggi dell'altro per poi perdere la testa di fronte alla paradossale situazione per cui quella stessa minaccia del nostro essere è allo stesso tempo la salvezza che dobbiamo sforzarmi di raggiungere? Il «pessimismo» sartriano si sofferma troppo sul guardare a un solo aspetto dell'alterità, quello oppressivo, e troppo poco, davvero troppo poco, a quello coesivo. L'*altro* è cioè preso sì come un ponte che porta alla conquista di sé ma abbiamo l'impressione che questo ponte, seppur faccia la sua comparsa nell'incontro e nello sguardo, non porti mai a destinazione. Peggio ancora: i più arditi, e probabilmente più infelici, ripercorrerebbero il ponte all'inverso e si rivolgerebbero subito al freddo tepore offerto dal solipsismo. Ma vivrebbero sempre in una parvenza di tepore. Troviamo paradossale che Sartre sostenga che in *altri* sia riposto il segreto del *mio* essere⁵⁸ ma che a costo di mantenere la *mia* libertà *io* debba essere disposto a tenermi profondamente distante da colui in cui è riposta la speranza del *mio* riconquistarmi. Sarebbe come dire che la *mia* libertà ha un prezzo e il prezzo da pagare sono *io* stesso. Allo stesso modo, se non ci fosse la dimensione del nulla costitutivo del per-sé ad anteporsi tra *me* e l'*altro* allora non potrebbero darsi entrambi i termini perché si risolverebbero in un'unica coscienza, in un in-sé. Il nulla, in definitiva, è la fonte della *mia* ipseità così come la fonte della *mia* infelicità. Per questo, bisogna avere il coraggio di dirlo, nel tentativo fallace di

⁵⁸ Cfr. *Ivi*, p.423.

ricongiungerci col nostro essere, noi non siamo «schiavi» dell'*altro* come vorrebbe l'Autore. Noi siamo schiavi della nostra stessa libertà.

Cap.1.5. La malafede

Il nulla attraversa il per-sé e attraverso questi avviene la nullificazione delle cose per il fatto di metterle in questione.⁵⁹ Tramite il nulla, l'essere per-sé è libero e in fondo, come abbiamo detto poc' anzi, schiavo della libertà. Ora, «poiché la coscienza è coscienza di sé, essa deve essere anche [...] coscienza di sé in quanto libertà. Cioè deve esistere un modo di coscienza che corrisponda [...] alla libertà provata».⁶⁰ Noi scopriremo che il suddetto modo risiede nell'angoscia.

Orbene, di cosa parliamo quando chiamiamo in questione l'angoscia? Sartre ci restituisce molte definizioni di questo sentimento ma quella che a nostro parere è più opportuna è la seguente: «L'angoscia [...] si costituisce quando la coscienza si vede divisa dalla sua essenza mediante il nulla o separata dal futuro mediante la sua stessa libertà».⁶¹ L'angoscia molto spesso è accompagnata dalla paura, nonostante la prima sia diretta verso il proprio sé. La paura ha a che fare con le cose presenti nel mondo e quindi esterne a noi. Perciò è intuibile che l'angoscia sorge in quel genere di situazioni che dipendono da noi e che ci appaiono come difficili da portare a termine o possibilmente pericolose, talvolta insormontabili per il nostro essere. Tali situazioni rischiano di portarci a considerare insufficienti le nostre possibilità di fronte a ciò che ci si presenta. A titolo di esempio: immaginiamo che *mi* trovi a scalare, un bel pomeriggio, una parete rocciosa assieme ad Andrea. Le *mie* mani stringono ardentemente la nuda roccia, il *mio* respiro è pesante ma costante, e il *mio* sguardo è sempre rivolto verso la vetta. Trovandomi in testa alla scalata d'un tratto guardo sotto di *me* per sincerarmi delle condizioni del *mio* amico, ma ecco che il *mio* sguardo cade inevitabilmente nel vuoto alle sue spalle. Immediatamente *mi* rivolto verso la solida parete ma nel mentre

⁵⁹ A. Bausola, *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura di «L'essere e il nulla»*, cit., p. 25: «Nella domanda si ha un doppio movimento di nullificazione, perché da un lato io annullo ciò che è messo in questione in rapporto a me, ponendolo in uno stato neutro tra essere e non essere, dall'altro lato annullo me in rapporto a ciò che metto in questione».

⁶⁰ C. Audry, *Sartre et la réalité humaine*, cit., p.34.(tr. mia).

⁶¹ J.P. Sartre *L'essere e il nulla*, cit., pp. 71-72.

pensieri angoscianti già opprimono la *mia* mente: la roccia sotto la scarpa potrebbe cedere, la fune a cui sono appeso potrebbe staccarsi o la *mia* gamba non tenermi saldo mentre è richiesto uno sforzo considerevole per issarmi verso l'altura. Tutte queste possibilità non sono *mie* possibilità, o meglio, non sono direttamente in *mio* potere poiché se anche l'intera parete crollasse allora *io* e Andrea saremmo condotti alla morte qualunque sforzo compissimo. Ciò significa che, nonostante *io* sia libero di pensare a tutte le contromisure possibili affinché si eviti il peggio, continuerò comunque a sapere che non saranno mai del tutto sufficienti. Detto altrimenti: «Nell'angoscia mi percepisco come totalmente libero e insieme impotente a non fare derivare da me il senso del mondo».⁶² Quindi nell'angoscia *io* ho un'apprensione di me come «non garantito per il futuro mentre rifletto sulla mia condizione».⁶³ Sarà proprio questa mancanza di garanzia di me-gettato nel mondo di quelle possibilità su cui non ho totale potere che è causa di angoscia. Ovviamente, nel presentarsi di certi «cattivi pensieri», noi tentiamo di fuggire questa angoscia cercando rifugio in un determinismo psicologico, una difesa riflessiva che: «è un comportamento di scusa, o, se si vuole, il fondamento di ogni comportamento di scusa».⁶⁴ Tuttavia non è possibile ignorare se stessi per non voler vedere un aspetto di ciò che si è, in questo caso il proprio limite, tutt'altro. Per ignorare un aspetto di noi stessi bisognerebbe prima conoscere ciò che si sta ignorando e per conoscerlo dovremmo in qualche modo confrontarci con ciò che è ignorato. Noi riteniamo che confrontarsi con un aspetto di noi che cerchiamo in ogni modo di evitare è già, in fin dei conti, un primo passo per riappacificarsi e assumerlo come parte di sé.

Anche se è possibile vivere la propria angoscia pur fuggendola, come quando ci persuadiamo che la morte di un nostro caro non sia mai avvenuta, la presenza di questo sentimento non può essere né nascosta né evitata, infatti «la fuga dall'angoscia è solo un modo di divenire coscienti dell'angoscia».⁶⁵ Questa capacità di esistere (in)consapevolmente «decentrati»

⁶² *Ibidem*, p.76.

⁶³ A. Bausola, *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura di «L'essere e il nulla»*, cit., p.27.

⁶⁴ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p.76.

⁶⁵ *Ivi*, p.80.

rispetto a sé in quanto fuggiaschi di uno stato d'essere che sentiamo in noi stessi è detta da Sartre «malafede».⁶⁶

Dopo aver analizzato il fenomeno della malafede da un punto di vista psicanalitico, che ai fini della nostra ricerca ci è indifferente, l'Autore non si ritiene soddisfatto dei risultati raggiunti.⁶⁷ È richiesto infatti un cambiamento di prospettiva che si concentri a investigare più a fondo il suddetto fenomeno a partire da come si manifesta nella nostra quotidianità. Prendiamo, tra i tanti esempi offertici, questa donna che si reca al suo primo appuntamento. Costei conosce benissimo le intenzioni del suo corteggiatore e ciò che si nasconde dietro l'interesse mostrato verso la sua persona, le sue abitudini e i luoghi che frequenta. Sa che prima o poi dovrà scegliere di rispondere positivamente o meno all'ammiratore, eppure continua a cullarsi di questa situazione in bilico tra il detto e il non detto. Sorride allo sguardo "étrange et pénétrant" dell'interessato eppure non lo asseconda, si volta e si limita a sorridere.

Non sono sufficienti le lusinghe che le si rivolgono: «se le si dice "Vi ammiro tanto" disarmata la frase dell'intimo fondo sessuale»;⁶⁸ penserà del suo interlocutore come di un soggetto educato e retto, proprio come può pensare di un oggetto fatto in questa o quella maniera. Lei ha in mente una parvenza di idea del desiderio fisico che le viene ispirato dalla presenza del corteggiatore, in fondo se ha scelto di intrattenersi con lui non è per semplice rispetto. Tuttavia l'ipotesi di assecondare questo pensiero che le serpeggia nella mente le causa imbarazzo, poiché lo assume come indecoroso, quindi preferisce mantenere le apparenze e si compiace di «tenerlo sulle spine». D'un tratto, sgomento, l'ammiratore le carezza la mano. Immediatamente la donna viene chiamata a decidere: impegnarsi e non sottrarsi al gesto oppure ritrarre rispettosamente la mano. Ciò che succede è che ella si abbandona alla presa ma «non si accorge [...] perché per caso, avviene che ella è, in questo momento, tutta spirito».⁶⁹

⁶⁶ S. Moravia nell' *Introduzione a Sartre* chiarisce che la malafede non si può intendere al pari di una vera e propria menzogna rivolta a se stessi perché: «La coscienza umana è sostanzialmente una, per cui quel *me* che si cerca di ingannare fa parte dell'io che inganna» p.44.

⁶⁷ Cfr. J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 90.

⁶⁸ *Ivi*, p. 92.

⁶⁹ *Ivi*, p. 93.

Ora, quello che abbiamo mostrato nell'esempio sopraesposto è un generico caso di malafede ricondotto alla vita quotidiana. Ciò su cui dobbiamo dirigere la nostra attenzione è il fatto che la donna in questione ha evidenziato col suo comportamento le condizioni per cui si manifesta la malafede: la compresenza di fattori tra loro contraddittori. Infatti da un lato costei ha adombrato i comportamenti e le intenzioni del corteggiatore come atti disinteressanti rispetto al fine che per certi termini conosce. D'altro canto sa non può esimersi dall'assecondare il desiderio che questi le suscita, ma, incapace di operare una scelta, si è lasciata andare alla situazione per "vedere cosa succede se..." come fosse uno spettatore esterno che assiste alla scena. Questa prerogativa propria dell'essere umano si dà nella malafede in quanto in costui vivono l'aspetto della fatticità, cioè: «l'attuale suo essere, il trovarsi ad essere in quel tempo ed in quel luogo e non in un altro, e trascendenza (proiezione verso un mondo possibile, superamento del presente)».⁷⁰ In altre parole: la malafede è un conflitto interno all'essere umano tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere ma che non è affatto.

L'effetto della malafede getta il per-sé in una dimensione in cui questi si sa in torto verso il proprio essere ma tenta di dissimularlo di fronte a sé stesso e di fronte ad *altri*. Il per-sé quindi può fingere di essere al modo in cui non è⁷¹. Noi riteniamo che seppure così facendo peccati di menzogna verso il proprio essere, non si può dire che non sia allo stesso tempo fedele al suo essere costitutivo che lo vuole come essente ciò che non è e non essente ciò che è.

Tutto quello che finora abbiamo trattato dell'Autore ci ha rivelato una filosofia che porta a incontrare *altri* come esperienze concrete nel mondo e poste nel tempo in cui ne facciamo esperienza. Tuttavia abbiamo l'impressione che *altri* continui a esistere come un essere distante proprio come abbiamo accennato all'inizio della nostra ricerca. Pare quasi che gli unici tentativi che Sartre trova di instaurare un legame profondo con l'alterità siano tutti votati (come vedremo nella seconda parte) a impedire una reciprocità sincera con l'*altro* nella quale ci si possa dedicare a costui senza dimenticarsi di essere per se stessi. Potendo porre una domanda dal vivo al nostro Autore saremmo intensamente tentati di chiedergli se, a suo

⁷⁰ A. Bausola, *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura di «L'essere e il nulla»*, cit., p.29.

⁷¹ Ulteriore dimostrazione è l'esempio del cameriere in *L'essere e il nulla*, cit., p.96. Qui il cameriere viene descritto come un automa che ha dei modi di svolgere il suo mestiere, e di porsi coi clienti, talmente precisi e vivaci da trasmettere un senso di innaturalità; infatti egli «gioca a essere cameriere».

dire, si possa dare tra gli esseri umani un'amicizia che non fagociti l'*altro* o un rapporto equivalente in cui si possa scegliere quale delle oggettivazioni dell'*altro* coltivare dentro di noi e impegnarsi a essere giorno dopo giorno e quale no. Quindi non un rapporto indifferente al punto da far inghiottire l'oggettivazione, conferitaci dall'altro, dalla nostra stessa libertà; ma nemmeno in cui siamo così assoggettati da renderci in tutto e per tutto oggetti con determinate qualità di fronte allo sguardo di *altri*.

Ma se ci è possibile anche solo pensare un legame del genere allora abbiamo creato un precedente e siamo già un piccolo passo più vicini alla sua realizzazione. Se dunque è così allora non è già questo un sentiero per sfuggire alla libertà ed essere un passo più vicini a noi stessi e ad *altri*?

CAP. 2. IL RAPPORTO CON L'ALTRO

Cap. 2.1. Il corpo

Molto si è detto riguardo il per-sé e i rapporti che istituisce col mondo e con gli *altri* ma l'impressione che suscita tutto quel che finora abbiamo esposto è che attorno al nostro discorso aleggi una sottile aria di astrattezza. Questa impressione ci stuzzica, ad esempio, quando diciamo che lo sguardo ha a che fare con la sensazione di essere visti e che gli occhi sono solo il mezzo ausiliario di cui si eventualmente si serve lo sguardo per fare la sua comparsa. Pertanto non possiamo prescindere da una dimensione prettamente fisica, fattuale, se vogliamo esporre al meglio la questione del rapporto con l'alterità. Noi siamo, e viviamo, una dimensione corporale che inevitabilmente riveste un ruolo nel nostro rapporto con altri. Di ciò si rende conto anche Sartre ma partendo, come vedremo, da presupposti differenti.

Dobbiamo prendere atto che la coscienza non è un qualcosa che si dà nello spazio e nel tempo astrattamente, ma essa è sempre situata in queste due dimensioni per tramite del corpo.⁷² Il problema del corpo nasce sul presupposto scientifico secondo cui: «il corpo è inizialmente

⁷² Cfr. A. Papone, *Esistenza e corporeità in Sartre. Dalle prime opere all'Essere e il nulla*, ed. Felice Le Monnier, Firenze, 1969, p.32.

“una certa cosa avente le sue proprie leggi e suscettibile d’essere definito dal di fuori” nonostante la coscienza sia oggetto della propria intuizione intima». ⁷³ Ora, seguendo questa linea di pensiero, anche se la *mia* coscienza si intuisce intimamente da sé, cercherò di legare questa coscienza a un oggetto vivente, un corpo. Tuttavia questo corpo non è intimamente il *mio* corpo unito alla *mia* coscienza bensì un corpo altrui; un corpo che non è «per-me». Ci pare azzeccato a chiarire la questione l’esempio della radioscopia dal dottore. ⁷⁴ Rispetto al *mio* corpo, quindi, io vengo avvertito all’esterno come qualcosa di altro da come *mi* sento, come succede nel disturbo dell’anoressia. Pertanto è evidente che sia necessaria una distinzione *in primis* tra corpo come «essere-per-sé», a sua volta diviso (riprendendo la distinzione operata da Husserl) come *Leib* e quindi come «corpo proprio» oppure come *Körper* o «corpo oggetto», ⁷⁵ e *in secundis* come «corpo-per-altri».

Per introdurre l’argomento del corpo-per-sé un ottimo punto d’inizio sarebbe partire «dal nostro primo rapporto con l’in-sé: dal nostro essere-nel-mondo». ⁷⁶ Le dimensioni del mondo e del per-sé non vanno intese alla stregua di identità separate l’una dall’altra, al contrario. Il per-sé «è-nel-mondo» perché: «Una conoscenza che sorvoli le cose senza trovarsi tra le cose, senza stabilire una distanza tra sé e le cose, non è possibile; noi apprendiamo dalle cose [...] il nostro essere come relazione univoca con le cose che fa sì che *ci sia* un mondo». ⁷⁷ Perciò il mondo non è d’ostacolo al per-sé, tutt’altro. Il mondo si pone come un «terreno originario d’esperienza» che è posto in relazione con una coscienza la quale, differenziandosi dal mondo, *ivi* si organizza e, sempre per mezzo della relazione col mondo, nel mondo si dà per il tramite del legame col corpo. ⁷⁸ Tuttavia, allo stesso tempo, il mondo si rivela anche come un mondo di cose-strumenti, un «correlativo della possibilità che io *sono* [...] come un

⁷³ F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Édition Du Myrte, Paris, 1947, p.267, (tr. mia).

⁷⁴ J.P. Sartre, *L’essere e il nulla*, cit., p.360: «ho potuto vedere su uno schermo [...] l’immagine delle mie vertebre, ma ero precisamente *al di fuori* [...] io percepivo un oggetto interamente costituito [...] ed è solamente attraverso un ragionamento che io lo riconduco a essere *mio*: [che] era più una *mia proprietà* che *mio essere*».

⁷⁵ Cfr. A. Montano, *Solitudine e solidarietà. Saggi su Sartre, Merleau-Ponty e Camus*. Ed. Saggi Bibliopolis, Nola, 2006, p.45.

⁷⁶ J.P. Sartre, *L’essere e il nulla*, cit., p.362.

⁷⁷ A. Bausola, *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura di «L’essere e il nulla»*, cit., p.69.

⁷⁸ J.P. Sartre, *L’essere e il nulla*, cit., p.365: «Essere per la realtà umana è un *essere-là*; cioè “là sulla sedia”, “là, a quel tavolo”».

enorme abbozzo di tutte le mie azioni possibili». ⁷⁹ Ciò ci permette di svelare un altro aspetto del corpo che nell'utilizzo delle cose, legate tra di loro da una serie di rimandi ad altre cose (il martello si lega al chiodo, il chiodo alla superficie, ecc.) si pone come l'attracco di tutta questa serie di rimandi senza il quale le cose si spoglierebbero di senso e del loro aspetto strumentale (il martello non potrebbe battere il chiodo che non potrebbe appendere il quadro, ecc.). Una situazione curiosa, però, ci appare: sembrerebbe che il corpo si mostri allo stesso tempo sia come strumento che come strumento da cui dipende la strumentalizzazione degli oggetti. In poche parole come uno strumento che ne usa un altro. La soluzione a questo problema ci è data grazie a un cambiamento di prospettiva. Quando con la *mia* mano sto battendo col martello non la sto adoperando come uno strumento, *io* sono la *mia* mano e questa è vissuta come tramite per l'azione richiesta dallo strumento, ciò permette di evitare di coglierla come strumento perché direttamente «agita» dal soggetto. ⁸⁰

Possiamo concludere dicendo che il corpo-per-sé è «ciò che la coscienza supera trascendendosi verso il mondo [...] pur continuando ad esserlo: e solo in questo superamento, seguito da un movimento di ritorno che lo definisce, l'essere-là assume il suo vero significato di essere-là nel mondo in rapporto alle cose». ⁸¹

Se quindi da un lato il corpo-per-sé è «la contingenza che esso è [che esiste] in quanto fatticità, ma che precisamente deve trascendere», ⁸² dall'altro, come accennato all'inizio, la dimensione del corpo ha a che vedere anche con il corpo vissuto da *altri*, o «corpo-per-altri». Parte del discorso sul corpo-per-altri si potrebbe già ricavare da quanto si è detto a proposito dello sguardo, o meglio ancora, di come si vede l'*altro* prima che avvenga l'incontro nello sguardo. Ribadiamo: *altri* appare come un oggetto posto nel mondo e, imprescindibilmente, come un tipo «particolare» di oggetto poiché capace di istituire delle relazioni significative col mondo stesso e con gli oggetti-strumenti in esso presenti. ⁸³ Non possiamo quindi intendere il corpo d'*altri* come se fosse un pezzo di carne semplicemente presente nel mondo;

⁷⁹ *Ivi*, p.380.

⁸⁰ Cfr. J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p.381.

⁸¹ A. Papone, *Esistenza e corporeità in Sartre. Dalle prime opere all'Essere e il nulla*, cit., pp.100-101.

⁸² F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, cit., p.270, (tr.mia).

⁸³ Cfr. J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit. p.399.

un discorso del genere varrebbe soltanto per un cadavere. *Altri* è percepito nello spazio e nel tempo in veste di un essere che organizza le sue azioni e le sue relazioni effettive con gli oggetti del mondo, e che in veste di queste relazioni si definisce. Pertanto posso dire che Jacopo «è» nel parco lì seduto sulla panchina.⁸⁴ È proprio il suo «essere-là», o il suo essere-corpo, situato come essere-nel-mondo e l'insieme delle relazioni intraprese con gli oggetti a rivelare, in fin dei conti, la sua fatticità, la sua presenza nel tempo e nello spazio in questo momento, il suo essere fatto a quel modo: bianco piuttosto che mulatto, biondo piuttosto che moro, ecc. Se dovessimo chiederci, infatti: «Dov'è Jacopo?» risponderemmo: «Jacopo è a casa a curare l'orto» o altrimenti «è in giro», ma fatto sta che egli alla fine «è», finché esiste, sempre da qualche parte nel-mondo: a passeggiare, a parlare e in definitiva a fare qualcosa, fosse anche solo respirare. Pertanto se il suo corpo si dà lo fa in ragione di essere-da-qualche-parte-nel-mondo-che-fa-qualcosa.

D'altra parte, invece, *io* non solo esisto il *mio* corpo «per-me» ma allo stesso modo: «Esisto per me come conosciuto da altri a titolo di corpo».⁸⁵ Ciò significa che, a partire dall'oggettivazione che *mi* è data dallo sguardo di *altri*, posso scoprire non solo tratti del *mio* essere ma perfino del *mio* corpo, perché il corpo che è «corpo-per-me» differisce dal *mio* «corpo-per-altri». Sotto quest'ultimo punto di vista è come se il *mio* corpo fosse fuori di *me* e *mi* sfuggisse sempre perché sempre rivelatomi da *altri*; di conseguenza non sarebbe il corpo che vivo ma un corpo addossatomi dal di fuori. Così finiremo per attribuire la stessa visione del corpo-per-altri, quindi quale è visto e affibbiatoci da *altri*, a quella del corpo-per-noi. Di conseguenza avremo l'impressione che effettivamente all'*altro*, proprio perché ci vede per come noi non potremmo, riesca «vederci come siamo»⁸⁶ al punto da convincerci che sia la descrizione di *altri* «la» maniera di come siamo.

L'Autore ancora una volta incalza con la descrizione di un'emozione di cui possiamo servirci a titolo di esempio: la timidezza. «“Sentirsi arrossire”, “sentirsi sudare”, ecc., sono delle

⁸⁴ Ci sembra utile a chiarire il senso dell'esempio il commento dell'autore a p. 405 de *L'essere e il nulla*, ove ci spiega che: «io non posso mai cogliere il corpo d'altri se non a partire da una situazione totale che lo indica».

⁸⁵ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p.412.

⁸⁶ *Ivi*, p.414.

espressioni improprie che il timido usa per spiegare il suo stato». ⁸⁷ La ragione per cui il timido si sente sudare o arrossire non è tanto perché è il suo corpo in sé a suscitargli imbarazzo, quanto invece perché si sente espropriato del corpo che vive e lo avverte come alla mercé del giudizio altrui. Quindi egli tenterà di «riappropriarsene» ma poiché «fuori portata» ogni tentativo di raggiungere questo corpo-per-altri sarà vano. Di conseguenza, per rimediare a questa irrimediabile vanità, il timido desidererà essere invisibile o scomparire, senza rendersi conto che ciò che vuole sopprimere non è il corpo-per-sé quanto quello per-altri.

In verità a noi sembra, quest'ultimo modo di essere del corpo, una maniera unidirezionale di vedere la questione del corpo proprio conosciuto da *altri*. Ci sembra quasi che il per-sé debba arrendersi a ogni giudizio che *altri* può esprimere sul modo che ha di conoscere il suo corpo; come se altri emettesse una sentenza assolutoria. Una sentenza che in ogni modo ci costringa a raggiungere il nostro corpo-per-altri, posto che sia per cercare di afferrarlo, che per cercare di distruggerlo. Ancora una volta, in mezzo a tante e tante prospettive sul *mio* corpo-per-altri quale sarebbe quella rappresentativa? Considerando il modo d'essere del per-sé come attraversato dal nulla e che al mondo si danno tanti *altri* e non uno solo, noi rispondiamo: possibilmente tutte ma propriamente nessuna.

Cap. 2.2. Il rapporto con altri: l'amore, l'indifferenza e l'odio

I rapporti con l'alterità presentati da Sartre sono retti dal conflitto. Questo conflitto raggiunge la sua massima espressione nell'incontro-scontro che avviene nello sguardo e nella lotta che ne consegue per raggiungere la propria oggettività riposta nell'*altro*. *Altri* è la *mia* salvezza e al contempo la *mia* condanna. O lo domino o ne vengo dominato. Altre proposte non sono considerate. E se all'apparenza tutto questo sembra reggersi nel mero incontro con *altri* nello sguardo in realtà, come vedremo, giocherà un ruolo non indifferente nelle relazioni concrete con questi, a cominciare dall'amore.

⁸⁷*Ivi*, p.413.

«Il conflitto è il senso originario dell'essere-per-altri»,⁸⁸ con queste parole Sartre chiude il primo paragrafo relativo al primo degli atteggiamenti verso *altri*. Ciò farà da monito per la questione sull'amore che introdurremo. Ora, tutto quanto si è detto finora riguardo il nostro essere-per-altri ha inevitabilmente a che fare con il possesso perché, ricordiamo, *altri* custodisce il segreto della *mia* oggettività che di *mio* non sarei mai capace di darmi, questo è un motivo sufficiente per spingermi a volerlo assimilare per riconquistarmi. Per cui la *mia* riconquista ha direttamente a che vedere coll'assorbimento di *altri*, ma non al punto da volermi sostituire a questi. *Io* voglio impadronirmi della oggettività altrui pur mantenendone intatta la libertà. In caso contrario *altri* diventerebbe una soggettività totalmente asservita; vorrebbe quello che vorrei io e penserebbe di me come *io mi* penso. In poche parole non sarebbe più altro da *me* ma *me*, con tutti i limiti verso me stesso che comporta essere *me*. «L'unità con l'altro è quindi, di fatto, irrealizzabile».⁸⁹

Orbene, possiamo presentare la questione sull'amore a partire da una domanda in più che ci poniamo rispetto all'autore: Come e perché l'amante vuole essere amato?⁹⁰ Non è sufficiente, infatti, che questo amore si esaurisca nel soddisfacimento della possessione fisica dell'amato. Se così fosse, una volta consumato l'atto fisico, allora sarebbe solo un amore fuggevole che probabilmente nemmeno come tale si potrebbe definire ma una parvenza di amore che brucia, ma «se brucia si consuma rapidamente e non può durare».⁹¹ L'amante desidera più di un mero feticcio fatto di carne, egli vuole la coscienza dell'*altro*, vuole imprigionare «la libertà degli altri». Ma perché? Se il possesso dell'altrui libertà mirasse solo a suscitare il consenso da *altri* allora basterebbe la paura per avvicinarli (come si vede nella figura del tiranno che «se la ride» di ottenere l'amore dal proprio seguito). Eppure l'amante non vuole nemmeno amare un automa, come si è detto, che gli sia totalmente succube. Ciò che l'amante desidera dall'amato è possedere la sua libertà pur rispettando questa stessa libertà. È possibile una cosa simile? Ci è possibile rispettare la libertà di chi amiamo pur volendocene appropriare? La situazione ci sembra paradossale. Al limite sarebbe richiesto un grande sforzo in cui

⁸⁸ *Ivi* p.424.

⁸⁹ Cfr. J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., pp.425-426.

⁹⁰ Cfr. J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 426

⁹¹ M. Recalcati, *Mantieni il bacio. Lezioni brevi sull'amore*. Ed. Feltrinelli, Milano, 2023, p. 21.

all'occorrenza si dovrebbero alternare dei momenti di convivenza e reciprocità ad altri di distanza e «non curanza» verso l'amata.

In questo caso sarebbe come se l'amore verso l'amata consistesse in un via vai di momenti in cui in un primo tempo si ama e si vive insieme questo amore e in un secondo tempo in cui, pur senza cessare di amare, non si vive assieme detto amore per lasciare che l'amato e l'amante vivano la propria libertà. Tuttavia vivere questa libertà potrebbe anche comportare lo sviluppo di un sentimento per un altro amante nel periodo in cui la relazione non è vissuta tra i primi amanti; così ora si è introdotto un terzo tra i due. Di conseguenza ci chiediamo se è ancora di amore che stiamo parlando, in questo caso, o se di un sentimento che somigli più all'affetto che si può provare in un'amicizia dove, nella maggior parte delle volte, non ci dispiace che un amico se ne circonda di altri a sua volta. Anche Sartre ci sembra concordare con noi quando spiega che questo amore non può essere nemmeno impegno libero e volontario: «Chi accetterebbe di sentirsi dire: “Ti amo, perché mi sono liberamente impegnata ad amarti [...]?” ».⁹² Noi risponderemmo: solamente un folle o un infelice.

Un ulteriore dettaglio finirà per complicare la già paradossale situazione tra l'amante e l'amata. Scopriremo che l'amante: «Vuole essere amato da una libertà e pretende che questa libertà come libertà non sia più libera».⁹³ Questo significa che l'amante vuole essere il limite entro cui le azioni dell'amato urtano; come fosse l'orbita di un Sole attorno al quale ruota un pianeta e a cui non è concesso di scindersi dalla sua forza. Pertanto l'amante vuole (tuona potentissimo Sartre): «essere l'oggetto nel quale la libertà dell'altro accetta di perdersi».⁹⁴ La questione richiede un attimo di riflessione. Sartre, profondamente condizionato dal conflitto con l'alterità, sceglie di vedere l'amore come un incatenamento alla persona amata, ma accecato da tale *Weltanschauung* non si rende conto che l'amore è in verità ciò che libera e non ciò che incatena. Ci è possibile vivere l'amore non come un vincolo ma come un legame malleabile e continuamente riscoprentesi. Talvolta è un legame che si spezza e talvolta che è

⁹² J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 427.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ivi*, p.428.

possibile ricucire, ma sempre volto a condurci infinitamente vicino all'*altro* e, tramite l'*altro*, costitutivamente verso noi stessi.

Nel caso degli amanti è per causa della donna che amo che *mi* scopro come capace di amare e non solo di provare mero desiderio di possesso fisico per lei, quando *io*, limitato nella conoscenza che avevo «per-me», *mi* credevo incapace di amare. Reciprocamente, attraverso *me* costei si sente amata e avverte questo amore in maniera diametralmente differente rispetto al desiderio che le può venir suscitato dagli altri uomini o che si rende conto di suscitare in loro; sa che ciò che proviamo reciprocamente l'uno per l'altro è diverso: è nostro e solo nostro. Ecco infine a cosa andrebbe direzionato il possesso: al sentimento di amore che lega *me* e la *mia* amata e non a un feticcio fisico o psicologico. Noi ci facciamo dono del nostro amore, con tutto ciò che comporta, ed è tutto ciò che conta: amare anche la sua presenza. Amare che lei si trovi qui, in questa stanza, in questa casa; amare il pensiero che anche se lontana è al sicuro e sorride. Sartre non si rende conto che possedere l'amore della persona amata non corrisponde direttamente al possesso del suo essere intero. L'amante non è il Sole attorno al quale gravita un pianeta, ma il cielo a cui l'amata rivolge lo sguardo quando le manca e allorché lo pensa; sa che il suo amore veglia su di lei rincuorandola quando si sente sola. La libertà si riscopre nell'amore come convissuta e non come ostacolata, condivisa e non limitata. In questo rapporto che le reciproche «possibilità» si accrescono, perché nell'amore non si cerca l'uguale ma il somigliante. In tale differenza non da poco *io* avvaloro il *mio* essere lasciandomi attraversare dalle differenze scoperte nell'essere dell'amata che *mi* condizionano e già sono parte di *me* e viceversa.⁹⁵

Perfino lo stesso Sartre non può fare a meno di notare che la sua descrizione dell'amore ha dei tratti in comune con quella del rapporto tra signore e servo in Hegel: «Ma l'analogia si ferma qui, perché il padrone, in Hegel, esige solo lateralmente [...] la libertà dello schiavo mentre l'amante esige *prima di tutto* la libertà dell'amata».⁹⁶ Noi ci sentiamo in dovere di correggere l'Autore, in questo punto, aggiungendo che l'amante «esige [di essere] *prima di*

⁹⁵ Capita spesso, infatti, che il legame d'amore che unisce gli amanti muti, con la sua influenza, certi aspetti del carattere d'entrambi.

⁹⁶ *Ivi*, p. 431.

tutto la libertà dell'amata» e poi che l'amata sia libera. Insistiamo poi nel chiederci se in una situazione simile è ancora di libertà che stiamo parlando, forti del fatto che: «L'amore è il sentimento dell'eguaglianza della vita, non della forza o della debolezza».⁹⁷

Nella riflessione sartreiana più matura, ovvero quella che l'Autore cerca di comporre nei *Cahiers pour une morale* attorno alla morale, tra il 1947 e il 1948, ma che resterà incompiuta, egli rifletterà su un nuovo modo di concepire la relazione con l'altro nell'amore. Questa concezione, diametralmente opposta a quella de *L'essere e il nulla*, ci sembra condivide dei caratteri con la nostra proposta.

Ora è attraverso l'amore che l'*altro* non sarà più «ladro» della nostra oggettività, bensì «custode» che ce ne fa dono pur mantenendoci allo stesso tempo come libertà (perché se non ricadremmo nell'oggettivazione). Di conseguenza se l'*altro mi* fa esistere come libertà che è anche essere-oggetto allora: «egli [...] dà alla mia esistenza un senso in più rispetto al senso oggettivo che le do io».⁹⁸ Cioè *altri*, nel secondo Sartre, è capace di notare aspetti di *me* che da solo non riuscirei a darmi, come ad esempio la *mia* fragilità. Lo stesso posso *io* quando gli descrivo aspetti del suo essere che da solo non vede (il rossore delle sue labbra, il luccicare dei suoi occhi e la morbidezza delle sue mani, ecc.). Senza di *me* tutti questi aspetti non percepiti dall'*altro* cadrebbero a far parte di una passiva exteriorità, rimarrebbero incolti. *Altri* rimarrebbe confinato nelle «sole possibilità» che pensa di sé. Sarà per merito della *mia* presenza che queste «possibilità» verranno colte,⁹⁹ così avrò motivo di gioire che l'*altro* divenga quello che è grazie a *me*. Questo è un aspetto di amore autentico che gioisce assieme all'*altro* senza cercare di assimilarlo. È fare esperienza della libertà che in questo amore, ancora una volta, è condivisa e, in quanto tale, convissuta.

Da una parte, quindi, il per-sé si sforza di raggiungere la sua oggettività nell'assorbimento di *altri*, nell'amore, tramite il possesso. D'altra parte nell'indifferenza si assiste a un graduale

⁹⁷ A. Ceroni, *L'alterità in Sartre*, p. 162, in G.W.F. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, pp. 135-6.

⁹⁸ J. P. Sartre, *Cahiers, pour une morale*, Edition Gallimard, Paris, 1983; a cura di F. Scanzio, *Quaderni per una morale*, ed. Mimesis, Milano 2019, pp. 649-650.

⁹⁹ Cfr. *Ivi*, p.652.

distacco da *altri*, fino a desiderare attraverso l'odio che possano non esistere, desiderio che porterà a volerli distruggere. Ma partiamo con ordine.

Il per-sé si trova di fronte a uno «scacco» perché ha fallito nell'iniziativa, riposta nell'amore, di assimilare l'oggettività conferita dall'*altro*; a questo punto non resta che «restituire» lo sguardo che vorrebbe oggettivarlo. Di conseguenza, in questo scontro tra sguardi, avrà luogo una lotta tra la libertà del per-sé e quella dell'*altro*. In questa lotta il per-sé sembra vincere l'*altro*, ma si renderà presto conto di averlo solamente reso una «trascendenza trascesa» cioè un altri-oggetto che «ha perduto la chiave del mio essere-oggetto e possiede di me una pura e semplice immagine [...] che non mi riguarda più».¹⁰⁰

Sfruttando ciò ora posso tentare di fondare da *me* la *mia* soggettività, chiudendomi in una sorta di solipsismo di fatto. Ivi gli *altri* sono come ombre per strada, ne osservo le sagome senza riuscire a distinguerne i volti. Costoro sono privi di consistenza fino al momento in cui li urto fortuitamente, o a cui *mi* rivolgo per necessità, come quando mostro il biglietto al controllore mentre prendo il treno, ma è questione di un istante, un abbaglio. Così quel mendicante che durante la giornata di pioggia si ripara sotto il portico della città, mentre con la miseria negli occhi sta lì a chiedere l'elemosina, non lo vedo come tale, fa solo da decoro alla piazza che attraverso, ai *miei* occhi privi di luce. Nulla *mi* tocca. Le persone vengono ridotte a delle pure «funzioni»: il controllore ha la funzione di verificare il biglietto, il senzatetto di fare da dettaglio nello sfondo della piazza. Semplicemente *me* ne infischio.¹⁰¹ Taluni possono vivere in questo modo anche per tutta la vita, ma sarebbero lontani dal vivere felicemente: «ci sono degli uomini che muoiono senza avere neanche immaginato [...] che cosa sia l'*altro*»;¹⁰² infatti vivrebbero in uno stato di malafede dal quale, una volta avvertito il paradosso, vorrebbero uscire. Non è possibile ignorare il fatto che con lo scomparire dell'*altro* scompare pian piano la *mia* inavvertitamente remota possibilità di oggettivazione, di essere fondamento di *me* stesso. Ciò significa che paradossalmente è proprio nell'abbandono dell'*altro* che ci rendiamo effettivamente conto del bisogno dell'*altro* nelle

¹⁰⁰ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, op. cit., p.440.

¹⁰¹ Si vivrebbe, in fondo, come in uno stato di «nauseante» indolenza dispersiva, esattamente come succede al personaggio di Roquetin in *La nausea*.

¹⁰² Ivi, p.442.

nostre vite. In questo modo l'atteggiamento di indifferenza assunto verso l'alterità si dimostra, sotto una lente di ingrandimento, una falsa soluzione: noi possiamo passare tutta una vita cercando d'illuderci di non aver affatto bisogno di *altri*, ma si tratterebbe comunque di un'illusione, a cominciare dall'evidenza stessa che questo corpo che vivo non me lo sono dato da *me*, ma *mi* è stato dato da *altri*. Pertanto chi sostiene di essersi «fatto da sé» soprattutto dal punto di vista formativo (perché noi esistiamo sempre in mezzo al mondo vissuto da *altri*) pronuncia insensatezze: questo libro che leggo, il computer su cui digito, non sono oggetti creati da *me*, ma strumenti di cui posso usufruire perché *altri* prima di *me* ha pensato a come comporli. Gli stessi diritti di cui oggi più o meno chiunque può godere sono stati stabiliti da *altri* prima della *mia* esistenza; se so leggere, scrivere e pensare è grazie al sapere trasmessomi da *altri*. In futuro cosa fare di questo sapere starà a *me* deciderlo ma questa decisione dovrà sempre essere presa in un mondo in cui ci sono *altri* e nei cui riguardi sarò sempre responsabile.

Se quindi nemmeno nell'indifferenza si potrà fare a meno dell'*altro*, allora non ci resta che odiarlo. L'odio è come un amore degenerato in cui si riconosce che qualunque tentativo di raggiungere *altri* è volto al fallimento.¹⁰³ La colpa di ciò la si addossa ad *altri* che farà da capro espiatorio del senso di alienazione del per-sé da se stesso. Di conseguenza il divario tra il desiderio di liberarsi della libertà di *altri* e la volontà di vedere realizzarsi un obiettivo simile si accorcerà sempre più. Questo porterà alla nascita del desiderio della morte di *altri*.

«Maledetti! Maledetti! —urleremo a denti stretti— lasciatemi stare. Voi tutti mi appesantite! Ma io voglio essere libero!». Eppure sarà proprio il sentimento del desiderio di libertà che porterà chi odia a non voler essere più in nessun modo oggetto. Quest'odio altro non è che desiderio di totale e assoluta liberazione dalla libertà non del singolo *altro* ma di tutti gli *altri*. La libertà altrui verrà avvertita come una pesantezza: infatti chi odia riconosce la libertà altrui ma solamente in modo «astratto e negativo», come un qualcosa di terribile e inaccessibile.

Se finora tutti i sentimenti verso *altri* si sono trovati di fronte a uno «scacco», l'odio sartreiano non sarà da meno: «Ma l'odio, a sua volta, è sconfitta».¹⁰⁴ La fallacità dell'odio si

¹⁰³ Cfr. J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 473.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 475

lega alla dimensione di esistenza passata dell'*altro*; anche riuscissimo nell'impresa di eliminare *altri* da questo mondo noi non potremmo mai eliminare la traccia che *ivi* ha lasciato. Ciò non fa altro che avvalorare la tesi da noi proposta per cui viviamo sempre in un mondo vissuto da *altri*. Inoltre, anche con la morte di *altri*, non riusciremmo a estirpare dal nostro essere costitutivo la dimensione dell'essere-per-altri. Anche qui tuona potentissimo Sartre quando ci spiega che anche chi odia: «è contaminato nel suo essere per il resto dei suoi giorni, anche se l'altro fosse del tutto soppresso».¹⁰⁵ In definitiva: se anche sopraggiungesse la morte dell'*altro*, chi odia annichirebbe qualunque possibilità di riconciliazione nei confronti di *altri*, possibilità che verrebbero affossate nella tomba assieme ad *altri*.

Cap. 2.3. L'universo della violenza

Il rapporto con l'*altro* implica entrarci in relazione. Tuttavia non possiamo sottrarci dal riconoscere che una delle modalità di relazione molto comune tra esseri umani risiede nella violenza. La violenza è ciò che paradossalmente in questo periodo storico si cerca di nascondere, come se non appartenesse minimamente alle nostre vite, nonostante è per mezzo di questa che si è potuto assistere a molti cambiamenti lungo la storia. Gli eventi principali che vengono studiati sono le guerre, le rivoluzioni, i periodi di oppressione o le congiure. Poco ci interessa di come viveva un comune cittadino greco o romano o di come il lavoratore in periodo preindustriale veniva sfruttato da turni lavorativi massacranti. Eventi come quest'ultimi sono esperienze che risiedono all'interno dell'ordine del tempo in cui si sono svolti. La violenza ha più a che fare col rivoltarsi contro l'ordine all'interno del quale nasce ma del quale sempre ha bisogno come base per svilupparsi, perché è sempre all'interno di una società pacifica che il malintenzionato trova spazio per truffare il prossimo. Se tutti fossero malvagi allora non solo il male sarebbe all'ordine del giorno ma tutti dubiterebbero di tutti, cosicché sarebbe più difficile che il crimine trovi respiro come in un ambiente dove vigono un minimo di ordine e rispetto reciproco.

La violenza è parte della natura dell'essere umano e tentare di fondare un ambiente che l'annichilisce è come tentare di insegnare il galateo a una scimmia e, ammesso che sia

¹⁰⁵ *Ibidem*.

possibile, ciò sarebbe un atto di snaturalizzazione nei suoi confronti; allo stesso modo quando si cerca di annichilire la violenza nell'essere umano. La violenza non può assolutamente essere recriminata ma ciò non significa che vada assolutamente giustificata, al massimo contenuta, non demonizzata ma compresa come si cercano di comprendere fenomeni come la depressione. Non possiamo nemmeno concludere che la natura dell'essere umano sia *in toto* violenta, così come non è possibile dire che sia *in toto* altruista. Molto semplicemente: l'essere umano è anche violento.

Il nostro non vuole essere un elogio alla violenza, perché è proprio cercando di contenerla che è possibile vivere in una società in cui non vige uno stato di natura giusnaturalista dove il motto d'ognuno sarebbe *homo omini lupus*, tutt'altro. Noi vogliamo, assieme all'Autore, cercare di esaminare il fenomeno della violenza in modo da considerarlo secondo una prospettiva differente rispetto alla pura e semplice criminalizzazione. Sembra che la violenza non debba essere elogiata ma questo periodo storico, bisogna riconoscerlo, è stato fondato su atti di violenza: antichi come la schiavitù nella Grecia antica, oppure più recenti come la segregazione razziale. Questi sono fenomeni che l'umanità ha accettato e sui quali ha deciso di ergersi. Noi tutti, in fin dei conti, abbiamo una «tolleranza» per la violenza, ma ciò significa che esistono casi in cui quest'ultima è giustificata. Pertanto ciò che ci chiediamo è: quando è il caso che la violenza possa essere tollerata? E quando giustificata? Com'è che questa violenza si lega al rapporto con l'*altro*?

Innanzitutto, nonostante si possa pensare che vi sia un legame di fondo, è necessario distinguere tra la violenza e l'impiego della forza. Quest'ultima è un fenomeno presente anche in natura: pensiamo al leone che fa uso della forza contro altri leoni per garantirsi l'esclusività del proprio branco o per impedire che gli venga sottratta da altri predatori. Negli esseri umani, un impiego della forza come quello appena menzionato non ha più alcun bisogno di essere. Il che non significa che non c'è più un utilizzo della forza ma semplicemente che lo scopo a cui essa si rivolge è volto perlopiù all'uso strumentale delle cose: infatti avremo bisogno di una certa forza per poter sollevare uno scatolone oppure per stappare una bottiglia col cavatappi. Possiamo dire, quindi, che l'uso della forza avviene

sempre seguendo una sorta di coerenza interna alla natura o un rispetto, se si vuole.¹⁰⁶ Tuttavia il discorso assume un altro tono nel caso in cui entra in gioco la violenza perché essa fuoriesce dalla suddetta coerenza interna. La violenza è, se si vuole, una «forzatura incoerente» e poiché non è propriamente possibile fare violenza verso gli oggetti, ma al massimo simbolicamente contro coloro che li costruiscono, dobbiamo concludere che la violenza è rivolta sempre verso esseri viventi.

Non è possibile compiere violenza contro un sasso, tutt'al più questo può essere impiegato per svariati scopi ma anche se lo scagliassimo contro un muro nemmeno in quel caso parleremo di violenza contro il sasso proprio perché non vive. Nel peggiore dei casi degli oggetti possiamo fare un uso violento, brandendo ad esempio una mazza da baseball come fosse un'arma contundente. Ora, c'è una ragione per cui si usa la violenza contro un essere vivente, e per cui le cose sono usate violentemente, e questa risponde al desiderio di ottenere qualcosa che nemmeno con l'impiego della forza ci sarebbe possibile avere, infatti è dallo «scacco» della forza che ha modo di scaturire la violenza. Tuttavia tecnicamente anche l'impiego della forza ha per fine l'ottenimento di qualcosa, allora qual è la differenza tra i due casi?

Ebbene la violenza non è un modo come altri per raggiungere uno scopo, bensì: «è scelta deliberata di raggiungere lo scopo *con qualunque mezzo*».¹⁰⁷ Questo lascerebbe intendere che nella violenza, per il raggiungimento di un fine, ogni mezzo è assolutamente lecito quando in realtà la questione è più complessa. Se tra fine e mezzo esiste una stretta affinità, di modo che pur essendo in relazione l'uno non causa interferenze sull'altro, allora qualunque violenza è effettivamente lecita, anzi talmente lecita che probabilmente non si potrebbe parlare nemmeno di violenza. Ci sono casi invece in cui il fine primeggia rispetto ai mezzi cosicché non possiamo fare lo stesso discorso, poiché il mezzo, o l'atto violento rischierebbe di tradirsi rispetto al fine che vuole ottenere. Se, per esempio, fossimo a pochi passi dal restarci secchi per via della sete e trovassimo una bottiglia d'acqua che non riusciamo ad

¹⁰⁶ Cfr. J.P. Sartre, *L'universo della violenza. Da Quaderni per una morale*. A cura di F. Scanzio, ed. Associate Editrice Internazionale, Palermo, 1997, p. 32.

¹⁰⁷ J.P. Sartre, *L'universo della violenza. Da Quaderni per una morale*, p.33.

aprire allora è ininfluente quanta violenza vi eserciteremo pur di riuscire a dissetarci del contenuto. Se invece fossimo a una cena con gli amici e il fine è mantenere decorosità e armonia allora per soddisfare la sete opprimente dovremo rispettare un certo costume e di conseguenza il convenzionale uso degli oggetti.¹⁰⁸

Orbene, che cos'è la violenza? La violenza è: «un certo modo di affermazione dell'uomo»¹⁰⁹ e ciò, considerate le riflessioni dall'inizio della discussione, è innegabile. Dal canto nostro lo definiremmo come l'ultimo disperato tentativo di ottenere qualcosa che possibilmente potrebbe essere ottenuto, a seconda del caso, con uno sforzo differente ma probabilmente in un tempo più esteso. Infatti una caratteristica della violenza è quella del volere tutto ciò che può portarla a soddisfare lo scopo che l'ha sviluppata e di volerlo subito. Essendo quindi una possibilità in potere dell'umano dobbiamo allo stesso tempo ammettere che il suo eventuale impiego rientra tra i diritti di quest'ultimo: è un *modus operandi* in suo potere, poco importa quanto spesso ne farà uso, è una possibilità sempre a portata di mano dettatagli dalla sua libertà. Questa libertà comprende quindi anche la possibilità di snaturare l'utilizzo della forza rendendola mezzo per produrre violenza. Se un malintenzionato si appropria nei nostri confronti con un intento violento od omicida allora avremmo il diritto di contrastarlo ed eventualmente di distruggerlo, così come potremmo scegliere di renderlo inoffensivo. Tuttavia la scelta che faremo è un discorso a parte rispetto alle possibilità che ci sono date in una situazione simile, fatto sta che ne avremmo molte, infatti potremmo anche fuggire. L'esempio appena mostrato dimostra così l'esistenza di un diritto alla violenza davanti al quale l'universo, e anzi, tutto ciò che è estraneo allo scopo che vuol raggiungere chi fa uso della violenza è solamente un ostacolo da superare: la bottiglia di vetro contenente il liquido, quel tale che vuole privarci della vita, ecc.

Come accennato più sopra, la violenza verso gli oggetti non è direttamente volta all'oggetto in sé quanto piuttosto a colui che n'è l'artefice o comunque di chi ne ha cura,¹¹⁰ ciò è un qualcosa che le nostre azioni manifestano direttamente o indirettamente. Nel primo caso si

¹⁰⁸Cfr. *Ivi*, p.34.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Sartre in *L'universo della violenza* a p.39 ci spiega che: «la violenza percepisce gli oggetti del mondo come semplici densità da distruggere perché gli oggetti del mondo le si presentano come umani».

possono prendere come esempio quegli atti di trasgressione in cui degli insolenti insozzano un'opera d'arte con salse alimentari. In questo caso la loro contestazione non è rivolta contro l'opera d'arte in sé ma contro le azioni di certi individui di cui è necessario mettere al corrente l'opinione pubblica anche al costo di rischiare di danneggiare irrimediabilmente un bene unico e inestimabile. L'esempio indiretto lo si può trovare nella quotidianità allorché si contravviene alle norme d'utilizzo prestabilite di certi strumenti nella società umana. Se per il ritardo a un appuntamento decidissimo di attraversare il semaforo col rosso allora stabiliremo la priorità del nostro incontro su qualunque altra cosa, anche su coloro che hanno stabilito che il percorso è sicuro solo quando è verde, così il nostro atto si presenta come una frattura in quest'ordine prestabilito.

Ora, che cosa significa invece fare violenza verso un essere umano? Quando esercitiamo violenza contro l'*altro*, ciò che ci si aspetterebbe a un primo impatto è la mera sottomissione di questi. Tuttavia, da un punto di vista più profondo, la questione ruota attorno al riconoscimento di un'aspettativa che chi sottomette ripone nei confronti del sottomesso: cioè che il conquistato riconosca la libertà del conquistatore come sopraffattrice della sua. Ci sembra però di trovarci di fronte a una situazione curiosa perché è curioso che una libertà abbia bisogno di essere riconosciuta come tale da un'ulteriore libertà onde affermarsi in quanto tale. È proprio in questa situazione che si svela il rapporto di dipendenza della violenza poiché la violenza viene adoperata da un per-sé libero nel tentativo violento di affermarsi come pura libertà in-sé, eppure allo stesso tempo deve riconoscere anche quella dell'altro che vuole piegare o distruggere. Negli'interrogatori si cerca di strappare una confessione al colpevole, talvolta fino al ricorso alle «maniere forti», e ciò perché la confessione di chi sta di fronte all'interrogatore è ciò che gli occorre per proseguire nell'indagine e che senza quest'*altro* non gli sarebbe possibile fare. La confessione dell'interrogato è il riconoscimento della violenza che l'interrogatore esprime tramite i mezzi che adopera per estorcergli la verità. Pertanto quest'ultimo farà tutto ciò che è necessario per ottenere una confessione ricorrendo alla persuasione, alla menzogna o alla forza.

È possibile pensare menzogna e persuasione come atti di violenza? Assolutamente sì. La menzogna altro non è che il tentativo di persuadere l'*altro* a fare o no qualcosa che noi

vorremmo che faccia, perciò nasce da un ulteriore «scacco»: secondo cui l'atto altrui può andare contro il nostro desiderio.¹¹¹ Il modo in cui possiamo rimediare a questa difficoltà è presentare la realtà all'*altro* in un modo differente rispetto a quello che crede, le considerazioni finali le trarrà da sé ma saranno pur sempre veicolate dalle nostre parole. Quindi, in un certo senso, la menzogna è e non è un tentativo di affermazione della nostra libertà sull'*altro*, in parte perché orientiamo la direzione del suo pensiero e d'altra parte perché non la si «forza». Non sarebbe possibile costringere *altri* a credere in qualcosa, di conseguenza gli si lascia la «libertà di scegliere» se crederci, e quindi riconoscere la nostra libertà, pur mantenendo la propria, oppure no. Ciò che in fondo ci si aspetta dall'*altro* nel raccontargli una menzogna che ci riguarda è la lode o la fiducia, tanto basta per affermare la nostra libertà. Il problema è che il mentitore non è effettivamente colui che è presentato nella menzogna raccontata ma si presenta come tale e lo stesso vale per la descrizione di certi eventi. Perciò la lode o la fiducia che ci aspettiamo non è rivolta verso di noi quanto verso l'effettivo personaggio immaginario del racconto che cerchiamo di convincere d'essere, o dello stato di cose che descriviamo. Stando così le cose, le lodi d'*altri* non raggiungono in senso stretto né propriamente noi, perché non stiamo parlando di noi, né chi ha compiuto l'atto immaginato o descritto, perché non ha avuto quest'ultimo come protagonista ma noi. Quanto detto, ovviamente, è diretto verso le menzogne dette consapevolmente, quindi con uno scopo preciso, che sono da distinguere dalle false informazioni che ci vengono trasmesse e che a nostra volta trasmettiamo senza essere a conoscenza della loro falsità, come succede allorché si presti orecchio alla demagogia.

Un'azione diventa violenta quando un fine è da perseguire con qualunque mezzo e a qualunque costo, ma qual è il limite che un'azione deve superare prima di cadere nella violenza? Nel gennaio del 1856 una donna di origini africane vive come schiava in una residenza americana, in Ohio. Madre di tre figli, e in attesa del quarto, i suoi giorni trascorrono all'insegna di soprusi e lavori forzati. Un giorno, appresso a un gruppo di una ventina di persone, costei sceglie di fuggire assieme ai figli e al compagno. Allontanatisi dalla residenza, la famiglia decide di proseguire separandosi dal gruppo di partenza ma gli

¹¹¹ Cfr. J.P. Sartre, *L'universo della violenza. Da Quaderni per una morale*, cit., p.66.

inseguitori non impiegheranno molto tempo a raggiungerli. Sentendosi braccata e consapevole della dura punizione che tutti loro riceveranno una volta tornata dallo schiavista costei compie una scelta: accoltellare a morte i propri figli per poi togliersi la vita. Di questi solo la figlia di due anni morrà effettivamente, tutti verranno poi catturati. C'è violenza in un atto simile? Non possiamo dare una risposta certa, quel che possiamo fare è analizzare la questione aiutandoci con le parole del nostro Autore.

Perché la madre si è macchiata dell'infanticidio della propria figlia e sarebbe stata disposta a spingersi fino all'omicidio di tutti i suoi figli? Sicuramente nella sua mente la risposta era talmente cristallina da non lasciare spazio al benché minimo dubbio: se fosse stata uccisa, una volta condotta indietro, nella migliore delle ipotesi i figli sarebbero cresciuti orfani e, come se non bastasse, sarebbe toccata loro la stessa sorte che per tutta la vita fino a quel momento toccò ai genitori: avrebbero vissuto come schiavi. Tanto le bastò. L'amore che provò per i figli le bastò a giustificare il pensiero che la portò all'esito infelice. Di fronte a un caso del genere sembrano vanificarsi tutte le spiegazioni avanzate finora sulla violenza. Non c'è nessun bisogno sentito di riconoscimento, qui, né tantomeno bisogno di riconoscere l'*altro*. Tutto è sospeso da un unico atto di «amorevole violenza». Sartre verrebbe in nostro soccorso rispondendoci che il genitore generalmente considera la libertà del figlio come una libertà minore, nel senso che questi svaluta i fini che il figlio come libertà può o potrebbe porre da sé, e se ne fa carico.¹¹² Rendendosi guardiano di questa libertà, il genitore ha il dovere di preservarla a qualunque costo, il che implica, a seconda del caso, anche la coercizione: lo picchia, lo mette in punizione, ecc. ma sempre in modo limitato perché se lo danneggiasse farebbe, indirettamente, un danno a se stesso.

Nella mente della madre addolorata i bambini *dovevano* morire. Perché? Per il loro bene. Per il fatto che quel bene loro non lo conoscevano, si trovava fuori di loro ma era, a quanto pare, conosciuto dalla madre che lo ha assunto come fine e in questo caso il fine era la loro salvezza, con qualunque mezzo. Perché non riusciamo a etichettare *in toto* il gesto della madre come una atrocità? Perché, in fin dei conti, non è facile definire il limite entro cui determinate azioni ricadono nella violenza; sono molti i fattori vi ruotano attorno, tra i quali

¹¹² Cfr. J.P. Sartre, *L'universo della violenza. Da Quaderni per una morale*, cit., p.59.

gli usi e costumi di una nazione, in poche parole dall' ἦθος.¹¹³ Nella sensibilità attuale, per esempio, resteremmo sbalorditi della *nonchalance* con cui nei miti greci antichi si faccia accenno a casi di stupri da parte degli dèi verso gli esseri umani, o dell'accettazione comune a quel tempo del ruolo passivo della donna nella società. Semplicemente il concetto di violenza varia a seconda dell'ambiente in cui ci si trova e non può essere definito assolutamente, come vorrebbe il nostro Autore.

Ci sono stati, tutt'ora ci sono e continueranno ad esserci, episodi di violenza nel mondo e, lungi dall'essere una bestialità da dover trascendere, dobbiamo prendere atto del fatto che questa violenza è carattere costitutivo dell'essere umano e come tale si presta ad essere, in definitiva, una modalità di relazione con l'alterità, poi entra in gioco la questione morale di questa relazione. Fatto sta che la violenza implica prima l'*altro* per escluderlo poi ma ad ogni modo ha bisogno, come abbiamo visto, di affermarlo, di riconoscerlo. Pertanto per quanto possa sembrare il contrario: c'è sempre ricerca di una reciprocità nella violenza, una risposta attiva, come la ribellione che il tiranno si aspetta dai rivoltosi, o passiva, come in un rapporto di schiavitù. Tuttavia è nostra intenzione sottolineare che in un rapporto simile lo schiavista ha tanto bisogno del servo quanto il servo dello schiavista. Tale rapporto, di conseguenza, si può vedere più come un'interdipendenza che come un bisogno univoco che dallo schiavo va allo schiavista. La violenza va compresa e non demonizzata, contenuta e non annichilita, perché se ce ne privassimo allora verrebbe meno un aspetto costitutivamente proprio dell'essere umano.

CONCLUSIONE

L'obiettivo della nostra ricerca era quello di rispondere alla domanda sull'identità dell'*altro*. Grazie alla prospettiva offerta da Sartre abbiamo ottenuto una risposta; tuttavia sostenere che questa prospettiva ci soddisfi è difficile dirlo. Noi ci siamo chiesti chi fosse l'*altro* inteso come altro-mio-simile e la risposta che abbiamo ottenuto è che *altri*, almeno nel *L'essere e il nulla*, è profondamente nostro nemico; è un essere che per mezzo dello sguardo riesce a

¹¹³ ἦθος (èthos) inteso come buon costume, norma o anche abitudine.

rendersi padrone dell'oggettività che ci occorre per essere un per-sé al modo dell'in-sé, o in-sé-per-sé, così da tenerci in una condizione di schiavitù che cozza con la nostra libertà.

Così l'essere umano vuole allo stesso tempo essere libero ed essere «schiavo» dell'*altro*, e portano a poco i tentativi in cui si sforza di mantenere in equilibrio libertà e dipendenza, poiché il per-sé è condannato alla libertà in quanto attraversato da un nulla che costitutivamente scova dentro di sé. Noi abbiamo avanzato l'idea secondo cui, più che essere schiavo dell'*altro*, come vorrebbe l'Autore, il per-sé è reso schiavo dalla sua stessa libertà e quindi dalla condizione del suo stesso essere senza la quale però, ricordiamo, non potrebbe darsi in quanto singolarità soggettiva perché nel ricongiungimento con l'oggettività contenuta nell'altro si annullerebbe assieme a quest'ultimo per formare un in-sé che ha per oggetto solo se stesso e non conosce alterità. Attenendoci strettamente alla condizione del per-sé sartreiana verremmo bloccati in uno stallo esistenziale del quale lo stesso Autore era a conoscenza. Per questo *L'essere e il nulla* è un'opera incompleta e sempre per questo motivo lo stesso Sartre, nelle pagine iniziate e abbandonate dei *Quaderni per una morale*, ha voluto introdurre una nuova prospettiva nel rapporto con l'alterità rispetto a quella presa in considerazione.

Per quanto riguarda il rapporto con l'*altro*, dal canto nostro abbiamo preso in considerazione entrambe le posizioni e nella realtà dei fatti il quadro ci appare molto più complesso di quello descritto nell'opera principale. Non possiamo accettare l'idea che questo rapporto si fondi su delle basi che hanno a che vedere col conflitto o non riusciremo a trovare, ad esempio, un rapporto di amicizia che si possa definire autentico. Quando parliamo di rapporto «autentico» intendiamo l'aver a cuore la reciproca cura dell'*altro*, in quanto nostro amico, senza desiderare di ergerci nei suoi confronti ma, al contrario, di camminare fianco a fianco e fondare il rapporto non sul conflitto ma sulla reciprocità e sulla collaborazione che richiede l'amicizia. Ci sfugge come sia possibile che Sartre in *L'essere e il nulla* non abbia accennato all'amicizia, a maggior ragione quando una parte delle sue spiegazioni poggia su fenomeni quotidiani (vergogna, timidezza, paura, odio, ecc.) o su relazioni che nella quotidianità non mancano mai (delle molte presentate noi abbiamo considerato l'amore).

Dal nostro punto di vista è proprio nella cura e nella reciprocità che può darsi il presupposto per fare sì che ogni rapporto con l'alterità possa rendersi autentico. L'*altro* non è nostro nemico, ma il nostro simile. In vista della compassione che si prova per il proprio simile si ha già un terreno in cui è possibile coltivare la cura dell'*altro* riuscendo al contempo a non sentirsi in obbligo verso costui, né sentendosi assoggettati, o come direbbe l'Autore: riuscendo a mantenere la nostra libertà.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primaria

J.P. Sartre, *L'etre et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Edition Gallimard, Paris, 1943; traduz. It. di G. Del Bo, *L'Essere e il Nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014.

J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Editions Gallimard, Paris, 1983; traduz. It. a cura di F. Scanzio, *Quaderni per una morale*, Mimesis Edizioni, Milano, 2019.

J.P. Sartre, *L'universo della violenza. Da Quaderni per una morale*, a cura di F. Scanzio, ed. Associate editrice internazionale, Roma, 1997.

J.P. Sartre, *La nausée*, Edition Gallimard, Paris, 1938; traduz. It. di B. Fonzi, *La nausea*, ed. Giulio Einaudi editore, Torino, 1967.

Bibliografia Secondaria

C. Audry, *Sartre et la Réalité humaine*, éditions Seghers, Ligugé, 1966.

M. Barale, *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, ed. Felice Le Monnier, Firenze, 1977.

A. Bausola, *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura di L'essere e il nulla*, ed. Vita e pensiero, Milano, 1978.

M. M. Bertolini, *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di J.P. Sartre*, ed. Franco Angeli, Milano, 2000.

A. Ceroni, *L'alterità in Sartre*, ed. Marzorati, Milano, 1974.

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

F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, éditions du Myrte, Paris, 1947.

A. Montano, *Solitudine e solidarietà. Saggi su Sartre, Merleau-Ponty e Camus*, ed. Bibliopolis, Nola, 2006.

S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, editori Laterza, Bari, 2004.

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

M. Recalcati, *Mantieni il bacio. Lezioni brevi sull'amore*, ed. Feltrinelli, Milano, 2023.