



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA**

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

**OLTRE LA CONTINGENZA:
SU ALCUNI MODI DELLA TRASCENDENZA.**

**Analisi del ruolo del sentimento e dell'immaginazione
a partire da un confronto tra Kierkegaard e Sartre.**

**Relatore:
Andrea Altobrando**

**Laureando:
Daniele Delrio
Matricola n. 2112294**

ANNO ACCADEMICO 2025-2026

Dedicato a colei che mi fece il dono più grande,
e a colui che scegliendo, è stato scelto da Amelia;
da questo incontro ha potuto splendere una Gemma.

Indice

Introduzione:

- Intro: p. 6.
- Esistenza, coscienza e trascendenza: p. 7.
- Da Søren Kierkegaard a Jean-Paul Sartre: p. 12.

Capitolo I:

Angoscia e Disperazione: le condizioni della trascendenza.

- Introduzione al capitolo:p. 18.
- §1) Il concetto dell'angoscia: tra peccato e trascendenza.p. 20.
- §2) Tilblivelse e Øieblik: il problema del venire all'esistenza.p. 24.
- §3) Riguardo ai modi di relazionarsi dell'angoscia con il possibile.p. 28.
- §4) Sull'io come relazione: la disperazione come squilibrio nel rapporto. p. 35.
- §5) L'io umano: la disperazione in rapporto al finito e all'infinito, al possibile e al necessario, con riferimento alla fantasia. p. 45.
- §6) Il preludio alla trascendenza: l'io umano e la consapevolezza di sé. p. 53.
- §7) L'io teologico: la disperazione in relazione al concetto di peccato e fede. ... p. 60.

Capitolo II

La Nausea: dal sostanzialismo all'esistenzialismo.

- Introduzione al capitolo:p. 68.
- §8) La nausea: il rapporto tra i contingenti-esistenti.p. 73.
- §9) Una tesi di irrealtà: rielaborazione delle tematiche sulla contingenza sotto la determinazione dell'immaginario.p. 86.
- §10) L'essere della contingenza e l'essere della coscienza: l'evoluzione dell'ontologia sartreana.p. 91.

Capitolo III:

L'immaginario: tesi e antitesi nel rapporto coscienza-mondo.

- Introduzione al capitolo:p. 98.
- §11) Il fenomeno d'essere e l'essere del fenomeno: il rapporto tra il per-sé e l'in-sé.
..... p. 100.
- §12) Trascendenza ordinaria e trascendenza immaginifica: tesi ed antitesi. p. 111.
- §13) L'immaginario: il rapporto tra l'in-sé e il per-sé. p. 119.

Capitolo IV :

L'essere per-sé e l'essere per-altri : il rapporto tra esistenti.

- Introduzione al capitolo: p. 124.
- §14) Il per-sé e il per-altri: la relazione tra soggetti di coscienza. p. 128.
- §15) L'affermazione di sé e il riconoscimento d'altri: antitesi e sintesi nel processo
trascendentale. p. 139.

- Conclusioni:p. 141.
- Bibliografia:p. 145.

Introduzione

*“Per me si va ne la città dolente,
per me si va ne l'eterno dolore,
per me si va tra la perduta gente.
Giustizia mosse il mio alto fattore;
fecemi la divina podestate,
la somma sapienza e 'l primo amore.
Dinanzi a me non fuor cose create
se non etterne, e io eterno duro.
Lasciate ogni speranza, voi ch'intrate".
Queste parole di colore oscuro
vid'io scritte al sommo d'una porta;*

*per ch'io: “Maestro, il senso lor m'è duro”
Ed elli a me, come persona accorta:
"Qui si convien lasciare ogni sospetto;
ogne viltà convien che qui sia morta.
Noi siam venuti al loco ov'i' t' ho detto
che tu vedrai le genti dolorose
c' hanno perduto il ben de l'intelletto".
E poi che la sua mano a la mia puose
con lieto volto, ond'io mi confortai,
mi mise dentro a le segrete cose.*

Dante Alighieri, La Divina Commedia, Inferno Canto III, 1-21

Concedetemi questo privilegio: di poter iniziare la nostra trattazione con questi versi, affinché siano di buon auspicio, augurandomi che questo moto di spirito possa introdurci con favore all'interno di questo lavoro, similmente alle parole con cui Virgilio rassicurò Dante invitandolo a procedere verso la “città dolente”. Dinnanzi a noi si spalancheranno le porte dell'esistenza: ad accoglierci non ci saranno né Angeli, né Demoni, bensì l'umana gente. Quale oggetto si può considerare più attuale di questo? L'esistenza, che tanti pensatori ha affascinato e con la quale tutti noi abbiamo siffatta confidenza, da poterci permettere di discuterne liberamente, ma non abbastanza da permetterci di pensare che essa si possa risolvere nei suoi aspetti problematici una volta per tutte.

È certo che una trattazione che voglia esser degna di questo nome, e che desideri affrontare un siffatto argomento, non può concedersi di lasciare niente al caso; il primo passo, dunque, sarà quello di far chiarezza sull'oggetto della nostra ricerca andando ad illuminare la via che ci si parerà dinnanzi.

- Esistenza, coscienza e trascendenza.

Il seguente lavoro si propone l'obiettivo di sviluppare, attraverso un discorso metafisico-teoretico, una rielaborazione delle tematiche che concernono la filosofia esistenziale; nello specifico riguardo le categoria dell'esistenza, della coscienza e della trascendenza. Il nostro fine sarà quello di interrogarci riguardo alle possibilità della trascendenza da parte della coscienza in relazione all'esistenza: in via preliminare si farà dunque chiarezza sulle scelte concettuali e sul modo in cui saranno sviluppate all'interno della trattazione.

Per quanto riguarda l'esistenza, essa dovrà intendersi come relazione: sotto questa accezione intendo l'esistenza come quel particolare rapporto che si può esplicitare sia come immediato/diretto tra la coscienza (irriflessa) e il mondo/il reale, sia come rapporto mediato/indiretto tra la coscienza (riflessiva) e l'oggetto sul quale ricade la sua specifica attività. A queste due differenti modalità di rapporto, coscienza-mondo, se ne aggiunge un'ulteriore che possiamo definire come l'unica relazione propriamente dialettica¹: in questa circostanza i due estremi del rapporto sono le coscienze, ovvero le diverse individualità sociali, che agendo vicendevolmente l'una con l'altra si determinano attraverso un'attività costante di sintesi, dove lo scambio relazionale si definisce reciprocamente.

Di fondamentale importanza è dunque il concetto di coscienza: avendo sottolineato la presenza di due differenti modalità di espressione ad essa correlati (immediata/diretta e mediata/indiretta), è doveroso da parte mia chiarire questo punto. Difatti non è mia intenzione porre in essere due diverse tipologie di coscienza, ovvero non intendo proporre un principio che finisca per trasformare la coscienza in sostanza e la psiche in un teatro dove differenti coscienze operano inter-scambiandosi costantemente tra loro. Entrambe le definizioni proposte fanno capo ad un unicum che è la coscienza, intesa come sintesi di due

¹ Ho definito il rapporto tra coscienze come quell'unica relazione che può essere definita dialettica poiché in questo lavoro verranno prese in considerazione le posizioni kierkegaardiane e sartriane concernenti l'esistenza; nel caso della filosofia di Kierkegaard non può darsi un rapporto dialettico poiché la relazione tra l'individuo e l'Assoluto, ovvero Dio, non permette l'esplicitarsi di una prassi che comporti uno scambio reciproco tra i due estremi del rapporto, l'Assoluto infatti resta la fonte intoccabile e immutabile della condizione umana. Nel caso invece della filosofia di Sartre, nonostante si possa parlare di un rapporto dialettico tra esistenti-contingenti (uomo-mondo) all'interno del romanzo *La Nausée*, la nostra attenzione sarà rivolta principalmente al rapporto tra il per-sé, ovvero la coscienza e l'in-sé, ovvero l'essere; anche in questo caso, come per Kierkegaard, l'in-sé rappresenta quel particolare elemento del rapporto esistenziale che determina la prassi del per-sé ma che non può a sua volta esser determinato, non può quindi diventare oggetto di attività diretta da parte della coscienza.

modalità di espressione che le sono proprie; questo poiché essa è, in ogni momento del suo manifestarsi nel mondo, coscienza di sé.

L'esistenza della coscienza, infatti, è un assoluto, perché la coscienza è coscienza di se stessa. Il che significa che il tipo di esistenza della coscienza è di essere coscienza di sé. Ed essa prende coscienza di sé in quanto è coscienza di un oggetto trascendente.²

Ciò che caratterizza la coscienza è il modo attraverso il quale essa si intenziona, ovvero come la coscienza interagisce con se medesima e con la realtà circostante. Nel caso della coscienza irriflessa, il rapporto tra il soggetto e il mondo è diretto, non filtrato da alcun tipo di rielaborazione; la coscienza in questo frangente è come se fosse con naturalezza indirizzata verso il reale, lo abita muovendosi in esso, mantenendo uno stato di “quiete” in cui la coscienza di sé rimane sullo sfondo e non si palesa chiaramente fino a che non interviene un'attività riflessiva. Per quanto riguarda la coscienza nella sua modalità riflessiva abbiamo invece un'attività che filtra il rapportarsi del soggetto al mondo, che indirizza la coscienza verso un oggetto particolare che ricade, attraverso un atto volontario, sotto la sua attenzione; in questa circostanza il legame diretto tra il soggetto e il mondo è spezzato in favore di una focalizzazione mirata, in altre parole avviene un passaggio per il quale la coscienza passa dall'essere totalmente immersa nel mondo a riemergere ponendo il mondo nel suo complesso tra parentesi, rivolgendosi intenzionalmente su uno specifico elemento³ che diviene l'oggetto particolare della sua attività riflessiva.

Intendiamoci: la certezza del Cogito è assoluta, poiché, come dice Husserl, si dà un'unità indissolubile della coscienza riflettente e della coscienza riflessa [...] Ciò non toglie però che ci troviamo di fronte ad una sintesi di due coscienze di cui l'una è coscienza dell'altra. [...] Orbene, la mia coscienza non assume se stessa per oggetto quando realizza il Cogito. Ciò che essa afferma riguarda la coscienza riflessa. Nella misura in cui la mia coscienza riflettente è coscienza di se, essa

² Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Éditions Montaigne, Parigi 1936 trad. It. Rocco Ronchi, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, Marinotti Edizioni, Milano 2023, cit. p. 34.

³ Con la seguente affermazione intendo riferirmi alla coscienza che attraverso l'attività riflessiva si coglie nell'atto di trascendere verso un aspetto particolare del reale, il quale diviene dunque l'oggetto dell'azione di trascendimento della coscienza stessa.

è coscienza non posizionale. Diviene posizionale solo intenzionando la coscienza riflessa, la quale, anch'essa, non era coscienza posizionale di sé prima di essere riflessa.⁴

Dunque, la distinzione tra le due modalità di espressione della coscienza si palesa ulteriormente osservando come la coscienza trova posto nel mondo: la coscienza pre-riflessiva, nella misura in cui è coscienza di sé, non è propriamente una coscienza posizionale, essa diviene *tetica* intenzionandosi, ovvero osservandosi, attraverso l'atto riflessivo, nel suo trascendere verso il mondo, grazie ad una prassi attiva; nel caso della coscienza irriflessa, che è totale immersione nel mondo accompagnata dalla coscienza di sé, l'unico elemento trascendente è il mondo; è la realtà circostante che si palesa come altra e che determina la coscienza, la quale percepisce la propria posizione nel mondo indirettamente.

La coscienza si definisce infatti attraverso l'intenzionalità. Grazie all'intenzionalità essa si trascende, si unifica sfuggendo a se stessa. [...] L'oggetto è trascendente alle coscienze che lo colgono ed è in esso che si trova la loro unità. [...] Bisogna che le coscienze siano delle sintesi incessanti [...] È la coscienza che si unifica da sé e in modo concreto attraverso un gioco di intenzionalità trasversali.⁵

Queste accortezze, con le annesse delucidazioni riguardo al modo in cui bisogna intendere la coscienza, sono necessarie per introdurre il nostro particolare punto di vista sull'esistenza e sui modi della trascendenza; Sartre, sulla falsa riga della fenomenologia husserliana, ci invita a pensare la coscienza di sé come "tetica" quando essa viene intenzionata tramite l'attività riflessiva, sottolineando come il processo di posizionamento della coscienza derivi dalla sua attività nel costante tentativo di trascendere, di rivolgersi ad un oggetto che è altro da se per mezzo dell'intenzionalità.

Dunque nella concezione sartreana la coscienza può trascendere grazie all'intenzionalità, ma questa definizione non è sufficiente per rendere conto delle possibilità della trascendenza, poiché quest'ultima si può attuare attraverso un ulteriore processo: la coscienza infatti non solo può situarsi nel mondo intenzionandosi, ma può, in virtù dell'intenzionalità che la

⁴ Ivi, pp. 37-38.

⁵ Ivi, pp. 32-33.

caratterizza, proiettarsi oltre il rapporto che instaura con il reale distanziandosi da esso grazie all'attività immaginifica. Attraverso l'immaginazione, intesa come una modalità di esplicazione della coscienza, è data la possibilità alla coscienza di trascendere la relazione diretta con il reale; in questo frangente la coscienza seppur intenzionata si trova su un piano intuitivo di elaborazione che può esser definito come un piano di irrealtà. La coscienza può dunque intenzionarsi svolgendo la sua attività all'interno di uno spazio che si configura come trascendente e solo in un secondo momento, ovvero dopo aver concluso tale attività de-realizzante, la coscienza può nuovamente calarsi nel mondo:

Ogni esistente, appena è posto, è perciò stesso superato. Ma occorre anche che sia superato verso qualcosa. L'immaginario è il qualcosa verso cui l'esistente è superato.⁶

Pertanto la condizione di possibilità della trascendenza, intesa come superamento del rapporto con l'esistente dato, è da ricondurre al carattere riflessivo della coscienza in rapporto all'immaginazione; in questa circostanza la trascendenza si attesta come la capacità della coscienza di "intenzionarsi" come attività "realizzante" e "de-realizzante", infatti: *«Non vi può essere coscienza realizzante senza coscienza immaginativa ed inversamente»*⁷. Dunque, ho definito la coscienza riflessiva come "condizione di possibilità della trascendenza"⁸ poiché nel suo essere coscienza di sé è parte integrante della dimensione esistenziale, come forma mediata o indiretta del rapporto uomo-mondo e non rappresenta un vero e proprio superamento della relazione tra esistenti fino a che non si proietta al di là di tale rapporto grazie alla proprietà distanziatrice dell'immaginario. Infatti, la capacità della coscienza riflessiva di "intenzionarsi" verso un oggetto che è altro da sé, seppure rappresenti una complessa operazione, è semplicemente una declinazione del rapporto complessivo coscienza-mondo, dove la trascendenza si configura come movimento intra-mondano, ovvero un movimento che si svolge internamente al reale. In questa dinamica ciò che è trascendente è unicamente l'oggetto verso cui la coscienza si dirige, mentre il nostro

⁶ Franco Fergnani, *Jean-Paul Sartre. La scoperta dell'esistenza*, Feltrinelli, Milano 2019, cit. p. 82.

⁷ Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire - Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Parigi 1940, pp. 238-239; ed. It. *Immaginazione e coscienza*, Einaudi, Torino, 1960, p. 289.

⁸ Tale affermazione è da ricondurre ad una mia scelta personale, atta a proporre un modo alternativo per riferirsi alla coscienza riflessiva intendendola come la condizione di possibilità della trascendenza in relazione alla sua capacità immaginifica.

obbiettivo è quello di mostrare come la coscienza stessa possa attuare un “movimento trascendentale”⁹ che la proietti verso una dimensione differente, che diviene allo stesso tempo uno spazio di irrealtà dove si può esplicitare la sua attività.

A tal fine la coscienza necessita di determinate condizioni come ad esempio quella fornita dall’immaginazione o da precise condizioni del sentire umano (angoscia, disperazione, nausea) che rendono possibile il passaggio della coscienza oltre il rapporto con l’esistente dato. Pertanto la nostra attenzione si rivolgerà alle diverse possibilità della trascendenza, ovvero sulle modalità attraverso cui la coscienza si proietta intenzionalmente su differenti livelli di realtà rielaborando il rapporto che intrattiene con il mondo, in un processo di sintesi costante. Aggiungo inoltre che la trascendenza non dovrà esser intesa in questa sede come un “Trasumanare”¹⁰, ovvero come un superamento della condizione umana o dei suoi limiti, ma piuttosto come una capacità squisitamente umana:

- La prima forma di trascendenza è dunque quella che si identifica nell’attività intenzionale della coscienza all’interno della realtà, quindi nel suo rapportarsi come coscienza di sé con il mondo e situandosi in esso. In questa circostanza la trascendenza coincide con

⁹ La scelta di utilizzare il termine “movimento trascendentale” è da riferirsi ad una mia personale scelta che fa perno sull’idea di un processo costante in cui la coscienza attraversa tre diverse fasi per giungere al compimento di una sintesi progressiva, in cui la trascendenza si presenta in diverse configurazioni e rappresenta l’attività fondamentale svolta dalla coscienza stessa: la prima fase, ovvero la tesi, vede la coscienza compiere quella che può essere definita come la trascendenza ordinaria, dove l’oggetto trascendente è l’essere del mondo e la trascendenza si configura come il momento in cui la coscienza si coglie nell’atto di rivolgersi intenzionalmente verso il reale. L’antitesi è invece il momento di negazione del rapporto coscienza-mondo, questo processo di nullificazione e rielaborazione compiuto dalla coscienza comporta un allontanamento intenzionale dalla dimensione esistenziale che permette la preparazione dell’attività effettiva sul mondo; l’antitesi si rende possibile grazie all’immaginazione che permette alla coscienza di distanziarsi e di destrutturare il rapporto con il mondo attingendo alla categoria del possibile, come superamento della datità dell’essere del mondo. La trascendenza nell’antitesi è da ricondurre all’atto intenzionale della coscienza di superare la datità, incuneandosi grazie all’immaginazione in un piano di totale nullificazione del reale e lavorando sul possibile come integrazione del suo rapporto con il mondo.

La sintesi, ovvero l’ultima fase del processo, riguarda invece il momento di prassi attiva, in cui la coscienza si appropria dell’attività svolta sul piano de-realizzante dell’immaginazione e si prepara ad agire all’interno del mondo, cercando di realizzare ciò che rappresentava solamente una possibilità; durante la sintesi, la trascendenza è un’attività non solo intenzionale ma anche pre-stabilita grazie alla precedente ri-elaborazione del rapporto con il mondo che si è svolta durante il momento antitetico.

Quando si farà riferimento al movimento trascendentale ci si riferirà a questo particolare processo svolto dalla coscienza, in cui la sintesi è la fine e allo stesso tempo il principio di un ulteriore movimento trascendentale. Tale processo sarà ulteriormente approfondito nel corso della trattazione, pertanto ritengo che questa spiegazione preliminare sia sufficiente per evitare fraintendimenti all’interno dell’introduzione, permettendoci di utilizzare questo concetto con le dovute accortezze.

¹⁰ Trasumanare, neologismo dantesco che indica l’elevarsi oltre i limiti della natura umana per attingere la natura divina.

l'intenzionalità, attestandosi come il "rivolgersi verso" l'oggetto trascendente che è altro rispetto alla coscienza.

- La seconda forma di trascendenza è quella che comporta un superamento del rapporto diretto con il reale, in cui la coscienza attua un movimento trascendentale reso possibile dall'immaginazione; in questa circostanza la coscienza, che è sempre coscienza di sé, si proietta su un piano di nullificazione, dove traspone il suo rapporto con il mondo.

La trascendenza nel secondo caso rappresenta un movimento antitetico, ovvero di negazione nel processo di sintesi progressiva del rapporto tra coscienza e mondo; il momento antitetico è parte integrante del processo di sintesi, è il momento in cui la coscienza si astrae dal rapporto con il mondo, superando dunque l'esistente, in un processo che si avvicina ad una sorta di alienazione, in cui la coscienza intavola una tesi di irrealtà. Date queste premesse il prossimo passo sarà quello di introdurre la struttura di questa ricerca che ci condurrà ad analizzare le condizioni di possibilità della trascendenza appena esposte, introducendoci in un itinerario sull'esistenza che partirà dalle posizioni espresse dalla filosofia di Søren Kierkegaard e Jean-Paul Sartre.

- Da Søren Kierkegaard a Jean-Paul Sartre:

Con l'introduzione delle posizioni filosofiche appartenenti rispettivamente a Kierkegaard e Sartre, avremo la possibilità di confrontarci con due forme distinte di esistenzialismo e con i principali paradigmi riguardanti le possibilità della trascendenza e il rapporto coscienza-mondo. Verranno infatti impiegate le categorie proprie dell'esistenzialismo: possibilità, singolarità, finitezza e libertà al fine di fornire un quadro ordinato riguardante lo sviluppo delle posizioni teoretiche dei due filosofi. Tale analisi non sarà fine a se stessa ma sarà il battistrada che ci permetterà di gettare le basi per la nostra concezione di trascendenza in relazione all'esistenza, prendendo spunto dai ragionamenti di questi due imminenti pensatori.

Il lavoro prenderà avvio dall'impianto filosofico kierkegaardiano: privilegiando l'analisi della condizione umana connessa agli stati d'animo dell'angoscia e della disperazione che definiscono il ruolo dell'individuo nel suo rapporto con l'Assoluto. Perciò, al fine di non

snaturare l'impianto filosofico di Kierkegaard, si terrà conto del legame dell'esistenza con un impianto teologico e teleologico, con la riserva di dare la priorità alle osservazioni sul ruolo del singolo, sulla natura della coscienza e sull'io.

L'io descritto da Kierkegaard, come quel particolare "*rapporto che si rapporta a sé*"¹¹, sarà oggetto di analisi per permetterci di presentare le modalità attraverso cui tale rapporto si manifesta nella dimensione esistenziale; l'Angoscia e la Disperazione, invece, rappresenteranno le condizioni che caratterizzano l'umano nel suo rapportarsi all'esistenza e ci permetteranno di analizzare il processo di auto-consapevolezza che giunge a designare questi stati d'animo come i mezzi atti a far scoprire all'individuo la possibilità di trascendere verso Dio.¹²

Essendo l'esistenza, per il filosofo danese, subordinata ad un piano d'esistenza superiore, ovvero un piano teologico, si instaurerà un'analisi su essenza ed esistenza, e sulla condizione del singolo che si trova a dialogare con l'assoluto: l'interiorità, l'io e lo "spirito", ovvero il vincolo del rapporto tra il sé e la potenza che lo ha posto¹³, ci pongono dinnanzi ad una tipologia di esistenza declinata in favore del solo rapporto tra il singolo e l'assoluto, destituendo l'elemento mondano per proiettare l'individuo verso una dimensione che è altra; viene così tagliato fuori dall'esistenza uno dei due termini che abbiamo sottolineato essere parte integrante del rapporto esistenziale (coscienza-mondo).

In questo modo, grazie al contributo del filosofo di Copenaghen, si renderà necessario prendere in considerazione la trascendenza nel suo aspetto teologico: qui la trascendenza rappresenta un tentativo di superamento dell'esistenza indirizzato verso il divino e l'ancoraggio dell' "*io-teologico*"¹⁴ nella potenza che lo ha posto, ovvero Dio, rappresenta il

¹¹ «Ma che cos' è l'io? È un rapporto che si mette in rapporto con se stesso oppure è, nel rapporto, il fatto che il rapporto si metta in rapporto con se stesso; l'io non è il rapporto, ma il fatto che il rapporto si mette in rapporto con se stesso». Søren Kierkegaard, *Sydommen Til Døden*, Anti-Climacus, Copenaghen, 1849, trad. it. M. Corssen, *La malattia mortale*, Trento 2022, cit. p. 13.

¹² Angoscia e Disperazione sono, per Kierkegaard, connaturati all'essere umano a causa della natura stessa dell'umano in relazione al peccato; l'essere umano è dunque da intendersi come quella particolare creatura senziente che può rapportarsi a Dio, il quale è la causa dell'essenza umana.

¹³ Quando mi riferisco alla "potenza che ha posto l'io", mi riferisco al Dio cristiano come causa della natura e dell'essenza umana in continuità con la visione Kierkegaardiana.

¹⁴ «Quest'io non è più l'io meramente umano, ma ciò che io, sperando di non essere frainteso, vorrei chiamare l'io teologico, l'io di fronte a Dio». Søren Kierkegaard, *La malattia mortale*, cit. p. 110.

superamento dell' «io meramente umano»¹⁵. Infatti una volta compiuto il salto attraverso la fede, si perde ogni possibilità di tornare ad una posizione di stasi che prepari ad un'ulteriore trascendenza; la trascendenza teologica si configura come un atto unico e definitivo, che segna un passaggio qualitativo che annulla ogni possibilità di sintesi ulteriore, poiché il limite dell'esistenza viene segnato dall'Assoluto che dona, al soggetto e all'esistenza stessa, significato e gravidanza.

Una volta terminato il discordo riguardante le condizioni dell'angoscia e della disperazione nella filosofia kierkegaardiana, si passerà all'introduzione della posizione sartreana con l'analisi della condizione umana della nausea. Il concetto di realtà perderà in questo frangente ogni legame con la dimensione teologica riconfigurando l'esistenza come rapporto tra contingenti/esistenti, ovvero il mondo e la realtà umana; qui il soggetto umano si troverà immerso nella realtà nuda e cruda: gettato nel mondo.

Cose inanimate, bestie e uomini sono detti allo stesso modo contingenti ed esistenti; esistenza è un termine del tutto equiparato a contingenza ed usato nel modo più estensivo. [...] Gli esistenti formano un mondo pullulante e caotico, tanto estraneo alla razionalità da non potersi neppure considerare ir-razionale. [...] Sarebbe una grossolana ingenuità credere di poter spiegare una porzione di realtà esistente (spiegare nel senso di rendere intelligibile e di giustificare) mediante la ricerca e il riferimento delle sue cause o fattori condizionati, o antecedenti.¹⁶

La nausea a differenza dell'angoscia e della disperazione, non è difatti un *modus vivendi* connaturato all'essere umano, non è una condizione insita nella natura stessa dell'individuo, ma è un modo di percepire il rapporto con l'esistenza, rapporto che si sviluppa a partire dalla relazione che si instaura tra l'individuo e la realtà circostante e che attraversa diversi gradi di consapevolezza. Per attuare al meglio il passaggio di testimone tra i due pensatori sarà necessario un chiarimento a livello concettuale, che renda dunque comprensibili i lasciti e le trasformazioni all'interno della filosofia esistenziale: infatti all'interiorità kierkegaardiana, abitata da un io tormentato, farà seguito un'interiorità destituita ed un io che si troverà ad abitare nel mondo¹⁷, all'essenza teologica farà spazio un'essenza cangiante

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Franco Fergnani, *Dopo La Cosa Umana. Appunti su Sartre*, Farina Editore, Fano 2019, cit. p.36.

¹⁷ L'io ormai gettato nel mondo diviene con Sartre un oggetto trascendente, proiettato al di fuori dell'individuo grazie all'attività della coscienza.

che dipenderà dall'esistenza stessa, ribaltando il rapporto teologico tra essenza ed esistenza. Se nella filosofia kierkegaardiana l'esistenza traeva significato da un'essenza che le apparteneva in virtù del suo legame con il divino, adesso l'esistenza è ciò che si incarica dell'incessante ricerca di un senso, nell'estenuante tentativo di trovare un'essenza adeguata, un modo d'essere che l'appaghi poiché l'esistente coincide adesso con «*La realtà umana [...] il cui essere è in questione nel suo essere*»¹⁸.

Mentre le cose “sono”, l'esistere è rapportarsi ai propri possibili, ma un rapportarsi perennemente visitato da un sogno di compiutezza e di pienezza e da una tentazione di sostanzialità: desiderio che si vuole integralmente soddisfatto continuando tuttavia ad essere desiderio, sete che si vuole completamente appagata continuando ad essere sete e quindi vita, soggettività, coscienza (di) sete ... La sintesi contraddittoria tra esistenza ed essere è sempre inseguita e votata al fallimento.¹⁹

L'analisi della nausea ci permetterà, dunque, di scandire due momenti distinti all'interno del corpus filosofico sartriano; dall'esistenza intesa come rapporto tra esistenti-contingenti, all'esistenza intesa come il rapporto che si instaura tra l'essere del mondo e l'essere della coscienza, ovvero tra l'in-sé e il per-sé, attraverso un'analisi che pone insieme ontologia ed esistenzialismo. Inoltre grazie alle battute conclusive dell'opera *La Nausée*, sarà possibile introdurre l'immaginazione come il modo attraverso cui la coscienza de-struttura il reale, per poi passare ad un'analisi dell'immaginazione come trascendimento, collegandoci al saggio di psicologia fenomenologica *L'imaginaire*²⁰.

Porre un'immagine significa costituire un oggetto in margine del reale, significa cioè tenere il reale a distanza, liberarsene, in una parola negarlo.²¹

Si passerà così a nuove considerazioni su esistenza e trascendenza, il passaggio chiave sarà rappresentato dalla messa in relazione tra l'immaginazione e il rapporto ontologico-esistenziale del per sé (l'esistente) con l'in sé (l'essere). In questa sede la posizione sartreana sarà soggetta ad una rielaborazione per quanto riguarda l'immaginario; seguendo

¹⁸ Franco Fergnani, *Jean-Paul Sartre*, cit. p. 89.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Titolo completo dell'opera : *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*.

²¹ Ivi. p. 81.

l'ontologia Sartreana così come emerge dal saggio *L'Être et le Néant* si procederà ad associare il per-sé all'immaginazione, intendendo quest'ultima come ciò che fornisce al per-sé la possibilità di svincolarsi dall'esistenza e di rielaborare il suo rapporto con l'in-sé. Una volta portato a termine anche il lavoro riguardante l'attività del per-sé attraverso la facoltà dell'immaginazione, ci concentreremo sul rapporto tra il per-sé e l'altrui, in altre parole sul risultato dell'incontro tra l'io e il tu. Qui si riuscirà a specificare cosa si intendeva quando la trascendenza è stata definita come il momento negativo/antitetico della sintesi progressiva del rapporto tra la coscienza e il mondo; infatti il soggetto che si pone sotto lo sguardo altrui invece di proiettarsi in una dimensione di irrealtà (negando di fatto la realtà e attuando una sintesi fittizia tra il per-sé e l'in-sé sul piano dell'immaginazione) rimane ancorato alla dimensione del reale attuando un movimento trascendentale che si svolge per e verso il mondo e che consente alla coscienza stessa di ri-posizionarsi in modo attivo. Il per-sé infatti, rendendosi oggetto e allo stesso tempo soggetto e attuando una prassi che pone la passività dell'essere soggetti all'osservazione altrui insieme all'attività nel concepirsi parte integrante di una realtà socio-relazionale, diviene espressione di un movimento trascendentale che ha come esito il calarsi nel mondo. Qui si assisterà al rapporto ontologico-formale di interdipendenza tra la *praxis* e l'*existence*, ove al di là di ogni circostanza specifica la realtà umana si configura come una costante messa in questione di sé che necessita di una prassi che si converte nel porsi in questione:

Quale che sia il suo essere sociale, l'esistente umano è un essere in questione o, il che significa lo stesso, esiste come messa in questione del suo essere. Queste due determinazioni sono d'altronde inseparabili: la *praxis* presuppone necessariamente la messa in questione e, reciprocamente, la messa in questione non è, originariamente, investigazione da parte di un sapere teorico, bensì la ricerca pratica di un recupero di sé quale vivente che riproduce la propria vita mediante l'azione su un ambiente fatto di cose ostili e di altri viventi, i quali contestano quell'azione con il semplice fatto di esistere. Così l'individuo sociale deve vedersi per agire, ed agisce nella misura in cui egli può vedersi.²²

²² Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Parigi, Edizione Gallimard, trad. it Giuseppe Del Bo, *L'essere e il Nulla*, il Saggiatore, Milano, 2023, cit. pp. 547-548.

La coscienza si riposiziona così attraverso una attività incessante di risemantizzazione del proprio ruolo, mettendosi in relazione con gli altri esistenti e riconoscendosi come una coscienza particolare all'interno di una rete relazionale, attuando una trascendenza intra-mondana come stadio di consapevolezza costantemente rinnovato. In questo modo si potrà analizzare il rapporto tra la coscienza e l'esistenza come rapporto progressivo, ove la coscienza si rende partecipe sotto varie forme di un attività di trascendimento che le è propria in virtù di rinnovare il proprio rapporto con l'essere del mondo.

Angoscia e Disperazione: le condizioni della trascendenza

Søren Kierkegaard

All'interno della filosofia kierkegardiana l'esistenza, ovvero quel particolare rapporto che ha come suoi estremi la coscienza e il mondo, si traduce in una relazione tra il singolo individuo e le modalità del proprio sentire e percepire l'esistenza.

La relazione esistenziale si declina in un rapporto a circuito chiuso dove l'esistenza è vissuta internamente ed è il soggetto che si incarica di intavolare un dialogo con se medesimo nel tentativo di trascendere, di scavare nella propria condizione per trovare in essa lo slancio verso ciò che è trascendente per antonomasia: l'Assoluto, ovvero Dio; l'interiorità diviene il vero palcoscenico, il luogo principe dell'attività umana e fonte primaria per accedere alla propria origine, a Colui che è artefice della condizione dell'esistere. D'altro canto la realtà, il mondo circostante, finisce per rappresentare semplicemente una via di fuga dal confronto tra l'individuo ed il sé, una fuga che per Kierkegaard si traduce in ultimo grado in un allontanamento dell'uomo dal suo rapporto privilegiato con Dio.

L'interiorità, che caratterizza la filosofia di Kierkegaard e che si pone come baluardo su cui si regge la difesa della singolarità, è il tramite del rapporto tra l'individuo e il divino; è la condizione necessaria affinché si possa attuare la trascendenza all'interno della filosofia del pensatore danese. Tale trascendenza vede come protagonisti l'uomo nella sua solitudine dinnanzi a Dio, è una trascendenza che indirizza verso una dimensione ulteriore, che lascia dietro di sé il mondo; l'uomo infatti si riposiziona fuori dal mondo, dentro di sé e allo stesso tempo altrove, indirizzato verso l'Assoluto, l'inesplicabile.

Nostro obbiettivo dichiarato è quello di analizzare le possibilità della trascendenza da parte della coscienza in relazione all'esistenza, pertanto in questa sezione del lavoro è necessario mettere in luce come Kierkegaard intenda l'esistenza, soffermandoci sulle categorie del singolo, del possibile, del reale e della libertà; le quali ci pongono dinnanzi ad un'esperienza esistenziale completamente a carico dell'individuo.

La trascendenza non riguarda, all'interno della filosofia kierkegardiana, solo il tentativo umano di muoversi per il tramite dell'interiorità verso Dio, ma anche il modo attraverso cui il soggetto umano attraverso le condizioni di Angoscia e successivamente della

Disperazione, trascenda verso stadi di auto-consapevolezza rinnovati, approcciandosi a nuove differenti condizioni esistenziali. L'esistenza, in questa circostanza²³, dovrà intendersi non come la relazione stringente tra la coscienza e il mondo, ma come il luogo in cui l'essere dell'uomo entra in relazione con la sua condizione, ovvero con il suo specifico modo d'essere.

Per quanto riguarda, invece, la struttura del seguente capitolo è bene precisare che essa si articola in due macro-sezioni: la prima dedicata all'analisi della condizione dell'angoscia e la seconda incentrata sulla condizione della disperazione. Le due sezioni si suddividono a loro volta in: tre paragrafi (§ 1, § 2, § 3), per quanto riguarda l'angoscia, e quattro paragrafi (§ 4, § 5, § 6, § 7) dedicati invece all'analisi della disperazione, al fine di restituire un quadro complessivo esauriente che ci permetta di rispondere ai quesiti fondamentali riguardo le possibilità della trascendenza in relazione all'esistenza.

Le due condizioni del sentire umano, l'angoscia e la disperazione, ci offrono infatti due differenti paradigmi che non solo mostrano l'evoluzione del pensiero kierkegaardiano ma allo stesso tempo rielaborano le principali categorie che stanno alla base della costruzione teoretico-filosofica del pensatore danese. Dunque, onde evitare possibili fraintendimenti ho ritenuto necessario assegnare uno spazio apposito alla trattazione delle rispettive forme del sentire, in modo da poter svolgere nella parte conclusiva della trattazione un'analisi a carattere critico-comparativo, la quale pone in relazione diretta le posizioni emerse dallo studio delle condizioni dell'angoscia e della disperazione, dando modo al lettore di osservare i nessi e le differenze fondamentali in seno alla filosofia esistenziale kierkegaardiana.

²³ Mi riferisco al pensiero kierkegaardiano, dove la metafisica, la teologia e l'analisi ontologica ci pongono d'innanzi a una forma particolare di filosofia esistenziale, unica nel suo genere.

I

- Il concetto dell'angoscia: tra peccato e trascendenza.

L'ontologia del peccato, ovvero un'analisi sull'essere del peccato e sul modo d'essere che gli è proprio, in relazione alla coscienza del soggetto che lo compie e che ne vive in prima persona le conseguenze sul piano esistenziale, rappresenta il battistrada che ci permetterà di osservare l'evoluzione della concezione kierkegaardiana attorno ai temi dell'esistenza e della trascendenza; la nostra attenzione si focalizzerà in prima battuta su un'opera, pubblicata per la prima volta a Copenaghen nel 1843, intitolata *Begrebet Angest*²⁴.

Il concetto di peccato e il peccato inteso come fenomeno reale, nonostante sia notoriamente legato alla tradizione cristiana, viene analizzato da Kierkegaard non solo in relazione alla categoria metafisico-teologica cristiana ma principalmente come un oggetto di interesse da parte della "psicologia"²⁵ e dell'ontologia. In modo particolare il peccato, l'essere

²⁴ *Begrebet Angest* è il titolo originale in lingua danese dell'opera giunta in Italia come: *Il Concetto dell'Angoscia*.

²⁵ Ritengo necessario e doveroso chiarire, attraverso un breve excursus, che cosa si debba intendere con il termine psicologia, in relazione alla filosofia kierkegaardiana, e come quest'ultima si discosti dalla nozione scientifica di psicologia che appartiene al mondo contemporaneo. La definizione di psicologia, alla quale Kierkegaard si attiene, è ripresa dalla classificazione hegeliana delle scienze; Kierkegaard definisce, nell'introduzione del *Concetto dell'Angoscia*, la psicologia come "la dottrina dello spirito soggettivo" adeguandosi, in tal maniera, alla classificazione hegeliana: secondo tale classificazione la trattazione dello «spirito soggettivo [Der subjektive Geist]» costituisce la prima parte della «filosofia dello spirito»; perciò la psicologia è, in questa circostanza, da intendersi come quella particolare "scienza" che segue «l'antropologia» e «la fenomenologia dello spirito» (cfr. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* cit. pp. 440 sgg). Dunque, quando Kierkegaard afferma l'intento di trattare lo studio sul concetto dell'angoscia «dal punto di vista dell'analisi psicologica», bisogna tener presente il riferimento alla classificazione hegeliana ed in modo particolare alla definizione della psicologia come «dottrina dello spirito soggettivo». Per Kierkegaard la scienza psicologica ha ancora forti legami con il concetto greco di *psyché*, (anima/spirito); pertanto la psicologia non viene intesa come uno studio scientifico sui processi della mente ma principalmente come un'analisi critica riguardante l'anima come espressione della coscienza e della razionalità umana.

Inoltre la pubblicazione dell'opera, *Il Concetto dell'Angoscia*, precede di tre decenni l'evento considerato come la fondazione della moderna psicologia scientifica, ovvero la nascita del primo laboratorio di psicologia sperimentale a Lipsia nel 1879 ad opera di Wilhelm Wundt e dei suoi studenti. Già a partire dal 1883 tale laboratorio acquisì lo status e il profilo di un istituto di ricerca universitario ove Wundt e i suoi allievi iniziarono ad applicare i metodi della fisiologia ai processi e ai contenuti della coscienza umana, avviando i primi esperimenti per l'analisi e la misurazione delle sensazioni, sulla durata dei processi mentali, sui tempi di reazione, sull'attenzione, sulla memoria e sull'associazione delle idee.

Sulla concezione kierkegaardiana di psicologia: Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest*, Virgilius Haufniensis, Copenaghen, 1843, trad. it. C. Fabro, *Il Concetto dell'angoscia*, SE, Milano 2007, cit. pp. 19-27.

Sulla nascita della psicologia scientifica: Richard J. Gerrig, Philip G. Zimbardo, Luigi M. Anolli, *Psychology and Life. 20th edition*, Pearson Education, London 2013; trd. it. Pier Luigi Baldi, *Psicologia Generale. Seconda Edizione*, Pearson Italia, Studio Norma, Parma 2018, pp. 2-7.

del peccato e la sua possibilità reale, è ciò che costituisce l'oggetto di interesse della psicologia; questa disciplina, infatti, si interroga sui modi attraverso i quali il peccato può sorgere, non si interessa del perché del peccato, poiché secondo lo stesso Kierkegaard la psicologia dovrà ad un certo punto della sua analisi cedere il posto alla dogmatica, la quale si incaricherà di spiegare il perché del peccato interrogandosi sulle sue possibilità ideali:

Ma la psicologia [...] è, senza saperlo, al servizio di un'altra scienza, la quale sta aspettando che essa abbia finito il suo lavoro per poter cominciare essa stessa e per aiutare la psicologia ad arrivare alla spiegazione. [...] Mentre la psicologia indaga la possibilità reale del peccato, la dogmatica spiega il peccato originale, vale a dire la possibilità ideale del peccato.²⁶

Il rapporto tra l'individuo ed il suo primo peccato è di fondamentale importanza poiché consente a Kierkegaard di introdurre la prima forma di trascendenza in seno all'esistenza; il filosofo danese non assumendo il peccato originale nella sua forma canonica, ma proponendo una rinnovata concezione riguardo ad esso, si libera della versione dogmatico-cristiana che interpreta il primo peccato compiuto dai progenitori biblici, Adamo ed Eva, come un'anatema che coinvolgerebbe qualitativamente tutta la specie umana²⁷.

L'interesse di Kierkegaard è infatti quello di mettere in primo piano l'unicità del primo peccato all'interno di ogni singola esistenza; per fare ciò gli fu necessario relazionare ogni singolo uomo al suo proprio peccato mostrando come quest'ultimo rappresenti nell'esistenza di ciascun essere umano un momento unico ed irripetibile, eliminando definitivamente la concezione secondo cui ogni uomo nasce segnato dal peccato originale.

²⁶ Søren Kierkegaard, *Il Concetto dell'angoscia*, cit. p. 27.

²⁷ Il peccato vive nella dimensione individuale, esso non trova più spazio nell'universalità, nella generalità; il peccato si riqualifica come elemento appartenente alla categoria del singolo e come tale diviene imprescindibile per la qualificazione dell'individuo. La peccaminosità, che non si deve confondere con il peccato, appartiene invece alla specie umana e al mondo, essa secondo Kierkegaard si è generata attraverso il primo peccato umano e pertanto segue l'umanità nel suo evolversi attraverso la storia. La novità della visione kierkegaardiana, riguardo la peccaminosità e il peccato originale, sta nel fatto che il peccato originale precede la peccaminosità la quale una volta posta in essere si determina in maniera quantitativa, mentre il primo peccato di ciascun individuo, nonostante contribuisca alla determinazione quantitativa della peccaminosità, rappresenta un salto qualitativo, un evento unico per ogni esistente. Il primo peccato non ha le sue cause nella peccaminosità della specie ma piuttosto nella condizione umana segnata inizialmente dall'innocenza e dall'ignoranza, condizione accompagnata dall'angoscia che come vedremo è la vera causa del salto qualitativo, ovvero della trascendenza innescata dal primo peccato. « Abbiamo già ricordato diverse volte che l'idea che esponiamo in questo libro non nega la propagazione della peccaminosità nella generazione o, per dirla con altre parole, che la peccaminosità ha la sua storia nella generazione; quel che noi affermiamo è che questa si muove per determinazioni quantitative, mentre il peccato vi entra continuamente col salto qualitativo dell'individuo. » Ivi. cit. p. 48.

La ragione più profonda di questo si deve cercare nell'esistenza umana stessa in quanto essenzialmente determinata dal fatto che l'uomo è un individuo e come tale se stesso e insieme la specie intera, in modo che tutta la specie partecipa dell'individuo e l'individuo di tutta la specie. [...] In ogni momento la situazione è che l'individuo è se stesso e la specie. Questa è la perfezione dell'uomo vista come stato. [...] Ogni individuo è essenzialmente interessato alla storia di tutti gli altri individui, anzi, altrettanto quanto alla storia propria.²⁸

Pertanto, per Kierkegaard, ogni individuo è contemporaneamente “se stesso e la specie” poiché osserva che ognuno partecipa alla storia e all'esistenza della specie e se ne interessa: ma mentre la storia della specie prosegue costantemente, ogni individuo ha il suo inizio particolare ed è quasi come cominciasse “*continuamente da capo*”²⁹, sottolineandone l'unicità. Ogni uomo si inserisce come un nuovo innesto nella storia della specie, ma vi partecipa come individualità, come pura soggettività e come tale ogni uomo pecca la prima volta secondo modalità uniche che gli sono proprie, in virtù della singolarità che lo caratterizza.

La specie ha la sua storia, entro la quale la peccaminosità si determina di continuo quantitativamente, ma l'innocenza si perde continuamente soltanto col salto qualitativo dell'individuo.³⁰

Ogni individuo finisce così per rappresentare, agli occhi di Kierkegaard, un novello Adamo che una volta venuto in essere prende parte all'esistenza in una condizione originaria di innocenza ed ignoranza; tale condizione che caratterizza l'essere umano è destinata a venire meno dopo che verrà compiuto il primo peccato, il quale riguarderà ogni individuo non in quanto connaturato dal peccato originale ma perché destinato a compierlo per attuare il passaggio dalla non-libertà alla libertà.

Il peccato infatti non esiste in potenza, non esiste prima di essere compiuto e dunque attualizzato, prima che tale peccato venga compiuto, la condizione di ignoranza ed innocenza che caratterizza l'uomo si traduce in uno stato di non-libertà, di incapacità di conoscere le conseguenze reali delle proprie azioni; l'uomo si trova inizialmente in uno

²⁸ Ivi. pp. 31/32.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ivi. p.40.

stato di stasi, di paralisi, in cui non è possibile attuare alcuna libera scelta poiché quest'ultima richiederebbe la conoscenza delle sue conseguenze possibili. Per tale ragione il primo peccato di ogni individuo non si può caratterizzare come un atto libero ma come il prodotto della condizione di non libertà alla quale ognuno è soggetto per sua propria natura. La libertà non è dunque da considerarsi, secondo Kierkegaard, come un possesso naturale dell'uomo ma come una conquista, la quale avviene solo dopo la realizzazione del primo peccato. Il primo peccato di ogni individuo non segna solo il momento di conquista della libertà ma definisce anche uno iato, una distanza assoluta ed incolmabile, tra la precedente condizione di innocenza e la successiva acquisizione di coscienza di esser liberi: questo passaggio è una vera e propria trascendenza nella forma di un salto qualitativo, un movimento esistenziale irreversibile ed irripetibile, che rende l'individuo consapevole delle proprie possibilità e pone il possibile a servizio della libertà.

La difficoltà per l'intelletto costituisce proprio il trionfo della spiegazione, dalla quale risulta la profonda conclusione che il peccato presuppone se stesso; ch'esso viene nel mondo in modo che, mentre è, esso è già presupposto. Il peccato, dunque, entra come qualcosa di subitaneo, cioè, col salto; ma questo salto pone, nello stesso tempo, la qualità; e, al momento stesso in cui la qualità è posta, il salto è compreso nella qualità e presupposto dalla qualità, così come la qualità del salto.³¹

Per Kierkegaard il primo peccato di ogni individuo è difatti una determinazione qualitativa, questa è la differenza sostanziale tra il primo peccato rispetto ai successivi; lo scandalo per la ragione è che il primo peccato sia un *unicum* irripetibile, la cui unicità si riconosce nella sua stessa realtà, nel modo in cui irrompe come atto all'interno del mondo. Infatti il primo peccato non è, a differenza dei successivi, un atto libero e quando sorge comporta una trascendenza, un salto qualitativo subitaneo, quello che Kierkegaard chiama "*la subitanità dell'enigmatico*"³².

³¹ Ivi. p. 35.

³² Ibidem.

- Tilblivelse e Øieblik: il problema del venire all'esistenza.

Prima di procedere oltre ed analizzare la condizione che accompagna il sentire umano, prima e dopo l'attualizzazione del primo peccato, ovvero l'angoscia (che come vedremo è la vera causa della trascendenza innescata dal primo peccato), ritengo necessario soffermarci su due particolari termini che Kierkegaard utilizza per definire l'ontologia del salto qualitativo, il suo venire all'esistenza. Quattro giorni prima della pubblicazione del *Concetto dell'Angoscia*, Kierkegaard dava alle stampe: *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*³³. Quest'opera è dedicata in buona parte alla discussione attorno al concetto di generazione, ovvero al problema del sorgere, del venire all'esistenza, che in danese trova il suo corrispettivo linguistico nella parola *Tilblivelse*³⁴.

«Il mutamento del venire all'esistenza [...] non è nell'essenza ma nell'essere, ed è dal non-essere all'esistere.»³⁵, il venire all'esistenza, oltre ad essere un passaggio dal non-essere all'esistere, è soprattutto un passaggio dalla possibilità alla realtà. Il possibile, infatti, si relaziona con il reale in una duplice maniera: il possibile pur non essendo esistente rispetto al reale è esso stesso esistente in quanto possibile, l'essere del possibile non è infatti definibile come un non-essere in senso assoluto, bensì deve essere inteso come quel particolare essere che per poter essere deve necessariamente non-essere. Cosa si intende con ciò? Che il possibile è un non-essere poiché viene sempre negato, reso nullo dal reale e ciò vale sia per il possibile attualizzato che per il possibile inteso come alternativa scartata, esclusa. Pertanto il possibile si mostra come negato nel momento in cui diviene reale,

³³ *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi* è il titolo originale in lingua danese, dell'opera giunta in Italia con il titolo *Briciole filosofiche o Un briciolo di filosofia*.

³⁴ Ettore Rocca, insegna Estetica all'Università di Reggio Calabria. Da più di un decennio svolge attività di ricerca presso il Søren Kierkegaard Research Centre dell'Università di Copenaghen ed inoltre collabora come consulente scientifico alla nuova edizione critica *Søren Kierkegaard Skrifter*. Nelle sue recenti pubblicazioni: *Tra estetica e teologia. Studi Kierkegaardiani* (Pisa 2004) e *Kierkegaard* (Roma 2012) ci fa notare che il termine *Tilblivelse* è stato per lungo tempo tradotto erroneamente come “divenire”, il cui corrispettivo nella lingua danese è *Vorden*. Questo errore non riguarda solo ed unicamente le edizioni italiane, come ad esempio quelle curate da Cornelio Fabro e Salvatore Spera, ma anche svariate traduzioni inglesi, tedesche, francesi e spagnole che hanno tradotto la parola *Tilblivelse* rispettivamente con *Becoming*, *Werden* e *Devenir* per quanto riguarda le ultime due lingue. «Ciò non può non ingenerare confusione, in quanto il divenire è, in senso generico, un mutamento che può accadere anche a qualcosa che già esiste, mentre la generazione, in senso specifico, è quel particolare divenire che passa dalla non-esistenza all'esistenza. Kierkegaard desidera anche linguisticamente prendere le distanze da *Vorden*, traduzione corrente della categoria hegeliana *Werden*, appunto divenire.» (Ettore Rocca, Kierkegaard, Carocci Editore, Roma 2012, cit. p. 142.)

³⁵ Ettore Rocca, Kierkegaard, cit. p. 135.

poiché viene annullato nel suo passaggio alla realtà, nel suo attualizzarsi cambia la sua natura, avviene un salto qualitativo che squalifica il possibile dalla sua categoria di appartenenza; per tale ragione il possibile è un patire, un soffrire allo stesso modo dell'angoscia che è, per Kierkegaard, l'organo del sentire umano rispetto alla categoria del possibile, di quella forma d'essere che per essere concepita come tale non deve venir pensata nel suo concretizzarsi, nel suo attualizzarsi.

La realtà dello spirito si mostra continuamente come una figura che tenta la sua possibilità, ma non appena cerca di afferrarla, essa si dilegua; essa è un nulla che può soltanto angosciare. Di più non può fare, finché non fa altro che mostrarsi. [...] Poiché il concetto dell'angoscia [...] è completamente diverso da quello del timore e da simili concetti che si riferiscono a qualcosa di determinato, mentre invece l'angoscia è la realtà della libertà come possibilità per la possibilità. [...] ... Nel momento in cui la realtà è posta, la possibilità si ritira come un niente che tenta tutti gli uomini senza cervello.³⁶

Il passaggio dalla possibilità all'atto, ed in modo particolare, il darsi della libertà per l'uomo dopo il compimento del primo peccato, è reso possibile da un ulteriore elemento: l'istante. Il ruolo che gioca "l'istante" all'interno del *Concetto dell'angoscia* è simile al ruolo della *Tilblivelse*³⁷ all'interno dell'*Intermezzo delle Briciole Filosofiche*, con una differenza

³⁶ Søren Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, cit. p. 44-51.

³⁷ All'interno di questo lavoro, quando si farà riferimento al passaggio dalla possibilità alla realtà e alla venuta in essere della libertà, si utilizzerà il termine *Tilblivelse*; questa scelta è dovuta alla volontà di tenere fede alla formulazione originale kierkegaardiana e alla consapevolezza che nella lingua italiana non esiste un corrispettivo adeguato per mantenere tutte le sfumature di significato che il concetto in questione possiede all'interno della semantica danese. *Tilblivelse* infatti è un termine che potremmo definire speciale, in quanto non indica unicamente il passaggio dal non-essere all'essere, la semplice generazione di qualcosa, ma è associato da Kierkegaard a quella particolare forma d'esistenza che appartiene alla categoria del possibile.

Il possibile infatti non essendo definibile come un non-essere in senso assoluto, ma come quella forma d'essere che è in quanto non-essere, possiede uno statuto ontologico complesso e non riducibile al semplice concetto di generazione. Il concetto di generazione implica il passaggio ontologico dalla non-esistenza all'esistenza, mentre per quanto riguarda la categoria del possibile, il passaggio in questione è sorprendentemente complesso e richiede una riflessione che unisca l'ontologia alla fenomenologia e alla metafisica. Il possibile una volta attualizzato non solo perde il suo statuto ontologico originario, ma trascende dalla categoria del possibile a quella del reale.

Mentre il concetto di generazione tiene conto del passaggio dal non-essere all'essere, il concetto di *Tilblivelse* rimanda al passaggio dalla possibilità alla realtà, un passaggio che non può intendersi semplicemente come il venire all'essere di qualcosa che prima non esisteva. Quando si prende in considerazione il possibile in relazione alla realtà si deve tener conto dell'ontologia della categoria del possibile e del fatto che quando una possibilità viene attualizzata quest'ultima si nullifica, diviene puro non-essere rispetto alla sua categoria di appartenenza; il possibile attualizzandosi cambia il proprio statuto ontologico, poiché perde il carattere di possibilità, ovvero di quella particolare forma d'essere che è in quanto non-essere. Il passaggio dalla possibilità alla realtà è un vero e proprio salto qualitativo, una trascendenza che mette in relazione due differenti statuti ontologici, i quali necessitano l'uno dell'altro per poter esistere.

fondamentale: ovvero che il venire all'esistenza richiede e presuppone l'istante, in danese *Øieblik*, per potersi attualizzare. *Øieblik*, infatti, non è semplicemente la condizione di possibilità del salto qualitativo, ciò grazie a cui sorge il nuovo, ma rappresenta l'evento che dà luogo all'unica vera novità propriamente detta: la nascita della libertà. L'istante è, per Kierkegaard, il luogo dello spazio-tempo in cui la libertà passa dalla possibilità all'atto; l'istante si radica nel tempo e contemporaneamente nello spazio, dando così origine alla temporalità:

L'istante è quell'ambiguità nella quale il tempo ed la eternità si toccano, con ciò è posto il concetto di *temporalità*, nella quale il tempo taglia continuamente l'eternità e l'eternità continuamente penetra il tempo. Soltanto ora acquista il suo significato questa divisione: il tempo presente, il tempo passato, il tempo futuro³⁸.

Il tempo viene identificato come la successione infinita ed indistinta di infiniti momenti che si sovrappongono e si sostituiscono costantemente gli uni agli altri, identici nel loro scorrere via. Mentre il tempo coincide con "*l'infinito nulla senza contenuto*"³⁹ ove i singoli istanti sono appaiati senza possibilità di distinzione; l'eterno è il presente: un presente da intendere come successione tolta, un "*presente infinitamente pieno di contenuto*"⁴⁰.

Questa distinzione, difficile da esprimere e molto vicina ad un pensiero limite, è difatti il modo attraverso cui la trascendenza, interna all'esistenza, si giustifica e si indirizza verso l'ulteriore, ovvero l'Assoluto. Qui la trascendenza, intesa come il passaggio dovuto all'unione sinergica di *Tilblivelse* e *Øieblik*, racchiude perfettamente entrambe le dimensioni esistenziali care a Kierkegaard, quella umana e quella divina, le quali interagiscono tra di loro non solo per il tramite dell'interiorità ma anche grazie al contatto diretto tra Tempo e Eternità.

³⁸ Ivi. p. 88.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

“Øieblik” è un’espressione per immagine e pertanto non è così facile averci a che fare. Tuttavia è una bella parola cui prestare attenzione. Nulla è così veloce come l’Øiets Blik, e però è commensurabile con il contenuto dell’eterno⁴¹.

L’istante è dunque la libertà che nasce; la pienezza del tempo è la libertà che si genera come realtà, non più come possibilità della possibilità, bensì come bene⁴² che si attua. Ma l’istante non riguarda solo la nascita della libertà attraverso il primo peccato compiuto, anche l’angoscia prima del peccato è chiamata da Kierkegaard “istante”: l’angoscia è “l’istante nella vita individuale”. In questa maniera l’istante si configura come quell’evento particolare che, nelle sue diverse forme, trasforma l’esistenza in pienezza, in tempo pieno di significato.

⁴¹ Øiets Blik è alla lettera “sguardo dell’occhio”, “colpo d’occhio”, “sguardo istantaneo”; questa immagine che pare rimandare all’essere momentaneo e transuente del batter di ciglia è da intendersi, invece, come il presente che fa spazio al contenuto dell’eterno, come l’istante folgorante che dona senso e contenuto al tempo istituendo la differenza profonda tra passato, presente e futuro come momenti distinti e portatori di significati specifici. L’istante può essere inteso anche come un taglio netto che crea distinzione donando un nuovo e compiuto significato, che prima non era presente poiché tutto apparteneva ad un unicum indistinto. Ivi. p. 152.

⁴² All’interno della visione kierkegaardiana, come emerge dall’opera “*Il concetto dell’angoscia*”, la libertà non può considerarsi come il regno della possibilità, essa non è caratterizzata in primo luogo dall’aver possibilità a disposizione, bensì può esistere solo come realtà. La libertà non è da intendersi come la possibilità di scegliere tra il bene e il male, quasi fosse un terzo tra i due opposti ma è da intendersi come uno degli opposti: «Il bene è la libertà». Al tempo stesso la libertà, venuta in essere, istituisce la differenza tra il bene e il male « Per la libertà o nella libertà è per la prima volta la differenza tra bene e male [...] la differenza tra il bene e il male è [...] solo grazie alla realtà della libertà». Pertanto solo la libertà nella sua realtà è capace di porre la differenza tra ciò che rappresenta il bene e ciò che rappresenta il male.

La libertà nella sua realtà istituisce la differenza tra sé e ciò che altro da sé, ovvero tra la libertà effettiva e la non-libertà, dove la prima è ciò che permette la distinzione tra gli estremi del bene e del male mentre la seconda ignora tale distinzione. Secondo Kierkegaard, chi sceglie il male lo fa nella non-libertà; e nella non-libertà è impossibile istituire la differenza e di conseguenza comprendere la differenza, tra bene e male.

Questa visione del male, compiuto per ignoranza o poiché ci si trova in una condizione di non-libertà, intesa come negazione della libertà o come negazione di attualizzare la libertà, avvicina Kierkegaard agli insegnamenti Socratici, secondo cui l’errore è frutto dell’ignoranza.

Cornelio Fabro, *Søren Kierkegaard. Opere Complete Vol. 9*, Sansoni, Firenze 1972, cit. pp. 118-135-168.

- Riguardo ai modi di relazionarsi dell'angoscia con il possibile.

Il peccato posto è certamente una possibilità tolta; ma, nello stesso tempo, è una realtà non giustificata. In questo senso l'angoscia può rapportarsi ad esso. Poiché il peccato è una realtà non giustificata, bisogna che di nuovo sia negato. Questo lavoro se lo assume l'angoscia.⁴³

Che ruolo gioca l'angoscia all'interno dell'esistenza umana? Qual'è il legame tra l'angoscia, il peccato e la categoria del possibile? Cominciamo col dire che l'angoscia è una condizione connaturata all'essere umano, è una predisposizione che appartiene ad ogni singolo individuo in virtù della proprio statuto ontologico: l'angoscia contraddistingue l'umano e lo rende tale. L'angoscia tuttavia non è uno stato d'animo inerme, ovvero non è una condizione del sentire che permane invariata; l'angoscia cambia, si trasforma, è in divenire e pertanto si identifica sotto diverse forme e tipologie. Ma vi è una forma particolare di angoscia che potremmo chiamare l'angoscia originale, che è il motore della trascendenza ed è per Kierkegaard la causa del primo peccato di ogni individuo, quel peccato che segna il salto qualitativo verso una forma rinnovata di coscienza esistenziale che è rappresentata dal possesso della libertà, poiché la libertà non è un possesso naturale dell'uomo ma una conquista.

«La libertà non è mai possibile; non appena è, è reale»⁴⁴, Kierkegaard non solo aderisce ad una visione della libertà come autodeterminazione, ma si sofferma sul fatto che la generazione del peccato e la generazione della libertà sono due facce della stessa maglia, si appartengono reciprocamente e una volta venute all'esistenza segnano un cambiamento profondo nell'esistenza di ogni individuo. Nello stato di innocenza, che come abbiamo osservato caratterizza ogni singolo individuo nelle prime fasi dell'esistenza, non si è ancora liberi; prima della libertà dispiegata e venuta in essere tramite il primo peccato, ciò che l'individuo possiede è un potere informe, indeterminato, di cui non si conoscono le reali possibilità, una piena indeterminatezza. Non potendo nulla, il potere dell'uomo è un vuoto che lo angoscia, è un possibile che non si realizza; si è nella condizione in cui la libertà è impossibilitata, ovvero non è.

⁴³ Ivi. p. 111.

⁴⁴ Ivi. p. 135.

Ora l'innocenza è giunta al suo vertice. Essa è ignoranza, ma non brutalità animalesca; è anzi un'ignoranza determinata dallo spirito e proprio per questo è angoscia, perché la sua ignoranza dello spirito ha per oggetto il nulla. Qui non è nessuna conoscenza del bene e del male o qualcosa come il nulla immenso dell'ignoranza.⁴⁵

L'angoscia è definibile come quel sentire che caratterizza l'uomo nel suo approcciarsi all'esistenza e a se medesimo; l'angoscia è il sentimento generato dal nulla, dall'impotenza davanti all'esistenza; è l'angoscia che spinge l'uomo a compiere il primo peccato, ad inaugurare la libertà. Quel nulla che era paralisi e che impediva l'azione è allo stesso tempo la miccia che conduce l'uomo al primo atto significativo, all'atto che rende possibile la distinzione netta tra possibilità e libertà, che interrompe l'assoggettamento dell'uomo rispetto al possibile poiché dopo il primo peccato compiuto, sarà la libertà ad avere potere nei confronti della categoria del possibile e non viceversa. Fintanto che l'individuo non è libero, non potrà mai raggiungere la realtà, in quanto la realtà nega il possibile attualizzando la libertà; ma nello stato di stasi, di non libertà in cui si trova l'uomo nelle prime fasi della sua esistenza, tutto ciò che egli possiede è solo una possibilità di possibilità, una sorta di circolo vizioso che impedisce il concretizzarsi di qualsivoglia azione.

La possibilità è il potere. In un sistema logico è abbastanza facile dire che la possibilità trapassa nella realtà. Nella realtà questo non è così facile occorre una determinazione intermedia. Questa determinazione è l'angoscia, la quale né spiega il salto qualitativo, né lo giustifica eticamente. L'angoscia non è una determinazione della necessità, ma neanche della libertà; essa è una libertà vincolata, dove la libertà non è libera in se stessa ma vincolata, non nella necessità, ma in se stessa.⁴⁶

La condizione di non libertà è assoggettamento totale al possibile, la libertà non ancora posta in essere giace nell'abisso delle infinite possibilità non realizzate e non ancora realizzabili, non conoscibili e pertanto non attuabili. In questa situazione l'individuo è paralizzato, crea costantemente le sue pastoie; questa paralisi, questo abisso, questo vuoto non è altro che il nulla che causa l'angoscia ed allo stesso tempo impedisce l'azione umana.

⁴⁵ Ivi. p. 46.

⁴⁶ Ivi. p. 50.

L'angoscia nella sua forma pura, rappresenta la possibilità della libertà, ed infatti la prima azione che sancisce la nascita della libertà è una non-scelta: una costrizione dovuta alla condizione in cui versa l'individuo umano nello stato di innocenza. Dunque il primo peccato è frutto dell'angoscia, è un'azione ir-razionale, definibile come una spinta o un salto nel vuoto, una trascendenza che si risolve nel passaggio da una condizione di libertà impossibilitata alla condizione di libertà che riconosce se stessa come ciò che può attuare il possibile.

L'angoscia si può paragonare alla vertigine. Chi volge gli occhi al fondo di un abisso è preso dalla vertigine. Ma la causa non è meno nel suo occhio che nell'abisso: perché deve guardarvi. Così l'angoscia è la vertigine della libertà, che sorge mentre lo spirito sta per porre la sintesi e la libertà, guardando giù nella propria possibilità, afferra il finito per fermarsi in esso. In questa vertigine la libertà cade. [...] Nello stesso momento tutto è cambiato e, mentre la libertà si solleva di nuovo, essa vede che è colpevole. Tra questi due momenti si trova il salto, che nessuna scienza ha spiegato ne può spiegare. Colui che diventa colpevole nell'angoscia lo diventa in un modo quanto mai ambiguo.⁴⁷

La libertà, posta in essere, si manifesta come ciò che trasforma il possibile in reale; è ciò che nega il possibile poiché, attualizzandolo, quest'ultimo si cristallizza, ottenendo una forma precisa. L'esistenza inizia, per l'essere umano, in uno stato di minorità, in cui non si conosce e non si comprende la libertà né le proprie possibilità, difatti il primo atto, il primo peccato, che inaugura la libertà non è frutto della libertà ma della non-libertà, poiché esso non è espressione di una scelta, ma di una impossibilità a fare altro, una non-scelta, un atto di ignoranza, un passo nell'ignoto che apre le porte alla conoscenza e alla libertà.

Ma l'angoscia non scompare dopo la realizzazione del primo peccato, il possibile continua a relazionarsi ad essa come una sorta di maledizione che porta l'individuo a desiderare e allo stesso tempo a fuggire dalla scelta, dalla sua nuova conquista, ovvero quella di realizzare il possibile attraverso la libertà.

⁴⁷ Ivi. p.61.

Nell'angoscia è l'infinità egoista della possibilità, che non tenta come una scelta, ma angoscia col laccio del suo dolce affanno. Nell'individuo posteriore l'angoscia è più riflessa. Questo si può esprimere dicendo che il niente, ch'è l'oggetto dell'angoscia, quasi si trasforma sempre di più in qualche cosa; [...] tutto questo riguarda soltanto la libertà e unicamente per il tempo che il singolo stesso pone il peccato col salto qualitativo.⁴⁸

Ogni possibilità muore nel reale, una volta concretizzata non è altro che un dato e questa scoperta causa nell'uomo un nuovo stato di angoscia: l'idea di perdere il possibile, di perdere cioè quella categoria che ha anticipato la conquista della libertà. Il possibile come categoria, come principio generale è la fonte dell'attrazione e repulsione alla radice dell'angoscia; la possibilità nel suo puro essere è un nulla che ha la potenzialità per realizzarsi, ma per poter permanere nel proprio stato di possibilità, quest'ultima, non deve attualizzarsi. Questo è uno scacco, che nasce nel momento in cui l'uomo diviene libero e si rende cosciente della natura stessa del possibile e della libertà; il possibile possiede quel particolare statuto ontologico per cui è un non-essere che è in quanto non esistente, una volta venuto all'esistenza, il possibile cessa di essere, cambia la sua essenza passando dalla potenza all'atto, dall'indistinto al concreto.

Da una parte la continuità del peccato è la possibilità che genera angoscia; dall'altra la possibilità di una redenzione è a sua volta un niente che l'individuo a un tempo ama e teme; perché questo è sempre il rapporto tra l'individuo e la possibilità. [...] Quando la redenzione è posta, l'angoscia è rimossa com'è rimossa la possibilità. Ciò non significa che l'angoscia sia annullata, ma che ora esplica un'altra funzione, quando ne venga fatto l'uso giusto.

Il sentimento dell'angoscia, non si rapporta unicamente con la categoria del possibile, da intendersi in senso ampio e generale, ma si relaziona anche con una forma particolare di possibilità, potremmo dire con una forma concreta; la possibilità di un nuovo peccato e con il senso di responsabilità ad esso correlato. L'angoscia umana secondo Kierkegaard si caratterizza, successivamente al primo peccato, come quel sentimento che tenta di negare il peccato compiuto, riducendolo ad un nulla attraverso il disconoscimento di esso.

Questa situazione, in cui l'uomo cerca di negare l'azione che lo ha reso cosciente della libertà è una contraddizione che trova cittadinanza nell'interiorità umana. L'individuo, in

⁴⁸ Ibidem.

possesso della libertà e cosciente della natura del possibile, tenta attraverso la libertà stessa di misconoscere, negare ed annullare ciò che ha comportato l'ottenimento di quella stessa libertà, dunque cerca di neutralizzare l'origine della trascendenza⁴⁹.

Misconoscendo il primo peccato, allontanandolo da sé, l'uomo crea un nuovo nulla, un nuovo vuoto che causa angoscia; questo avviene perché il primo peccato prefigura, dopo la sua venuta in essere, nuove possibilità di peccato; in questa situazione l'angoscia si configura come angoscia della libertà, come negazione della libertà acquisita, una sorta di rifiuto di attuare la libertà, di rendere nuovamente il possibile realtà. Il controsenso sta nel fatto che la scelta di non scegliere, è essa stessa una manifestazione di libertà, una scelta che è frutto della stessa libertà di cui ci si vuole liberare, libertà che rappresenta la presa in carico della colpa, la responsabilità rispetto al peccato.

Inoltre la libertà ottenuta non è a sua volta frutto di una scelta libera, ma bensì di un salto qualitativo rispetto al quale l'individuo non aveva alcuna possibilità di scelta.

Il rapporto della libertà con la colpa è angoscia, perché la libertà e la colpa sono ancora una possibilità. Ma la libertà mentre, con tutto il suo desiderio appassionato, fissa lo sguardo su se stessa e cerca di tenere lontana la colpa - così che nella libertà non se ne trovi neanche una lieve traccia - non può fare a meno di fissare lo sguardo sulla colpa e questo è il fissare ambiguo dello sguardo dell'angoscia; perché entro la possibilità, la stessa rinuncia è una brama.⁵⁰

La non-libertà è in questo frangente un fenomeno riconducibile alla libertà stessa, poiché prima di essa non esisteva alcuna distinzione ma si era semplicemente in uno stato di ignoranza, impastoiati dalle catene del possibile, della pura possibilità.

La libertà è, inoltre, possesso contingente, che deve continuamente essere rinnovato, non è mai conquistata una volta per tutte e ciò è dovuto alla condizione di angoscia che accompagna l'umano sentire e che come abbiamo visto può condurre anche alla volontà di negare la libertà per paura di prendersi carico delle responsabilità da essa derivanti; tale

⁴⁹ Con "l'origine della trascendenza" mi riferisco al salto qualitativo che viene posto in essere nel momento in cui viene compiuto il primo peccato, ove si passa dalla condizione di non-libertà all'attualizzazione e alla conquista della libertà. Inoltre colgo l'occasione per sottolineare nuovamente come nella condizione di non-libertà che precede il possedimento della libertà, è l'angoscia in relazione al possibile ad innescare il salto qualitativo, ovvero la trascendenza che comporta la conquista della libertà e l'uscita dallo stato di ignoranza ed innocenza.

⁵⁰ Ivi. p.106.

timore è dato principalmente dalla scoperta che prima della libertà era il possibile nella sua forma più pura ad angosciare l'uomo, adesso invece è la libertà ad angosciarlo in quanto è quest'ultima che ha pieno potere sul possibile e attraverso tale potere essa può condurre a nuovi peccati, a nuove fonti di angoscia.

L'angoscia che accompagna la libertà è da intendersi come possibilità rinnovata di peccare; l'uomo dopo il primo peccato diviene responsabile delle proprie azioni a causa della libertà ottenuta; farsi carico del primo peccato significa anche accettare la conseguenza che di lì in avanti ogni azione sarà interamente imputabile al soggetto che la compie. Il primo peccato infatti è totalmente a carico dell'individuo, poiché tale atto è necessario all'interno dell'esistenza individuale; gli atti successivi ad esso non risultano essere contraddistinti dalla necessità ma dalla libera scelta, la quale dipende unicamente dal soggetto agente. La libertà deve sempre convivere con il binomio possibile-reale e con il senso di angoscia che la accompagna.

Consideriamo adesso un genio religioso, il genio che non vuole fermarsi alla sua forma d'essere immediata. [...]. Quel ch'egli fa anzitutto è di volgersi a se stesso. Come il genio immediato aveva per compagno il destino, così a lui si mette al fianco la figura della colpa. Infatti volgendosi verso se stesso, egli si volge *eo ipso* verso Dio: e ormai è una regola tradizionale che lo spirito finito, se vuole vedere Dio, deve cominciare col riconoscersi colpevole.⁵¹

Ed è qui che entra in gioco il divino, ciò che è trascendente oltre ogni misura; abbiamo osservato nel § 2 come l'istante sia il luogo dello spazio-tempo in cui si attualizza la libertà, in cui essa viene ad esistere, ad essere, ma è bene ricordare che per Kierkegaard, l'istante è il momento di contatto tra l'Eterno ed il tempo, il momento in cui l'Assoluto informa di sé il contingente. Infatti ciò che salva dalla costante situazione di angoscia è, per Kierkegaard, la scelta di Dio: che solleva l'individuo dalla responsabilità della libertà, dalla scelta tra infinite possibilità e dalla perdita del possibile; il possibile va a carico del divino che ne diviene custode e protettore; per Kierkegaard infatti l'uomo senza un posto sicuro dove riporre l'angoscia, non troverà alcun ancoraggio stabile nella sua esistenza. La conciliazione del peccato avviene in virtù della fede e dell'accettazione: la presa d'atto che l'uomo è colpevole rispetto alle proprie azioni. La fede è ciò che permette di accettare il peccato,

⁵¹ Ivi. p.104.

come quel paradosso del primo atto non-libero che viene imputato a chi lo commette ma che inaugura la libertà.

L'angoscia è la possibilità della libertà; soltanto quest'angoscia ha, mediante la fede, la capacità di formare assolutamente, in quanto distrugge tutte le finitezze scoprendo tutte le loro illusioni. [...] Colui che è formato dall'angoscia è formato mediante possibilità; e soltanto chi è formato dalla possibilità è formato secondo la sua infinità. Perciò la possibilità è la più pesante di tutte le categorie.

La fede accetta il fatto che ci sia il peccato, non rinnega l'angoscia, ma porta alla sua accettazione; la libertà in atto continua in tal modo a servirsi della categoria del possibile e non teme di perderla attualizzandola, poiché essa viene affidata a Dio. In questo modo si concretizza in Kierkegaard un'ulteriore forma di trascendenza: mentre la prima riguardava l'individuo nel suo rapporto con il reale nel momento della realizzazione e venuta in essere della libertà, la seconda trascendenza riguarda l'uomo che si rivolge alla fonte stessa dell'esistenza, all'Assoluto. In questo frangente il soggetto umano si rivolge verso Dio, per innalzare attraverso la fede il sentimento angosciante dell'esistenza. L'angoscia non solo viene accettata ma diviene il tramite, ciò che conduce al divino e che caratterizza l'uomo come creatura di Dio: « L'angoscia [...] è una espressione per la perfezione della natura umana [...] l'individuo, mediante l'angoscia, si forma alla fede.»⁵²

⁵² Ivi. pp.71-153.

II

- Sull'io come relazione: la disperazione come squilibrio nel rapporto.

«Questa malattia non è mortale» (Giov. XI, 4). [...] Cristianamente intesa, invece, la morte non è affatto la fine di tutto; anch'essa è soltanto un piccolo avvenimento compreso nel tutto che è la vita eterna; [...] Intesa cristianamente, dunque, neanche la morte è «la malattia mortale», e tanto meno tutto ciò che si chiama sofferenza terrestre e temporale.⁵³

Il titolo dell'opera magna di Søren Kierkegaard è di per sé emblematico: *Sygdommen til Døden*⁵⁴ che in lingua italiana si traduce come *La Malattia per la Morte*. La clausola: *til Døden*, equivale alla concezione greca espressa dalla formula del *pros thanaton* ed indica la direzione della malattia, ovvero *Sygdommen*, la quale è indirizzata verso la morte, si proietta verso ciò che conclude, verso ciò che pone fine all'esistenza. Certamente, all'interno di una visione cristiana dell'esistenza, la morte terrena non segna la fine bensì un nuovo inizio; la morte biologica rappresenta per il cristiano un momento di passaggio, lo slancio definitivo verso la vita ultraterrena. Non è un caso che Kierkegaard, nelle battute iniziali dell'opera abbia scelto di riferirsi direttamente al mondo cristiano, tanto meno lo è il fatto che abbia scelto come suo pseudonimo quello di Anti-Climacus, ovvero quel particolare pseudonimo che si definisce come “un cristiano in grado straordinario”⁵⁵.

La Malattia per la Morte, talvolta erroneamente tradotta in lingua italiana come: “*La Malattia Mortale*” non è, a scanso di equivoci, una malattia che ha come esito la morte, non è dunque nell'effettivo una malattia che può essere considerata mortale. Tale malattia si indirizza verso la morte, e questa formulazione ha tratto spesso in inganno

⁵³ Søren Kierkegaard, *La malattia mortale*, cit. pp. 7-8.

⁵⁴ *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse*, pubblicata nel luglio 1849 a firma di Anti-Climacus, è il titolo completo dell'opera che in lingua italiana è stato tradotto come: *La Malattia per la morte. Un'analisi di psicologia cristiana per edificazione e risveglio*.

⁵⁵ L'idea di usare la pseudonomia in un nuovo modo ha condotto Kierkegaard a dare vita allo pseudonimo di Anti-Climacus. Prima del 1848 gli pseudonimi avevano un carattere legato a tematiche estetico-morali, pertanto Kierkegaard sentì la necessità di affiancare agli scritti: *La Malattia per la Morte* e *l'Esercizio di cristianesimo* uno pseudonimo che si incaricasse del nuovo compito, ovvero di presentare tematiche a carattere teologico e cristiane. Mentre lo pseudonimo Climacus, è stato utilizzato per la pubblicazione delle *Briciole filosofiche* e per la *Postilla conclusiva non scientifica*, il quale «dice di se stesso che non è cristiano» Anti-Climacus, invece, afferma orgogliosamente, in pieno contrasto con la posizione di Climacus, «di essere un cristiano, così straordinario come non c'è mai stato». Ivi. cit. p. 190.

in quanto può essere considerata sotto due diversi aspetti: in senso causale (la malattia ha la morte come effetto, dunque è mortale) oppure in senso finale (la malattia ha la morte come scopo, serve il fine della morte, dunque è per la morte). Come abbiamo poc'anzi evidenziato, la malattia non può essere considerata, nel nostro caso specifico alla stregua di una malattia mortale, infatti la lettura in senso causale della malattia si rivela essere erronea. Difatti a Kierkegaard interessa il significato in senso finalistico, poiché si ricollega ad una concezione della morte che si distacca dalla semplice considerazione di essa come esito dell'esistenza, come morte fisica: «La morte non è la fine della malattia, ma la morte è continuamente la fine. Essere salvato da questa malattia mediante la morte è impossibile; che tanto la malattia è il suo tormento quanto la morte è proprio non poter morire»⁵⁶. Ci si rivolge ad una morte che non è cessazione della vita, ma uno stato permanente di rifiuto dell'esistenza, una malattia che lavora per la morte e si iscrive nell'orizzonte della morte stessa: questa malattia è la disperazione. L'affermazione secondo cui la malattia per la morte non può essere considerata mortale è infatti una conseguenza data dal fatto che essa non colpisce il corpo bensì lo spirito:

L'uomo è spirito. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. Ma che cos'è l'io? È un rapporto che si mette in rapporto con se stesso oppure è nel rapporto, il fatto che il rapporto si metta in rapporto con se stesso; l'io non è il rapporto, ma il fatto che il rapporto si mette in rapporto con se stesso. L'uomo è una sintesi dell'infinito e del finito, del temporale e dell'eterno, di possibilità e necessità, insomma una sintesi. Una sintesi è un rapporto fra due elementi. Visto così l'uomo non è ancora un io. [...] Se invece il rapporto si mette in rapporto con se stesso, allora questo rapporto è il terzo positivo, e questo è l'io.⁵⁷

Lo spirito, ovvero l'unità fondamentale dell'individuo umano, il vincolo tra elementi finiti ed infiniti, temporali ed eterni, un vincolo costituito anche dall'unione tra necessità e possibilità, viene descritto da Kierkegaard come una sintesi: un rapporto che nel caso umano ha la particolarità di potersi relazionare con sé medesimo. La disperazione riguarda propriamente questa peculiarità, essa è un modo di relazionarsi del sé con se medesimo, è un modo distorto e squilibrato di rapportarsi con il proprio io. La disperazione, infatti, non

⁵⁶ Ivi. p. 25.

⁵⁷ Ivi. pp. 13-14.

può far morire lo spirito, poiché essa colpisce un'unità composta da elementi eterni che si mischiano con componenti temporali; la disperazione non può far morire, non può concedere il refrigerio della morte, essa non può distruggere l'elemento eterno dell'uomo. La disperazione si rivela come quel paradosso di sperare di morire ma al tempo stesso è la non speranza di non poter nemmeno morire: questa condizione causa un tormento che spinge il disperato a dover vivere la realtà della morte, ad anticiparla senza che essa giunga definitivamente. L'evoluzione del pensiero kierkegaardiano appare evidente: rispetto all'analisi sull'individuo connaturato dallo stato dell'angoscia, ci troviamo dinnanzi ad un soggetto che viene descritto come quel particolare essere che è caratterizzato dalla capacità riflessiva ed auto-cosciente. *La Malattia per la Morte* ci pone dinanzi ad un'analisi ontologica dell'essere umano, che si interessa dell'unità fondamentale che lo caratterizza e lo definisce come tale. Kierkegaard afferma chiaramente che il rapporto tra elementi di differente natura (eterni e temporali) costituisce semplicemente una sintesi, si può parlare di un io, di un sé solamente quando il rapporto si relazione con se medesimo, ovvero quando la sintesi diviene una relazione attiva che pone in atto il rapporto. Dunque, tale rapporto non è definibile come un io fino a che non interviene un'attività auto-riflessiva, grazie alla quale il rapporto, ovvero il sé, si relazione con se medesimo.⁵⁸

In tal modo Kierkegaard ci pone dinnanzi ad un sé determinato nelle sue componenti, frutto dell'unione tra elementi apparentemente discordanti: finitezza ed illimitatezza, necessità e possibilità, temporalità ed eternità; ma è proprio in virtù della sua natura determinata che l'uomo viene designato come quel particolare essere caratterizzato dal possesso della libertà:

⁵⁸ Di fondamentale importanza è notare che la sintesi, il vincolo tra elementi di natura diversa, è il risultato di un'operazione che rende la natura umana un'entità sostanziale; l'individuo possiede, dunque, un'essenza precisa la quale determina la sua stessa esistenza. Infatti il sé, che è la conseguenza dell'attività della sintesi in rapporto a se medesima, possiede delle facoltà considerate come connaturate, facenti parte della sua natura; queste facoltà sono: la coscienza di sé, la capacità auto-riflessiva e riflessiva. Questi possedimenti, connaturati all'essere dell'io, sono ciò che nella fenomenologia viene considerato come un modo o modalità di esplicazione della coscienza; invece nella filosofia kierkegaardiana la coscienza diventa un attribuito dell'io, un io che è sostanzializzato in conseguenza della lettura del reale come subordinato alla dimensione divina dalla quale riceve significato e pregnanza.

Ma questa sintesi è un rapporto, e precisamente un rapporto che, sia pure derivato, si mette in rapporto con se stesso, il che vuol dire libertà. L'io è libertà! Ma la libertà è il momento dialettico nella determinazione di possibilità e necessità.⁵⁹

Quella stessa libertà che nel *Concetto dell'Angoscia* era un possesso contingente, una conquista continuamente da riaffermare, diviene ora un possesso naturale; la libertà che contraddistingue l'individuo è fondamentale, poiché determina il modo attraverso cui il soggetto si relaziona a se medesimo. Essendo il soggetto libero, le modalità di esplicazione della relazione possono variare⁶⁰: esse sono totalmente a carico della volontà dell'individuo che determina il modo in cui il rapporto si definisce. Pertanto, ad essere perfettamente determinate sono unicamente le componenti del sé, ma per quanto riguarda il rapporto fondamentale, ovvero il modo attraverso cui il soggetto si relaziona a se medesimo, tutto è lasciato nelle mani del soggetto, il quale determina in prima persona la relazione.

Dato che il soggetto è libero, quindi si autodetermina nel rapporto, è costantemente soggetto alla possibilità della disperazione, la quale è stata definita in maniera preliminare come un rapporto squilibrato intrattenuto dal sé nel suo relazionarsi a se medesimo. Essendo la disperazione il rapporto squilibrato in un rapporto di sintesi che si rapporta a sé; ciò implica che nella nostra attività auto-riflessiva è insita la possibilità di un auto-riflessione scorretta, distorta, che espone il sé alla costante possibilità della disperazione:

⁵⁹ Ivi. p. 37.

⁶⁰ La sintesi osservata come rapporto tra elementi di natura diversa è semplicemente una relazione che non esplica alcuna funzione; considerando la sintesi in questa configurazione, ovvero come il semplice risultato dell'unione delle sue componenti, essa può essere intesa solo come un'unità passiva, una determinazione, un modo d'essere che ancora non esplica alcuna attività. È solamente quando si considera il risultato del rapporto, ovvero la sintesi come attiva che si può parlare di un io, ovvero quando il rapporto si pone in relazione con se medesimo; tale rapporto si configura come derivato, determinato dall'esistenza della sintesi. L'io kierkegaardiano è dunque il risultato dell'unione sinergica data dalle componenti della sintesi, pertanto l'io è ciò che attivamente agisce e che ha la possibilità di autodeterminarsi in accordo o in opposizione alla sintesi stessa. Da tale attività, in accordo o in opposizione alla sintesi, si determinano diverse possibilità di esplicazione del rapporto: il sé si può considerare o come posto da un'alterità oppure come posto da sé, nel primo caso si ha che l'io può decidere se essere se medesimo in accordo alla propria natura o essere diverso da ciò che è in un atteggiamento di ribellione nei confronti della potenza che ha posto la sintesi; nel secondo caso invece, se l'io si considera come posto da sé, l'unico atteggiamento possibile è quello di non voler essere se stesso, di volersi plasmare autonomamente poiché non viene riconosciuta la sintesi come posta e determinata; pertanto l'individuo non riconoscendo la sintesi come necessaria, pretende di auto-determinarsi liberamente. Dalla volontà di essere o non essere se stesso in accordo alla sintesi, dipende la possibilità di esser disperato; se l'individuo considera erroneamente la propria natura non accordandosi alla potenza divina, allora, da vita ad un rapporto squilibrato auto-determinandosi come disperato.

La disperazione è il rapporto falso in un rapporto di sintesi che si mette in rapporto con se stessa. Ma il rapporto falso non è la sintesi. Esso è soltanto la possibilità [...] Il disperarsi dipende dall'uomo stesso; ma se egli non fosse una sintesi, non potrebbe affatto disperarsi.⁶¹

Ricapitolando: l'essere umano è contraddistinto da una capacità riflessiva, auto-cosciente; è quell'essere che sempre riflette sulla propria capacità sintetica, mentre la disperazione è il rapporto squilibrato in un rapporto di sintesi che si rapporta a sé. L'io è dunque costantemente esposto alla possibilità della disperazione: l'essere umano, per Kierkegaard, è esposto alla determinazione negativa, ovvero alla disperazione; l'argomentazione del filosofo danese parte dall'osservazione che l'individuo è contrassegnato dalla possibilità della malattia, piuttosto che dalla determinazione positiva, ovvero dalla possibilità della salute. Seguendo tale ragionamento l'individuo sarebbe indirizzato verso la realizzazione della disperazione; in questo frangente realizzare la propria possibilità si traduce nel divenire disperati. Pertanto la non-disperazione, che non equivale alla determinazione positiva della salute, ovvero alla mancanza o assenza totale della disperazione, è un'attività: la non-disperazione è frutto di un'attività costante da parte del sé, nel tentativo di disinnescare la possibilità della disperazione, possibilità che non può venir annientata ma può essere dominata attraverso una convivenza ed una piena presa di coscienza: «il non essere disperato non deve significare la possibilità annientata di essere disperato. Se dev'essere vero che un uomo non sia disperato, egli deve in ogni momento annientarne la possibilità!»⁶². La disperazione va resa nulla sempre, di nuovo, nella realtà senza tuttavia poter annullare la possibilità di esser disperati:

Tale non è, di solito, il rapporto fra possibilità e realtà: se è un pregio poter essere questo o quello, è un pregio ancor maggiore esserlo, vale a dire l'essere, di fronte al poter essere, è un grado superiore. Quanto alla disperazione, invece, l'essere di fronte al poter essere, è un gradino più basso: quanto è infinito il pregio della possibilità, tanto è profonda la caduta nella realtà.⁶³

⁶¹ *ivi.* p. 17.

⁶² *Ivi.* p.16.

⁶³ *Ibidem.*

Nell'analisi dedicata al *Concetto dell'Angoscia* la possibilità è stata considerata come negata nel momento di attuazione, ovvero nel passaggio dalla categoria del possibile alla realtà; questo accade poiché ad essere preso in considerazione è il passaggio dal possibile al reale inteso come una squalificazione del possibile rispetto alla sua categoria di appartenenza; il possibile viene, dunque, negato proprio nel momento della sua venuta in essere, passaggio che causa la presa in considerazione di due statuti ontologici diversi: quello del reale come ciò che è in quanto esiste e quello del possibile come ciò che è in quanto non-essere. Il problema riguarda, dunque, il fatto che il possibile una volta attualizzato perde il suo statuto ontologico originario, ovvero quello di essere quella particolare forma d'essere che è in quanto non-essere; il passaggio dal possibile al reale si risolve in una forma di trascendenza ove il possibile attualizzandosi viene nullificato, diviene puro non-essere, poiché impossibilitato a tornare alla propria categoria di appartenenza. Di per se infatti il possibile non è un non-essere in senso assoluto, esso è non-essere solo se posto in relazione al reale; il possibile quindi è da intendersi come una forma d'essere particolare che è, in virtù della sua possibilità di venire all'esistenza. Ma il ragionamento appena esposto non si confà alla disperazione, la quale sia che venga affermata sia che venga negata non perde la possibilità di tornare alla sua categoria d'appartenenza che è per l'appunto quella del possibile. La disperazione è così definibile come quella particolare possibilità che non può in alcun caso cadere nel puro non-essere, non può perdere la sua prerogativa di possibilità sempre passibile di passare dalla potenza all'atto in relazione all'esistenza dell'io. Pertanto qui vale il ragionamento opposto a quello che pone l'essere un gradino sopra il poter essere, per l'individuo riuscire a tenere la disperazione nella categoria del possibile significa tenersi in salvo dalla disperazione, significa non attualizzare un rapporto squilibrato in relazione all'esistenza e a se medesimo, pertanto in relazione alla disperazione il poter essere risulta un gradino superiore all'essere. Annichilire la possibilità della disperazione è, dunque, un'attività complessa; la disperazione è presente in potenza nell'individuo, ma è connaturata all'essere umano in un grado differente rispetto all'angoscia. L'angoscia, infatti, si presenta in diverse gradazioni, essa è sempre reale, è presente in atto, è una compagna stabile all'interno dell'esistenza umana; la disperazione, invece, è una possibilità passibile di trascendere dal suo stato attuale di possibilità a quello di realtà; la disperazione non è dunque una condizione

permanente, ma rappresenta una condizione sempre passibile di passare dalla potenza all'atto, inoltre se quest'ultima venisse debellata non scomparirebbe, ma tornerebbe nel suo stato originario di possibilità. Dunque la disperazione allo stesso modo dell'angoscia, non può essere eliminata, essendo parte integrante dell'esistenza umana: la prima come possibilità permanente, la seconda come modalità del sentire sempre in atto. In questa situazione l'uomo è sempre passibile di divenire disperato e dato che la possibilità in rapporto alla realtà è normalmente un'affermazione (se si intende il reale come attuazione del possibile), l'individuo deve tentare di divenire il contrario di ciò che è nelle sue stesse possibilità, deve diventare qualcosa che è al di là delle proprie possibilità come essere naturale, deve divenire altro da sé, deve dunque trascendere compiendo un salto qualitativo che trasformi la possibilità positiva in possibilità negativa, rendendo la realtà una costante negazione del possibile che è in lui.

La chiave per la risoluzione della condizione umana segnata dalla disperazione sta in ciò che fonda la sintesi, ovvero in ciò che ha posto il rapporto, il sé: « Un tale rapporto che si rapporta a sé stesso, un sé, deve o aver posto se stesso o esser stato posto da un altro»⁶⁴. Solo nel riconoscimento del sé come non-autosufficiente e dunque come posto da un'alterità⁶⁵, si può giungere ad una condizione di costante negazione della possibilità di disperare.

Infatti, la formula che descrive lo stato dell'io quando la disperazione è completamente estirpata è questa: mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, l'io si fonda, trasparente, nella potenza che l'ha posto.⁶⁶

La disperazione è tolta quando, nel rapportarsi a sé, il sé si rapporta all'Altro, nella coscienza che è nell'Altro che il sé riposa. Conduce alla disperazione il mancato riconoscimento dell'alterità, quindi la presunzione che il sé umano, nel comprendersi e nel rapportarsi a sé, sia un essere autosufficiente, ossia un essere che non ha bisogno della

⁶⁴ Ivi. p. 14.

⁶⁵ Sarebbe un fraintendimento intendere l'Altro, ovvero l'alterità, come l'altro essere umano, oppure la contingenza, la natura, la società, o comunque ciò che non è possesso dell'essere umano in quanto essere finito. L'alterità è ciò che nelle Briciole filosofiche veniva chiamato l'ignoto, la differenza assoluta, e che nella seconda parte della *Malattia per la Morte* si precisa essere il Dio trinitario cristiano.

⁶⁶ Ivi. p. 15.

divinità per comprendersi. Dalla constatazione che la disperazione è un'autoconsunzione impotente, perché non riesce a consumare il sé dell'uomo, ovvero la sintesi tra elementi eterni e finiti, Kierkegaard delinea la strada che conduce il credente a risalire verso l'origine dell'io:

Il rapporto falso, ogni volta che si manifesta e in qualunque momento esista, deve risalire al rapporto [...] Questo deriva dal fatto che il disperarsi è una determinazione dello spirito, e sta in rapporto con l'eterno che è nell'uomo. [...] Nello stesso modo si può dimostrare l'esistenza dell'eterno nell'uomo dal fatto che la disperazione non può distruggere il suo io e che questa è proprio la contraddizione tormentosa inerente alla disperazione. Se non ci fosse niente di eterno nell'uomo, egli non potrebbe affatto disperarsi; ma se la disperazione potesse distruggere il suo io, nemmeno esisterebbe disperazione.⁶⁷

Kierkegaard sottolinea che per quanti sforzi il disperato possa fare, non può annientare l'eterno in lui, il quale dipende in ultima analisi dall'eternità divina. La consapevolezza di avere un sé eterno che la disperazione non può uccidere, non è un'evidenza conoscitiva ma un'assunzione che va creduta; ricordiamo, infatti, che Kierkegaard fa suo il punto di vista cristiano e utilizza in maniera evidente le categorie dell'assurdo, della fede, del peccato e della possibilità dello scandalo. La comprensione concettuale della disperazione come modo squilibrato di rapportarsi a sé, non serve a dimostrare che l'individuo deve affidarsi a Dio, bensì tale comprensione è utile e possibile solo al cristiano: «La possibilità di questa malattia è la prerogativa dell'uomo di fronte all'animale; rendersi conto di questa malattia è la prerogativa del cristiano di fronte al pagano; essere guarito da questa malattia è la beatitudine del cristiano.»⁶⁸. Nonostante l'indimostrabilità della tesi secondo cui la disperazione è frutto di un sé che rifiuta o non riconosce l'alterità, Kierkegaard attraverso una decisa presa di posizione si fa scudo grazie alla fede, all'atto di credere oltre ogni prova tangibile.

Essendo l'io dell'uomo una sintesi derivata non è da considerarsi pienamente autonoma, pertanto il sé non è capace di stabilire autonomamente uno stato di perfetto equilibrio che gli permetta di stare in quiete. La possibilità di una perfetta armonia nel rapporto, ovvero la

⁶⁷ Ivi. pp. 16-25.

⁶⁸ Ibidem.

possibilità di un equilibrio tra la sintesi e la relazione che intrattiene con sé, è data dalla spinta verso la fonte originaria del rapporto, verso ciò che ha posto la sintesi stessa. Il rapporto, trova quiete nel momento in cui rivolgendosi verso se medesimo, attraverso un'attività riflessiva, si pone in rapporto con l'Altro da sé, ovvero con la potenza che lo ha posto. Kierkegaard delinea una sorta di fenomenologia dello spirito disperato dove a diversi gradi di consapevolezza corrispondono altrettanti stadi esistenziali, ove viene a crearsi una dialettica tra l'io e il suo specifico modo di relazionarsi con se medesimo attraverso l'attività riflessiva.

In primo luogo bisogna considerare la disperazione sotto la determinazione della consapevolezza; dalla questione se la disperazione sia consapevole o no, dipende la differenza qualitativa fra disperazione e disperazione. Ogni disperazione vista come concetto, è certamente consapevole; ma da ciò non risulta che colui in cui essa, colui che, secondo il concetto, è chiamato a ragione disperato, ne sia consapevole. La consapevolezza, dunque, è il criterio decisivo. Infatti, la consapevolezza, cioè la consapevolezza di se stesso, è il criterio decisivo per l'io. Più consapevolezza più io: più consapevolezza, più volontà; più volontà, più io. Un uomo che non ha volontà non è un io; più grande è la sua volontà più grande è anche la sua consapevolezza di se stesso.⁶⁹

Le diverse gradazioni di consapevolezza conducono l'individuo in un percorso esistenziale in cui le due alternative possibili - aver posto sé stesso, esser posto dall'altro - permangono come vie praticabili e logicamente possibili, e servono a Kierkegaard da base per l'enunciazione delle due forme principali di disperazione: disperatamente voler essere sé stesso, disperatamente non voler essere sé stesso, che intrecciandosi ed alternandosi durante le diverse fasi di consapevolezza dell'io, sviluppano quella che abbiamo definito come una fenomenologia dello spirito disperato. In questo processo l'io è guidato da una sempre maggiore auto-coscienza, che paradossalmente conduce ad una percezione e considerazione più profonda della propria disperazione.

Avendo il sé la possibilità di relazionarsi a se stesso e dato che da questo rapporto non è data possibilità alcuna di evasione o di stabilità interiore, il sé nel suo relazionarsi non può avere pace; la dinamicità dell'io, la sua attività riflessiva richiede che il rapportarsi a se stesso lo

⁶⁹ Ivi. p. 37.

guidi verso l'origine della sintesi che lo ha posto in essere. Dall'esito di questo processo che indirizza prima verso di sé e infine verso l'assoluto, grazie ad una trascendenza di puro carattere teologico, l'io può considerarsi in due maniere differenti: per quanto riguarda la prima fase del processo, ovvero l'io che intavola la relazione con sé medesimo, si ha a che fare con un io "meramente" umano, il cui metro di paragone è il sé, l'esistenza terrena ed umana. L'uomo non è passibile di liberarsi del rapporto con se stesso così come non può liberarsi dal proprio io; la commistione di determinatezza e libertà impedisce qualsivoglia tentativo di evasione, dunque, ritornare all'origine, ovvero trascendere verso l'assoluto, rappresenta la seconda modalità di comprensione dell'io: una volta che si è coscienti del proprio carattere di essere posto e determinato, ed avendo accettato tale condizione, l'io si può relazionare direttamente con la divinità che diviene il nuovo metro di paragone del sé. Nel momento in cui il soggetto considera la propria condizione come una prigionia, una forzatura in rapporto all'esistenza, l'esistenza stessa è votata alla totale disperazione, il tentativo di evadere dalla condizione d'esistenza è tormento poiché votata al fallimento, quindi l'unica salvezza possibile, per Kierkegaard, è rappresentata dalla scelta di credere, di rivolgersi verso Dio. Dall'io meramente umano si passa all'io-teologico, questo passaggio non è immediato ne tanto meno pre-stabilito; il passaggio da una condizione all'altra non è segnato semplicemente da un costante aumento della coscienza di sé; ciò che avviene è un salto qualitativo, una trascendenza che una volta compiuta rende impossibile ogni tentativo di regressione. Un io che entra in rapporto con la divinità è, nonostante tutto, un io che può ancora cadere nella disperazione secondo modalità nuove e che riguardano in primo luogo il rapporto diretto con l'Assoluto. Infatti, come già anticipato, lo sviluppo del grado di comprensione dell'io da parte del soggetto deve costantemente attraversare le due fasi del rifiuto e dell'accettazione di sé, questi momenti variano poiché varia la consapevolezza dell'io e della sua natura. Nel momento della realizzazione, da parte del sé, della natura eterna dell'io, l'individuo umano può ancora scegliere di essere se stesso o di voler essere altro da sé; negare o accettare la propria natura determina nuovi gradi di disperazione, una disperazione che può condurre alla divinità o allontanare definitivamente dall'assoluto.

- L'io umano: la disperazione in rapporto al finito e all'infinito, al possibile e al necessario, con riferimento alla fantasia.

L'io è la sintesi cosciente dell'infinito e del finito, che si mette in rapporto con se stessa, il cui compito è divenire se stessa, compito che non si può risolvere se non mediante un rapporto con Dio. Ma diventare se stesso vuol dire farsi concreto. Farsi concreto, poi, non è né diventare finito né diventare infinito, perché ciò che deve farsi concreto è una sintesi. Lo sviluppo, dunque, deve consistere nello staccarsi infinitamente da se stesso, rendendo infinito l'io e nel ritornare infinitamente a se stesso, rendendolo finito.⁷⁰

L'io è una sintesi, pertanto, l'individuo è costantemente chiamato ad essere il suo contrario; questa affermazione può causare nel lettore una certa confusione dato che abbiamo spesso sottolineato come l'io deve divenire ciò che è fondandosi trasparente nella potenza che lo ha posto; questa conclusione non cambia, ovvero non vi è altro modo per l'individuo di sfuggire alla disperazione. All'interno dell'esistenza il soggetto umano deve continuamente far coesistere le diverse nature/principi che albergano in lui, che costituiscono la sintesi alla base del sé. L'affermazione secondo cui il soggetto debba continuamente richiamare a sé, essere, il suo contrario significa che all'interno dell'esistenza vi è il pericolo di perdersi in egual misura o nella dimensione del finito o in quella dell'infinito; di perdersi inseguendo il possibile abbandonando il necessario, oppure di smarrirsi nella desolazione di un'esistenza che non osserva più il possibile ma viene sopraffatta da ciò che è necessario.

Quindi, ogni esistenza umana che crede di essere diventata infinita oppure soltanto intende di esserlo, anzi, ogni momento in cui un'esistenza umana è diventata o intende di essere infinita, è disperazione. Perché l'io è la sintesi dove il finito è quello che limita, l'infinito quello che allarga.⁷¹

Il sé, dunque, è quella particolare sintesi per la quale l'uno, ovvero la relazione, è insieme il suo contrario. Mancare di infinità significa limitatezza, ristrettezza, ma allo stesso tempo mancare di finitezza significa perdizione, astrattezza, mancanza di concretezza e di consapevolezza di sé. Inseguire l'infinito e vivere unicamente del finito, sono due opzioni possibili per l'individuo, entrambe percorribili ove l'esistenza umana corre il rischio di

⁷⁰ Ivi. p. 38.

⁷¹ Ivi. p. 39.

perdersi; in entrambi i casi (vivere del finito o vivere in virtù dell'infinito) è possibile condurre l'esistenza ad inseguire una delle due opzioni senza raggiungere un compromesso, un'unione sinergica che rispecchi la natura ambivalente della sintesi che sta alla base del rapporto fondamentale, ovvero quello intrattenuto dal sé nel costante dialogo con se medesimo.

La fantasia è l'elemento per mezzo del quale l'io si rende infinito: non è una facoltà come le altre; [...] essa è la facoltà *instar omnium*. Quali siano il sentimento, l'intelligenza, la volontà di un uomo dipende, in ultima analisi, da quella che è la sua fantasia [...] Mancare di infinità è limitatezza, ristrettezza disperata. [...] La considerazione mondana [...] non ha, com'è naturale (perché averla è spiritualità), comprensione alcuna per l'unica cosa necessaria, e quindi per la limitatezza e ristrettezza che consiste nell'aver perduto se stesso non dissolvendosi nell'infinito, ma rendendosi completamente finito, ed essendo diventato, invece di essere un io, un numero, un uomo in più, una ripetizione di più in quella monotonia eterna.⁷²

Due forme distinte di esistenza, due modi differenti di esser disperati; le due modalità di disperazione che si snodano dirigendosi verso una forma di esistenza ben precisa rappresentano modi di esplicazione della relazione intrattenuta tra l'io e la sintesi.

⁷² Ivi. pp. 39 - 43.

La fantasia, intesa all'interno del pensiero kierkegaardiano alla stregua di una facoltà⁷³, ovvero la facoltà di immaginare infiniti scenari possibili affacciandosi al rischio di perdersi in essa, è la principale causa di perdizione; attraverso la fantasia l'individuo corre il rischio di far sfumare l'io, di far perdere al sé concretezza. Allo stesso modo, la mondanità, la dimensione del finito abitata dagli uomini, conduce l'individuo ad abbandonare ogni volontà di lavorare sulla propria persona: l'immersione totale nella dimensione del finito conduce all'abbandono di se stessi, alla rinuncia di essere pienamente un'individualità definita. Rincorrere figure umane e relazionarsi esclusivamente ad esse, utilizzando il finito e la mondanità come unico metro di paragone e di giudizio, determina una alienazione che conduce alla perdita del proprio io.

Le due forme esistenziali, portate all'estremo, conducono alla perdizione, alla disperazione e rappresentano due modalità differenti di approccio del sé all'interno della relazione con sé medesimo. Attraverso la fantasia il desiderio di essere se stessi sconfina fino a rivolgere l'attività riflessiva verso un inesorabile allontanamento da sé; la volontà di scavare a fondo

⁷³ Prima dell'avvento, nel Novecento, della fenomenologia Husserliana la filosofia Settecentesca ed Ottocentesca interpretava l'attività immaginifica e la fantasia, alla stregua di una facoltà del pensiero. Kierkegaard aderisce a questa corrente di pensiero, influenzato dalle posizioni Kantiane, Fichtiane e Wolfiane, interpretando a sua volta la fantasia come una facoltà appartenente dell'io in relazione all'attività riflessiva da esso svolta. Difatti già a partire da Wolf, all'interno dell'opera *Psychologia empirica*, edita nel 1732, si concepivano l'immaginazione e la fantasia (le quali veniva spesso accorpate) come facoltà del pensiero; l'immaginazione, in modo particolare, poteva esser considerata, secondo Wolf, sotto due diversi aspetti: o come la «facoltà di produrre le percezioni delle cose sensibili assenti» oppure come la facoltà di «produrre, mediante la divisione e la scomposizione delle immagini, l'immagine di una cosa mai percepita dal senso». La distinzione Wolfiana venne a sua volta ripresa ed rielaborata da Kant, il quale definisce l'immaginazione come la «facoltà di rappresentare un oggetto anche senza la sua presenza nell'intuizione», e pone netta differenza tra l'immaginazione produttiva e l'immaginazione riproduttiva: l'immaginazione è considerata produttiva se è pura spontaneità, come «effetto dell'intelletto sulla sensibilità e sulla sua prima applicazione a oggetti dell'intuizione possibile». Viene invece considerata riproduttiva se essa è «sottoposta alle leggi empiriche dell'associazione», infatti mentre l'immaginazione produttiva è a priori, invece quella riproduttiva non lo è. Inoltre la prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781) poneva l'immaginazione accanto alla sensibilità e all'intelletto come una delle «tre fonti soggettive di conoscenza su cui si fonda la possibilità di una esperienza in generale». Nella dottrina della scienza di Fichte, invece, l'immaginazione produttiva veniva considerata come la facoltà che pone il non-io: «l'immaginazione produce la realtà, ma in essa non vi è realtà: solo dopo che è stata concepita e compresa nell'intelletto, il suo prodotto diventa alcunché di reale». Nella cultura settecentesca e poi in quella idealistica e romantica, l'immaginazione assume un'importanza sempre più rilevante, non solo in ambito gnoseologico, ma anche in quello estetico venendo identificata come quella facoltà a cui va riportata la produzione artistica. È solo a partire dal Novecento, grazie alla fenomenologia husserliana, che la fantasia e l'immaginazione non vengono più intese come "facoltà", bensì come espressioni di un'attività intenzionale (o modo della coscienza). Quando si parla della fantasia o dell'immaginazione si ha a dunque a che fare con un atteggiamento, con un'attività della coscienza. La fantasia diviene con la fenomenologia una modalità della coscienza, un modo di rapportarsi al mondo attraverso un'attività che permette di esperire la realtà circostante attraverso un processo de-realizzante e de-strutturante. La differenza fondamentale rispetto alla filosofia moderna sta, dunque, nel modo di intendere l'immaginazione e la fantasia, non più come una facoltà ma come modo intenzionale della coscienza.

nelle infinite possibilità, allontana dalla concretezza dell'io che è unione sinergica di finito ed infinito. La dimensione mondana, la vita terrena, invece, se condotta alle sue estreme conseguenze porta ad un rifiuto totale di sé, all'inseguimento di modelli che riflettono ambizioni ed esigenze “meramente umane” determinando una totale perdita di individualità, ed un allontanamento costante dal sé.

Questo è proprio il caso della disperazione del finito. Un uomo, se è disperato in questo modo, può per questo benissimo, in fondo, anzi tanto meglio, passare la sua vita nella temporalità, essere secondo l'apparenza un uomo, essere elogiato dagli altri, onorato e stimato, occupandosi di tutti gli scopi temporali. Ciò che si chiama mondo consiste tutto di tali uomini, i quali per così dire vendono la loro anima al mondo.⁷⁴

L'io, in ogni istante della sua esistenza, si trova nella dimensione del divenire⁷⁵; l'io è pura libertà che lavora nel costante tentativo di divenire ciò che è, di essere pienamente se stesso; se l'io non riesce in questa impresa «è disperato, sia che lo sappia o no»⁷⁶; la coscienza di sé, il riconoscimento della propria condizione e la consapevolezza sono fattori determinanti: il processo di consapevolezza richiede all'individuo di tornare costantemente alla sintesi, ovvero di tornare al rapporto originale, alle componenti perfettamente unite in armonia; pertanto il mancato riconoscimento della propria condizione, dalla quale deriva la mancata consapevolezza di sé rende quasi impossibile una condizione esistenziale caratterizzata dalla stabilità e dall'armonia in rapporto alla sintesi.

Tornare al rapporto originale significa, dunque, riconoscere la natura particolare della sintesi che pone il rapporto fondamentale, ovvero il sé che dialoga con sé medesimo. La condizione di disperazione in relazione ad un'esistenza votata solo al finito o alla sola dimensione dell'infinito può tradursi in due ulteriori forme di disperazione, questa volta direttamente collegate al possibile e al necessario, che come abbiamo più volte sottolineato, sono a loro volta parti integranti della sintesi alla base della relazione esistenziale.

⁷⁴ Ivi. p. 46.

⁷⁵ «Ma un io, in ogni momento della sua esistenza, si trova nello stato del divenire; perché l'io κατὰ δύναμιν non esiste realmente, ma è soltanto quello che deve nascere. In quanto l'io non diventa se stesso, non è se stesso; ma non essere se stesso è per l'appunto disperazione.» Ivi. p. 38.

⁷⁶ Ivi. p. 38.

Per il divenire (e l'io deve liberamente divenire se stesso) sono ugualmente essenziali possibilità e necessità. Come per l'io ci vogliono l'infinito e il finito (ἄπειρον-πέρας) così occorrono anche la possibilità e la necessità. Un io che non ha possibilità è disperato, e altrettanto un io che non ha necessità.⁷⁷

Allo stesso modo del finito che limita rispetto all'infinito, così la necessità, ciò che è necessario frena il sé in rapporto al possibile. La fantasia è infatti ciò che permette al sé di interfacciarsi con il possibile, con l'infinità delle possibilità; l'io essendo una sintesi è necessario, ma al contempo per ciò che riguarda la relazione tra il sé e la sintesi, ovvero il modo attraverso cui l'io si relazione a sé, la categoria dominante si rivela essere quella del possibile, in quanto le modalità della relazione sono lasciate in mano ad un essere, ovvero l'io, che è contraddistinto dalla libertà, dalla possibilità di scegliere il come debba essere attuata l'attività riflessiva in rapporto alla sintesi. La sintesi è posta, determinata, per tanto necessaria, mentre il sé, che deriva dalla sintesi come rapporto che può rapportarsi a sé, è libero, pertanto può auto-determinarsi nel rapporto, per questo motivo il sé è contrassegnato dal possibile, dalle diverse possibilità di attuazione del rapporto. Ma se la possibilità si spinge oltre il necessario, se viene rovesciato il rapporto, se il possibile prende il posto, all'interno della riflessione, del necessario, invertendo la gerarchia tra la sintesi e l'attività dell'io (che ricordiamo deriva dalla sintesi stessa), ecco che il sé fugge via senza avere niente di necessario a cui fare ritorno.

In un momento qualcosa si presenta come possibile, poi si presenta una nuova possibilità e alla fine queste fantasmagorie si susseguono così rapidamente che tutto sembra possibile; e questo è proprio l'ultimo momento in cui l'individuo tutto intero è diventato esso stesso un miraggio.⁷⁸

Il sé manca così di necessità, infatti come lo stesso Kierkegaard afferma, la necessità non è da intendersi come la relazione o l'unità di possibilità e realtà, bensì è la realtà che deve essere intesa come l'unità tra il necessario e il possibile. Ciò che manca all'individuo è la volontà di piegarsi sotto la necessità del proprio io, di sottostare ai limiti del proprio essere. La condizione del soggetto immerso nella dimensione del possibile non è da intendersi

⁷⁷ Ivi. p. 46.

⁷⁸ Ivi. p. 48.

come una conseguenza dovuta ad una mancanza di forza di volontà, bensì tale condizione di disperazione data dal possibile deve essere ricondotta ad un errore di valutazione: la forza di persistere nella disperata possibilità dimostra la vitalità e la dinamicità dell'io, ciò che manca è una piena realizzazione riguardante la natura del proprio io; una presa di coscienza accompagnata da una profonda consapevolezza di sé.

Ma nella possibilità tutto è possibile. Perciò nella possibilità ci si può smarrire in tutti i modi possibili [...] Invece di far ritornare la possibilità nella necessità, l'uomo corre dietro la possibilità; e finalmente non trova più la strada per tornare a se stesso.⁷⁹

Essendo una sintesi, l'io non può fare a meno del rapporto sinergico tra le sue componenti; la mancanza di necessità e la conseguente ebbrezza dovuta al vorticoso ed inarrestabile avvicinarsi di scenari possibili è solo una delle configurazioni a cui l'esistenza può giungere. Nel caso in cui sia la possibilità ad essere assente e la necessità, invece, primeggi creando una sorta di dittatura, la disperazione cambia volto:

Se si volesse paragonare lo smarrimento nella possibilità col vocalizzare del bambino, la mancanza di possibilità equivarrebbe a essere muto. La necessità è da paragonare alle consonanti: per pronunziarle ci vuole possibilità. Se manca questa, se un'esistenza è stata portata al punto da non avere possibilità, essa è disperata e lo è in ogni momento in cui le manca la possibilità.

All'interno della trattazione kierkegaardiana, quando viene introdotto il passaggio dalla mancanza di necessità alla mancanza di possibilità in relazione all'esistenza, il filosofo danese ricorre ad una formula ben precisa per chiarire l'importanza della categoria e della dimensione del possibile: «Il punto decisivo è: a Dio tutto è possibile»⁸⁰. Come nel caso dell'angoscia, dove il soggetto si libera del fardello dato dalla possibilità di compiere un nuovo peccato affidando quest'ultima alla custodia divina, così nella *Malattia per la Morte*, Kierkegaard riafferma l'importanza di affidarsi a Dio, dal quale dipende il possibile e al quale tutto risulta possibile. Si inizia ad intravedere chiaramente lo sviluppo che l'analisi kierkegaardiana prenderà nelle fasi finali dell'opera e di cui ci occuperemo nel § 6 ; per adesso basta il semplice riferimento a quella verità, ritenuta da Kierkegaard, eterna,

⁷⁹ Ivi. pp. 49-50.

⁸⁰ Ibidem

secondo cui a Dio tutto è possibile, una verità che va creduta in quanto «questa è la lotta della fede, la quale sta lottando, se si vuol dire così, follemente per la possibilità»⁸¹. L'accento viene, dunque, posto sulla potenza che pone la sintesi, sulla consapevolezza che l'io deve acquisire riguardo la necessità della sintesi come unione del possibile e del necessario.

La possibilità è l'unica via di salvezza; una possibilità, e il disperato riprende lena, si rianima, perché se l'uomo rimane senza possibilità è come se gli mancasse l'aria. Talvolta l'inventiva d'una fantasia umana può bastare per trovare una possibilità, ma in ultimo, cioè quando si tratta di *credere*, giova soltanto questo, che a Dio *tutto è possibile*.⁸²

La fede, la volontà di credere, è il modo adeguato per l'individuo umano di relazionarsi al possibile, affidandolo alla cura della divinità, riportando così equilibrio nel rapporto.

La lotta per la possibilità si vince, per Kierkegaard, nel momento in cui si trova l'unica possibilità per la quale vale la pena credere, ovvero la fede che assicura all'individuo che il possibile sottostà alla volontà divina e che il possibile è necessario poiché facente parte della sintesi posta dalla potenza assoluta di Dio.

Il credente possiede il contravveleno assolutamente sicuro contro la disperazione: la possibilità, perché a Dio tutto è possibile in qualunque momento. Questa è la sanità della fede che risolve le contraddizioni.⁸³

Kierkegaard fa sfoggio delle categorie cristiane, in modo diretto, utilizzando la fede come strumento atto a liberare il credente dalla disperazione del possibile e allo stesso tempo dalla disperazione del necessario.

In egual misura, il determinista, il fatalista, ovvero colui che vive sotto il giogo di un universo composto dalla sola categoria del necessario, ove tutto risulta determinato, è disperato proprio a causa della mancanza del possibile; Il determinista è disperato poiché non può respirare, perché non ha sollievo, perché è impossibile vivere esclusivamente di necessità, la quale soffoca l'uomo. Il fatalista non riesce a riconoscere il possibile che è in

⁸¹ Ivi. p. 52.

⁸² Ibidem.

⁸³ Ivi. p. 53.

lui, il quale è parte integrante dell'esistenza; ed essendo il possibile sotto il controllo diretto di Dio, perdere il possibile equivale per Kierkegaard a perdere Dio e quindi il proprio io: «Il fatalista è disperato, ha perduto Dio e quindi il suo io; infatti chi non ha un Dio, non ha neanche un io. E il fatalista non ha nessun Dio, oppure, il che è lo stesso, il suo Dio è necessità [...] La venerazione del fatalista per Dio è quindi al massimo un'interiezione, ed essenzialmente è mutismo, sottomissione muta»⁸⁴

Ciò che manca al determinismo e al fatalismo è dunque una possibilità; che mitighi e allenti la presa del necessario; il possibile deve diventare un mezzo di attenuazione e in questo modo il ricorso alla fantasia può essere l'unica soluzione alla condizione disperata del fatalista: se usata rettamente, la fantasia, permette al soggetto di accorgersi del proprio io e contemporaneamente di Dio, divenendo il mezzo atto alla trascendenza, lo strumento contro una visione del mondo come pura necessità.

Infatti, per potersi accorgere del proprio io e di Dio, la fantasia deve innalzare l'uomo al di sopra dell'atmosfera del probabile, strapparli alle sue nebbie e, rendendo possibile ciò che trascende il *quantum satis* di ogni esperienza, insegnargli a sperare e a temere o a temere e a sperare.⁸⁵

⁸⁴ Ivi. p. 54.

⁸⁵ Ivi. p. 55.

- Il preludio alla trascendenza: l'io umano e la consapevolezza di sé.

Terminata l'analisi riguardante le forme di disperazione dovute allo squilibrio nel rapporto tra l'io e gli elementi facenti parte della sintesi, ovvero la disperazione per mancanza di finito ed infinito, di necessità e possibilità, il focus della trattazione si sposta sulla condizione dell'individuo disperato in relazione ai gradi di consapevolezza.

In primo luogo è necessario ribadire che la consapevolezza di sé, l'attività riflessiva e l'auto-coscienza vengono osservate da Kierkegaard come facoltà connaturate all'io, il quale è il risultato dell'unione sinergica tra elementi di natura differente che a loro volta costituiscono la sintesi che è, per l'appunto la base irrinunciabile per l'attività riflessiva e relazionale dell'io.

La condizione dell'individuo, analizzato all'interno della *Malattia per la Morte*, differisce dalla condizione umana così come viene descritta nell'opera del 1844, ovvero *Il Concetto dell'Angoscia*; difatti la considerazione attorno all'acquisizione di consapevolezza da parte dell'individuo cambia radicalmente. Non è semplicemente un cambiamento che riguarda il paradigma teoretico-filosofico; ciò che possiamo osservare è una netta differenza riguardante la considerazione della natura umana, un cambiamento che sposta il centro dell'attenzione dalla condizione individuale, all'analisi del rapporto tra gli elementi costitutivi della natura umana. Kierkegaard, infatti, non parla in maniera diretta di coscienza, ne tanto meno dell'io o dell'attività riflessiva umana all'interno della struttura teoretica del *Concetto dell'Angoscia*; ciò che possiamo osservare è una trattazione incentrata sul dialogo interiore e sulla comprensione della condizione d'esistenza contrassegnata dallo stato d'animo dell'angoscia. Con l'analisi sulla disperazione come modo squilibrato di rapportarsi a sé attraverso l'attività riflessiva, l'individuo viene fin da subito caratterizzato da una capacità coscienziale. Nel nuovo paradigma l'individuo non attraversa una fase di innocenza, di totale ignoranza, dalla quale è possibile trascendere solo dopo aver compiuto il primo atto non libero (il primo peccato) e ottenendo in virtù di esso la consapevolezza della propria condizione e conquistando la libertà; bensì l'individuo appare dal primo momento dotato di quelle "facoltà" che permettono un continuo aumento della consapevolezza di sé.

La consapevolezza gioca, dunque, in entrambi i casi un ruolo fondamentale e la differenza si situa nel modo in cui la consapevolezza viene concepita ed elaborata all'interno della trattazione. Se nel *Concetto dell'Angoscia* la consapevolezza di sé è frutto di una trascendenza e diviene un possesso dell'uomo in una forma perfettamente compiuta, nella *Malattia per la Morte*, invece, la consapevolezza dipende direttamente dall'attività riflessiva, dalla capacità dell'individuo di scavare dentro sé. L'attività riflessiva diviene una ricerca continua, un mezzo fondamentale per la coscienza di sé, ed in base a tale attività cambia anche il grado di consapevolezza, il quale a sua volta dialoga con l'esistenza determinando il *modus vivendi* dell'individuo che deve costantemente annichilire la possibilità di esser disperato.

Veniamo così incontro ad un rapporto dialettico, ove la riflessione determina un aumento di coscienza di sé, il quale a sua volta conduce a nuovi gradi di consapevolezza grazie ai quali l'individuo può interfacciarsi con l'esistenza e con il sé, secondo modalità nuove; il rapporto dialettico, sia ben chiaro, riguarda solo ed esclusivamente l'io, ovvero il rapporto derivato dalla sintesi. Essendo l'io connaturato dal possesso della libertà, il modo in cui l'io si relaziona a sé determina la sua condizione esistenziale ed inoltre determina anche il modo in cui quest'ultimo si concepisce. Il rapporto dialettico, dunque, interessa solo ed esclusivamente la relazione fondamentale che l'io intrattiene con se medesimo a livello esistenziale, e non riguarda il rapporto con la potenza che pone la sintesi, ovvero Dio, ne tanto meno il rapporto con la sintesi stessa, la quale essendo determinata nelle sue componenti non subisce alcun cambiamento dovuto all'attività riflessiva.

Difatti è l'individuo che attraverso l'attività riflessiva prende coscienza della sintesi e si determina in base ad essa; nel caso in cui il soggetto si determini in armonia con i principi costitutivi che compongono la sintesi diviene possibile trascendere, rivolgersi verso la potenza che pone la sintesi; in tal modo la trascendenza si configura teologicamente.

Dunque, date le dovute premesse, è possibile passare ai diversi momenti che caratterizzano la graduale acquisizione di consapevolezza, i quali sono caratterizzati dall'alternarsi di due approcci fondamentali: la volontà di essere se stessi e la volontà di essere diversi da ciò che si è. Da questo alternarsi di momenti di affermazione e negazione di sé, l'io acquisisce gradualmente una maggiore coscienza di sé ed inoltre prende maggiore consapevolezza riguardo la condizione della disperazione, la quale è un modo squilibrato di relazionarsi a

sé, un modo squilibrato che dipende in ultima analisi dalla mancanza di consapevolezza riguardante la sintesi.

L'analisi kierkegaardiana parte dalla condizione di disperazione dell'individuo che ignora di possedere di un io, e di conseguenza che ignora di possedere un io eterno.

Ma è soltanto in un certo senso, nel senso puramente dialettico che colui che ignora la sua disperazione è più lontano dalla verità e dalla salvezza di colui che ne è consapevole, eppure resta nella disperazione; perché in un altro senso, in quello etico-dialettico, il disperato che consapevolmente resta nella disperazione è più lontano dalla salvezza, essendo la sua disperazione più intensa. Ma l'ignoranza è talmente incapace di togliere la disperazione o di trasformarla in non disperazione che, al contrario, può essere la forma più pericolosa di disperazione. [...] Nell'ignoranza di essere disperato l'uomo è quanto più possibile lontano dalla coscienza di sé come spirito. Ma proprio non avere coscienza di sé come spirito è la disperazione.⁸⁶

La disperazione dovuta a questa condizione di ignoranza è la forma più comune di disperazione ed è, inoltre, la condizione in cui versa colui il quale non ha neppure consapevolezza di essere disperato. Questo dipende dal fatto che l'individuo in questione ha adoperato una rinuncia ad ogni forma di comprensione di sé, immergendosi completamente nella dimensione del finito. Dunque, la prima forma di disperazione, in riferimento alla consapevolezza di sé riguarda l'individuo che si trova nella condizione in cui ignora di esser disperato e allo stesso tempo non riconosce di possedere un io che è rapporto tra eternità e temporalità. L'individuo si trova così ad abitare in un'esistenza fatta di valori fittizi legati al piacere e alla presunta felicità data dalla dimensione mondana. L'edonismo che caratterizza l'esistenza priva di consapevolezza di sé, conduce a riconoscere come unica verità il rapporto tra esistenza e piaceri, dando origine ad uno smarrimento ove la disperazione rimane nell'ombra, resta inconsapevole; la ricerca di piaceri è accompagnata da un atteggiamento di presuntuosa certezza riguardo il significato dell'esistenza, un atteggiamento che inganna l'uomo e lo conduce ad abbracciare la credenza che la verità risieda in quella stessa semplicità di vivere in rapporto alle categorie del piacevole e dello spiacevole. Ma quando cessa l'inganno dato dall'incanto dei sensi, quando l'esistenza

⁸⁶ Ivi. p. 60.

comincia a vacillare, ecco che si affaccia immediatamente la disperazione che fino ad allora era rimasta nascosta, nell'ombra di un'esistenza inconsapevole.

Questa forma di disperazione (l'ignorarla) è la più comune nel mondo: anzi, quello che si chiama il mondo o, più precisamente, quello che il cristianesimo chiama il mondo, cioè il paganesimo e l'uomo naturale nel mondo cristiano, il paganesimo storico passato e presente, e il paganesimo nel mondo cristiano è proprio questa specie di disperazione; è disperazione, ma non ne sa niente.⁸⁷

La condizione di colui che ignora la disperazione è definita da Kierkegaard come lo stato dell'uomo naturale, la condizione del pagano, che non sa di essere disperato perché non possiede l'idea di Dio e pertanto manca di spirito. Infatti, secondo il pensatore danese, l'errore fatale che compie colui che non riconosce la propria condizione come espressione della disperazione è un effetto immediato dato dalla mancanza di spirito; ogni esistente che non riconosce di essere spirito non è consapevole di sé davanti a Dio, e pertanto è destinato a perdersi nell'esistenza mondana.

Ogni esistenza umana che non è consapevole di essere spirito non è personalmente consapevole davanti a Dio di essere spirito, ogni esistenza umana che non si fonda così, trasparente in Dio, ma riposa e si perde nelle tenebre di un'universalità astratta [...] oppure prende il suo io come qualcosa di inesplicabile, mentre dovrebbe comprenderlo nel suo intimo [...] ogni simile esistenza è pure disperazione.⁸⁸

Questo individuo viene definito da Kierkegaard anche in un'altra maniera, ovvero come «l'uomo immediato»⁸⁹ determinato unicamente dalla temporalità, dall'esteriorità; l'uomo immediato misura se stesso con il mondo umano, sminuisce il suo io rapportandolo alla mondanità, ponendo un limite alla consapevolezza di sé. Tale individuo, poiché vive nell'immediato, non riesce a conoscere se stesso, egli si conosce «in un modo strettamente

⁸⁷ Ivi. p. 61.

⁸⁸ Ivi. p. 62.

⁸⁹ «L'uomo immediato (in quanto può esserci, nella realtà, immediatezza senza riflessione alcuna) è determinato soltanto come nel cerchio della temporalità e mondanità, in una connessione immediata con l'altro (τὸ ἕτερον) offrendo soltanto un'apparenza illusoria che ci sia dentro qualcosa di eterno. Così l'io dipende immediatamente dall'altro, desiderando, appetendo, godendo ecc., ma passivo. [...] La sua dialettica è: il piacevole e lo spiacevole; i suoi concetti: felicità, infelicità, destino.» Ivi. p. 70.

letterale»⁹⁰ ovvero si conosce come quell'io segnato dall'esigenza dell'esteriorità: «non si trova così facilmente uno scambio più ridicolo perché l'io è proprio ciò che è infinitamente diverso dall'esteriorità»⁹¹. Affinché la disperazione sia una condizione accompagnata da consapevolezza, è necessario possedere un'idea vera di cosa sia la disperazione ed inoltre è richiesta all'individuo un'incessante attività riflessiva attorno alla propria condizione esistenziale poiché «il grado di consapevolezza eleva a potenza la disperazione»⁹², maggiore consapevolezza equivale ad un maggior grado di disperazione e viceversa. Paradossalmente questo processo è l'unico modo per evitare che la disperazione sconfini continuamente dal grado di possibilità a quello di realtà effettiva, avvicinandosi il più possibile alla piena consapevolezza di esistere dinnanzi a Dio, di possedere un io che è determinato, che è stato posto in essere dall'alterità.

Per la disperazione consapevole, dunque, è necessario da una parte avere l'idea vera di che cosa sia disperazione. Dall'altra ci vuole chiarezza riguardo a se stesso, in quanto chiarezza e disperazione si possono pensare unite. [...] come il grado di consapevolezza riguardo a ciò che è disperazione può essere molto diverso, così anche il grado di consapevolezza riguardo al proprio stato in quanto questo è disperazione. [...] Di solito lo stato del disperato è una specie di penombra, però con varie sfumature intorno al proprio stato. Fino ad un certo punto, egli sa bene, davanti a se stesso, di essere disperato; se ne accorge in se stesso che gli cova nel corpo una malattia; ma non vuole proprio ammettere quale è la malattia. In questo momento gli è diventato quasi chiaro di esser disperato, ma poi, in un altro momento, gli sembra che il suo malessere abbia un'altra causa, che derivi da qualcosa di esteriore, da qualcosa fuori di lui; e se questo cambiasse, egli non sarebbe disperato.⁹³

Dunque, nel caso in cui l'individuo decidesse di rapportarsi effettivamente alla propria condizione, desistendo dall'ignorarla immergendosi nell'immediato, allora con il primo sorgere di una coscienza di sé, rafforzata dalla consapevolezza della condizione della disperazione, la disperazione stessa cambia, si adegua alla nuova consapevolezza divenendo ciò che Kierkegaard definisce: «la disperazione della debolezza»⁹⁴.

⁹⁰ Ivi. p. 73.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ivi. p.66.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ivi. p. 67.

In questa situazione il sé è disperato poiché le circostanze gli risultano avverse, lui è vittima, si considera come tale e rimane in balia dell'esistenza, la quale passa dall'essere il luogo dei piaceri e delle ambizioni umane all'essere la causa della condizione disperata dell'uomo; per sfuggire da questa debolezza il sé inizia ad agognare, a sperare di essere diverso, di trovarsi in una condizione favorevole e pertanto inizia a disperare di sé poiché desidera essere diverso da ciò che è. Con l'aumentare della coscienza di sé, l'individuo comprende la sua stessa debolezza e inizia a disperare a causa di essa; pertanto non volendosi accettare nella propria debolezza sfugge da se stesso e contemporaneamente si chiude sbarrando le porte all'esterno, al rapporto con tutto ciò che si trova al di fuori della sua disperata condizione. Ma chiudendosi in sé, l'individuo, indirizza l'attività della coscienza internamente, verso se medesimo, aprendo alla possibilità di scoprire l'io⁹⁵, permettendo la venuta a galla del rapporto fondamentale.

Quando si suppone che l'immediatezza abbia una riflessione interiore, la disperazione si modifica alquanto; nasce una maggiore consapevolezza del proprio io e di conseguenza di ciò che è la disperazione [...] Il progresso, di fronte alla pura immediatezza, si mostra nel fatto che non sempre la disperazione nasce da un colpo, da qualcosa che accade, ma può essere causata anche dalla stessa riflessione interiore, in modo che la disperazione se avviene così, non è soltanto patire e soccombere al mondo esteriore, ma fino ad un certo punto attività dell'io, azione.⁹⁶

Attraverso l'attività auto-riflessiva la disperazione viene riconosciuta come condizione dell'io e non più come una condizione derivante unicamente dal rapporto con l'esteriorità; da tale scoperta nasce nel soggetto il desiderio perverso di essere se medesimo in maniera disperata, compiendo una rivolta contro l'esistenza. Da questa attività, che si rivolge verso l'interiorità, in seno al rapporto che il sé intrattiene con se medesimo, l'individuo comprende di possedere un sé eterno che non viene annientato dalla disperazione, ma che può convivere con essa ed in virtù di tale consapevolezza pensa di poter plasmare se stesso, di essere capace di auto-determinarsi. Il sé nel tentativo di voler essere disperatamente se stesso scopre di possedere un carattere eterno e dalla volontà di essere se stesso trascende,

⁹⁵ «Qui c'è un certo grado di riflessione interiore; in un certo grado, dunque, l'uomo si rende conto del proprio io; e da questo certo grado di riflessione interiore comincia il processo di separazione nel quale l'io si accorge di se stesso come essenzialmente diverso dal mondo esteriore e dalla sua influenza sull'io.» Ivi. p. 75

⁹⁶ Ivi. pp. 74-75.

desidera trasformare l'esistenza in un esperimento permanente⁹⁷ in cui potersi plasmare grazie alla scoperta dell'eterno che è in lui. Ma non riconoscendo la sintesi, e dunque non comprendendo che il suo stesso io è derivato e posto, l'individuo pensa di poter agire liberamente anche in rapporto all'eterno che è in lui; non riconoscendo niente al di sopra di sé, l'individuo finisce per ricadere in una nuova forma di disperazione, il culmine della disperazione del sé-umano, ovvero il «demoniaco»⁹⁸: tale stato porta ad un'ulteriore chiusura verso l'esistenza, ad una rivolta dove il sé pensa di rappresentare la prova contro la bontà dell'esistenza, la sua condizione disperata diviene l'emblema, la prova decisiva contro l'esistenza.

La disperazione che è un passaggio alla fede esiste pure in virtù dell'eterno; in virtù dell'eterno l'io ha il coraggio di perdere se stesso per conquistare se stesso; qui invece non vuol cominciare col perdere se stesso, ma vuole essere se stesso. In questa forma di disperazione vi è un accrescimento di consapevolezza del proprio io [...] Qui la disperazione è consapevole di essere un'azione; non proviene dall'esterno, non è patire sotto la pressione del mondo esterno, ma viene direttamente dall'io. E così l'ostinazione di fronte alla disperazione per la propria debolezza è una nuova qualificazione.⁹⁹

Nonostante l'alternarsi dei due momenti, ovvero voler essere disperatamente se stessi e non voler essere disperatamente se stessi, tutto si riconduce ad un disperato tentativo di non voler essere sé stesso. Il sé rifiuta costantemente quel sé che è chiamato ad essere, rifiuta di armonizzarsi con la sintesi e con la potenza che l'ha posto in essere, in questo modo si passa dalla disperazione della debolezza alla disperazione dell'ostinazione ove il sé « vuole essere se stesso, se stesso nel suo tormento, per potere, con questo tormento, protestare contro tutta l'esistenza»¹⁰⁰. La problematica riguarda l'uomo inteso come quell'essere che può scegliere, in virtù della libertà che lo caratterizza, di rimanere nel proprio stato di disperazione; l'individuo non solo può decidere di ignorare volontariamente la consapevolezza di esser

⁹⁷ « L'io vuole disperatamente godersi la soddisfazione di farsi da sé, di sviluppare se stesso, di essere se stesso, vuole avere la gloria di questo piano poetico, magistrale, secondo cui ha concepito se stesso.» Ivi. p. 97.

⁹⁸ Ivi. p. 100.

⁹⁹ Ivi. p. 94.

¹⁰⁰ Ivi. P. 103.

disperato e di possedere un io ma può anche scegliere di accettare passivamente la condizione di disperazione interpretandola erroneamente come la condizione naturale dell'io in rapporto all'esistenza; così facendo, in entrambi i casi, l'individuo evita di scavare affondo nella propria "natura" deviando il proprio cammino prima della scoperta fondamentale, quella di esistere dinnanzi a Dio e di possedere un io eterno che dipende dalla divinità, scoperta che rappresenta il preludio per la trascendenza a carattere teologico.

- L'io teologico: la disperazione in relazione al concetto di peccato e fede.

Le diverse gradazioni di consapevolezza del proprio io, di cui ci siamo occupati nel § 6, riguardavano le determinazioni del sé-umano, dell'io che pone come sua misura l'uomo, il mondo finito, l'esistenza esteriore; fintanto che il soggetto umano, nonostante acquisisca consapevolezza riguardo al proprio io, continua a relazionarsi con l'esistenza esteriore, la sua dimensione rimane quella prettamente umana. Difatti la disperazione del sé umano culmina con la sfida ostinata all'esistenza; l'ostinazione che caratterizza il sé disperato non riesce a fare a meno dell'oggetto esterno ed infatti l'esistenza esteriore rimane la fonte di attrazione e repulsione dell'io "meramente" umano.

La disperazione del sé-umano termina unicamente nel momento in cui la riflessione conduce a confrontarsi con un piano d'esistenza differente; secondo Kierkegaard, infatti, l'io ottiene una nuova qualificazione quando acquisisce coscienza di esistere dinnanzi a Dio. L'acquisizione di coscienza riguardo l'esistenza in rapporto al divino, rappresenta il passaggio dal sé-umano al sé-teologico, una trascendenza che si rivela essere possibile solo a colui che aderisce al cristianesimo attraverso la fede. Il passaggio dalla condizione meramente umana a quella teologica richiede quindi l'adesione ad una serie di dogmi, di verità ritenute assolute, che portano a non giustificare in maniera critico-analitica la possibilità stessa del passaggio da una condizione a quella successiva.

Ma una nuova qualità e qualificazione acquista quest'io essendo l'io di fronte a Dio. Quest'io non è più l'io meramente umano, ma ciò che io, sperando di non essere frainteso, vorrei chiamare l'io teologico, l'io di fronte a Dio. E che realtà infinita acquista l'io rendendosi conto di esistere davanti a Dio, diventando un io umano, la cui misura è Dio.¹⁰¹

Per fare una ricostruzione, che renda possibile una spiegazione complessiva inerente alla trascendenza teologica, bisogna dunque fare un passo indietro, cercando di estrapolare dal testo le ragioni ed i motivi che conducono il filosofo danese a determinare il sé sotto una nuova luce: in primo luogo bisogna tenere presente il fatto indiscutibile che la visione cristiana dell'esistenza è parte integrante del paradigma filosofico e teoretico adoperato da Kierkegaard; tale paradigma, che si fonda per diversi aspetti sulla dogmatica, ci porta ad interagire con un'analisi che fa sue verità ritenute assolute. In secondo luogo il fatto che l'io, lo spirito umano, venga sostanzializzato ci permette di intuire come sia possibile per il soggetto arrivare attraverso la riflessione interiore all'idea di Dio. Ponendo un sé determinato nelle sue componenti, determinazione che è posta dalla potenza divina, l'individuo grazie alla libertà di cui si fa portatore, può interrogarsi attraverso l'attività riflessiva fino a giungere alla conclusione che gli elementi eterni che costituiscono il suo io sono subordinati ad una potenza superiore che li ha posti in essere. L'attività riflessiva attraversa dunque un processo di analisi che ha per oggetto il sé in relazione all'esistenza per poi giungere dinnanzi ad un'alternativa: quella di compiere il salto qualitativo verso una nuova forma d'esistenza rappresentata dalla coscienza di esistere dinnanzi a Dio oppure ribellarsi all'esistenza e alla possibilità di rimettere la condizione della disperazione nelle mani di Dio.

La differenza tra le due diverse forme di esistenza è segnata dal modo in cui l'io si comprende: nel primo caso avremo che il soggetto si scopre come determinato e quindi posto dall'alterità, mentre nel secondo caso avremo un io che rivendica la possibilità di potersi fare da sé e che considera l'io come auto-imposto. L'elemento cruciale, ciò che permette al soggetto di intraprendere una via piuttosto che l'altra, è la fede, nel nostro caso

¹⁰¹ Ivi. p. 110.

specifico la fede cristiana; attraverso l'adesione al principio della fede prendono forma i problemi riguardanti la rivelazione, lo scandalo ed il paradosso¹⁰².

Infatti, per Kierkegaard, è solo a partire dalla rivelazione divina, con riferimento all'incarnazione di Dio nella figura di Cristo, che è data la possibilità all'uomo di credere, di poter aderire alla pienamente alla fede. Appare dunque sempre più evidente il peso della dimensione cristiana all'interno dell'analisi, ma ciò che deve interessarci è principalmente la possibilità di connotare la trascendenza teologica, evidenziando la condizione dell'individuo che si oppone o si relazione in maniera trasparente all'alterità. Per definire la trascendenza dell'io, Kierkegaard, si focalizza sull'analisi del rapporto che il sé può intrattenere con l'esistenza; avendo osservato che la disperazione si eleva a potenza in base alla consapevolezza, allo stesso modo l'io ha la possibilità di elevarsi in proporzione alla misura, al metro di paragone, a cui si avvicina; nel caso in cui la misura sia data dalla dimensione divina, l'io si potenzia infinitamente, portando Kierkegaard ad affermare che più completa è l'idea di Dio più completo è l'io.

La disperazione si eleva a potenza secondo la consapevolezza del proprio io, ma l'io si eleva a potenza in proporzione alla misura adeguata all'io, e a una potenza infinita se la misura è Dio. Più completa l'idea di Dio, più completo l'io; più completo l'io, più completa l'idea di Dio.¹⁰³

Soltanto quando l'io, questo singolo io determinato, si rende conto di esistere dinanzi a Dio solo allora si può parlare di un io infinito. Il sé risulterà dunque infinitamente potenziato dal confronto con l'alterità, permettendo a Kierkegaard di chiamare il sé, non più umano, ma teologico. La disperazione si potenzia a sua volta, coerentemente con la formula secondo cui a maggiori gradi di coscienza corrispondono maggiori gradi di disperazione: dalla relazione con l'alterità, la disperazione prende la seguente forma: o davanti a Dio disperatamente voler essere se stesso oppure davanti a Dio disperatamente non voler essere se stesso.

¹⁰² Riguardo la tematica kierkegaardiana inerente il paradosso della fede, lo scandalo e la rivelazione: Dario Antiseri, *Søren Kierkegaard. Breviario*, Rusconi Editore, Milano, Maggio 1997.
Luigi Dal Lago, *Søren Kierkegaard. Il paradosso della fede*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova, 2017.

¹⁰³ Ivi. p. 112.

Il peccato è: davanti a Dio o avendo l'idea di Dio, disperatamente non voler essere se stesso, o disperatamente voler essere se stesso. Il peccato è così la debolezza elevata a potenza o l'ostinazione elevata a potenza; il peccato è il potenziamento della disperazione. Ciò che è di importanza essenziale sta nelle parole: davanti a Dio, o nel fatto che è presente l'idea di Dio: ciò che dialetticamente, eticamente, religiosamente fa del peccato, come direbbero i giuristi, la disperazione «qualificata», è l'idea di Dio.¹⁰⁴

Da questa distinzione, ovvero dalla posizione dell'individuo disperato dinnanzi a Dio, Kierkegaard elabora una nuova formulazione riguardante il concetto di peccato, una rielaborazione che cancella quella appartenente all'analisi sull'angoscia, la quale concepiva il peccato come un momento necessario ed unico nella vita di ogni essere umano. A partire dalla *Malattia per la Morte* il peccato si delinea come l'atto di perseverare nella disperazione nonostante la rivelazione di Dio, ovvero nonostante si possieda la coscienza di esistere dinnanzi alla divinità; peccare significa dunque disperare davanti a Dio.

In questo frangente il peccato si struttura come una determinazione dello spirito, una volizione particolare che si traduce nel desiderio ostinato ed intenzionale di disperare nonostante il nuovo grado di consapevolezza riguardo l'alterità. Il peccato diviene inoltre uno stato, una posizione, in cui il soggetto si determina autonomamente e di cui diviene responsabile. Il peccato infatti non viene concepito come un singolo atto, come un venir meno a determinate norme o precetti etico-morali, ma diviene l'atteggiamento, la presa di posizione che il soggetto intraprende nei confronti della divinità. Laddove la disperazione è il risultato della mancanza di armonia tra l'io e la sintesi che è posta e determinata da Dio, così il peccato è il perseverare coscientemente nella disperazione nonostante si possieda l'idea di Dio, è il perseverare nel rapporto squilibrato mancando di aderire alla fede.

La fede è: che l'io, essendo se stesso e volendo essere se stesso, si fonda trasparente in Dio. Ma molto spesso è sfuggito agli uomini che il contrario della fede non è la virtù. [...] No, il contrario del peccato è la fede, come si dice nella *Lettera ai Romani*, 14, 23, «Tutto ciò che non è fede è peccato».¹⁰⁵

¹⁰⁴ Ivi, p. 107.

¹⁰⁵ Ivi, p. 116.

La ragione alla base del rifiuto di Dio e di conseguenza del potenziamento del proprio sé liberato dalla disperazione, dipende dal rapporto che si stabilisce tra il peccato e la fede; questo rapporto che si traduce in un vero e proprio contrasto, è ciò che trasforma tutte le determinazioni di concetti etici e morali, dando a questi ultimi una nuova dimensione, quella dell'assoluto. Alla base del contrasto tra fede e peccato si trova il principio dell'assurdo, del paradosso e della possibilità dello scandalo: la ragione per cui l'uomo di scandalizza del cristianesimo e del principio secondo cui l'esistenza è subordinata alla divinità, è che la misura con cui l'individuo si deve confrontare non è più la misura umana; l'uomo si scandalizza per ciò che il divino vuole fare del suo essere, si scandalizza perché non comprende il perché la divinità voglia fare dell'individuo un qualcosa di così straordinario da non poter essere compreso chiaramente da alcuna mente umana.

Ma lo scandalo è necessario ai fini della rivelazione, nello specifico è la possibilità dello scandalo ad essere necessaria, poiché se non vi fosse alcuna forma di scandalo, di paradosso, allora l'idea dell'assoluto e del divino rientrerebbe a pieno titolo nella dimensione umana, rivelando l'insensatezza e l'inconsistenza dell'idea di una dimensione ulteriore.

Questo è il rapporto tra il cristianesimo e lo scandalo. È perfettamente giusto che la possibilità dello scandalo è data con la definizione cristiana del peccato, la quale è: davanti a Dio. Un pagano o l'uomo naturale è assolutamente pronto ad ammettere che esiste il peccato, ma questo "davanti a Dio", per cui in verità il peccato diventa peccato, questo è troppo per lui.¹⁰⁶

Lo scandalo per il credente si rivela dunque utile, e si risolve nell'atto di fede, di credere. Ma per colui che rigetta l'idea di Dio lo scandalo si traduce in una condizione di continua negazione, portando al rifiuto nei riguardi di un'esistenza superiore che sfugge alle capacità di comprensione umana. L'infinito potenziamento del sé umano è rappresentato proprio dall'accettazione del paradosso e dello scandalo, attraverso un'adesione alla rivelazione divina: l'uomo disperato che rifiuta l'idea di Dio, rifiuta la possibilità di possedere un sé che si trova in comunione con il divino. In altre parole il peccato è rifiutare come follia che l'essere umano sia misurato con un metro così straordinariamente grande. Ciò significa che

¹⁰⁶ Ivi. p. 123.

il peccato presuppone la rivelazione di un Dio che viene incontro all'umano; se il peccato non è una violazione di una norma, bensì il rifiuto disperato di questa rivelazione, allora è il significato stesso della parola peccato a essere rivelato. Pertanto deve esserci una rivelazione di Dio per l'umano, per permettere all'individuo di divenire conscio di sé dinnanzi a Dio.

Che il peccato non sia una negazione ma una posizione. [...] L'ortodossia ha visto molto bene che è questo il punto in cui si deciderà la battaglia decisiva, oppure [...] che è qui dove si deve fermare il filo, che bisogna tenere duro; l'ortodossia ha visto bene che se il peccato è determinato negativamente, tutto il cristianesimo è insostenibile. Perché l'ortodossia insiste sull'affermazione che ci vuole una rivelazione da parte di Dio per insegnare all'uomo caduto che cosa è il peccato, comunicazione la quale, essendo un dogma, Evidentemente deve essere creduta.¹⁰⁷

Kierkegaard modifica così la definizione di peccato: il peccato diviene disperatamente non voler essere sé stesso davanti a Dio, o disperatamente voler essere se stesso, dopo esser stato illuminato grazie a una rivelazione divina su cosa sia il peccato.

La rivelazione del sé teologico può essere accettata solo dalla fede, in quanto non può esser concepita o capita, ma deve esser creduta, accettata ed interiorizzata; che cosa significhi peccato in senso cristiano non può essere statuito oggettivamente ma può essere solo creduto, può essere solo compreso nella fede. Per tale ragione il pagano non può esser definitivo propriamente come peccatore, così come l'uomo immediato che vive al di fuori della rivelazione divina: poiché il loro peccato è dovuto ad una piena ignoranza riguardo l'esistenza di Dio. Per tal ragione nell'esordio dell'opera Kierkegaard afferma che solo il cristiano sa cosa si intende per la malattia per la morte, ovvero solo il cristiano crede a cosa si intende con la malattia per la morte, crede a che cosa si intende con la disperazione.

Solo chi ha fede comprende cosa sia il peccato, dunque chi non possiede la fede, chi è nel peccato, non comprende cosa sia il peccato; il peccato in questo senso è una mancata comprensione, una forma di ignoranza. Ma quando si ha a che fare con un individuo che possiede un'idea, anche solo approssimativa di Dio, il peccato raggiunge la sua configurazione reale, poiché si lega strettamente alla volontà.

¹⁰⁷ Ivi. p. 136.

Dunque alla luce della rivelazione divina peccare significa rifiutare la comprensione mediante la fede; in questo caso la rivelazione è come se non abbia avuto luogo, poiché risulta inefficace. Il rifiuto della rivelazione del sé teologico è l'elemento caratterizzante la disperazione in rapporto a Dio, in questa circostanza le due forme di disperazione sono ascrivibili sotto l'unica formula: disperatamente voler essere se stessi, come per il sé umano la disperazione si traduceva nel voler essere diverso da sé, nel non volersi accettare in rapporto all'esistenza.

Il sé che si ribella contro la rivelazione divina infatti, vuole essere e affermare se stesso credendo di avere un sé eterno che è a sua completa disposizione, rifiutando quella cosa incomprensibile che Dio vorrebbe fare di lui. In questo senso il peccato è posizione, e non negazione, posizione di un sé che non vuole credere nella rivelazione. La condizione del sé disperato in rapporto alla divinità si delinea, per Kierkegaard, attraverso tre momenti che si relazionano direttamente ai differenti aspetti della trinità cristiana: nella prima fase il sé dispera per il proprio peccato, si chiude in se stesso cercando di rendersi impermeabile al bene, considerando il pentimento alla stregua di un insensatezza, continuando ad avere di sé un'idea umana ed entrando così in conflitto con il principio secondo cui l'io debba rapportarsi a Dio. Nel secondo momento della disperazione, invece, il sé viene ulteriormente potenziato poiché viene posto dinnanzi alla figura di Cristo, e dispera e si scandalizza da ciò che il Dio fattosi uomo gli offre, ovvero la riconciliazione dei peccati attraverso il perdono. La remissione dei peccati, difatti, non annulla la differenza tra Dio e l'uomo, ma al contrario la riafferma, poiché «in una sola cosa l'uomo non arriverà mai per tutta l'eternità ad essere simile a Dio: nel rimettere i peccati»¹⁰⁸. Nonostante questa possibilità, il sé disperato resiste nell'ostinazione di voler essere disperatamente se stesso così che non ci sia alcun perdono. Nell'ultima forma, il sé respinge in modo attivo ogni contenuto cristiano dichiarandone la falsità e riconoscendo erroneamente la fede come menzogna. La disperazione raggiunge così il suo culmine in questa fase offensiva, il cui tentativo è quello di distruggere ogni forma di alterità.

Di contro, nell'assenza di disperazione il sé riposa in modo trasparente nella potenza che lo ha posto: ciò non significa che il sé giunga al culmine dell'autocoscienza, divenendo

¹⁰⁸ Ivi. p. 174.

perspicuo a se medesimo, bensì che accetta in modo trasparente senza alcuna ambiguità di abbandonarsi a quella potenza altra, divenendo qualcosa che potrà solo comprendere di non comprendere.

La Nausea: dal sostanzialismo all'esistenzialismo

Jean Paul Sartre

Siamo dunque giunti al secondo ed ultimo capitolo dedicato alla trattazione sui modi della trascendenza in rapporto al sentire umano; il trittico composto fin qui dall'analisi dell'angoscia e della disperazione trova la sua configurazione definitiva grazie al presente capitolo che introduce la nausea sartreana; attraverso l'analisi del pensiero kierkegaardiano è stato possibile osservare un primo abbozzo di ciò che nei primi decenni del XX secolo prese il nome di esistenzialismo. Difatti la nostra attenzione si è rivolta verso una filosofia che poneva in risalto la dimensione esistenziale, una dimensione che tuttavia è stata inserita all'interno di un contesto teologico e teleologico facente perno su un insieme di istanze dogmatiche. Grazie al contributo sartreano, basato su una lettura di matrice atea, inerente all'esistenza, è ora possibile escludere la dimensione teologica dal discorso filosofico, eliminando ogni residuo di pensiero che possa ricondurre l'umano ad un piano di significazione dato ed immutabile.

La visione Kierkegaardiana è infatti intrisa di essenze¹⁰⁹, tanto che è possibile ricondurre il pensiero del filosofo danese ad una sorta di essenzialismo esistenziale: con il termine essenzialismo mi riferisco all'insieme delle correnti filosofiche che fanno uso di un punto di vista che afferma la priorità ontologica delle essenze e che privilegia un approccio dogmatico che svaluta la dimensione umana subordinandola ad un piano di esistenza

¹⁰⁹ Per quanto riguarda Kierkegaard, ed in modo particolare, l'analisi svolta sul *Concetto dell'Angoscia* e sulla *Malattia per la morte*, quando si fa riferimento alle essenze ci si riferisce ad una filosofia che interpreta l'esistenza come soggetta all'atto creativo divino, il quale a sua volta trae la sua origine da un modello ideale che ha la sua ragion d'essere nella volontà creatrice di un Dio artefice. L'artefice divino, dunque, crea ispirandosi ad un modello ideale che viene posto in essere attraverso un atto di creazione che possiede come base d'ispirazione (o come modello) il concetto presente nell'intelletto divino. Ogni esistente è così la realizzazione di un certo concetto che è presente nell'intelletto di Dio, il quale fornisce ad ogni singola esistenza particolare una natura, un modo d'essere ben preciso. Ogni elemento del creato è dunque contraddistinto da un insieme specifico di caratteristiche che gli sono proprie, che lo definiscono e che sono prestabilite e create in base ad un modello ideale. Anche l'individuo umano, all'interno della concezione teologico-metafisica, non fa eccezione essendo anch'esso creato e fornito di determinate caratteristiche che ne definiscono la "natura" ed il suo modo d'essere. L'essere degli esistenti è dunque alla stregua di un'essenza, poiché il loro modo d'essere possiede caratteri determinati, prestabiliti ed immutabili. L'essenza precede così l'esistenza, ed ogni esistente rispetta un determinato principio, una determinata natura o modo d'essere, al quale è destinato in virtù della volontà di un Dio creatore. Pertanto il sostanzialismo teologico comporta che ogni esistente sia creato o giunga all'esistenza sulla base di un'essenza ideale o una natura la quale è aprioristica e possiede priorità ontologica; in questa visione del mondo l'essenza ha dunque priorità sull'esistenza.

superiore. Tale svalutazione è da ricondurre alla costruzione di un sistema teoretico-metafisico nel quale l'assoluto rappresenta la fonte del significato dell'esistenza, assegnando all'umano un'essenza precostituita, un modello eterno che funge da principio della condizione degli esistenti, un principio che si connota come unico ed immutabile. L'esclusione del Dio artefice che crea l'uomo in conformità ad un'essenza ideale, è solo uno degli aspetti introdotti dall'esistenzialismo di matrice atea; con la de-costruzione del sistema teologico viene di conseguenza abbattuto anche il surrogato laico dell'approccio teologico all'esistenza: quel surrogato positivista¹¹⁰, figlio dell'illuminismo, che pretendeva di assegnare alla realtà umana una natura dotata delle medesime prerogative precedentemente osservabili nelle essenze teologiche, ovvero una natura dotata di caratteristiche universali, immutabili e altrettanto prefissate.

Allorché noi pensiamo un Dio creatore, questo Dio è concepito in sostanza alla stregua di un artigiano supremo; e qualsiasi dottrina noi consideriamo, ammettiamo sempre la volontà come in qualche modo posteriore all'intelletto o almeno come ciò che si accompagna ad esso, e che Dio, quando crea, sa con precisione che cosa crea. [...] Nel secolo XVIII, con i filosofi atei, la nozione di Dio viene eliminata, non così però l'idea che l'essenza preceda l'esistenza. Questa idea noi la ritroviamo un po' dappertutto: in Diderot, in Voltaire e nello stesso Kant. L'uomo possiede una natura umana: questa natura, cioè il concetto di uomo, si trova presso tutti gli uomini, il che significa che ogni uomo è un esempio particolare di un concetto universale: l'uomo. [...] L'esistenzialismo ateo che io rappresento è più coerente. Se Dio non esiste, esso afferma, c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo, o come dice Heidegger, la realtà umana. [...] L'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, [...] si definisce dopo. L'uomo secondo la concezione esistenzialistica, non è definibile in quanto all'inizio non è niente.¹¹¹

Con l'avvento dell'esistenzialismo¹¹² e in modo particolare, grazie al contributo alla filosofia sartreana della fenomenologia husserliana e dell'ermeneutica heideggeriana,

¹¹⁰ Tuttavia, con la teoria dell'evoluzione, anche per il positivismo quel surrogato è perso per sempre.

¹¹¹ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Parigi, 1945 trad. it. Maurizio Schoepflin, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Armando Editore, Roma 2006, cit. pp. 45-47.

¹¹² Sulla questione inerente l'esistenzialismo all'interno del dibattito filosofico della prima metà del XX secolo si consiglia di consultare: Jean Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme. Suivie de Kafka et Kierkegaard commentaires*, Club Maintenant, Parigi, 1947, tr. It. Barbara Whal, *Breve storia dell'«Esistenzialismo»*. Seguita da *Kafka e Kierkegaard, un commento*, Mimesis Edizioni, Milano, 2017.

assistiamo alla rivendicazione delle realtà individuali finalmente libere, sciolte dal legame con un piano di significazione ulteriore; la realtà umana viene segnata dalla contingenza, dall'irripetibile e si scontra definitivamente contro una realtà che fino ad allora era stata designata attraverso i caratteri di uniformità e di necessità. Il richiamo all'esserci, all'esistenza segnata dal qui ed ora, si oppone alle idealità aventi portata generale o assoluta: non essendoci più spazio alcuno per le essenze a-priori, che prestabiliscono il significato del vivere dell'uomo, decade ogni forma di giustificazione aprioristica che possa legittimare l'attività umana attraverso l'applicazione di strutture ideali.

Con il venir meno della prerogativa dell'essenzialismo, l'esistenza ed in particolare modo l'essere umano inteso come esistente-contingente, riceve una nuova ed inedita configurazione: difatti, proprio in riferimento all'umano, l'esistenza acquisisce priorità sull'essenza, un'essenza che viene assunta secondo una curvatura assiologia e valutativa piuttosto che logica: l'essenza diviene sinonimo di sistema di valori, complesso di principi normativi, di paradigmi o regole di condotta il cui significato dipende direttamente dall'attività umana¹¹³. La realtà umana perde in tal maniera l'essenza e guadagna l'esistenza, un'esistenza che non è mai data una volta per tutte ma che si fa e facendosi si definisce.

Pertanto la nostra analisi sulla condizione della nausea, come terzo ed ultimo elemento del trittico riguardante i modi del sentire in relazione all'esistenza, partirà da questa nuova

¹¹³ « [...] è buttandosi nel mondo, soffrendovi, lottandovi, che egli (l'uomo) a mano a mano si definisce; e la definizione resta sempre aperta; non si può affatto dire che cosa sia quest'uomo prima della sua morte, né che cosa sia l'umanità prima della sua scomparsa. » Questo breve estratto, qui presentato con la traduzione di Franco Fergnani, è ripreso da un articolo scritto da J.P. Sartre sul settimanale *Action*, pubblicato a Parigi il 29 Dicembre 1944 in risposta alle critiche ricevute riguardo la sua concezione di esistenzialismo. Attraverso questa breve (ma ricca di spunti) citazione è possibile osservare come l'esistenza diventi, secondo Sartre, soggetta ad un'assegnazione di significato da parte del singolo individuo, soggetta dunque all'attività individuale che attraverso i propri atti e le proprie scelte si definisce e allo stesso tempo dona un senso all'esistenza stessa. L'essenza diviene un'assegnazione, diviene il significato che il singolo individuo attribuisce al proprio vissuto e all'esistenza presente; questa assegnazione di senso è inoltre un tentativo da parte dell'individuo umano di creare delle strutture stabili che permettano una lettura della realtà circostante, dell'esistenza privata di un fondamento e di un significato unilaterale e certo. L'essere umano diviene artefice del senso dell'esistenza, un senso che non può esser inteso alla stregua di un dogma, di una certezza incontrovertibile, ma bensì come un'assegnazione deliberata di senso che possiede un'utilità ed uno scopo e che risponde ad esigenze precise; esigenze che hanno una loro ragion d'essere soggetta al tempo e allo spazio, ad un qui ed ora che è destinato ad essere costantemente vissuto ed oltrepassato in vista di un nuovo presente che sarà anch'esso soggetto ad un'ulteriore attribuzione di senso grazie all'incessante attività umana. L'essenza, delle "cose" esistenti, diviene un'attribuzione di senso da parte dell'attività umana; l'essenza dell'esistenza si sposta in avanti, perde il suo carattere a-priori ed ideale e diviene un'assegnazione a-posteriori, che rispecchia un determinato intento o una determinata attività umana sul mondo. Jean-Paul Sartre, dal settimanale *Action*, Parigi, 29 Dicembre 1944, trad. it. Franco Fergnani, *Esistenzialismi*, Farina Editore, Milano, Aprile 2023, cit. p. 55.

acquisizione da parte della filosofia esistenzialistica sartreana; infatti il seguente capitolo non solo concluderà la prima sezione del lavoro fin qui svolto, ma ci guiderà verso la nuova sezione incentrata sull'analisi sartreana dell'esistenza permettendoci di strutturare a chiare linee il rapporto coscienza-mondo basato sull'attività di trascendenza della coscienza stessa. Infatti, il romanzo filosofico che va sotto il titolo de *La Nausea* rappresenta una fonte ricca di richiami culturali, filoni problematici e motivi filosofici che emergono sullo sfondo di un complesso intreccio che mescola la dimensione filosofica a quella letteraria. L'opera, pubblicata per la prima volta nell'aprile del 1938, è il risultato delle influenze in ambito filosofico-letterario che Sartre acquisì agli inizi degli anni trenta attraverso lo studio e la lettura di Kafka, Valéry, Proust, Celine e Baudelaire integrando, insieme agli influssi estetico-culturali del surrealismo, le posizioni più strettamente filosofiche legate agli studi sull'immaginario¹¹⁴ e sulle emozioni¹¹⁵ connettendo questi ultimi con il tema fondamentale della contingenza.

Il romanzo filosofico nasce dall'intenzione originaria di dar vita ad un'elaborazione teorica sul tema della contingenza¹¹⁶, una tematica particolarmente cara a Sartre e che risale ai tempi dell'École Normale Supérieure, prima ancora che il giovane filosofo francese entrasse in contatto con le filosofie di Husserl e Heidegger, le quali influirono su di lui in una fase leggermente posteriore, determinando modificazioni profonde ma già delineate all'interno della sua concezione attorno all'esistenza. Da Sartre, ancora studente presso l'École Normale, la contingenza era intesa innanzitutto come una carenza, una vacuità triste, un senso di impotenza radicato nel fondo dell'essere umano. Tale impotenza però, nei piani del giovane Sartre, doveva esser rivelata, disoccultata e portata all'attenzione del dibattito filosofico affinché fosse possibile dimostrarne la concretezza, eliminando la possibilità che

¹¹⁴ J.P. Sartre, *L'Imagination*, Presses Universitaires de France, Paris, 1936.

¹¹⁵ J.P. Sartre, *Esquisse d'une Théorie des Émotions*, Editions Scientifiques Hermann, Paris, 1939.

¹¹⁶ Il romanzo filosofico che va sotto il titolo de *La Nausea*, nelle intenzioni originarie dell'autore doveva intitolarsi *Melancholia*, titolo scartato a causa delle insistenti pressioni dell'editore Gaston Gallimard il quale propendeva per il più accattivante ed espressivamente diretto titolo "*La Nausea*". *Melancholia* doveva essere uno studio teoretico inerente la contingenza ed in modo particolare una trattazione a sfondo teorico-fenomenologico sul rapporto tra la coscienza e l'essere del contingente. Riguardo il processo di trasformazione dell'opera e sulle originarie intenzioni sartreane si consiglia di consultare i seguenti scritti: Franco Fergnani, *Dopo la cosa umana: Appunti su Sartre*, Farina Editore, Fano, 2019. Franco Fergnani, *Jean-Paul Sarte*, Feltrinelli Editore, Milano, 2019.

la contingenza venisse accostata ad una nozione astratta priva di pregnanza in rapporto alla realtà dell'esistenza.

L'insieme delle tematiche e delle questioni teoretico-metafisiche che emergono dall'analisi dell'opera mostrano che la problematica inerente allo studio sulla contingenza possedeva già importanti richiami alle questioni di ontologia fenomenologica ed ermeneutica, questioni di cui Sartre si occupa espressamente negli anni dal 1932 al 1936, e che sfociarono nelle opere successive in una messa a punto che integrò le acquisizioni in campo fenomenologico ed ontologico-esistenziale: infatti risalgono a questo periodo gli studi berlinesi (1933-1934) su Husserl e le letture heideggeriane del 1936. L'opera che vide i natali nell'aprile del 1938 è dunque, il frutto di un lungo processo di acquisizioni in campo filosofico-letterario, tant'è che le diverse stesure condussero ad una trasformazione radicale dell'opera stessa che passò dal dover essere un trattato sulla contingenza a divenire un romanzo filosofico.

Ebbene, l'analisi che ci accingiamo a compiere servirà come tassello fondamentale per lo studio dedicato alle successive opere sartreane, permettendoci di acquisire gli strumenti fondamentali affinché sia possibile ricondurre la presente opera alla totalità della "*demarché*" dell'autore mettendo in risalto gli elementi e gli aspetti che fisionomizzano il pensiero sartreano e che ne definiscono l'identità.

In modo particolare, lo studio dedicato all'analisi sulla contingenza e sulla nausea, intesa come modo della coscienza in relazione al reale, ci permetterà di cogliere i successivi sviluppi ove le considerazioni sulla contingenza prenderanno nuova vita sotto la forma dell'essere in-sé del fenomeno e di quella "fatticità" da cui lo stesso per-sé è affetto, delineando a forti tinte la differenza profonda tra l'essere della coscienza, il per-sé e l'essere opaco del reale, l'in-sé.

- La nausea: il rapporto tra i contingenti-esistenti.

L'utilizzo del termine contingenza all'interno dell'ambito filosofico tradizionale, fa riferimento ad una qualificazione attribuita a ciò che è sfornito di necessità intrinseca, a ciò che può esser concepito secondo parametri differenti senza che tale valutazione comporti contraddizioni. La concezione sartreana riprende ed amplia la concezione classica di contingenza avvalendosi di un'analisi a carattere ontologico e fenomenologico: la contingenza sartreana è difatti una realtà priva di necessità intrinseca, una realtà impenetrabile, refrattaria ad ogni sorta di intelligibilità, una realtà di fatto dalla quale non è possibile dare alcuna spiegazione del suo essere, del suo esser parte integrante dell'esistenza. La contingenza diviene, dunque, nel lessico sartreano sinonimo di una necessità di fatto, immotivabile e gratuita¹¹⁷; l'a-razionale che contraddistingue e qualifica il contingente è un assurdo che va al di là del binomio razionale-irrazionale: tale assurdità, l'a-razionalità del contingente, si mostra nell'impossibilità da parte della ragione umana di cogliere le regioni stesse dell'esistenza, dell'essere del contingente.

Non ci si poteva nemmeno domandare da dove uscisse fuori, tutto questo, né come mai esisteva un mondo invece che niente. Non aveva senso, il mondo era presente dappertutto, davanti, dietro. Non c'era stato niente *prima* di esso. Niente. Non c'era stato un momento in cui esso avrebbe potuto non esistere. Era appunto questo che m'irritava: senza dubbio non c'era *alcuna ragione* perché esistesse. Era impensabile [...].¹¹⁸

Questa visione del reale, dell'insieme degli esistenti dati, richiama in una certa misura la posizione humeana inerente alla sussistenza empirica degli enti¹¹⁹: il filosofo inglese, infatti, stabilisce che tutto ciò che è asseribile in modo incontrovertibile e rigoroso non ha sussistenza empirica, mentre tutto ciò che possiede sussistenza empirica è fuori, al di là di ogni possibilità di dimostrazione; l'esistenza o l'accadere di un determinato evento risulta

¹¹⁷ « [...] la contingenza non è una falsa sembianza, un'apparenza che si può dissipare; è l'assoluto, e per conseguenza la perfetta gratuità» Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1938 trad. It. Bruno Fonzi, *La Nausea*, Einaudi Editore, Torino, 2014, cit. p. 177.

¹¹⁸ Ivi. cit. pp. 181-182.

¹¹⁹ Il riferimento riguarda la tesi humeana riguardo il *matter of fact*, sulla dualità fra constatazione e ragionamento dimostrativo, ovvero la differenza tra il piano delle impressioni e il piano delle relazioni fra idee.

semplicemente constatabile e descrivibile, non deducibile o dimostrabile. Lo stesso Kant sostiene l'irriducibilità dell'esistente all'interno degli schemi logici, poiché l'esistenza dev'essere osservata non alla stregua di un predicato ma bensì come una posizione assoluta, tant'è vero che all'interno della filosofia kantiana, il giudizio sull'esistenza è sempre un giudizio d'esperienza, dunque sintetico e mai analitico, direttamente connesso al dato dell'intuizione sensibile.

Dinnanzi all'esistenza, all'insieme degli esistenti dati, la reazione naturale della coscienza umana è una sorta di improvviso choc¹²⁰: la constatazione dell'immediato nel mediato, l'incontro tra la coscienza e il mondo inteso come quell'essere che non può esser racchiuso e risolto all'interno di schemi e concetti; questa materia pulsante, questo esistente, esonda prestandosi ad un incessante e continua attività di rielaborazione intellettuale, fuggendo sempre da ogni tentativo di presa totalizzante e lasciando residui impassibili di spiegazione. Questo è l'essere della contingenza che appare accompagnato da un fondo di ingiustificabilità inesauribile; tuttavia, la contingenza rimane nascosta¹²¹, occultata sotto lo

¹²⁰ La scelta di utilizzare il termine choc, per connotare l'esperienza di cui si fa carico la coscienza nel momento della scoperta del contingente, fa riferimento alla descrizione che E. A. Chartier (Alain) fornisce quando parla del momento di acquisizione da parte della coscienza del reale come esistente. Infatti, lo choc dell'esistenza rappresenta, il cuore della riflessione anti-sistematica di Alain, la cui filosofia concepisce l'essere umano come quel particolare essere che vive in uno stato di costante confronto con la realtà e il cui essere non è suscettibile d'esser racchiuso all'interno di concetti metafisici o di sistemi filosofici conclusi. Alain approfondisce la sua teoria sullo choc (intesa come la reazione immediata e spesso corporea agli eventi circostanti improvvisi) all'interno dell'opera *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions* (Ottantuno capitoli sullo spirito e le passioni), pubblicata nel 1917. In questo testo, Alain, analizza come le passioni non siano entità astratte ma risposte fisiologiche brusche; i punti chiave della sua filosofia sullo choc dell'esistenza includono la teoria sul corpo secondo la quale il manifestarsi dello choc è innanzitutto un evento fisico (come un sussulto) che precede l'attività riflessiva e che interesserebbe il corpo, sostenendo che molte delle nostre risposte emotive sarebbero in realtà interpretazioni mentali derivanti da delle risposte fisiologiche immediate. Inoltre, sempre all'interno dell'opera del 1917, Alain sostiene che la condizione di choc possa nascere anche dal divario tra le nostre aspettative e la realtà circostante, descrivendo lo stato emotivo in questione come una sorta di vertigine o interruzione del flusso normale della coscienza. La soluzione allo "choc emotivo", profilata da Alain, consisterebbe non nella repressione, ma bensì nell'esercizio dell'attività di giudizio, attraverso un'attività riflessiva ponderata che conduca alla comprensione che le emozioni nascono da uno stato fisico, permettendo, dunque al soggetto, di assimilare l'evento correlato allo choc rendendo possibile un maggior controllo di sé. La filosofia di Alain sull'individuo e sugli stati emotivi in rapporto al reale, ha influenzato profondamente i pensatori successivi come Simone Weil (sua allieva), Jean-Paul Sartre e Georges Canguilhem, ponendo le basi per una filosofia che mettesse al centro il soggetto nel suo rapporto diretto con il mondo. Difatti Sartre riprende da Alain il principio secondo cui il venire a contatto con l'esistenza, ovvero con qualcosa che non può esser risolto all'interno di schemi logici, genera un improvviso stato di choc che viene descritto all'interno dell'opera romanzo come il momento di emersione della coscienza nauseata, la quale non trova più alcun punto d'appoggio sicuro dove trovare pace o un senso di rassicurazione.

¹²¹ « E poi ecco: d'un tratto, era lì, chiaro come il giorno: l'esistenza s'era improvvisamente svelata. Aveva perduto il suo aspetto inoffensivo di categoria astratta, era la materia stessa delle cose»
J.P. Sartre, *La Nausea*, cit. p. 172.

strato nebuloso dell'ordinario, al di sotto delle costellazioni e delle strutture di senso quotidiane; il contingente pulsa nel sottosuolo dei codici culturali, normativi e dell'insieme dei comportamenti standardizzati dell'umano, i quali nel loro insieme assegnano una fitta trama di significati destinati a dare al reale una parvenza d'ordine, un ordine che si rivela essere artificioso e fittizio; una parvenza di "utensilità" che possa permettere all'umano di accedere ad un orizzonte precostituito di significati che adombrano l'essere della contingenza. La possibilità che la contingenza emerga nella sua gratuità d'essere, nella sua ingiustificabilità costitutiva è data attraverso un complesso processo di de-costruzione del costituito, nella messa in questione o problematizzazione del reale; qualora l'essere della contingenza dovesse venir scorto nella sua brutta realtà d'essere, nella sua esorbitante eccedenza, solo allora si potrebbero creare i presupposti per "l'estasi terribile" di cui la coscienza si fa carico attraverso il sentimento della nausea. Il rivelarsi della contingenza è così l'emergere del «di troppo»¹²², la caduta di significati prestabiliti con la conseguente perdita di presa delle strutture pragmatico-mondane proprie della società umana. Con l'emergere della contingenza il mondo dei significati convenzionali prodotto dalla stratificazione di codici valutativi reificati si mostra nella sua vera forma: una realtà accidentale, innegabile, perentoria nella sua gratuità che si impone con il peso della sua fatticità, una necessità brutta che sconvolge a causa della sua immotivata natura d'essere:

Cessano di essere trampolini, utensili od ostacoli, sono lì senza la minima ragione, con la testarda ostinazione della cosa che è solo se stessa e che è piena di sé.¹²³

La nausea si mostra come il sentimento ontologico corrispettivo della fatticità e del di troppo; essa emerge a poco a poco in concomitanza con il dissiparsi della rete dei rimandi e dei rinvii associativi inscritti nell'orizzonte del mondo pre-costituito: la nausea diviene sentimento dominante¹²⁴ di pari passo con il venir meno del complesso dei significati e degli

¹²² « L'esistenza dappertutto, all'infinito, esistenza di troppo, sempre e dappertutto: l'esistenza -che non è mai limitata che dall'esistenza. Mi son lasciato andare sulla panchina, stordito, ottuso di quella profusione di esseri senza origine: dappertutto sbocchi, sviluppi, le mie orecchie ronzavano d'esistenza, la mia carne stessa palpitava e si schiudeva, si abbandonava al pullulamento universale, una cosa ripugnante.» Ivi. p. 179.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ «La Nausea mi lascia un breve respiro. Ma so che ritornerà: è il mio stato normale. Soltanto, oggi il mio corpo è troppo esausto per sopportarla. Anche i malati hanno delle felici debolezze che gli tolgono per qualche ora la coscienza del loro male» Ivi. p. 211.

usi possibili degli oggetti che fanno parte della quotidianità mondana. Con il venir meno della strumentalità del reale anche il linguaggio, la parola come veicolo di significazione, non attecchisce più sul mondo circostante; quando la nausea si manifesta ogni tentativo di descrizione del reale diviene una descrizione manchevole di presa, fine a se stessa, poiché non riesce più a produrre una riaffermazione attiva delle strutture semantiche mancando di un'effettiva utilità, impossibilitata a scorgere ed affermare le possibilità di utilizzo delle “cose” esistenti.

Infatti, per quanto riguarda la tematica della strumentalità è giusto soffermarci sulla natura pratico-stabilizzante della nominazione, sulla funzione linguistica in relazione all'attività di significazione¹²⁵. Nel romanzo filosofico il definire o classificare sono attività che nonostante abbiano lo scopo di donare senso al mondo circostante, sono destinate a fallire, a crollare dinanzi alla travolgente forza dell'essere della contingenza, dinanzi alla manifestazione orribile dell'esistenza. Normalmente, infatti, la nominabilità serve a confermare o consolidare la presa sul mondo da parte dell'individuo umano: l'attività di definire o nominare un oggetto del mondo ha un effetto protettivo, alla stregua di un suggello magico, che conferma il controllo da parte del soggetto sulla realtà circostante. Attraverso la parola, che dona ordine al reale, l'individuo ha la dimostrazione della pienezza di senso del mondo e del proprio agire; ma durante gli episodi nei quali emerge la condizione della nausea anche le parole, i veicoli di significato per eccellenza, si dimostrano inefficaci trovandosi anch'esse inghiottite dall'indistinta massa pulsante del contingente che inghiotte ogni struttura o sovrastruttura dotata di un senso definito, mostrandone la gratuità e la non necessità del loro essere.

La Nausea si mostra dunque anche nella perdita di capacità organizzative attraverso l'utilizzo della parola, l'atto significativo perde il suo mordente sul mondo; il venir meno del complesso significato-significante aumenta ulteriormente la percezione di instabilità data dalla caduta delle strutture mondane. Le “cose”, gli oggetti del mondo, divenendo così

¹²⁵ In *Che cos'è la letteratura?*, Sarte, afferma che l'attività di nominare equivale a modificare la cosa nominata, la quale attraverso l'atto linguistico perde la sua originaria innocenza, trasformandosi, non essendo più la stessa cosa di prima. Attraverso l'atto nominativo il rapporto con gli oggetti del mondo circostante si diversifica, dando vita ad un cambiamento in seno al rapporto stesso tra il soggetto e l'oggetto della sua attività di significazione.

- J. P. Sarte, *Qu'est-ce que la littérature?*, Les Temps Modernes, Paris, 1947, tr. It. Domenico Tarizzo, *Che cos'è la letteratura*, Saggiatore Editore, Milano, 2020 cit. p. 72.

innominabili perdono la loro maneggiabilità, divengono estranei alla consueta familiarità con cui vengono percepiti quotidianamente e si trasformano in grottesche e caparbie entità sfuggevoli, così che il mondo appare come un'eccedenza inafferrabile.

[...] Poco fa ero al Giardino Pubblico. La radice del castagno s'affondava nella terra [...] Non ricordavo più che era una radice. Le parole erano scomparse e, con esse, il significato delle cose, i modi del loro uso, i tenui segni di riconoscimento che gli uomini han tracciato sulla loro superficie. Ero seduto [...], solo, di fronte a quella massa nera e nodosa, del tutto brutta, che mi faceva paura. E poi ho avuto questo lampo d'illuminazione. Ne ho avuto il fiato mozzo. Mai, prima di questi ultimi giorni, avevo sentito ciò che vuol dire esistere.¹²⁶

Inoltre, si rende necessario prendere le dovute precauzioni quando si descrive lo stato della coscienza nauseata in rapporto alla caduta del mondo dei significati, in quanto quest'ultima è facilmente assimilabile alla condizione della coscienza emozionata, con «l'apparizione del mondo correlativo, il mondo magico»¹²⁷; la coscienza emozionata viene descritta all'interno del saggio intitolato *Idee per una teoria delle emozioni*, opera scritta ed elaborata in concomitanza con la stesura definitiva del romanzo filosofico de *La Nausea*. L'associazione tra i due scritti, con le relative analisi sulla condizione d'esistenza, può pertanto creare fraintendimenti, portando ad un parallelismo che tiene conto unicamente dei punti di contatto tra le due modalità della coscienza, senza osservare le nette differenze che intercorrono tra lo stato della nausea e l'emergere delle emozioni:

Chiameremo emozione una brusca caduta della coscienza nel magico. O, se si preferisce, c'è emozione quando il mondo degli utensili svanisce improvvisamente e il mondo magico compare al suo posto. Non bisogna dunque vedere nell'emozione un disordine passeggero dell'organismo e della mente che verrebbe a turbare *dal di fuori* la vita psichica. È al contrario il ritorno della coscienza a un atteggiamento magico, uno dei grandi atteggiamenti che le sono essenziali, con apparizione del mondo correlativo, il mondo magico. L'emozione non è un accidente, è un modo d'esistenza della coscienza, una delle modalità in cui essa *comprende* (nel senso heideggeriano di «Verstehen») il suo «Essere-nel-Mondo».¹²⁸

¹²⁶ Ivi. cit. pp. 171-172.

¹²⁷ J.P. Sartre, *Esquisse d'une Théorie des Émotions*, Editions Scientifiques Hermann, Paris, 1939, tr. It. Andrea Bonomi, *Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani Editore, Milano, 1962, cit. p. 195.

¹²⁸ Ibidem.

In realtà questa apparente convergenza è solo parziale poiché l'emozione, a differenza della nausea, è una condotta intenzionale, un approccio alla realtà che possiede una sua coerenza interna che permette all'individuo di dare una nuova visione del mondo, di assegnargli un significato inedito, alla stregua di un atto creativo che pone un punto di vista alternativo producendo una relazione unica tra il mondo e la coscienza. La coscienza emozionata è dunque caratterizzata da una prassi attiva, dal primo momento del suo sorgere essa reagisce immediatamente al mondo, alle mediazioni esterne, reinterpretando il rapporto che intrattiene con la realtà circostante, scavalcando il mondo così come viene osservato nella quotidianità, ovvero attraverso la lente di ingrandimento del pragmatismo scientifico. Il mondo magico appare attraverso il rapporto immediato tra la coscienza emozionata e il mondo, ovvero quando la realtà viene letta attraverso il filtro dell'emozione, senza alcuna forma di rielaborazione riflessiva che spezzi il flusso di coscienza; l'emergere della coscienza emozionata è dunque una risposta immediata, è atteggiamento irriflessivo che caratterizza la coscienza nel suo atteggiamento intenzionale. Il mondo magico è una sorta di creazione, emerge grazie all'attività intenzionale della coscienza, pertanto non è da confondere con la realtà dell'essere del contingente, ovvero con l'ingiustificabile natura del reale, che esiste con il suo fondo di opacità inintelligibile.

Così la coscienza può «essere-nel-Mondo» in due maniere differenti. Il mondo può apparirle come un complesso organizzato di utensili tali che, se si vuole produrre un determinato effetto, si deve agire su determinati elementi del complesso. In questo caso ogni utensile rinvia ad altri utensili e alla totalità degli utensili; non c'è azione assoluta né cambiamento radicale che si possa introdurre in questo mondo. Dobbiamo modificare un utensile particolare e questo per mezzo di un altro utensile, che rinvia a sua volta ad altri utensili e così di seguito, all'infinito —. Ma anche il mondo può presentarsi come una totalità non utensile, cioè modificabile senza intermediario e con grandi masse. In questi casi le classi del mondo agiranno immediatamente sulla coscienza, le sono presenti senza distanza [...]. E reciprocamente la coscienza tende a combattere questi pericoli o a modificare questi oggetti senza distanza e senza utensili, mediante modificazioni assolute e massime del mondo. Questo aspetto del mondo è del tutto coerente, è il mondo magico.¹²⁹

¹²⁹ Ibidem.

La coscienza emozionata¹³⁰, a differenza della coscienza nauseata, è la causa immediata dell'apparire del mondo magico, della trasmutazione a cui il reale viene sottoposto attraverso una sorta di adeguamento che trasforma la percezione del mondo circostante in base alla condotta emozionale della coscienza¹³¹; al sorgere di circostanze avverse, quasi per magia, attraverso un atto intenzionale, la coscienza emozionata affronta il mondo circostante trasformando la situazione insostenibile, adattandola ai propri intenti ignorando le tappe di un agire mediato che si svolga seguendo un approccio procedurale.

La disposizione della coscienza emozionata è, infatti, una disposizione intenzionale attiva che ha una presa diretta sul reale, pertanto non è da confondersi con la coscienza nauseata; la coscienza emozionata possiede una sua logica interna e l'atteggiamento magico non è assimilabile all'atteggiamento passivo che contraddistingue la condizione della nausea, ove l'individuo assiste al dissolvimento dei significati e della sua capacità di attribuzione di significato. La coscienza nauseata è contraddistinta da uno stato d'orrore, si riconosce impotente dinanzi alla dissipazione delle sovrastrutture mondane; di fatti la nausea a differenza delle emozioni, non è una condotta intenzionale irriflessa, è un modo della coscienza riflessiva, è una presa di coscienza riguardo l'essere del reale, una presa di coscienza estraniante.

La caduta della strumentalità nella coscienza emozionata riguarda solo ed unicamente l'aspetto tecnico-procedurale ma non la perdita di presa sul mondo; la perdita di potenzialità, la mancanza di possibilità di assegnare un nuovo scopo o valore al mondo

¹³⁰ La scelta di utilizzare il termine "coscienza emozionata" al posto della consueta traduzione, ovvero "coscienza emozionale" risponde a una precisa intenzione; definire la coscienza come emozionata, infatti, dà la possibilità di sottolineare la configurazione irriflessiva che caratterizza la coscienza, permettendomi di utilizzare una terminologia adeguata agli intenti del presente scritto, che renda nel miglior modo la caratteristica di intenzionalità della coscienza in rapporto al mondo circostante. Definire la coscienza come emozionata permette di descrivere al meglio la prassi attiva che la coscienza si trova a svolgere nello stato emozionale irriflessivo; nella condotta emozionale la coscienza infatti non solo reinterpreta il rapporto che intrattiene con il mondo circostante ma si intenziona attraverso la sua stessa condotta, divenendo passibile di essere definita, per l'appunto, come coscienza emozionata.

¹³¹ Un esempio che può aiutare a comprendere il rapporto immediato tra la coscienza emozionata e il mondo, con la conseguente emersione del magico, è difatti il modo attraverso cui la coscienza emozionata infonde di significato il mondo circostante dando all'esistenza un tenore differente a seconda del tipo di emozione di cui la coscienza si fa portatrice. A seconda della tipologia di condotta emozionale di cui la coscienza si fa portatrice, il mondo appare sotto una luce differente, appare come modificato, come se fosse stato oggetto di un'attività magica che ne ha cambiato l'apparire, il suo consueto modo d'essere. Così quando si è in uno stato di gioia o di ansia, il mondo circostante è come se venisse colpito dall'attività intenzionale della coscienza mostrandosi sotto una veste differente, nel primo caso luminoso e pieno di speranze, nel secondo opprimente e pericoloso; così l'apparenza magica trova la sua ragion d'essere nell'attività stessa della coscienza che adegua il mondo alla propria condizione esistenziale.

circostante pertiene solo alla coscienza nauseata. Nella condotta emotiva, svolta dalla coscienza, il mondo non diviene “fuori portata”, non appare irriducibile, ma bensì è immediatamente attingibile e direttamente soggetto all’attività intenzionale della coscienza emozionale. Il mondo partecipa all’attività della coscienza emozionata, la quale grazie ad un’attività “creatrice” stravolge e piega il reale reinterpretandolo attraverso il proprio stesso atto di trascendenza, attraverso il suo “rivolgersi verso...”, e al tempo stesso la coscienza emozionata risponde in maniera immediata agli imprevisti del mondo, alle sollecitazioni che possono far scaturire una determinata emozione, grazie alla quale la coscienza rielabora il rapporto che intrattiene con la realtà circostante, facendo apparire di riflesso il mondo magico.

Pertanto la differenza fondamentale è che nella condotta emozionale non si rompe il rapporto tra il mondo dei significati e la coscienza come portatrice di senso, la coscienza mantiene la presa sul mondo attuando una rielaborazione del rapporto stesso senza perdere il controllo diretto su di esso; mentre nella condizione della nausea il mondo si decompone, il mondo dei significati e dell’utensilità diviene un miraggio, una finzione umana; la coscienza nauseata si allinea così con una realtà de-finalizzata, destrutturata, affermandosi nell’impossibilità di assegnare un nuovo valore “positivo” all’esistenza, di scorgere connessioni di senso tra gli esistenti-contingenti.

La nausea è dunque definibile come l’esperienza limite che consiste nell’esperire la caduta in un universo privato delle strutture interpretative pragmatico-scientifiche, un invischiamento che porta ad oltrepassare, trascendere le sovrastrutture ordinarie che ci permettono di interpretare il mondo; la nausea spazza via la rete di apparenze nelle quali siamo costantemente inseriti, questa esperienza metafisica che pone l’individuo in contatto diretto con l’essere contingente degli esistenti costituisce una sorta di catarsi, che può condurre ad una presa di coscienza simile ad un risveglio che assimila e permette di osservare la realtà sotto una nuova luce.

È dunque questa, la Nausea: quest'accecante evidenza? Quanto mi ci son lambiccato il cervello! Quanto ne ho scritto! Ed ora lo so: io esisto -il mondo esiste- ed io so che il mondo esiste. Ecco tutto. Ma mi è indifferente. È strano che sia tutto ugualmente indifferente: è una cosa che mi spaventa.¹³²

Intesa in questa maniera, la nausea, non è semplicemente un atteggiamento passivo che prende atto dell'ingiustificabilità del reale, ma rappresenta la possibilità di un'attività pura, destrutturante che nel vortice sconvolgente del reale cerca di instaurare un ritmo nuovo; difatti, la nausea non solo determina una trascendimento delle sovrastrutture che assegnano un significato alla contingenza, permettendo all'individuo di osservare l'orribile aspetto dell'esistenza, ma a sua volta la nausea trascesa determina una nuova presa di posizione nei confronti del reale, un reale che nel suo essere sempre sfuggibile ed esondante rappresenta la possibilità di nuovi spazi di senso che non possono esaurirsi né esaurire la realtà stessa. Pertanto il sentimento della nausea, che è una condizione relativa al modo che ha la coscienza di cogliere il reale, di intenzionarsi in esso, si definisce solo in un primo momento come un'apprensione emotiva: alla stregua di un infelice constatazione che rende palese l'assenza di fondamento giustificativo dell'esistenza. Questo originario "*Horror pleni*" è contemporaneamente il lascia passare affinché si generi un rigetto, un rifiuto verso ogni forma di dogmatismo che cerca di assegnare alla realtà circostante un *Grund* definito e immutabile, di contro a ogni forma di essenzialismo o lettura preconcepita del mondo. Pertanto la condizione della nausea, per portare ad un esito positivo, deve essere accompagnata da un'attività di critica, di analisi e di comprensione che conduca ad una presa di coscienza tale che permetta all'individuo "nauseato" di comprendere la vera natura della contingenza e delle possibilità di senso ad essa correlati; possibilità di senso che non possono esaurire o imbrigliare la contingenza ma che costruiscono nuovi spazi di significazione.

¹³²J.P. Sarte, *La Nausea*, cit. p. 166.

Questo momento è stato straordinario. Ero lì, immobile e gelato, immerso in un'estasi orribile. Ma nel seno stesso di quest'estasi orribile era nato qualcosa di nuovo: comprendevo la Nausea, ora, la possedevo. A dire il vero, non mi formulavo la mia scoperta. Ma credo che ora mi sarebbe facile metterla in parole. L'essenziale è la contingenza. Voglio dire che, per definizione, l'esistenza non è la necessità. Esistere è *esser lì*, semplicemente; gli esistenti appaiono, si lasciano *incontrare*, ma non li si può mai *dedurre*. C'è qualcuno, credo, che ha compreso questo. Soltanto ha cercato di sormontare questa contingenza inventando un essere necessario che può spiegare l'esistenza: la contingenza non è una falsa sembianza, un'apparenza che si può dissipare; è l'assoluto, e per conseguenza la perfetta gratuità.¹³³

La crisi esistenziale dovuta alla venuta in essere della nausea in rapporto alla constatazione della contingenza, ci mostra un *Erlebnis*¹³⁴ particolare, ove la coscienza si fa protagonista di un'attività de-costruttiva, ponendo le basi per la rimozione dei punti fermi del mondo costituito, raggiungendo e acquisendo la contingenza, strappandola al suo ordinario celarsi. L'esperienza della nausea è dunque un *modus vivendi* che va continuamente esperito e superato affinché non si ricada all'interno di quelli stessi schemi prestabiliti che sovrascrivono la realtà e che conducono l'essere umano, che ha fatto conoscenza della contingenza, ad approcciarsi al reale attraverso l'atteggiamento meschino della malafede: ovvero l'atteggiamento di fuga dalla contingenza, un atteggiamento di difesa che appare come un tentativo di auto-obnubilazione ove il soggetto si trincerava nel mondo delle impressioni canoniche, nel mondo della quotidianità ripetitiva, delle credenze e delle false certezze. Il risultato di questa azione, sotto il segno della malafede, è quello di una coscienza sproblematizzata, refrattaria all'orrore dell'esistenza, in un atteggiamento di perenne autodifesa. Difatti, all'interno del romanzo *La Nausea*, l'atteggiamento della malafede viene osservato e riscontrato nei *Salauds*¹³⁵, termine usato perlopiù per designare gli individui di estrazione sociale borghese, che nascondono a loro stessi l'assenza di

¹³³ Ivi. p. 177.

¹³⁴ Erlebnis si riferisce al vissuto intenzionale della coscienza, in modo particolare all'esperienza esistenziale soggettiva ove la coscienza si indirizza verso il mondo costituendo un avvenimento. Il concetto di Erlebnis può dunque essere tradotto come vissuto intenzionale o esperienza vissuta e può esser utilizzato per descrivere il modo in cui un soggetto esperisce il proprio mondo e la propria identità.

¹³⁵ Nella filosofia sartreana, specialmente ne *La Nausea*, il termine Salauds è tradotto comunemente come "sporcaccioni", "porcaccioni", "bastardi" o "benpensanti". Il termine identifica le persone in malafede che rifiutano la responsabilità della propria libertà, credendo che la loro esistenza sia necessaria, giustificata e "giusta".

giustificazione della propria esistenza; ciò che definisce coloro che si tirano indietro dinnanzi alla rivelazione della contingenza è un atteggiamento di rifiuto verso la gratuità dell'esistenza, la non-accettazione della contingenza si esplica così in una fuga all'interno del mondo istituzionalizzato.

Sartre fa della borghesia e piccola borghesia provinciale l'incarnazione delle strutture esistenziali della quotidianità, della mondanità; l'analisi del ceto borghese diviene l'espedito narrativo per mostrare l'atteggiamento noncurante nei confronti dell'ingiustificabilità dell'esistenza, un espediente che è al tempo stesso una critica sociale verso tutti coloro che si nascondono, rivendicando e sostenendo la verità "artificiale" ed "artificiosa" del mondo circostante. L'atteggiamento dei *Salauds*, contrassegnato dalla malafede, assolutizza le sovrastrutture mondane che danno una parvenza d'ordine al mondo, cosicché l'esperienza limite della nausea invece di esser interiorizzata ed elaborata, viene invece rigettata, rifiutata e sovrascritta attraverso un atto meschino che serve a mascherare la realtà "insopportabile"¹³⁶ dell'esistenza.

Escono dagli uffici, dopo la loro giornata di lavoro, guardano le case e le piazze con un'aria soddisfatta, pensano che è la loro città, una «bella città borghese». Non hanno paura, si sentono a casa loro. Non hanno mai visto altro che l'acqua addomesticata che esce dai rubinetti, che la luce che sprizza dalle lampade quando si preme l'interruttore, che gli alberi meticci, bastardi, che vengono sorretti con i pali. Hanno la prova, cento volte al giorno, che tutto si fa meccanicamente, che il mondo obbedisce a leggi fisse e immutabili. I corpi abbandonati nel vuoto cadano tutti alla stessa velocità, il giardino pubblico viene chiuso tutti i giorni alle sedici d'inverno, e alle diciotto d'estate, il piombo fonde a 335 gradi, l'ultimo tram parte dal Municipio alle ventitré e cinque. Sono pacifici, un po' melanconici, pensano a Domani, cioè, semplicemente ad un altro oggi; le città non dispongono che di una sola giornata che ritorna sempre uguale ogni mattina. [...] Che imbecilli.¹³⁷

È chiaro che ad essere posti in questioni non sono i significati delle cose in quanto tali, bensì i significati accettati passivamente, irrigiditi; l'attività svolta attraverso la condizione della nausea è quella di abbandonare le impressioni standardizzate, nel mettere fuorigioco le

¹³⁶ La realtà della contingenza risulta insopportabile per coloro che rifiutano di vivere a pieno il sentimento della nausea, fuggendo da qualsivoglia attività riflessiva che possa porre le basi per una rielaborazione dello choc esistenziale causato dalla prima venuta in essere della coscienza nauseata con la correlata apparizione dell'essere del contingente.

¹³⁷ Ivi. p. 212.

abitudini ordinarie che pongono la dimensione umana all'interno di un oggettivazione del mondo che ha il sapore di una dogmatizzazione. Bisogna dunque perdere il mondo costituito, negare e rinunciare al mondano, per riguadagnare il mondo come esistente, come irriducibile oggetto di attività. Ciò che accade, attraverso l'esperienza della nausea è dunque una messa tra parentesi che libera l'esistente dalle trame dell'esperire quotidiano, che neutralizza sia la comune *doxa* sia il sapere positivo delle scienze naturali. Attraverso il trascendimento, da parte della coscienza, del mondo costituito si attua quella destrutturazione "epochizzante"¹³⁸ che permette di accedere alla contingenza, la quale è la vera sorgente del senso delle cose.

Sia ben chiaro: all'interno della struttura filosofico-letteraria della nausea, tutte le cose animate ed inanimate sono dette allo stesso modo contingenti ed esistenti, tanto che il termine stesso di esistenza è in questa fase del pensiero sartreano equiparato a contingenza. Questa equiparazione non è da confondere con una identificazione tout-court: all'interno della dimensione esistenziale ci si trova invischiati in una realtà indistinta ove la distinzione si pone solo al di là della contingenza, nel mondo ordinario soggetto all'attività dell'uomo e sorretta da un sistema di significati arbitrari. Ciò che viene negato è dunque un carattere univoco e immutabile del reale, tutto poggia sull'indistinto, su una materia informe che si presta alle più svariate interpretazioni senza mai essere totalmente ricondotta ad un piano di significazione definito.

Inoltre, è fondamentale ricordare che la realtà umana anche se viene definita come contingente, non è equiparabile in toto al mondo delle cose: essa si identifica nella realtà

¹³⁸ Il termine utilizzato riprende il concetto di epochè husserliano, ovvero l'atteggiamento prettamente fenomenologico di messa tra parentesi, di sospensione del giudizio riguardo l'esistenza; questo atteggiamento di tipo metodologico è atto all'osservazione dei singoli fenomeni in rapporto alla coscienza, in modo tale che sia possibile analizzarsi il rapporto che si instaura normalmente ed in maniera immediata tra il mondo e la coscienza irriflessa. Nel nostro caso specifico, l'atteggiamento epochizzante si riferisce alla messa tra parentesi del mondo costituito, ovvero dell'atteggiamento di neutralizzazione della quotidianità in favore di un'analisi del contingente come ciò che si trova nascosto sotto la coltre del mondo ordinario.

della coscienza, nell'attività intenzionale¹³⁹. Se non vi fosse alcuna distinzione tra l'umano e il mondo circostante, la coscienza non si potrebbe far portatrice di quella orribile scoperta che è l'esistenza spogliata dalle sue rassicuranti vesti dogmatiche.

Lucida, immobile, deserta, la coscienza è posata tra muri; si perpetua. Non l'abita più nessuno. [...] Restano muri anonimi, una coscienza anonima. Ecco che cosa c'è: dei muri e, tra i muri, una piccola trasparenza viva e impersonale. La coscienza esiste come un'albero, come un filo d'erba. Sonnacchia, s'annoa. Piccole esistenze fuggevoli la popolano ancora come uccelli tra i rami. La popolano e spariscono. Coscienza obliata, abbandonata tra questi muri, sotto il cielo grigio. Ed ecco il senso della sua esistenza: è che è coscienza di essere di troppo.¹⁴⁰

Non vi sarebbe alcuna crisi, nessun mal di vivere se la coscienza fosse semplicemente un'osservatrice contingente e passiva; la coscienza si distingue come esistente che possiede la capacità di trascendere il piano della datità, di rendersi conto della sconfinata dissipazione del di troppo, cogliendosi come quel particolare esistente che partecipa attivamente, agendo nel mondo e che al tempo stesso è determinato in quanto esistente-contingente. La coscienza è ridotta a spettatrice passiva solo in un primo momento, durante lo stupore vertiginoso della contingenza, all'emergere della condizione della nausea; ma grazie alla presa d'atto, alla conquista consapevole del contingente come vuoto di senso, la coscienza si scopre capace di trascendere la brutta necessità. La parziale perdita di potenzialità progettuale, data dallo stupore estraniante è destinata a risolversi in una nuova capacità, quella di proiettarsi oltre la fatticità della contingenza, avendo la possibilità di creare nuovi significati in conformità al reale. In tal modo l'umano finisce per riemergere come quel particolare esistente che ha piena coscienza del suo ruolo all'interno dell'esistenza:

¹³⁹ Come già anticipato nell'introduzione al capitolo, Sartre compose *Melancholia*, nel quadriennio 1932-1936; in quegli stessi anni la formazione filosofica del giovane filosofo francese si realizzava attraverso l'acquisizione del pensiero fenomenologico husserliano ed ermeneutico heideggeriano. Nello stesso arco di tempo venivano preparati gli scritti di psicologia fenomenologica sull'immaginazione e sull'emozione, nei quali prese forma la nozione di intenzionalità. Ed è proprio attraverso lo studio husserliano che nascono i primi dissensi legati alla teoria dell'io trascendentale e che porteranno alla liberazione della coscienza dalle strutture egologiche, nella convinzione che solo lo svuotamento della coscienza dalla vita psichica interiore e dall'ego potesse consentire lo sviluppo della teoria dell'intenzionalità scevra da ogni forma di spiritualismo.

¹⁴⁰ Ivi. p. 227.

Coscienza obliata, abbandonata tra questi muri, sotto il cielo, sotto il cielo grigio [...] Si diluisce, cerca di perdersi [...] Ma non dimentica mai se stessa: è coscienza di essere una coscienza che si oblia.¹⁴¹

- Una tesi di irrealtà: rielaborazione delle tematiche sulla contingenza sotto la determinazione dell'immaginario.

La contingenza, osservata attraverso la lente d'ingrandimento della fenomenologia ed analizzata nel suo modo d'essere, è oggetto di interesse da parte dell'ontologia sartreana e si mostra come una realtà opprimente e crudele; dissipato ogni dubbio riguardante la possibilità che la contingenza possa esser ricondotta ad una falsa sembianza o ad un'illusione passeggera, resta la contingenza, intesa come l'insieme degli esistenti dati, come ciò che esiste qui ed ora; il contingente è un assoluto, in virtù del fatto che il *quod sit* della contingenza non può esser riportato ad alcun ordine di intelligibilità che possa risolvere il problema dell'esistenza e della sussistenza dell'essere del contingente; pertanto non è dato modo alcuno di risolvere la contingenza facendone emergere le ragioni del suo essere.

Tuttavia il dominio della contingenza, la sua capacità di imbrigliare dentro di sé tutto ciò che esiste, possiede una zona grigia, una regione che sfugge al suo controllo e che si delinea come uno spazio astratto di irrealtà appartenente ad una specifica modalità d'essere della coscienza. Questa dimensione altra, che si oppone al caotico mondo degli esistenti contingenti e che si spinge oltre la realtà data, delineando un piano de-strutturante ed ideale, è la dimensione dell'immaginazione; questa realtà altra è frutto di un'attività intenzionale da parte della coscienza, è un modo della coscienza atto alla creazione di possibili, di sovrastrutture inesistenti, che nella loro mancanza d'essere, nella loro non-esistenza o non-sussistenza reale, creano uno spazio ideale scevro dal di troppo che caratterizza il mondo circostante. L'universo degli oggetti irreali, frutto dell'attività immaginifica, possiede un essere limpido e cristallino direttamente attingibile dalla coscienza, la cui necessità è completamente svincolata dalla fattualità, essendo una forma di organizzazione che possiede una coerenza interna legata all'intenzionalità stessa della coscienza;

¹⁴¹ Ibidem.

l'universo degli oggetti irreali è così definibile come un necessario non-necessitato, che non ha fondamento alcuno se non quello determinato dalla coscienza nel suo agire de-strutturante.

All'interno dell'opera *la Nausea*, il tendere del soggetto all'essere, il voler essere, è rappresentato dal volgersi verso l'essere irreali, dall'ancorarsi a quest'ultimo nel tentativo di sfuggire al mondo ponendo una tesi di irrealtà ove la coscienza si proietta cercando di instaurare un rapporto di perfetta aderenza all'essere che vuole rappresentarsi.

La risposta positiva alla condizione della nausea, intesa come il venire a galla del contingente con la contemporanea perdita del mondo istituzionalizzato ed intellegibile, è rappresentata dalla nuova progettualità dell'immaginario; l'attività svolta dalla coscienza de-realizzante va a sostituire il mondo fittizio della progettualità umana, il quale permetteva la pianificazione di un futuro solo all'interno di binari pre-costituiti e standardizzati.

Nonostante la nausea possa esser trascesa attraverso un presa di coscienza che riconosca nel contingente una fonte di significati inesauribili, attraverso l'immaginazione è la condizione stessa d'esistere che viene messa tra parentesi, il contingente viene posto sotto scacco, accantonato in favore di un'attività creatrice che si sviluppa su un piano di irrealtà che trova il suo slancio grazie all'esistenza stessa, grazie all'essere del contingente; una risposta immediata al mediato, un tentativo di salvazione, ove l'attività creatrice resta separata dal mondo tangibile, fuori tiro dall'aggressività del mondo circostante ma capace di donare senso al vissuto, di restituire nuova vita all'esistenza passata, la quale prima dell'attività immaginifica è vissuta e percepita come una mancanza, come una realtà priva di senso compiuto.¹⁴²

Quando viene trattato il tema dell'immaginario all'interno dell'opera romanzo di Sartre, ciò che immediatamente balza all'occhio è il venir meno di ogni tensione legata al vivere qui ed ora, all'esistenza contingente a cui l'uomo è condannato e di cui non può fare a meno; l'accostamento al cosmo irreali è un palliativo per l'esistenza, è un bagno catartico che a differenza della nausea è privo dello choc iniziale, del sentimento di smarrimento e di tormento dato dalla caduta del mondo precostituito.

¹⁴² « Forse un giorno pensando precisamente a quest'ora, a quest'ora malinconica in cui attendo, con le spalle curve, che sia ora di salire sul treno, sentirei il mio cuore battere più in fretta e mi direi: quel giorno a quell'ora è cominciato tutto. E arriverei – al passato, soltanto al passato – ad accettare me stesso. » Ivi. p. 238.

Quest'idea mi sconvolge d'un tratto, perché non speravo nemmeno più questo. Sento qualcosa che mi sfiora timidamente e non oso nemmeno muovermi per paura che scompaia. Qualcosa che non conoscevo più: una specie di gioia. [...] Allora è possibile giustificare la propria esistenza? Un pochino? Mi sento straordinariamente intimidito. Non che abbia molta speranza. Ma sono come uno completamente gelato dopo un viaggio nella neve, che entri di colpo in una camera tiepida.¹⁴³

Questo breve estratto situato nelle ultime pagine del romanzo filosofico, esprime a pieno il senso di conforto che l'individuo prova distaccandosi dalla realtà circostante, liberandosi dalle strette catene della tensione esistenziale, per immergersi lentamente nell'attività immaginifica. In questo caso specifico «la gioia» ed il senso di insicurezza dinnanzi ad un porto sicuro, questo disagio dato dal contrasto tra la brutalità dell'esistenza contingente e la tiepida e rinvigorente pace dell'attività distanziatrice dell'immaginazione, è innescata dalla musica che il protagonista dell'opera, Roquentin, ascolta nel piccolo pub di Bouville prima di abbandonare definitivamente la cittadina e la sua attività di ricerca storica sul Signor di Rollebon. In questa particolare situazione, in questo crocevia esistenziale ove si decide di lasciarsi alle spalle il passato per incamminarsi su un nuovo ed inedito sentiero, ci si trova quasi sospesi nel tempo, la musica che si muove con la sua melodia all'interno del locale diviene un catalizzatore e al tempo stesso l'innescò che permette alla coscienza del protagonista di intenzionarsi sul piano della riflessione immaginifica, prendendo lentamente le distanze dalla brutalità della contingenza.

[...] ed ecco che ricomincia. Ma non penso più a me. Penso a quel tale laggiù, quello che ha composto quest'aria, un giorno di luglio, nel buio calore della sua stanza. Provo a pensare a lui *attraverso* la melodia, attraverso i suoni bianchi e aciduli del sassofono. Lui ha fatto questo. [...] Ma quando sento la canzone e quando penso che è stato quel tipo lì che l'ha fatta, trovo la sua sofferenza e la sua traspirazione... commoventi. [...] Ecco. Immagino che non gli farebbe né caldo né freddo, a costui, se gli dicessero che nella settima città di Francia, vicino alla stazione, c'è qualcuno che pensa a lui. Ma io sarei felice, se fossi al suo posto: l'invidia. Bisogna che parta.¹⁴⁴

L'attività immaginifica fa volentieri a meno del reale, lo plasma, lo rielabora, crea futuri possibili e temporalità mai esistite che hanno sia la possibilità di proiettarsi nel reale sia di

¹⁴³ Ivi. p. 237.

¹⁴⁴ Ivi. p. 236.

rimanere inscatolati all'interno del solco tracciato dall'attività immaginifica senza per questo turbare il soggetto che svolge tale attività de-realizzante. Ciò che viene negato non è infatti la sussistenza o meno di strutture mondane, compito che spetta alla coscienza nauseata, ma bensì il suo obbiettivo è quello di creare un'alternativa, di scorgere possibilità che altrimenti sarebbero impensabili ed inavvicinabili. L'immaginazione è così una forma di estraniamento, proietta attraverso l'attività riflessiva verso una dimensione personale, indenne dal di troppo della contingenza, incurante dell'assoluto che rappresenta l'esistenza; la coscienza immaginifica si muove e abbraccia i pensieri più disparati come quello attorno ad un compositore le cui sofferenze possono essere oggetto d'ammirazione.

Dunque, se il mondo pre-costituito si sfalda dinnanzi al sentimento della nausea, attraverso l'immaginazione la coscienza si incunea nel reale, non intacca la visione e percezione di esso, ma crea, elabora un'alternativa, si intenziona proiettandosi al di là di esso senza annientare la percezione stessa che si ha del mondo circostante ma de-strutturando e dando una nuova valutazione situata su un piano di significazione differente.

Ciò che si delinea grazie all'attività immaginifica è un contrasto netto: da una parte l'esistenza, dall'altro l'essere irreali ed immaginifico, ovvero ciò che è compiuto, rigoroso, strutturato ed impenetrabile; l'essere è necessità logica, mentre l'esistenza è per definizione una non necessità, ogni esistente infatti nasce e muore senza una ragione alcuna, poiché nessuna ragione può dar conto dell'esistenza e nessuna esistenza può mostrare le proprie ragioni d'essere. Quando la coscienza nauseata si rivolge verso l'essere, la nausea scompare e con essa l'emergere del di troppo della contingenza. Al vuoto infinito che è allo stesso tempo un pieno che non si esaurisce mai nelle sue possibilità di crescita, si oppone l'essere irreali che sottrae il soggetto alla contingenza; all'invischiamento in una realtà debordante.

Al tempo dell'esistenza, fatto di attimi indistinguibili, di gesti retificati, di momenti qualitativamente identici si oppone, dunque, il tempo dell'essere, il tempo sintetico e teleologico ove si compenetrano gli istanti come pezzi di un mosaico dotato di senso e compiutezza al quale pertiene una prospettiva ben definita e delineata.

[...] ma bisognerebbe che s'immaginasse, dietro le parole stampate, dietro le pagine, qualche cosa che non esistesse, che fosse al di sopra dell'esistenza. Una storia, per esempio, come non possono capitarne, un'avventura. Dovrebbe essere bella e dura come l'acciaio, e che facesse vergognare le persone della propria esistenza.¹⁴⁵

Il tempo dell'essere è il tempo ritrovato, che riacquista senso al di là dell'indistinzione del quotidiano e del contingente. La salvezza, il poter attingere alla temporalità dell'essere, è qui prerogativa del piano di irrealtà, dell'attività immaginifica che si slega nel suo agire dall'esistente dato grazie alla sua proprietà distanziatrice, senza perdere il reale in toto, ovvero senza estremizzare la propria attività de-realizzante al fine di costituire un ideale puro, ma tenendo presente il movimento di trascendimento che si compie in seno all'esistenza muovendosi verso una forma d'essere definita.

L'errore fondamentale sarebbe quello di rifugiarsi nell'idealità immaginifica costruendo un senso che si adatti al mondo e che rimpiazzì la caduta del mondo istituzionalizzato ormai crollato dopo l'avvento della Nausea; in tal maniera l'immaginazione non trascende il reale ma si adegua ad esso, rimane imbrigliata, immischiata, non libera di agire come pura attività de-realizzante ma ristabilisce a pieno titolo il rapporto tra il mondo e i suoi significati pre-stabiliti, vissuti come dogmi, che agiscono per celare il contingente attraverso un atteggiamento che si avvicina alla malafede, che vuole occultare la verità sulla realtà dell'esistenza.

Lo stesso protagonista dell'opera, nonostante dimostri un forte senso critico ed una presa di coscienza nei confronti del reale, compie questo tipo di errore quando attraverso la scrittura della biografia sul Signore di Rebolton pensa di poter dare un senso alla propria esistenza, un senso che occulti la mancanza di fondamento e che possa dare alla sua esistenza piena soddisfazione e appagamento. L'immaginario, piuttosto, deve tenere presente la distinzione tra l'attività pura e destrutturante della coscienza de-realizzante e l'attività che dona significazione al reale attraverso l'attività riflessiva, divenendo così possibilità di creazione incessante, costituendo il preludio per l'attività creatrice nel reale: la coscienza de-realizzante non può infatti fare a meno della coscienza realizzante e la trascendenza stessa è resa possibile solo a patto che una volta oltrepassato il mondo, la coscienza possa

¹⁴⁵ Ivi. p. 237.

calarsi nuovamente in esso determinandosi in base alla propria attività in relazione ad un orizzonte di senso in continuo movimento, un senso che non deve divenire pretesto per celare e nascondere l'essere della contingenza. L'attività creatrice dell'immaginazione può così ambire a trasformare il reale grazie alla scoperta svolta dalla nausea, alienandosi per poi riallinearsi con un contingente che è possibilità di attività grazie al suo vuoto in-saturabile di senso.

- L'essere della contingenza e l'essere della coscienza: l'evoluzione dell'ontologia sartreana.

Colgo l'occasione per introdurre, all'interno di questo breve paragrafo, alcuni importanti considerazioni che verranno poste alla nostra attenzione sotto una nuova luce a partire dal prossimo capitolo; tale iniziativa si rende necessaria affinché sia abbozzata una prima analisi sull'evoluzione delle tematiche concernenti l'esistenza e la contingenza, infatti, l'insieme delle tematiche relative allo studio sull'esistenza, accompagnate dai lavori di matrice fenomenologica, furono la base per gli sviluppi successivi relativi agli anni 40/50 del 900, i quali portarono Sartre ad interrogarsi sulla portata dell'opera romanzo *La Nausea*, all'interno della corrente esistenzialistica.

All'interno de *La Nausea* è stato osservato che l'utilizzo del termine esistenza è un co-estensivo del termine contingenza, ove l'essere degli esistenti-contingenti si mostra come un assoluto, di cui non si può fornire alcuna lettura che restituisca le ragioni del suo essere o del suo venire all'esistenza. Dunque, mentre l'essere, in relazione all'esistenza del contingente, viene trattato come ciò che è contraddistinto dagli attributi della gratuità e dell'a-razionalità; l'essenza è invece intesa in maniera assiologia ed è relegata all'ambito valutativo e diviene un'assegnazione deliberata da parte della realtà umana che nei confronti del reale cerca di costruire un cosmo dotato di senso, un senso che attraverso il sentimento rivelatore della nausea appare nella sua vera forma, ovvero come un mascheramento del contingente, uno strato di nebbia che occulta alla vista la drammatica fatticità del reale.

Solo in un secondo momento, a partire dagli studi successivi all'opera romanzo, l'essere degli enti contingenti viene distinto dall'essere degli enti dotati di coscienza, portando ad un cambiamento all'interno della concezione riguardo la contingenza; il cosmo degli esistenti,

estranei alla condizione prettamente umana (la quale è caratterizzata dal possesso della coscienza) si trasforma, definendosi come l'insieme di entità-ontologiche definite e rassicuranti, il cui modo d'essere coincide con la propria esistenza, un mondo definito che si contrappone alla contingenza umana la quale è desiderio irrealizzabile di coincidenza tra l'essere della coscienza e la coscienza intesa come esistente, ovvero come entità che agisce in relazione al mondo circostante.

La distinzione preliminare, che emerge dallo studio dedicato al romanzo filosofico sartreano, anticipa in una certa misura i successivi sviluppi attorno al modo d'essere della coscienza e al modo d'essere degli enti contingenti. In modo particolare, a partire dall'opera intitolata *L'immaginario*¹⁴⁶ e successivamente in *L'Essere e il Nulla*, si delinea una netta distinzione tra l'essere del mondo e l'essere della coscienza. Il mondo delle cose è, le cose sono, mentre l'uomo esiste e possiede il difficile incarico di assumersi il proprio essere; superata l'indistinzione tra esistenti e contingenti, viene posta alla base della teoria sulla coscienza immaginifica la distinzione, di origine heideggeriana, tra l'essere nel mondo e l'essere intramondano delle entità cosali. Infatti la coscienza viene definita come situata nel mondo, ossia né estranea né perfettamente inscatolata in esso. La coscienza è nel mondo, non entro il mondo: non è inghiottita alla stregua degli oggetti, delle cose, ma è capace di una presa di distanza nullificante da sé medesima e dalla realtà circostante attraverso l'apertura di spazi vuoti di libertà garantiti dall'attività riflessiva ed immaginifica.

Gli oggetti del mondo sono infatti contraddistinti dalla caratteristica di essere un *etre-au-mieu-du-monde* (un essere entro il mondo) mentre alla coscienza pertiene in esclusiva la caratteristica di essere un *etre-dans-le-monde*, ovvero di essere quel particolare essere in situazione nel mondo. L'esistenza umana diviene dunque libertà, una libertà che è non-fondato fondamento di valori; una negatività in atto che si esercita su e contro il mondo cosale, ovvero si esercita verso il mondo circostante, definendosi e definendo a sua volta il rapporto che intrattiene con la realtà circostante. La differenza fondamentale, che caratterizza il pensiero sartriano nella successiva fase produttiva, è la tesi secondo cui l'umano è impossibilitato a coincidere con sé, di raggiungere una completezza che è propria delle cose del mondo, le quali possiedono un'esistenza che coincide con il loro essere.

La coscienza umana, il *Dasein*, l'esserci dell'uomo in situazione nel mondo, è segnata dal vano tentativo di appropriazione di sé; questo miraggio di unificazione a cui tende la coscienza riflessiva è il desiderio di costituire una sintesi, un'unità, che è resa impossibile dalla "doppia natura" dell'essere umano, il quale è contrassegnato da un tasso di fatticità, di contingenza che è l'in-sé, e dalla capacità di trascendere, di andare sempre oltre la propria condizione, ovvero il per-sé, che ha sempre coscienza di se medesimo.

L'essere della coscienza è di esistere come immediata presenza a sé; tale condizione esistenziale pertiene unicamente alla coscienza e comporta una condizione unica che è descrivibile come un'impalpabile distanza da sé. L'auto-percezione, la coscienza di essere "coscienza di..." comporta una distanza di nulla, un niente di distanza che è sinonimo dell'immediatezza stessa del rapporto. Nello specifico il niente di distanza esprime l'immediatezza del rapporto, mentre la distanza di nulla esprime il rapporto immediato. In altri termini il rapporto si configura come immediato ma, essendo un rapporto, ciò implica necessariamente una non-coincidenza, un nulla che distanzia, un'impalpabile e quasi invisibile velo che divide senza separare.

Data questa condizione propria della coscienza è possibile descrivere la continua tensione a cui la coscienza stessa è sottoposta, una tensione di superamento che tende alla coincidenza, alla perfetta adesione; una coincidenza che non è mai data, ma che si costituisce come un orizzonte, un obbiettivo da perseguire che si scopre essere irraggiungibile proprio a causa della tensione stessa di superamento che contraddistingue la coscienza, la quale non è altro che la tendenza alla trascendenza. L'aspirazione della coscienza di coincidere con sé medesima è infatti un' aspirazione alla totalità:

La realtà umana è mancanza [...] che manca, in quanto per-sé, di una certa coincidenza con se stessa. Concretamente ogni per-sé, di una certa coincidenza con se stessa. Concretamente ogni per-sé (Erlebnis) particolare manca di una realtà particolare e concreta la cui assimilazione sintetica lo trasformerebbe in sé. Manca di..., per...; come il disco incompleto della luna manca *di* ciò che sarebbe necessario *per* completarlo e trasformarlo in luna piena. Così il mancante nasce nel processo di trascendenza e si determina mediante un ritorno verso l'esistente partendo dal mancato. Il mancante così definito è trascendente in rapporto all'esistente e complementare [...] Ciò che manca dunque al per-sé per integrarsi nel sé è del per-sé. Ma non deve trattarsi assolutamente di un

per-sé estraneo, cioè di un per-sé che io non sono. Infatti, l'ideale prefisso è la coincidenza a sé, il per-sé mancante è un per-sé che *io sono*.¹⁴⁷

Questo sogno di compiutezza, di unione tra il per-sé e l'in-sé è un sogno che rievoca la vocazione di divenire un *Ens-causa-sui*¹⁴⁸: ovvero un ente che è causa di se stesso, un ente che se fosse possibile rappresenterebbe un essere sostanzializzato che unisce l'assoluta libertà alla perfetta adesione a sé, ove la coscienza sarebbe capace di cogliersi transcendendo se stessa. Il sogno di unità del per-sé è destinato a risolversi in un nulla di fatto poiché nello sforzo totalizzante ed oggettivante attuato dalla coscienza riflessiva vi è un elemento che sfugge sempre; tale elemento che eccede è l'atto stesso della riflessione, del tentativo di osservarsi come unità strutturale:

Se nella riflessione non giungo a cogliermi come oggetto, ma solamente come quasi oggetto, è perché l'oggetto che voglio cogliere sono io stesso [...] Io non posso sfuggire alla mia ipseità. [...] Per cogliere la mia trascendenza bisognerebbe che la trascendessi. Ma la mia trascendenza non può che trascendere, io la sono, non posso servirmene come trascendenza trascesa.¹⁴⁹

Questa situazione è data dall'attività della coscienza riflessiva che tende a oggettivare l'oggetto stesso della sua riflessione: ma quando l'attività si rivolge sulla coscienza stessa, la riflessione è impossibilitata a cogliere il proprio atto, a oggettivare la propria trascendenza poiché affinché ciò sia possibile la coscienza dovrebbe essere capace di trascendere la sua stessa attività riflessiva, il suo stesso tendere verso..., definendosi alla stregua di una trascendenza trascesa. Ma dato che la trascendenza è continuo "oltrepassamento" compiuto dalla coscienza stessa, la quale è soggetto dell'atto di trascendimento e quasi-oggetto dell'atto riflessivo, la coscienza è essa stessa trascendenza, e pertanto non può servirsi della trascendenza come trascendenza trascesa.

Il per-sé non può esser oggettivato dall'attività della coscienza, fugge dal tentativo di totalizzazione poiché quando si attua il tentativo di unità, la coscienza è il soggetto

¹⁴⁷ J.P. Sartre, *L'essere e il Nulla*, cit. pp. 136-137.

¹⁴⁸ «Così l'ontologia ci insegna: I) che se l'in-sé dovesse fondarsi, non potrebbe tentarlo che facendosi coscienza, in altre parole, il concetto di *causa sui* comporta in sé quello di presenza a sé, cioè della decompressione d'essere nullificante; II) la coscienza è *di fatto* progetto di fondarsi, cioè di raggiungere la dignità dell'in-sé-per-sé oppure in-sé-causa-di-sé.» Ivi. p. 705.

¹⁴⁹ Ivi. pp. 373-375.

dell'attività di ricognizione cosicché si trova immediatamente oltre, al di là del tentativo stesso di oggettivazione. In questo modo si può osservare una rielaborazione delle tematiche sulla contingenza che appaiono nel romanzo filosofico *La Nausea*, dove la coscienza tenta di cogliere e di avere presa totalizzante sul contingente, attività che diviene un'impossibilità di fatto a causa del continuo sfuggire del contingente, del debordare del “di troppo” che lo caratterizza. La realtà umana è così caratterizzata da una struttura “ekstatica” dove lo scandalo «non è più l'esistenza in quanto tale» ma «il peso della contingenza da cui l'esistenza umana è affetta, la sua fatticità»¹⁵⁰. Una differenza fondamentale tra la posizione sartreana ne *La Nausea* rispetto all' *Essere e Nulla* è la concezione stessa di corpo-contingenza o corpo-fatticità: ne *L'Essere e il Nulla*, infatti, il corpo per-sé, ovvero la contingenza del corpo, continua ad essere ciò che si dà alla coscienza con la sua insuperabile mancanza di giustificazione, espressione di una realtà di fatto refrattaria all'intelligibilità, ma questa condizione viene immediatamente trascesa, in quanto il corpo-per-sé viene inteso come corpo-soggetto in situazione nel mondo, corporeità in prima persona che coincide con il nostro far presa sul mondo. La contingenza rimane un fondo opaco di realtà ma è allo stesso tempo grazie ad essa che il per-sé può compiere la sua fuga intenzionandosi nel mondo circostante e trascendendo la sua stessa condizione. Mentre nell'opera romanzo la corporeità rappresenta un esser qui, una condizione di stasi, di immobilità passiva, un dato privo di finalità. Così si passa dalla concezione del corpo come contingente, incatenato nelle maglie esistenziali, al corpo come datità che permette la presa di coscienza distanziatrice ed il movimento di trascendenza, una sorta di “corpo-trampolino”.

Dopo *La Nausea* l'identità concettuale tra esistenza e contingenza o tra esistenza e fatticità si spezza, le due nozioni vengono nettamente distinte benché permanga tra di esse uno stretto collegamento; in secondo luogo il termine “esistenza” viene riservato, *di principio*, alla realtà umana e alla sua struttura ekstatica. Di conseguenza lo scandalo non è più l'esistenza in quanto tale, lo è invece il peso di contingenza da cui l'esistenza è affetta, la sua fatticità che si abbina alla trascendenza nella costituzione bipolare o duale della realtà umana.¹⁵¹

¹⁵⁰ Franco Fergnani, *Jean-Paul Sartre*, cit. p. 87.

¹⁵¹ Ibidem.

Aggiungiamo che l'umano diviene l'unico soggetto passibile della definizione d'esistente, poiché a differenza degli altri esseri (sia inanimati che animati), l'essere umano gode di quello statuto speciale per cui in ogni momento gli è possibile interagire con la propria esistenza essendone cosciente; l'umano è dunque quel tipo di esistente che cerca di coincidere con se medesimo, con l'essere della coscienza, trovandosi inevitabilmente coinvolto in un movimento incessante di oltrepassamento della propria condizione come esistente dato. Dunque, all'interno degli scritti appartenenti al decennio trentesimo del 900, la nozione di esistenza proposta da Sartre è avvicinabile ad una forma di pre-esistenzialismo ove il concetto stesso di esistenza si trova sfornito di un significato analitico-esistenziale; difatti è solo a partire dalla produzione successiva, ed in modo particolare dall'opera di ontologia fenomenologica: *L'essere e il Nulla*, che il concetto d'esistenza ottiene una pregnanza concettuale nuova. L'esistenza, infatti, viene posta come ex-sistenza, ovvero come struttura ekstatica che si temporalizza, come struttura progettuale: in questa accezione che si avvicina alla nozione heideggeriana di *Existenz* in *Essere e Tempo*, la quale intende l'esistenza come l'essenza o come la sostanza dell'esserci. La concezione di esistenza diviene, dunque, indicativa della sola condizione umana; mentre gli esistenti-contingenti, a cui si riferisce Sartre nel romanzo filosofico indicano una realtà indistinta ove sia gli oggetti sia i soggetti umani partecipano della medesima condizione d'esistenza senza alcuna distinzione ontologica. Superata la concezione emersa dallo studio della nausea, l'uomo viene riconosciuto come quell'unico essere di cui si può dire che esiste, di cui si può affermare che l'esistenza non coincida perfettamente con l'essere, poiché l'umano è pulsione temporalizzante che si realizza attraverso un'attività di costante trascendimento: attraverso la progettualità, i ricordi, le attese e le speranze. L'uomo è condannato a non coincidere mai con il sé, con se medesimo, ma si trova a inseguire se stesso in un incessante tentativo di perfetta adesione al suo essere.

Dunque, dopo l'opera *La Nausea*, l'identità concettuale e semantica tra esistenti e contingenti si spezza favorendo una distinzione e qualificazione estranea al precedente orizzonte teoretico; l'esistenza diviene vuoto, struttura di mancanza per cui si è a se stessi la propria mancanza, segnata dall'unità di coscienza posizionale aperta e allo stesso tempo fissurizzata. Il concetto di esistenza finisce così per restringersi e dall'universalità della contingenza si passa ad esseri che emergono dalla pura contingenza, il cui modo d'essere e

contrassegnato da un coefficiente di opacità, ovvero d'essere, e dalla dimensione della trascendenza.

La realtà umana è esistenza segnata da un insuperabile limite interno, dalla convivenza di istanze contingenti e di principi attivi atti al costante superamento della datità del reale.

La libertà umana è così penetrata da un tasso di non-libertà che è pura contingenza; la libertà umana si trova affetta dalla contingenza cosicché non possa mai realizzarsi come un assoluto, ruolo che spetta unicamente alla condizione d'esistenza, all'essere dell'esistenza.

La contingenza diviene sinonimo di fatticità, intesa come l'essere bruto e opaco, diviene il residuo ineliminabile di in-sé che pervade il per-sé della coscienza. In tal maniera la contingenza e l'esistenza divengono le condizioni dell'esistere del per-sé e nel loro essere costituiscono la sua struttura polarizzata; infatti l'umano è passibile di esser definito in sede ontologico-formale come il continuo succedersi di due dimensioni: la prima di trascendimento (dépassement) la seconda di datità situazionale o fatticità.

In tal maniera le tesi che ispirarono il romanzo filosofico, lo studio che portò alla nascita de *La Nausea*, non vengono smentite ma rielaborate e riformulate attraverso un ingente lavoro che trova il suo aspetto teoretico più maturo e sistematico proprio nell'ontologia fenomenologica de *L'Essere e il Nulla*.

L'immaginario: tesi e antitesi nel rapporto coscienza-mondo

Jean Paul Sartre

Fino ad ora è stata osservata la realtà attraverso un'analisi a carattere esistenziale, la quale ha privilegiato lo studio sui modi del sentire umano in relazione all'esistenza stessa; avendo portato a termine la sezione dello scritto dedicata all'angoscia, alla disperazione e alla nausea è ora necessario introdurre le tematiche relative alla trascendenza ordinaria ed immaginifica svolte dalla coscienza, usufruendo degli studi sartreani di pura matrice ontologica e fenomenologica. Il nostro obbiettivo è, infatti, quello di mostrare come la coscienza espliciti la sua attività intenzionale all'interno del piano esistenziale, mettendo in luce il suo modo d'essere particolare e soffermandoci sulle analisi sartreane che emergono dallo studio dei seguenti scritti: *La trascendenza dell'Ego*, *L'immaginario* e *L'Essere e il Nulla*.

La struttura teoretico-analitica della seguente sezione dello scritto è destinata a delineare l'attività della coscienza proponendo una tesi che ne definisca i diversi momenti di esplicazione, cercando di fornire una descrizione esauriente riguardo ciò che abbiamo definito essere il movimento trascendentale della coscienza¹⁵², ovvero quel particolare processo di sintesi progressiva e procedurale che descrive l'attività della coscienza come caratterizzata da tre diverse forme di trascendenza: la trascendenza ordinaria, ovvero la tesi, la trascendenza immaginifica, ovvero l'antitesi ed infine il momento di sintesi, ove attraverso l'attività svolta in precedenza dalla coscienza in rapporto diretto con il mondo e con il piano irreali immaginifico si rende possibile la prassi attiva nel reale da parte del singolo individuo, tramite il rinnovato rapporto tra il per-sé, la singola coscienza ed il per-altri. A tal proposito il seguente capitolo verrà suddiviso in tre paragrafi (§ 11, § 12, § 13), ognuno dei quali destinato alla trattazione di un momento specifico del rapporto coscienza-mondo; per quanto riguarda il momento di tesi e di antitesi, è necessario tenere a mente che: il rapporto tra la coscienza ed il mondo rappresenta il processo di trascendenza ordinaria (tesi) tramite la modalità riflessiva ed irriflessa che caratterizzano il modo d'essere della

¹⁵² La prima formulazione del "movimento trascendentale" da me proposta e formulata si trova all'interno dell'introduzione, precisamente a pagina 6 del presente lavoro.

coscienza; nel momento di antitesi, invece, ciò che verrà osservato è l'oltrepassamento del rapporto con il reale, attraverso un'attività che trascende la contingenza e si svolge su un piano ideale. L'analisi svolta precedentemente sui modi del sentire è parzialmente accostabile all'attività di trascendimento svolta dalla coscienza immaginifica, ma tale accostamento non è da confondersi come una piena assimilazione o coincidenza; la differenza fondamentale è inerente alla capacità distanziatrice e de-strutturante dell'immaginifico che ha la possibilità di rielaborare i dati della contingenza su un piano astratto, essendo capace di oltrepassare il reale verso una dimensione di pura astrazione che coincide con l'attività svolta dalla coscienza; anche attraverso i modi del sentire è stato possibile osservare una particolare forma di trascendimento del piano della datià ma tale superamento si costituisce in vista di una rifondazione del rapporto tra il singolo individuo e il mondo circostante (come avviene nella condizione della nausea) oppure in vista di un'attività analitico-introspettiva che possa risalire alle cause stesse dell'esistenza, ovvero all'essenza di matrice teologica che dona senso e pregnanza all'essere degli esistenti e che si situa in una dimensione altra rispetto al piano del reale (esistenzialismo kierkegaardiano).

Pertanto il § 11 sarà destinato alla descrizione del rapporto coscienza-mondo attraverso un'analisi fenomenologica ed ontologica che si interessa del modo d'essere della coscienza e dei fenomeni, fornendo la definizione di per-sé (coscienza intenzionale) e della struttura ontologica dell'essere della coscienza stessa.

Il § 12 beneficerà dell'analisi svolta all'interno del § 11 fornendoci le definizioni di trascendenza ordinaria e trascendenza immaginifica. Il § 13 sarà invece destinato all'analisi della sola attività immaginifica portando alla nostra attenzione una tesi sperimentale che cercherà di unire gli studi sartreani sull'immaginazione alle teorie appartenenti allo scritto *L'Essere e il Nulla* riguardanti l'essere della coscienza; le tesi sartreane saranno, dunque, soggette ad un processo di rielaborazione e di critica che ci permetta di osservare il rapporto tra il per-sé e l'in-sé sia all'interno della dimensione esistenziale sia all'interno del piano astratto dell'immaginazione. Per concludere, per quanto riguarda il terzo ed ultimo momento del processo di trascendenza, ovvero il momento di sintesi appartenente al movimento trascendentale, quest'ultimo sarà analizzato nel prossimo capitolo, interamente destinato alla descrizione del rapporto tra il per-sé e il per-altri; l'analisi partirà, infatti, dalle considerazioni attorno all'immaginario per poi ricollocare l'attività della coscienza

all'interno del circuito esistenziale osservando lo svolgersi della prassi attiva della coscienza grazie alla relazione dialettica tra il singolo individuo e la società umana. Il per-sé, infatti, grazie alla rinnovata coscienza di esser soggetto allo sguardo altrui ci consentirà di analizzare una coscienza contraddistinta da un maggior grado di consapevolezza di sé potendosi giudicare non solo come quasi-oggetto della propria attività riflessiva, ma anche come oggetto dell'attività riflessiva altrui ponendo le basi per un processo di oggettivazione di sé, di presa di posizione nel mondo che fornisca un ruolo all'interno dell'esistenza, un ruolo rinnovato grazie all'incessante lavoro di sintesi garantito dal "movimento trascendentale" di cui la coscienza si fa espressione.

- Il fenomeno d'essere e l'essere del fenomeno: il rapporto tra il per-sé e l'in-sé.

Il seguente paragrafo introduce l'analisi riguardante la questione ontologica e fenomenica inerente alla realtà dell'essere dei fenomeni e dell'essere della coscienza; l'analisi sul rapporto tra il fenomeno d'essere e l'essere del fenomeno, ovvero tra l'esistente dato ed il suo modo d'essere sarà ricondotto sia agli oggetti del mondo, ovvero gli enti-contingenti, sia alla realtà umana, in modo da sottolineare le differenze che intercorrono tra la realtà dei fenomeni contingenti e della coscienza. L'insieme delle questioni che emergeranno dall'analisi inerente gli esistenti, si rende necessaria per introdurre il rapporto che la coscienza intrattiene con sé medesima e con la realtà circostante, delineando l'attività di trascendenza che caratterizza la coscienza stessa.

Affinché sia possibile delineare al meglio le due regioni d'essere, ovvero l'in-sé (l'essere identitario ed indiscriminato) e il per-sé (ossia la coscienza intenzionale, per costituzione rivolta verso un essere che essa non è) si rende necessario interrogarci attorno al modo d'essere degli esistenti e degli enti-contingenti o oggetti del mondo. In primo luogo è necessario eliminare la distinzione tra essere e apparire; i fenomeni, infatti, non manifestano o rendono accessibile alla coscienza una realtà altra, situata al di là di essi; i fenomeni sono dei relativi assoluti: relativi poiché presuppongono qualcuno al quale appaiano, assoluti in quanto non indicativi di una realtà altra, ma indicativi di loro stessi. L'essere dei fenomeni e il fenomeno d'essere costituiscono una sintesi unitaria in cui ciò che appare, ovvero il fenomeno, e ciò che il fenomeno è, sono co-estensivi.

La problematica che nasce dallo studio sui fenomeni riguarda dunque la loro identificazione, ovvero la questione riguardante la conciliabilità tra il fenomeno ed il proprio modo d'essere, interrogandoci sulla possibilità di coincidenza e perfetta aderenza tra questi due aspetti del reale.

Deve quindi esservi un *fenomeno dell'essere*, un'apparizione di essere, descrivibile come tale. L'essere sarà scoperto attraverso qualche via d'accesso immediato, la noia, la nausea ecc., e l'ontologia sarà la descrizione del fenomeno d'essere quale si manifesta in se stessa, cioè senza intermediari. Tuttavia conviene porre a ogni ontologia una domanda pregiudiziale: il fenomeno d'essere colto in tal modo è identico all'essere dei fenomeni?¹⁵³

Certamente, se l'essere del fenomeno ed il fenomeno d'essere coincidessero perfettamente si perderebbe l'aspetto determinato ed effettivo del reale, della serie dei fenomeni che appaiano dinanzi alla coscienza come manifestazioni distinte. L'essere, infatti, non è definibile alla stregua di una qualità del fenomeno, né tanto meno alla stregua di un'essenza che doni senso all'esistenza del fenomeno; in poche parole l'essere non può essere considerato come ciò che dona significato al fenomeno né come un attributo fenomenico.

L'essere è la condizione di ogni manifestazione fenomenica, tant'è che il rapporto tra l'essere del fenomeno ed il fenomeno d'essere si configura nel seguente modo: il fenomeno d'essere rimane al livello della contingenza, della fenomenicità, esso è da considerarsi ontologico, ovvero è da considerarsi in riferimento diretto all'essere poiché la sua stessa esistenza è da ricondursi all'essere generale. In quanto fenomeno, dunque, esso richiede un fondamento che esuli dalla condizione stessa di fenomenicità, in caso contrario ci troveremo davanti ad un fenomeno che possiede gli attributi di auto-sussistenza, assimilabile ad un'essenza *causa sui*. Difatti il fenomeno, inteso sia come singolo avvenimento sia come insieme di manifestazioni fenomeniche, rinvia all'essere del fenomeno, pertanto l'essere del fenomeno deve essere consensivo al fenomeno d'essere ma al tempo stesso deve divergere dalla condizione di fenomenicità, configurandosi come trans-fenomenico.

Infatti, come già anticipato, se l'essere del fenomeno fosse anche esso apparizione, il fenomeno tout-court perderebbe ogni determinatezza, dissolvendosi; invece

¹⁵³ J. P. Sartre, *L'Essere e il Nulla*, cit. pp. 14-15.

è caratteristica dell'essere del fenomeno quella di non essere attingibile dalla coscienza; la trans-fenomenicità dell'essere del fenomeno indica che esso non è riducibile dall'attività della coscienza; l'essere non è assimilabile dalla coscienza, e questa caratteristica dell'essere del fenomeno fa risaltare a sua volta il carattere transitivo-attivo, trascendente-intenzionale della coscienza, la quale è essa stessa parte del mondo fenomenico e pertanto non può attingere alla sua stessa condizione d'esistenza, può capacitarsene ed esserne cosciente proprio grazie alla sua stessa attività intenzionale, che si svolge sul piano determinato delle apparizioni fenomeniche.

Se infatti l'essere del fenomeno, risulta inaccessibile, il fenomeno d'essere si dimostra nella sua determinatezza, nella sua cogente realtà, nella datità; esso non è una semplice parvenza, la sua esistenza non è in funzione dell'attività della coscienza, ma possiede un essere che è incondizionato e che non può esser raggiunto scavalcando la contingenza. La coscienza non può dunque trascendere la propria esistenza né l'esistenza degli enti contingenti, non può trascendere il proprio modo d'essere il quale è determinato sul piano contingente.

La distinzione tra l'essere in-sé e l'essere per-sé nasce, infatti, dall'analisi sartreana attorno alla dimensione fenomenica, dall'analisi inerente la relazione che intercorre tra il fenomeno d'essere e l'essere del fenomeno, il quale è l'essere in-sé, irriducibile, indifferenziato e non attingibile. Ciò che si dà alla coscienza è, infatti, l'insieme dei fenomeni d'essere, essi si danno alla coscienza, ma non sono la coscienza stessa, non dipendono nella loro esistenza dall'essere della coscienza; i fenomeni sono pertanto irriducibili alle semplici percezioni, all'attività percettiva della coscienza, ma hanno la propria realtà d'essere verso cui la coscienza si dirige. La coscienza, infatti, essendo pura intenzionalità si dirige verso l'unità sintetica tra il fenomeno d'essere e l'essere del fenomeno, essa è coscienza di..., e questo implica un altro da sé, implica un essere incondizionato, la cui ragion d'essere è inattingibile e che è condizione d'esistenza dei fenomeni e della coscienza stessa, ove entrambi, la coscienza e i fenomeni, hanno la loro dignità d'essere e la loro determinatezza in virtù della loro esistenza particolare.

La distinzione tra fenomeno d'essere ed essere del fenomeno non riguarda, quindi, unicamente gli oggetti del mondo circostante, ma è una distinzione fondamentale anche per quanto riguarda la descrizione della condizione della coscienza come esistente:

se la coscienza fosse infatti unicamente un fenomeno d'essere al quale non corrisponde un essere del fenomeno, essa apparirebbe come un astratto, privo di concretezza e al tempo stesso come un fenomeno che ha in sé la propria ragion d'essere, sarebbe dunque un ente-auto-sussistente situato su un piano di realtà che si sovrapporrebbe a quello della contingenza; la coscienza infatti è essa stessa contingente, ad essa pertiene un'esistenza fattuale, il fatto che non vi sia una corrispondenza tra l'essere del per-sé e l'essere incondizionato che è l'in-sé non può esser interpretato come indicativo di una assenza di fondamento da parte del per-sé nell'in-sé che gli appartiene, poiché la coscienza è esattamente il continuo superamento della propria condizione, è l'essere che non può coincidere con se medesimo e che al tempo stesso cerca di attuare instancabilmente quella stessa coincidenza irrealizzabile. L'essere del fenomeno, ovvero l'essere indiscriminato e trans-fenomenico, è infatti condizione d'esistenza e fondamento non solo degli enti-contingenti ma anche dell'essere del per-sé, ovvero della coscienza; la coscienza è infatti fenomeno, manifestazione di una precisa condizione d'essere propria della realtà umana, la quale possiede una realtà fisica, spazio-temporale e corporale. La coscienza è pur sempre una "coscienza incarnata", vincolata alla propria condizione d'esistente, condizione corporale che rappresenta l'oggetto ed il mezzo indispensabile per il dispiegamento dell'attività intenzionale, la quale è dunque affetta dalla condizione di contingenza poiché indissolubilmente legata ad un corpo che è contingente ed il cui fondamento d'essere non può esser conosciuto o raggiunto dall'attività coscienziale. L'essere del fenomeno, l'in-sé, che pertiene alla coscienza è dunque la condizione d'essere contingente che gli è propria, che sta a fondamento dell'essere del per-sé, ove l'essere del per-sé inteso come fenomeno d'essere diverge dalla fenomenicità degli enti contingenti in quanto è coscienza di sé come esistente. D'altronde bisogna evitare di concepire il per-sé come avente un in-sé a titolo costitutivo, ovvero intendere il per-sé come avente una zona d'essere che rimane celata al suo interno; il per-sé è un'unità sintetica, una regione d'essere che si oppone all'in-sé, ma al tempo stesso l'in-sé è il fondamento del per-sé, il quale altrimenti non potrebbe possedere una realtà d'essere. Il per-sé essendo un fenomeno d'essere al quale pertiene un determinato modo d'essere, ha il proprio fondamento nella fatticità dell'essere, gli corrisponde dunque un in-sé che ne determina l'esistenza ma da cui si distacca poiché non coincidente con la sua stessa condizione d'esistenza, essendo ontologicamente quell'essere particolare che ha

coscienza di sé come esistente e che pertanto non può coincidere con l'essere che gli è proprio poiché attua un continuo oltrepassamento della propria condizione data, sfuggendo alla determinazione propria degli enti-contingenti ove il fenomeno d'essere è indicativo dell'essere del fenomeno.

Il possibile sorge sul fondo della nullificazione del per-sé. Non è concepito tematicamente, *in un secondo tempo*, come mezzo per raggiungere il sé. Ma il nascere del per-sé come nullificazione dell'in-sé e decompressione d'essere fa sorgere il possibile come uno degli aspetti di questa decompressione d'essere; cioè come un modo d'essere ciò che si è a distanza da sé.¹⁵⁴

La differenza fondamentale, tra l'essere della coscienza e l'essere degli oggetti nel mondo è da ricondursi, dunque, alla questione riguardante la pienezza d'essere, la costituzione stessa degli esistenti in relazione al proprio essere; per gli oggetti del mondo, per i fenomeni, il loro essere e il loro manifestarsi, sono co-estensivi ed indicativi l'uno dell'altro, il modo d'essere di un oggetto è esattamente ciò che esso mostra di sé, tale essere è pienezza, compattezza che si fonda sulla propria esistenza, sul proprio essere parte integrante di una serie di fenomeni che sono concatenati tra loro. Abbiamo sottolineato che il fenomeno, l'oggetto nel mondo, non possiede l'essere alla stregua di un attributo, esso è, esiste e partecipa dell'essere indiscriminato che ne determina l'esistenza stessa. Pertanto il fenomeno non occulta e non svela l'essere, informa la coscienza di sé ed è indicativo di sé medesimo; quindi l'essere del fenomeno è da considerarsi in relazione diretta con il fenomeno d'essere, formando un'unità sintetica compatta senza alcuna infiltrazione, senza alcuno spazio vuoto riconducibile al non-essere.

Questa condizione d'esistenza, non è però la medesima per la realtà umana, per la realtà della coscienza, ovvero per l'esistente per eccellenza, per il quale l'esistenza è farsi carico del suo stesso esistere, del modo d'essere che lo contraddistingue. Quando si prende in considerazione la coscienza, ovvero il per-sé, si può notare come essa intesa come fenomeno d'essere, non coincida, diverga, dal modo d'essere che pertiene agli enti-contingenti; la coscienza infatti non gode della medesima pienezza d'essere che contraddistingue gli enti-contingenti, in essa il fenomeno d'essere (la coscienza o per-sé) e l'essere del fenomeno (l'in-sé o condizione d'esistenza) non creano una sintesi unitaria

¹⁵⁴ J. P. Sartre, *L'Essere e il Nulla*, cit. p. 137.

perfettamente compatta, priva di infiltrazioni, in essa si fa questione dell'essere, si pone il problema dell'essere parte dell'esistenza. È nella realtà umana, infatti, che si fa questione del nulla, del vuoto d'essere e del non-essere:

[...] è *l'uomo* quell'essere particolare per cui il nulla viene al mondo, in quanto è solo nell'essere dell'uomo che si fa questione del nulla del suo essere.¹⁵⁵

La condizione particolare dell'umano, infatti, è caratterizzata da una non coincidenza tra la coscienza, intesa come fenomeno d'essere, e l'essere che gli è proprio, l'in-sé; il per-sé è indicativo della coscienza come esistente che si oppone, che nullifica, che crea una distanza dall'essere che le appartiene, essa attua una continua negazione dell'essere che è, in quanto non può coincidere con se medesima, non può osservarsi come oggetto nel mondo attuando un trascendimento della propria condizione d'essere, in quanto manca della coincidenza che caratterizza gli enti-contingenti.

Il nulla, il vuoto d'essere, non ha difatti proprietà attive, esso non è un esistente, poiché è impossibile che da una pienezza, da una piena positività, possa generarsi e mantenersi una negatività qual'è il non-essere; infatti la mancanza d'essere, non può esser ricondotta all'in-sé ma è da ricondursi solo ed esclusivamente a quell'esistente particolare che è la coscienza, la quale non produce una nullificazione sull'essere generale, ma attua una continua nullificazione sul proprio essere singolare.

Così il per-sé deve essere il proprio nulla. L'essere della coscienza, in quanto coscienza, è di esistere a *distanza da sé*, come presenza a sé, e questo niente di distanza che l'essere porta nel suo essere è il nulla. Così perché esista un sé, bisogna che l'unità di questo essere comporti il suo proprio nulla come nullificazione dell'identico. [...] Il per-sé è l'essere che determina se stesso a esistere, in quanto non può coincidere con sé.¹⁵⁶

La coscienza è dunque quel particolare esistente mediante il quale il nulla emerge nel mondo, colei la quale si fa portatrice di un vuoto d'essere, essendo un esistente che possiede ontologicamente il carattere nullificante e che è capace di interrogarsi sul proprio modo

¹⁵⁵ Franco Fergnani, *Dopo la cosa umana*, cit. p. 67.

¹⁵⁶ J. P. Sartre, *L'Essere e il Nulla*, cit. p. 118.

d'essere e sulla sua stessa esistenza. Infatti, dato che la coscienza non è assorbita, coinvolta pienamente dall'essere, essa è passibile di considerare il rapporto che intrattiene con la sua stessa esistenza, è capace di una presa problematica, di porsi fuori dalla struttura stessa dell'essere generale; ciò che compie la realtà umana è infatti una continua modificazione del rapporto che essa intrattiene con la propria esistenza, essa non può annientare o modificare l'essere che gli appartiene, né può modificare l'essere che gli si manifesta dinanzi grazie alle apparizioni fenomeniche, ma ha bensì la capacità di modificare i propri rapporti con la propria realtà d'essere; in tal modo la realtà umana si pone fuori dal rapporto sintetico ed unitario con l'essere che le appartiene, lo sottopone ad un'attività di problematizzazione, lo interroga, ne fa una questione, riesce a distanziarsi dalla propria condizione di essere-contingente. L'attività di nullificazione, di scollamento o presa di distanza dalla propria condizione d'essere è un requisito ontologico che può essere ricondotto alla libertà di cui la coscienza o realtà umana beneficia; la libertà, infatti, non è una facoltà dell'essere della coscienza, ma è l'essere stesso della coscienza che fa tutt'uno con il suo esser libero. Libertà ed esistenza nell'essere umano coincidono, la libertà è l'esistenza stessa dell'umano; la coscienza, infatti, possiede qualcosa di cui non è fondamento, ovvero il proprio statuto ontologico, il quale lo pone in relazione particolare con la propria esistenza e con l'esistenza degli esistenti dati, pertanto la libertà che contraddistingue la coscienza è una libertà vincolata in quanto non è passibile di agire sulla sua stessa condizione d'essere.

Data questa non-coincidenza strutturale tra l'in-sé (condizioni d'essere e fatticità) e il per-sé della coscienza è evidente che il per-sé, la coscienza intenzionale, è il risultato di una continua nullificazione dell'in-sé che gli è proprio, essa nega continuamente se stessa per fondarsi come per-sé; la coscienza non può impedire a se medesima di essere ciò che è, di esistere, ma si fa carico della sua stessa esistenza e del proprio modo d'essere, si rende responsabile in ogni istante del suo essere nel mondo. Così il per-sé non è altro che la nullificazione continua dell'in-sé; è un vuoto d'essere nel seno dell'essere, è una privazione singola che presuppone un legame, un rapporto vincolante per il quale il per-sé presuppone l'in-sé che non può essere, con il quale non può coincidere, e di cui si fa continua nullificazione esprimendone la non coincidenza strutturale.

Così la coscienza deriva da sé il suo esser-coscienza, e non può rinviare che a se stessa, in quanto è la propria nullificazione, ma ciò che si nullifica nella coscienza, senza che lo si possa dire fondamento della coscienza, è l'in-sé contingente. L'in-sé non può fondare niente; fonda se stesso, solo nel senso che si attribuisce la modificazione del per-sé. È fondamento di sé in quanto non è *già più* in-sé; e si incontra qui l'origine di ogni fondamento. Se l'essere in-sé non può essere né il proprio fondamento né quello degli altri esseri, il fondamento in generale viene al mondo con il per-sé. E non solo il per-sé, come in-sé annullato, si fonda da sé, ma con esso appare per la prima volta il fondamento. Resta che questo in-sé, inghiottito e annullato nell'avvenimento assoluto, che è l'apparizione del fondamento o nascita del per-sé, rimane in seno al per-sé come sua contingenza originale.¹⁵⁷

Il per-sé, dunque, non è fondamento del suo essere come nulla d'essere, ma è attività nullificatrice che fonda il suo nulla d'essere, infatti, l'in-sé ha priorità ontologica sul per-sé; quest'ultimo, infatti, è descrivibile come una rottura nell'essere indistinto, nell'in-sé, è un esistente che cerca di fondare se stesso, ed è l'unico esistente che aspira ad essere causa di sé.

Essendo l'essere in-sé isolato nel suo essere per la sua totale positività, nessun essere può produrre dell'essere e niente può arrivare all'essere per mezzo dell'essere, è la sua unica possibilità. Inoltre, questa possibilità originale appare solo nell'atto assoluto che la realizza. Essendo il nulla *nulla d'essere*¹⁵⁸, non può venire all'essere che per mezzo dell'essere stesso. E senza dubbio viene all'essere per mezzo di un essere singolare, che è la realtà umana. Ma questo essere si costituisce come realtà umana in quanto non è nient'altro che il progetto originale del suo nulla. La realtà umana è l'essere in quanto è nel suo essere e per il suo essere fondamento unico del nulla in seno all'essere.¹⁵⁹

La nozione di intenzionalità e di vuoto d'essere che abbiamo osservato caratterizzare l'ontologia del per-sé, ovvero della coscienza, è inoltre intimamente connessa con la nozione di mancanza; il per-sé è infatti definito da Sartre, nell'*Essere e il Nulla*, come *manque d'être*, ovvero come mancanza d'essere in pieno contrasto con l'in-sé e con l'essere proprio degli enti contingenti, ovvero degli oggetti del mondo. Tale mancanza è ravvisabile

¹⁵⁷ Ivi. p. 122.

¹⁵⁸ L'utilizzo del corsivo è da ricondurre ad una mia scelta personale, al fine di facilitare la lettura e la comprensione del passaggio al lettore interessato.

¹⁵⁹ Ivi. p. 119.

su due distinti piani: in primo luogo, il fatto che la coscienza sia “coscienza di esser coscienza di...”, quindi coscienza intenzionale sempre accompagna da un fondo di auto-coscienza, mostra il fatto che la coscienza è presenza a sé, un rapporto che implica una sorta di decompressione d’essere, una distanza quasi impercettibile da sé; tale rapporto si configura come immediato, insidiato da una non coincidenza che equivale ad una distanza di nulla ed a un nulla di distanza.

In secondo luogo, osservando la coscienza dal punto di vista della sua attività riflessiva, essa è descrivibile come sempre rivolta verso un essere che è altro da sé, essa è predisposta alla ricerca, al rivolgersi verso un ente che non gli appartiene in toto, quest’essere è il suo stesso in-sé, la sua fatticità costitutiva che è la condizione stessa del suo esistere e del suo modo d’essere particolare. La coscienza si rivolge così verso un essere che è trans-fenomenico, l’in-sé, il quale è inattingibile, e che si rivela solo attraverso l’esistenza stessa della coscienza, ma che non può essere colto, non può divenire oggetto dell’attività della coscienza.

Fra tutte le negazioni interne, quella che penetra più profondamente nell’essere, quella che costituisce nel suo essere l’essere di cui (= in relazione a cui) essa nega insieme con l’essere che nega, è la mancanza. Questa mancanza non appartiene alla natura dell’in-sé, che è positività. Appare nel mondo umano con il sorgere della realtà umana. È solo nel mondo umano che si possono avere delle mancanze. Una mancanza presuppone una trinità: quello che manca, o mancante, quello a cui manca ciò che manca o esistente, e una totalità che è stata disgregata dalla mancanza e che sarebbe ristabilita dalla sintesi del mancante e dell’esistente, il mancato. L’essere che si offre all’intuizione della realtà umana è sempre quello a cui manca, o esistente.¹⁶⁰

Lo stesso Sartre fa notare come la mancanza sia costituita dell’ontologia del per-sé, essa si traduce come una continua aspirazione, desiderio di..., che implica inevitabilmente una privazione d’essere, una ricerca di qualche cosa che non si possiede o che non si è pienamente. Difatti solo il per-sé può esser definito come manchevole, poiché una realtà che è pura pienezza, ovvero l’in-sé, non può esser soggetta ad una spinta verso qualcosa che gli manca; il desiderio è aspirazione alla pienezza da parte di quell’esistente che per sua propria costituzione è non-pienezza, non aderenza e coincidenza di sé a sé.

¹⁶⁰ J.P. Sartre, *L’Essere e il Nulla*, cit. pp. 126-127.

La coscienza si mantiene in rapporto con questo essere in modo da *essere* questo essere perché esso è lei, ma come un essere che essa non può essere. Esso è lei stessa nel suo intimo è inafferrabile, come un'essenza e un irrealizzabile, e la sua natura è di racchiudere in sé la propria contraddizione; il suo rapporto con il per-sé è un'immanenza totale che si compie in una trascendenza totale.¹⁶¹

La realtà umana, dunque, non coincidendo a sé “non è ciò che è”, poiché essa è continua attività di trascendenza, pura attività intenzionale che porta ad un incessante oltrepassamento della datità, e per il fatto che essa non può esser diversa da ciò che è, essa “è ciò che non è”, ovvero coincidenza con se medesima. Dunque, la formula che riassume il modo d'essere della coscienza è che essa “non è ciò che è ed è ciò che non è”; per costituzione la coscienza è desiderio, un vuoto che richiede di essere colmato, che si percepisce come non coincidenza a sé ed aspira pertanto alla completezza, ad aderire all'essere che le è proprio. Ma tale sintesi è impossibile, è un tendere infinito reso possibile dalla capacità della coscienza di proiettarsi sempre oltre, di essere oltrepassamento incessante di sé; questa condizione viene definita da Sartre come propria della “coscienza infelice”: essa viene descritta come sofferente a causa della perenne ed inesauribile ricerca di coincidenza con sé, a causa dell'impossibilità di aderire pienamente all'essere che gli è proprio. Una simile condizione d'essere, potrebbe condurre a considerare l'essere della coscienza come un essere contraddistinto da un'esistenza infelice, segnata da una sorta di sofferenza costitutiva, tale per cui il per-sé nel suo essere è segnato da una qualità, da un modo d'essere definito: ma tale assegnazione di una qualità costitutiva alla coscienza è facilmente confutabile seguendo il ragionamento che il filosofo francese ci presenta all'interno de *L'Essere e il Nulla*. La coscienza è trascendenza, tentativo di colmare il vuoto costitutivo che la tiene ad un passo dalla coincidenza con sé medesima, la definizione sartreana di coscienza infelice o sofferente è possibile solamente grazie alla concezione della coscienza come fenomeno, grazie alla descrizione preliminare riguardante l'ontologia stessa della coscienza. In virtù della concezione fenomenologica della coscienza si evita, infatti, il problema inerente ad una coscienza che possa venir considerata come costitutivamente infelice, soggetta ad un'attribuzione di una qualità strutturale che ad essa non può appartenere. Essendo infatti la coscienza, per costituzione un esistente fornito di

¹⁶¹ Ivi. p. 132.

determinate caratteristiche ontologiche, non si può pensare che il modo d'essere che gli è proprio sia a fondamento del suo stato di infelicità; oltre a scongiurare il possibile tentativo di rendere sostanziale un modo d'essere, quale quello dell'infelicità o sofferenza, Sartre, sviluppa una sezione del suo scritto dedicata all'analisi della coscienza infelice:

La sofferenza che *io* sento, invece, non è mai abbastanza sofferenza per il fatto che si annulla come in-sé nell'atto stesso in cui si fonda. Sfugge come sofferenza verso la coscienza di soffrire. Non posso mai essere *sorpreso* da essa, perché sussiste nell'esatta proporzione in cui la sento. La sua trasparenza le toglie ogni profondità. Non posso osservarla come osservo quella statua, perché sono io a produrla, a saperla. Se proprio bisogna soffrire, vorrei almeno che la mia sofferenza mi cogliesse e invadesse come una tempesta: ma è necessario, invece, che la elevi io all'esistenza nella mia libera spontaneità. [...] La mia sofferenza soffre di essere ciò che non è, di non essere ciò che è; sul punto di raggiungersi, si sfugge, separata da sé da un niente, da quel nulla di cui è il fondamento. [...] È chiaro: questa sofferenza-sé, che visita la mia sofferenza, non è mai posta da questa. La mia sofferenza reale non è uno sforzo per raggiungere il sé. Ma non può essere sofferenza se non come coscienza (di) *non essere abbastanza* sofferenza di fronte a quella sofferenza piena e assente.¹⁶²

Un'ulteriore critica potrebbe partire da questo semplice ragionamento, secondo il quale solo una coscienza privata delle sue caratteristiche essenziali potrebbe essere definita come una coscienza infelice a livello strutturale; infatti tale coscienza, essendo impossibilitata ad essere ciò che essa è, quindi privata della possibilità di aspirare alla coincidenza con sé medesima potrebbe essere passibile della definizione di coscienza infelice, ma tale definizione sarebbe possibile, in ogni caso, solo a posteriori, non potendo identificare la struttura d'essere della coscienza a priori come strutturalmente infelice. Inoltre, il fatto che la coscienza sia definibile come mancanza di..., un'aspirazione a ..., porta la coscienza, che è al contempo consapevolezza di sé, a non avere altra scelta che di essere ciò che è, essendo vincolata al proprio modo d'essere, impossibilitata ad essere altrimenti, non potendo essere l'artefice o il fondamento del suo stesso essere. La coscienza pertanto non si può definire costitutivamente infelice, è solo attraverso l'attività riflessiva della coscienza, che essa può assegnare a se medesima questa qualificazione, una qualificazione che si determina nuovamente come un'assegnazione a posteriori; infatti, nel suo esistere, la coscienza

¹⁶² Ivi. p. 133.

esprime semplicemente il proprio modo d'essere, si mostra per ciò che essa è, è solo al sorgere di un'attività di secondo grado, ovvero di un'attività riflessiva, che la coscienza può interpretare il proprio modo d'essere come un'infelice ricerca votata al fallimento. Pertanto la coscienza è definibile come ontologicamente caratterizzata dalla mancanza, dall'attività nullificante, rendendo fede all'intenzionalità che la contraddistingue insieme all'attività di trascendenza; ma giungere fino al punto di qualificarla come infelice, sarebbe solo un tentativo di sostanzializzarla in una forma precisa che non tiene conto del fatto che essa è pur sempre un fenomeno d'essere, dunque dotato di un modo d'essere particolare. Pertanto è possibile definire la coscienza come costitutivamente infelice solo nel caso straordinario in cui quest'ultima, dopo aver avuto la possibilità di esplicitare l'attività che le è propria e che deriva dal suo modo d'essere peculiare, venisse privata del suo stesso statuto ontologico d'esistente trascendente, soggetta dunque ad una sottrazione inerente al modo d'essere che gli è proprio; solo allora essa sarebbe passibile di venir definita come costitutivamente infelice, esclusivamente nel caso in cui divenisse un esistente che non può più esplicitare la sua originaria "funzione" d'essere, privata dell'attività costante di coincidenza con sé medesima.

- Trascendenza ordinaria e trascendenza immaginifica: tesi ed antitesi.

Si chiama spontanea un'esistenza che si autodetermina a esistere. In altri termini, esistere spontaneamente significa esistere per sé e da sé. Una sola realtà merita allora il nome di spontanea: la coscienza, per la quale esistere e avere coscienza di esistere fanno un tutt'uno. E cioè la grande legge ontologica della coscienza è la seguente: *la sola maniera di esistere per una coscienza è quella di aver coscienza di esistere.* ¹⁶³

La coscienza si configura come quel particolare esistente che è sempre cosciente di sé; tale condizione peculiare, riscontrabile solo nella dimensione umana, è descrivibile attraverso una breve formula che riassume il modo d'essere proprio della coscienza: la coscienza è coscienza di esser coscienza di..., ove la prima ricorrenza del termine coscienza indica l'unità sintetica del per-sé, mentre la seconda ricorrenza indica la coscienza pre-riflessiva ovvero il fondo ineliminabile di auto-coscienza che accompagna ogni istante dell'attività

¹⁶³ J. P. Sartre, *L'immaginario*, cit. p. 109.

coscienziale; la terza ricorrenza del termine coscienza, ovvero “coscienza di....” indica, invece, il continuo tendere della coscienza verso qualcosa, indica l’intenzionalità che caratterizza l’attività coscienziale come pura trascendenza. Ciò che interessa la nostra analisi è, in primo luogo, la coscienza nella sua configurazione intra-mondana, ovvero nel rapporto diretto ed indiretto che essa intrattiene con la realtà circostante attraverso i due modi d’essere che gli sono propri, ovvero, la modalità riflessiva ed irriflessiva, le quali sono sempre accompagnate dall’auto-coscienza, ovvero dalla coscienza di sé, permettendo alla coscienza stessa, di cogliersi come sintesi temporalizzante che si rapporta con il mondo circostante e con se medesima. Una volta terminata l’analisi sulla trascendenza ordinaria, sarà dunque possibile introdurre l’attività immaginifica, ed il processo di trascendimento del reale che la coscienza compie intenzionandosi sul piano astratto dell’immaginazione.

Pertanto quando mi riferisco al processo di trascendenza ordinaria svolto dalla coscienza, mi riferisco all’attività svolta sul piano mondano, quindi all’attività di trascendenza intra-mondana che vede coinvolti i modi d’essere riflessivo ed irriflesso propri della coscienza.

Così la coscienza rinvia incessantemente a sé; chi dice «una coscienza» dice tutta la coscienza e questa proprietà singolare appartiene alla coscienza stessa [...] La coscienza può essere limitata [...] soltanto da se stessa. Essa costituisce dunque una unità sintetica e individuale completamente isolata dalle totalità dello stesso tipo. [...] Tutto dunque è chiaro e lucido nella coscienza: l’oggetto le è di fronte con la sua opacità caratteristica, ma essa è semplicemente coscienza d’essere coscienza di questo oggetto. Questa è la legge della sua esistenza.¹⁶⁴

Come abbiamo già avuto occasione di sottolineare, la coscienza è descrivibile come pura intenzionalità, essa è in ogni momento della sua esistenza coscienza di qualche cosa, costantemente rivolte verso un oggetto che non le appartiene, che differisce dall’essere della coscienza e che possiede un’esistenza autonoma che non dipende dall’attività che essa svolge. La coscienza, descritta da Sartre come quell’unico essere passibile della definizione di esistente è per l’appunto quel particolare essere che si fa carico della propria esistenza, essa è cosciente di esistere, di trovarsi in situazione nel mondo, non perfettamente inscatolato in esso, differendo dalla condizione propria degli oggetti o fenomeni mondani;

¹⁶⁴ J. P. Sartre, *La trascendenza dell’Ego*, cit. p. 34.

la coscienza è capace di una presa di distanza dalla condizione d'essere che gli è propria, una presa di distanza che è garantita dalla sua capacità auto-riflessiva. La coscienza, inoltre, non partecipa all'essere dell'esistenza passivamente, non è riducibile ad un esistente puramente contingente, nel quale l'esistenza ed il modo d'essere coincidono, ma essa è consapevolezza del proprio modo d'essere, consapevolezza che produce un'impercettibile distanza tra sé e la propria realtà d'essere. Ad inizio paragrafo abbiamo sottolineato come la coscienza rappresenti un'unità sintetica, un'unità possibile grazie ad un grado di auto-coscienza latente, il quale si presenta sotto diverse forme a seconda della configurazione che la coscienza adopera nel rivolgersi verso il mondo: ovvero il modo irriflesso e riflesso; il prossimo passo consiste, dunque, nell'analisi sui modi attraverso cui l'auto-coscienza si configura nelle due rispettive modalità.

Per quanto riguarda l'attività irriflessiva, ovvero l'attività svolta dalla coscienza che si dirige attivamente sul mondo circostante, su ciò che è trascendente per antonomasia, è fondamentale sottolineare che, in questa circostanza, la coscienza abita il mondo, è immersa in esso definendosi in un rapporto diretto con il reale. A questo livello l'autocoscienza è celata, accompagna la coscienza nell' "ombra" essendo passibile di emergere attraverso l'attività riflessiva. Nella modalità irriflessiva, la coscienza, può infatti esser definita come non-tetica, ovvero essa non tematizza se stessa ma riceve il proprio posizionamento nel mondo indirettamente, attraverso il rapporto con il mondo circostante; questo accade poiché la coscienza di sé rimane celata, sempre presente ma sullo sfondo, passibile di emergere a pieno titolo in qualsiasi momento.

Ogni coscienza irriflessa, però, essendo coscienza non-tetica di se stessa, lascia un ricordo non-tetico che si può consultare. È sufficiente per questo cercare di ricostruire il momento completo in cui apparve questa coscienza irriflessa (cosa che è, per definizione, sempre possibile). [...] Quando corro dietro a un tram, quando guardo l'ora, quando mi immergo nella contemplazione di un ritratto, non c'è Io. C'è coscienza del tram-che-deve-essere-raggiunto ecc., e coscienza non posizionale della coscienza. In realtà io sono allora sprofondato nel mondo degli oggetti, sono loro che costituiscono l'unità delle mie coscienze, che si presentano con dei valori, delle qualità attrattive e repulsive, ma quanto a me, io sono sparito, mi sono annientato. Non c'è posto per me a

questo livello e questo non è il frutto del caso [...] ma consegue dalla struttura stessa della coscienza.¹⁶⁵

Difatti la coscienza si può definire come tetica solo quando essa tematizza se stessa, ovvero quando emerge un'attività di secondo grado in cui la coscienza si rivolge verso se medesima osservando l'attività svolta dalla coscienza irriflessa; in questo caso la coscienza è posizionale poiché direttamente in relazione con la propria attività intenzionale, ponendo la coscienza irriflessa come quasi-oggetto della propria attività riflessiva, la quale non sarebbe a sua volta possibile senza l'attività irriflessa o di primo grado. Nella modalità riflessiva, il rapporto con il mondo circostante subisce un'inflessione, quasi si spezza, poiché attraverso l'attività riflessiva la realtà viene posta tra parentesi in favore di un'attività mirata che si indirizza verso il rapporto stesso che la coscienza intrattiene con la realtà; pertanto in questa circostanza la coscienza è piena consapevolezza di sé, consapevolezza dell'attività di ricognizione che essa compie come "coscienza di" qualcosa che è trascendente. Anche in questo caso specifico la coscienza è accompagnata dall'auto-coscienza, essa è cosciente della propria attività di secondo grado, in tal modo la legge ontologica che descrive il modo d'essere della coscienza viene rispettata. Essa, infatti, non può riproporre la sua attività, l'esser cosciente di..., su piani ulteriori, non può esserci un rimando all'infinito in quanto la coscienza stessa non può trascendere se medesima, la propria condizione, può solo esser cosciente della sua stessa attività di trascendenza diretta verso qualcosa di dato.

Ogni coscienza riflettente è infatti in se stessa irriflessa e occorre un atto nuovo di terzo grado per porla. Non c'è peraltro qui un rinvio all'infinito perché una coscienza non ha per nulla bisogno di una coscienza riflettente per essere cosciente di se stessa. Semplicemente non si pone a se stessa come il suo oggetto.¹⁶⁶

Questa unità indissolubile della coscienza riflettente e riflessa definisce la coscienza nel rapporto che intrattiene con il reale, in quel rapporto che abbiamo definito essere l'espressione del primo momento del movimento trascendentale, ovvero la tesi o

¹⁶⁵ Ivi, pp. 39 - 42.

¹⁶⁶ Ivi, p. 38.

trascendenza ordinaria. Ma cosa succede quando si oltrepassa il rapporto con la realtà contingente? In che modo la coscienza si intenziona superando la datità esistenziale? È esattamente a queste due domande che è necessario rispondere per introdurre il momento di antitesi nel processo di trascendenza attuato dalla coscienza. In via preliminare è tuttavia richiesta una precisazione, che definisca la differenza tra l'attività riflessiva e l'attività immaginifica facendo chiarezza sugli oggetti propri delle due attività coscienziali. Partiamo con il dire che quando si passa dall'attività irriflessa all'attività riflessiva, la quale si rivolge verso un oggetto del mondo circostante o verso il quasi-oggetto che è la coscienza stessa, si passa ad un'attività che afferma l'identità d'esistenza tra l'oggetto della riflessione e l'oggetto reale che ha suscitato l'attività coscienziale; l'identità d'esistenza quindi è tale poiché l'oggetto su cui lavora la coscienza attraverso l'attività riflessiva è l'oggetto stesso che ha richiamato, indotto, l'attività della coscienza. Così è ad esempio quando nell'osservare una statua ci si sofferma a riflettere sui particolari di quest'ultima analizzandoli e ponendoli sotto la propria attenzione; l'attività riflessiva è così definibile come un'attività mediata che richiede di aver dinnanzi a sé l'oggetto della sua riflessione.

L'immaginario, invece, quando rievoca i dati sensibili raccolti dall'attività riflessiva o irriflessa, si interfaccia con un oggetto che ha uno statuto ontologico differente; questo "oggetto" è un irreale che si dà alla coscienza grazie all'attività di trascendenza precedentemente svolta dalla coscienza, ove quest'ultima relazionandosi con il mondo ha potuto raccogliere i dati utili su cui esercitare la propria attività de-realizzante.

L'immagine della statua che viene rievocata dalla coscienza, ad esempio, è un'immagine che sussiste come non-esistente; rispetto all'oggetto reale che fornisce i dati percettivi, l'immagine della statua, che viene prodotta attraverso l'attività immaginifica, possiede un'identità di essenza con la statua osservata, ovvero ha come riferimento il medesimo oggetto ma possiede uno statuto ontologico differente essendo un prodotto dell'attività immaginifica.

Il foglio che mi appare in questo momento ha un'identità d'essenza con il foglio che vedevo poco fa. E per essenza non intendo solamente la struttura, ma anche l'individualità stessa. Soltanto, questa identità di essenza non si accompagna con una identità d'esistenza. È sí lo stesso foglio, il foglio che è ora sulla mia scrivania, ma esiste in un altro modo. Io non lo *vedo*, non s'*impone* come

un limite alla mia spontaneità; non c'è nemmeno un dato inerte esistente in sé. In una parola: non esiste di fatto, esiste in *immagine*.¹⁶⁷

La differenza fondamentale tra l'oggetto reale e l'immagine prodotta dall'attività immaginifica è che il modo d'essere delle immagini coincide con il loro apparire alla coscienza, essendo direttamente connesse all'attività svolta dalla coscienza attraverso la modalità immaginifica. Questo non accade per gli oggetti del mondo, i quali si presentano alla coscienza come esistenze concrete, la percezione che si ha di essi infatti non dipende unicamente dall'attività coscienziale, essi non sono riducibili alla coscienza, ad essi pertiene un'esistenza reale ed autonoma ed un essere che non è condizionato dall'attività coscienziale.

Ne consegue, evidentemente, che la coscienza può autodeterminarsi a esistere, ma che non potrebbe agire che su se stessa. Si può formare una coscienza in occasione di un contenuto sensibile, ma non si può agire colla coscienza su questo contenuto sensibile, cioè ricavarlo dal nulla — o dall'inconscio — o farvelo ritornare.¹⁶⁸

L'immagine è un irreale, la cui caratteristica principale è la non esistenza, ovvero la non-coincidenza con il piano dell'esistenza sensibile; l'esistenza degli irreali è dunque una non esistenza, ma una sussistenza. L'immagine possiede una realtà psichica che dipende dall'attività immaginifica compiuta dalla coscienza; bisogna, a questo punto, evitare un possibile fraintendimento, infatti qualsiasi oggetto della coscienza (fatta eccezione per la coscienza riflessiva che pone se medesima come quasi-oggetto della sua attività) è sempre fuori dalla coscienza, essendo trascendente. La coscienza non possiede contenuti, oggetti che la abitano o si presentano in essa; i contenuti della coscienza sono risultati dell'attività intenzionale da essa svolta, sia sul piano riflessivo che sul piano immaginifico. I contenuti del piano immaginifico, ovvero gli irreali, non sono veri e propri contenuti, non sono oggetti che fanno parte della coscienza a titolo costitutivo, ma sono nella “coscienza di...” un qualcosa, sono proiezioni dell'attività intenzionale e coincidono con essa.

¹⁶⁷ Ivi. p. 10.

¹⁶⁸ Ivi. p. 109.

Dunque si deve partire dall'atto intenzionale immaginante compiuto dalla coscienza, il quale è seguito da un quasi-oggetto sussistente che l'atto intenzionale stesso presenta alla coscienza; l'immagine prodotta dall'attività della coscienza difatti coincide con il suo stesso atto intenzionale; l'irreale coincide in toto con l'atto immaginifico, è il quasi-oggetto verso cui la coscienza si intenziona mentre svolge la sua stessa attività intenzionale; venuta meno quest'ultima, ovvero l'attività immaginifica, anche l'irreale cessa di presentarsi alla coscienza, non torna nella coscienza, ma svanisce con il terminare dell'attività immaginifica stessa. Inoltre, tale quasi-oggetto o irreale, è soggettivo a differenza dell'oggetto che sta a monte dell'immagine prodotta dall'attività intenzionale della coscienza; l'oggetto reale è infatti ciò che fornisce i dati, le informazioni per costituire il quasi-oggetto presente all'attività immaginifica. Quindi mentre l'oggetto contingente è caratterizzato dall'universalità e dalla necessità, essendo parte integrante della realtà, l'irreale invece appartiene alla sfera individuale, è soggettivo, pura spontaneità, è immaginazione, ovvero coincidenza con l'atto stesso che lo produce

Ci sono sí contenuti di coscienza, ma questi contenuti non sono l'oggetto della coscienza: attraverso di essi l'intenzionalità tematizza l'oggetto che, dal canto suo, è il correlato della coscienza ma non è *della coscienza*. [...] Husserl comincia invece con il mettere l'albero *fuori di noi*. «Diremo dunque che in maniera *incondizionatamente* universale e necessaria, una cosa non può essere data come realmente immanente in nessuna possibile percezione o altra modalità di coscienza». Egli non nega l'esistenza di dati visivi o tattili che fanno parte della coscienza come elementi soggettivi immanenti. Ma essi non sono l'*oggetto*: la coscienza non si dirige su di essi; attraverso di essi la coscienza coglie la cosa esterna. [...] Questa impressione soggettiva che, senza dubbio, è «analogica» al rosso della cosa, non è che un «quasi-rosso»: e cioè è la materia soggettiva, la «hyle» sulla quale si applica l'atto intenzionale che si trascende e che cerca di afferrare il rosso fuori di sé.¹⁶⁹

Pertanto il quasi oggetto, l'irreale fa parte della struttura intenzionale, non può esser concepito come contenuto inerte di coscienza ma bensì come prodotto dell'attività di una coscienza in relazione con un oggetto trascendente. Appare dunque chiaro che noi apprendiamo dagli oggetti trascendenti l'insieme delle informazioni che vengono riorganizzate dalla coscienza per costituire, attraverso l'atto immaginifico, l'irreale-intenzionale su cui ricade l'attività e che fa parte dell'attività stessa, il quale è al tempo

¹⁶⁹ Ivi. pp. 125-126.

stesso intenzionato dalla coscienza la quale può, attraverso esso, rivolgersi verso l'oggetto trascendente reale con cui possiede identità di essenza¹⁷⁰.

(Ma si obietterà che...) il centauro che suona il flauto, da noi liberamente immaginato, è appunto una nostra formazione rappresentativa. Rispondiamo. Senza dubbio la “formazione dei concetti” come la libera finzione, si compie spontaneamente e ciò che si produce spontaneamente è senz'altro un prodotto dello spirito. Ma, quanto al centauro che suona il flauto, esso è sì rappresentazione nel senso in cui il rappresentato viene detto rappresentazione, ma non lo è in quanto rappresentazione significa un *Erlebnis* psichico. Il centauro stesso, naturalmente, non è nulla di psichico, esso non esiste né nell'anima, né nella coscienza, né altrove, esso è “niente”, è del tutto immaginazione .¹⁷¹

Nel caso particolare in cui un “prodotto” dell'attività immaginifica non possieda un reale oggetto trascendente con il quale condivida un'identità di essenza, oppure nel caso in cui la coscienza attraverso l'attività immaginifica non possieda un correlato, un esistente dato, sul quale indirizzare l'attività di trascendenza in rapporto all'irreale intenzionato, allora tale attività immaginifica non è da intendersi come un'assoluta attività creatrice, essa risponde sempre ai dati ricevuti dalla realtà circostante, ciò che cambia è il modo attraverso cui i dati vengono intenzionati e riorganizzati attraverso l'attività de-strutturante dell'immaginazione. Come nel caso del centauro, nell'esempio proposto da Sartre, la coscienza non fa altro che porre insieme elementi derivanti da diversi contesti o esperienze culturali, assemblandoli secondo la propria intenzionalità; certamente il centauro non possiede il carattere di esistente, esso sussiste come concetto o al più come un ideale astratto, una rappresentazione fittizia, ma attraverso l'attività della coscienza il centauro diviene un correlato dell'attività immaginifica viene intenzionato e diviene passibile di esser soggetto all'attività immaginifica stessa, dato che tale irreale corrisponde in toto all'attività che lo pone in “presenza” alla coscienza.

¹⁷⁰ «Si vedono le conseguenze immediate per l'immagine: anche l'immagine è immagine di qualche cosa. Si tratta dunque di un rapporto intenzionale di una certa coscienza con un certo oggetto. In breve l'immagine cessa di essere un contenuto psichico; non è nella coscienza a titolo di elemento costitutivo; ma nella coscienza di una cosa in immagine [...]» ibidem.

¹⁷¹ Ivi. p. 127.

In ogni modo siamo rinviiati alla nostra constatazione originaria: la distinzione fra immagine mentale e percezione non potrebbe venire dalla sola intenzionalità: è necessario ma non sufficiente che le intenzionalità differiscano; è anche necessario che le materie non siano simili. Forse occorre anche che la materia dell'immagine sia essa stessa spontaneità [...].¹⁷²

Seguendo il ragionamento sartriano possiamo dunque notare che l'attività immaginifica costituisce un piano astratto di attività, un piano che oltrepassa il reale e che differisce dall'attività stessa della coscienza. Questo oltrepassamento è accostabile ad una sorta di proiezione, attraverso cui la coscienza crea autonomamente la possibilità di lavorare sui dati forniti dall'esperienza dando vita ad un'alternativa e de-strutturando il normale rapporto che intrattiene con l'esistente dato.

- L'immaginario: il rapporto tra l'in-sé e il per-sé.

Nella struttura originale dell'opera sartriana, ovvero ne *L'Essere e il Nulla*, il filosofo francese ha adoperato un taglio netto riguardo le posizioni espresse nella precedente opera riguardante la questione sull'immaginario; l'attività immaginifica, infatti, era suscettibile di assorbire in toto le diverse "capacità" coscienziali, divenendo la modalità di esplicazione della coscienza per antonomasia, una sorta di centro di assoggettamento di tutte le attività intenzionali da essa svolte. Il nostro obiettivo, dunque, sarà quello di fornire un adeguato compendio alla struttura teoretica dell'opera *L'Essere e il Nulla*, integrando l'attività immaginifica nel processo di analisi riguardante il rapporto tra l'in-sé, inteso come l'ineliminabile residuo di contingenza che pertiene alla coscienza, ed il per-sé, inteso come la coscienza intenzionale, osservando inoltre come l'attività immaginifica si relazioni al tempo stesso con la categoria del possibile. Il processo di astrazione garantito dall'attività immaginifica ci permette di sperimentare possibilità che altrimenti si rivelerebbero impossibili; tali possibilità sono inerenti alla capacità di sintesi che l'immaginazione può compiere sui dati forniti dall'attività ordinaria di trascendenza, rendendo possibile anche la sintesi sul rapporto tra l'in-sé e il per-sé, i quali devono essere considerati in questa

¹⁷² Ivi. p. 136.

circostanza come astrazioni, in quanto facenti parte dell'attività de-realizzante dell'immaginazione.

La coscienza, infatti, non è capace di adoperare una messa tra parentesi solo attraverso l'attività riflessiva, ma è capace di svolgere il medesimo processo anche sul piano immaginifico; in questa circostanza il per-sé e l'in-sé sono soggetti ad un'attività epochizzante che li astrae dal normale rapporto che essi intrattengono per proporre una sintesi che possa generare un principio di identità "fittizio" che altrimenti sarebbe irrealizzabile, dato che le due regioni d'essere sono inconciliabili dal punto di vista esistenziale, inconciliabilità dovuta alla discrepanza tra l'essere del fenomeno, l'in-sé, e la coscienza intesa come esistente auto-cosciente, il per-sé. L'attività immaginifica, capace di applicare un principio sintetico che renda possibile la perfetta adesione tra l'essere del fenomeno ed il fenomeno d'essere su un piano di astrazione, consente di osservare come sul piano irreal la coscienza si possa rendere artefice di operazioni che esulano dal normale esplicarsi del rapporto tra l'in-sé e il per-sé; attraverso questa attività la coscienza riesce ad oggettivare se stessa, potendosi osservare alla stregua di un fenomeno del mondo, ove l'essere del fenomeno trova coincidenza con il fenomeno d'essere. Questa attività de-costruente, che si può svolgere unicamente su un piano di irrealtà che sottopone l'in-sé e il per-sé ad una differente logica esistenziale, permette di entrare in rapporto diretto con la categoria del possibile. Seguendo il ragionamento sartreano, la categoria del possibile¹⁷³ apparterebbe al per-sé in virtù del fatto che esso è un esistente consapevole della propria esistenza, esistenza che reggerebbe i possibili che da essa sono dipendenti, essendo tali solo ed esclusivamente grazie alla realtà dell'essere esistente per antonomasia, ovvero la coscienza.

[...] L'essere in-sé è. Il che significa che l'essere non può né essere derivato dal possibile, né essere ricondotto al necessario. La necessità concerne il legame delle proposizioni ideali, non quella degli esistenti. Un esistente fenomenico, in quanto esistente, non può mai essere derivato da un altro esistente. È ciò che chiamiamo la contingenza dell'essere in-sé. Ma l'essere in-sé non può neppure

¹⁷³ Sull'analisi della categoria del possibile è inoltre utile la consultazione del seguente scritto: Riccardo Pugliese, *Il sentimento paralizzante del possibile. La vertigine della libertà in Kierkegaard e Sartre*, Mimesis Edizioni, Milano, 2022.

essere derivato da un *possibile*. Il possibile è una struttura del per-sé, appartiene all'altra zona dell'essere. L'essere in-sé non è mai né possibile né impossibile, è.¹⁷⁴

Per Sartre possibilità e realtà creano un'unità indissolubile, ove ogni possibile non è nient'altro che ciò verso cui un fenomeno d'essere può realizzarsi sulla base del proprio modo d'essere particolare. Il possibile non può esser ridotto ad una realtà soggettiva esso è «una proprietà concreta delle realtà già esistenti»¹⁷⁵; affinché un determinato evento si verifichi è necessario che vi siano in atto le condizioni necessarie al suo verificarsi, la possibilità come tale richiede che esista un esistente che riesca a trascendere lo stato delle cose attuali verso il loro stato futuro o possibile.

L'essere-in-sé non può «essere in potenza» né «avere delle potenze». L'in-sé è ciò che è nella pienezza assoluta della sua identità. La nube non è «pioggia in potenza», è, in-sé, una certa quantità di vapore acqueo che, per una data pressione o temperatura, è rigorosamente ciò che è. L'in-sé è in atto.¹⁷⁶

Dunque, l'essere particolare che fa emergere il possibile si rivela essere la realtà umana:

[...] Il possibile viene al mondo con la realtà umana. Queste nubi si possono cambiare in pioggia solo se io le supero verso la pioggia, allo stesso modo che il disco incompleto della luna manca di un quarto, solo se io lo supero verso la luna piena. [...] Ma la possibilità non può, per essenza, coincidere con il puro *pensiero* delle possibilità. Se la possibilità non fosse data prima come struttura oggettiva degli esseri o di un essere particolare, il pensiero, in qualsiasi modo lo si consideri, non potrebbe racchiudere in sé il possibile come proprio contenuto di pensiero.¹⁷⁷

Pertanto, affinché vi sia un possibile è necessario che la realtà umana sia altro da sé, che sia la propria possibilità d'essere e che al tempo stesso non possa coincidere con sé medesima nullificando l'in-sé che vorrebbe essere, in modo tale da non coincidere perfettamente con sé medesima e trascendendo, si possa porre costantemente oltre la contingenza.

¹⁷⁴ J.P. Sartre, *L'Essere e il Nulla*, cit. p. 33.

¹⁷⁵ Ivi. p. 139.

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ Ivi. p. 140.

In una parola la percezione del possibile come tale presuppone un superamento originale. Ogni sforzo per stabilire il possibile partendo da una soggettività che sia ciò che è, cioè che si rinchiuda su di sé, è votata per principio al fallimento. Ma se è vero che il possibile è un'opzione sull'essere, e se è vero che il possibile non può venire al mondo se non con un essere che sia la propria possibilità, questo implica per la realtà umana la necessità di essere il proprio essere sotto forma di opzione del suo essere. [...] Così perché vi sia un possibile, bisogna che la realtà umana, in quanto tale, sia altro da sé. Questo possibile è quell'elemento del per-sé che le sfugge per natura in quanto è per-sé. Il possibile è un nuovo aspetto della nullificazione dell'in-sé in per-sé.¹⁷⁸

Poiché la comprensione del possibile non può giungere al per-sé dalla realtà d'essere circostante, dall'in-sé degli enti contingenti ovvero non può esser riscontrata nell'essere delle cose, il processo di acquisizione del possibile è da ricondurre alla "natura" stessa del per-sé, al suo stesso statuto ontologico come esistente che non coincide con l'essere che gli pertiene.

Il possibile, infatti, può venire al mondo solo per opera di un essere che è la sua possibilità, perché l'in-sé, essendo per natura ciò che è, non può avere dei possibili. Il suo rapporto con una possibilità non può essere stabilito che dall'esterno, da un essere che si pone in presenza delle possibilità stesse. [...] Comprendere la possibilità in quanto possibilità, essere le proprie possibilità, è una sola e medesima necessità per l'essere nel quale, nel suo essere, si fa questione del suo essere.¹⁷⁹

Dunque, il possibile emerge come elemento del mondo grazie alla realtà umana; visto in tal guisa il possibile è connesso alla struttura d'essere propria del per-sé il quale si determina come mancanza di..., come trascendenza verso qualcosa, come attività intenzionale sempre rivolta oltre sé medesima e in disposizione di trascendenza verso il mondo circostante; la coscienza è dunque capace di trascendere la datità in virtù della propria condizione d'essere. Pertanto il possibile riemerge nell'attività immaginifica, grazie alla struttura d'essere del per-sé che determina l'applicazione della categoria del possibile sul piano astratto, potendo dunque stabilire un'attività che eluda la datità e non si proietti solo sui futuri possibili che possiedono una certa garanzia di realizzazione, ma che crei possibili alternativi che possano dar vita a circostanze irrealizzabili che hanno cittadinanza nella sola

¹⁷⁸ Ivi, p. 141.

¹⁷⁹ Ibidem.

attività immaginifica, come nel caso della coincidenza tra l'in-sé e il per-sé, che permette alla coscienza di oggettivarsi, di osservarsi come un elemento dotato di un principio di identità del quale non potrebbe e non può beneficiare per-sé sul piano della realtà esistenziale.

Dunque, il per-sé sul piano immaginifico diviene artefice del possibile, si muove su uno spazio puro di possibilità garantito dall'immaginazione; a differenza del rapporto tra la coscienza riflessiva e il mondo circostante dove il possibile viene scorto attraverso un'attività di oltrepassamento in relazione ai fenomeni esterni, come quando si osserva il cielo nuvoloso e lo si oltrepassa verso la possibilità della pioggia in esso rilevata; nel caso dell'immaginazione, invece, trovandoci su un piano irrealistico che esiste solo in virtù dell'attività stessa del per-sé (il quale abbiamo visto esser caratterizzato dalla categoria del possibile a livello ontologico) la categoria stessa del possibile emerge come parte integrante dell'attività di astrazione, come un elemento inseparabile dell'attività de-strutturante e de-realizzante della coscienza. Grazie a tale attività, il per-sé può distanziarsi dalla sua condizione d'essere ed intenzionarsi su un piano di possibilità che può rappresentare il preludio all'attività effettiva nel mondo. L'astrazione, la distanza garantita dall'attività immaginifica rispetto al mondo circostante, permette di programmare la prassi futura immaginando i possibili risvolti dell'attività effettiva sul mondo, dando origine ad un'attività ideale che de-struttura i dati provenienti dall'attività ordinaria della coscienza ed è capace di costruire scenari possibili che si situano al di là della contingenza, dando effettivamente modo alla coscienza di programmare la prassi futura. In questo modo l'immaginifico non solo fornisce uno spazio di elaborazione alternativo, ma permette di interrogarsi su scenari possibili che possiedono la particolarità di poter aderire al reale e al tempo stesso di poter divergere da esso; l'attività immaginifica si rivela così totale apertura del per-sé al campo dei possibili, scissi dal rapporto diretto con l'in-sé degli enti reali, e passibili di una prassi coscienziale.

L'essere per-sé e l'essere per-altri : il rapporto tra esistenti

Jean Paul Sartre

Il precedente capitolo ha portato alla nostra attenzione le questioni concernenti il rapporto tra il per-sé e l'in-sé fornendo le basi per costruire una tesi riguardante l'attività di trascendenza che la coscienza compie in riferimento al mondo circostante. Attraverso l'analisi del rapporto tra il per-sé e l'in-sé è stato possibile constatare che il modo d'essere degli enti-contingenti, ovvero degli oggetti nel mondo, appare alla coscienza attraverso manifestazioni fenomeniche, e che l'essere del fenomeno, l'in-sé, ovvero la condizione d'esistenza degli enti-contingenti e della coscienza stessa è un essere che si configura come trans-fenomenico poiché condizione delle manifestazioni fenomeniche ma al tempo stesso intangibile ed inconoscibile da parte della coscienza. L'in-sé è dunque stato posto in relazione diretta con la coscienza, con il per-sé, poiché abbiamo osservato che la coscienza stessa possiede una struttura polarizzata caratterizzata dal succedersi di due dimensioni: la prima di trascendenza, propria dell'essere del per-sé, e la seconda di datità o fatticità che rappresenta il residuo ineliminabile di in-sé che determina l'esistenza contingente della coscienza come "coscienza incarnata", che è l'espressione del modo d'essere proprio della realtà umana. Dunque, l'in-sé non è solamente ascrivibile all'essere degli enti-contingenti verso cui la coscienza si dirige, verso cui la coscienza si intenziona, ma l'in-sé è al tempo stesso l'essere che è condizione d'esistenza del per-sé, il quale attua nei confronti dell'in-sé che gli è proprio una costante attività di negazione, poiché la coscienza non può a causa del proprio statuto ontologico, coincidere con l'essere che gli è proprio e che sta a fondamento del modo d'essere che gli pertiene.

Pertanto, il per-sé e l'in-sé si mostrano come due regioni d'essere distinte ma complementari, ove nel caso degli enti-contingenti, l'in-sé si mostra come pienezza, coincidenza tra fenomeno d'essere ed essere del fenomeno, mentre in relazione al per-sé, l'in-sé si mostra come ciò che viene costantemente negato affinché il per-sé possa fondarsi come quell'essere che non è ciò che è e che è ciò che non è.

L'analisi svolta è infatti necessaria per il proseguo del presente lavoro, poiché ci avvicina alla conclusione di un percorso che ha voluto mostrare l'attività della coscienza come processo trascendentale, processo a cui pertengono diverse forme di trascendenza, le quali sono espressioni dell'attività intenzionale propria della coscienza stessa: trascendenza ordinaria, trascendenza immaginifica e prassi nel mondo.

La questione inerente al rapporto tra l'in-sé e il per-sé si dimostra inoltre necessaria al fine di evitare l'identificazione del per-sé come essere-assoluto-auto-sussistente, scongiurando il pericolo di considerare il per-sé come totalmente sciolto dall'in-sé, ovvero come portatore di un'attività di trascendenza che si limita alla constatazione dell'in-sé che essa non è, dunque rivolgendosi verso una realtà posta al di fuori del suo essere, la quale sarebbe stata passibile di esser riconosciuta come totalmente estranea alla realtà d'essere della coscienza.

La coscienza, il per-sé, necessita dell'in-sé, non solo per l'attività intenzionale da essa svolta ma soprattutto come condizione d'esistenza, come ciò che viene negato dal singolo per-sé per potersi fondare come essere trascendente; essere trascendente che è in rapporto diretto con l'in-sé degli enti contingenti, ai quali pertiene una pienezza d'essere. Pienezza d'essere che non è propria della coscienza, la quale si fa portatrice di una particolare forma di contingenza, di in-sé, che gli è proprio: infatti la coscienza è da intendersi come corpo-per-sé, ovvero coscienza accompagnata dalla contingenza del corpo, che è ciò che si dà alla coscienza con la sua insuperabile mancanza di giustificazione, espressione di una realtà di fatto refrattaria all'intelligibilità; questa condizione d'altronde viene immediatamente trascesa, in quanto il corpo-per-sé è da intendersi sempre come corpo-soggetto in situazione nel mondo, corporeità in prima persona che coincide con il nostro far presa sul mondo.

Il per-sé infatti attua una continua nullificazione dell'essere che gli è proprio, non può modificarlo o annientarlo, in poche parole liberarsene, poiché come per-sé partecipa dell'in-sé che gli è proprio; il per-sé è dunque affetto dall'essere che ne determina l'esistenza nel mondo. Pertanto il per-sé è quell'essere che non è assorbito in toto dall'essere-in-sé, poiché possiede uno statuto ontologico grazie al quale si definisce come continua negazione, nullificazione, fuga da sé, dalla condizione meramente contingente, non essendo pienezza d'essere ma rapporto di sé a sé, coscienza di esistere che si traduce in una presa in carico del

proprio essere, il quale si rende attivamente partecipe dell'esistenza senza essere inghiottita dall'essere generale, dall'in-sé.

Queste specificazioni sono fondamentali poiché necessarie per poter analizzare il rapporto tra l'essere-del-per-sé e dell'essere-altrui, poiché il primo modo attraverso cui l'altro ci è dato è proprio attraverso la sua presenza nel mondo, attraverso la sua fatticità, fatticità che viene trascesa, superata solo dopo che l'altro individuo viene riconosciuto come un soggetto intenzionale, come un per-sé che io non sono, come un altro da me che si fa portatore di un'attività intenzionale e di una libertà che segnano un limite alla mia stessa libera attività nel mondo; ma è necessario riconoscere la contingenza, l'esistenza umana affetta da un fondo opaco ed inconoscibile e non attingibile, affinché la coscienza, come soggetto intenzionale possa riconoscersi attraverso l'altrui come un oggetto nel mondo, potendo dunque oggettivarsi, riconoscersi come portatore di un modo d'essere che altrimenti sarebbe impossibile esperire. Difatti fino ad ora ci siamo limitati ad osservare la singola coscienza, il per-sé, come rivolto e coinvolto nel rapporto con l'essere del mondo e con il modo d'essere che gli pertiene. Ora è necessario inserire il per-sé, la coscienza, all'interno del contesto umano, all'interno dello scambio inter-soggettivo:

Se l'oggetto dell'intuizione è un fenomeno della realtà umana, ma trascendente, si offre subito con il suo valore, perché il per-sé d'altri non è un fenomeno nascosto o che si offre solamente come la conclusione di un ragionamento per analogia. Si manifesta originariamente al mio per-sé e inoltre, come vedremo, la sua presenza come per-altri è condizione necessaria della costituzione del per-sé come tale. E in questo sorgere per-altri il valore è dato come nel sorgere del per-sé, anche se in un modo d'essere differente.¹⁸⁰

Pertanto nel seguente capitolo, destinato a concludere la nostra analisi sui modi della trascendenza, è indispensabile fornire un compendio al lavoro svolto attorno alla trascendenza ordinaria ed immaginifica; l'attività riflessiva e irriflessa insieme all'attività immaginifica verranno dunque prese in esame per quanto concerne il rapporto tra la singola coscienza intenzionale (il per-sé) e le coscienze circostanti (il per-altri). La prima parte del capitolo sarà infatti destinata alla descrizione del rapporto tra il per-sé e il per-altri in relazione alle differenti attività di trascendenza svolte dalla coscienza, in modo da poter

¹⁸⁰ J. P. Sartre, *L'essere e il Nulla*, cit. p. 136.

osservare come il rapporto si espliciti sul piano esistenziale e rendendo, inoltre, possibile l'analisi del medesimo rapporto in relazione alla sua trasposizione sul piano immaginifico. Tale analisi è funzionale allo scopo di inquadrare l'attività della coscienza all'interno del processo di sintesi progressiva, ovvero servirà a mostrare come la coscienza riesca ad attuare una prassi nel mondo grazie all'attività incessante che essa svolge attraverso la trascendenza ordinaria ed immaginifica. Il grado di consapevolezza che la coscienza acquisisce grazie alla messa in questione della propria attività intenzionale, possibile grazie all'attività riflessiva ed immaginifica, ci consentirà di delineare l'ultimo momento del processo trascendentale, ovvero quello della prassi attiva nel mondo, il momento di sintesi. Come già anticipato, il processo trascendentale non deve esser inteso come un processo definito, che possiede un inizio ed un termine precisi, ma è da intendersi come un'incessante attività coscienziale che attraverso l'attività di ricognizione garantita dalla trascendenza ordinaria e grazie alla rielaborazione di tali informazioni sul piano immaginifico, diviene capace di rinnovare il proprio rapporto con la realtà circostante al fine di definirsi in rapporto con essa. Dunque, la sintesi, il momento di prassi attiva della coscienza, non deve essere intesa come la fine di un processo ma come il proseguo di un'attività procedurale e progressiva contrassegnato da un costante aumento di consapevolezza di sé e di rifondazione del rapporto che la coscienza intrattiene con la realtà circostante. Dunque, l'analisi, del rapporto tra il per-sé ed il per-altri ci servirà per definire come la coscienza possa, grazie ad un grado maggiore di consapevolezza, agire in rapporto alla realtà circostante, di definirsi tramite la considerazione di sé come parte di un contesto umano che coinvolge altre individualità, altre coscienze soggette alla medesima condizione d'essere.

- Il per-sé e il per-altri: la relazione tra soggetti di coscienza.

Prima di iniziare la trattazione riguardante l'essere per-sé in relazione all'essere per-altri, è fondamentale procedere con una dichiarazione di intenti, al fine di evitare possibili fraintendimenti: l'analisi inerente il rapporto tra il per-sé ed il per-altri farà, infatti, riferimento alle considerazioni sartreane, nello specifico alle considerazioni di matrice ontologica e fenomenologica contenute all'interno dell'opera *L'Essere e il Nulla*; l'analisi sartreana sarà, però soggetta ad una rielaborazione che ci possa permettere di porre la questione riguardante il rapporto inter-soggettivo in accordo con le nostre finalità, ovvero la descrizione della trascendenza ordinaria in riferimento all'altrui per poi passare alla trasposizione del suddetto rapporto sul piano astratto dell'immaginazione. In questo modo sarà possibile procedere con la definizione della prassi attiva della coscienza come esplicazione della libertà che gli è propria come esistente.

Nel precedente capitolo abbiamo osservato come attraverso l'attività immaginifica possa costituirsi una sintesi fittizia tra il fenomeno d'essere (per-sé) e l'essere del fenomeno (in-sé) della coscienza, ove attraverso un'attività de-realizzante la coscienza si dimostra capace di porre un'immagine di sé che possiede un principio di identità unitario, dando origine alla possibilità di oggettivarsi su un piano astratto. L'attività svolta dalla coscienza nella sua attività de-realizzante è da considerarsi indispensabile per la prassi effettiva nel mondo, poiché attraverso tale attività la coscienza può osservarsi alla stregua di un fenomeno che possiede un principio di identità definito e in virtù di tale attribuzione, gli è possibile programmare la prassi futura nel mondo usufruendo della possibilità data dall'astrazione immaginifica di porsi come oggetto, di oggettivarsi. Tuttavia l'oggetto fittizio costituito tramite l'attività immaginifica non coincide con la coscienza stessa, ma è da considerarsi come un correlato dell'attività svolta dalla coscienza stessa e che non possiede concretezza sul piano esistenziale reale. Ma affinché sia possibile, per la coscienza, considerarsi come un essere-oggetto-nel-mondo è indispensabile che il per-sé riconosca un essere-altro-da-sé che gli permetta di percepirsi come un soggetto che possiede una dimensione esteriore, un'esistenza concreta, la quale è l'oggetto dell'attività intenzionale di un altro essere-per-sé; il per-sé nel momento in cui è posto dinnanzi ad un'attività intenzionale che non gli appartiene e che viene diretta su di sé, è infatti rimandato da-sé-a-sé, così da inquadrarsi nel

mondo, oggettivando se medesimo. Questo processo è da intendersi, infatti, come una relazione che interessa l'essere-del-per-sé, è una relazione d'essere che richiede l'esistenza di diverse individualità coscienziali le quali interagiscono direttamente le une sulle altre in uno scambio continuo di interazioni che vanno a colpire il modo stesso in cui il singolo per-sé si relazione al proprio modo d'essere per-sé e per-altri.

All'origine del problema dell'esistenza, d'altri, c'è un presupposto fondamentale; altri, infatti, è *l'altro*, cioè l'io che *non è* me; cogliamo dunque qui una negazione come struttura costitutiva dell'essere-altri. [...] Altri è colui che non è me e che io non sono. Questo *non* indica un nulla come elemento di separazione dato tra altri e me. Tra altri e me c'è un nulla di separazione. Questo nulla non trae la sua origine da me, né da altri, né da una relazione reciproca di altri con me; invece, è originariamente il fondamento di ogni relazione tra altri e me, come prima assenza di relazione.¹⁸¹

Nel momento in cui si pone il problema riguardante l'essere-altrui, ovvero la questione ontologica inerente il modo d'essere dei soggetti altri-da-me, la prima semplice constatazione riguarda il modo attraverso cui l'essere-altrui è dato alla singola coscienza, ovvero al per-sé: se decidessimo di partire, nella nostra analisi dalla relazione d'esteriorità, ovvero dal modo attraverso cui l'altro mi è dato tramite la percezione spazio-temporale, il rapporto si perderebbe riducendosi alla semplice constatazione d'esistenza, riproponendo un rapporto simile a quello osservato tra il per-sé e l'in-sé; infatti se dovessimo soffermarci sul rapporto come semplice relazione unilaterale d'esteriorità, ove io come soggetto di coscienza constato l'esistenza altrui attraverso la sua presenza fisica in un dato tempo e spazio, non ci sarebbe alcuna differenza rispetto alla constatazione che si può avere riguardo qualsiasi altro oggetto nel mondo, e pertanto non si uscirebbe dal campo relativo al rapporto tra l'in-sé ed il per-sé.

Ciò che serve ad un'analisi che pone come suoi termini privilegiati gli esistenti, ovvero i soggetti umani, è la considerazione dei due termini del rapporto come coscienze, come soggetti intenzionali che si interfacciano reciprocamente tra di loro, ove il mondo, la realtà circostante non fa altro che fornire lo sfondo, lo spazio adatto attraverso cui tale interazione si rende possibile.

¹⁸¹ J. P. Sartre, *L'Essere e il Nulla*, cit. p. 281.

L'altro appare insieme con me, perché la coscienza di sé è identica a se stessa per l'esclusione di ogni altro. Così il fatto primo è la pluralità delle coscienze e questa pluralità è realizzata sotto forma di una duplice e reciproca relazione di esclusione. [...] Nessuna negazione esterna e in sé separa la mia coscienza dalla coscienza d'altri, ma per il fatto stesso che io sono io, escludo l'altro: l'altro è ciò che mi esclude essendo sé, ciò che io escludo essendo io. Le coscienze poggiano l'una direttamente sull'altra, come gli embrici di un tetto, in un'implicazione reciproca del loro essere. Il che mi permette di definire il modo in cui mi appare l'altro: è ciò che è altro da me, si presenta come un oggetto inessenziale, come un carattere di negatività. Ma questo altro è anche una coscienza di sé. Proprio così mi appare come un oggetto comune, immerso nell'essere della vita. Ed è pure, allo stesso modo, che io appaio all'altro: come esistenza concreta, sensibile, immediata.¹⁸²

Ciò che ci interessa è infatti il rapporto tra il per-sé e l'essere-altri come rapporto d'essere, ove l'essere-per-sé e l'essere-per-altri è il frutto di una relazione di reciprocità che interessa l'essere stesso della coscienza; se infatti l'altrui venisse concepito unicamente come oggetto non si potrebbe spiegare né capire come l'essere che ci è proprio, ovvero il per-sé, possa essere suscettibile di modificazioni nel modo di percepirsi, nel suo stesso modo d'essere, dato che la presenza altrui rende suscettibile il per-sé di esperire delle condizioni concrete come la vergogna, la paura o l'orgoglio; condizioni che non sarebbero possibili senza la presenza di un essere-altrui che ne determini la comparsa, la venuta in essere. Pertanto è fondamentale fare un passo indietro quando si prende in considerazione l'esistenza altrui ed i rapporti che si sviluppano tra il per-sé e il per-altri, in quanto è necessario partire proprio dall'essere del per-sé per poter osservare come l'essere che gli è proprio venga condizionato e al tempo stesso condizioni l'essere-altrui.

Se infatti [...] l'essere della mia coscienza è rigorosamente irriducibile alla conoscenza, allora io non posso trascendere il mio essere verso una relazione reciproca e universale, in base alla quale potrei vedere come equivalenti, insieme, il mio essere e quello degli altri: devo invece stabilirmi *nel mio essere* e porre il problema degli altri a partire dal mio essere. Con ciò bisogna intendere che ciascuno, partendo dalla propria interiorità, deve poter ritrovare l'essere stesso della sua interiorità, il che implica necessariamente che la molteplicità delle coscienze è per principio insuperabile,

¹⁸² Ivi. p. 287.

perché io posso benissimo trascendermi verso un Tutto, ma non posso pormi in questo Tutto per contemplarmi e contemplare gli altri.¹⁸³

Dato che il singolo soggetto, ovvero il soggetto di coscienza o per-sé non può in alcun modo trascendere la propria attività di trascendenza, in quanto coincide con quella stessa attività, l'unico modo in cui è possibile farsi un'idea concreta di un'attività che possa effettivamente trascendere l'attività di trascendenza del per-sé è attraverso il rapporto che si instaura tra il per-sé e l'essere-altrui. Affinché sia possibile descrivere tale fenomeno che ha a che vedere con l'ontologia dell'essere per-sé è necessario prendere in considerazione una particolare forma di attività intenzionale: l'osservazione diretta o sguardo, ovvero l'intenzionalità focalizzata sul mondo circostante. Di fatti, nel momento in cui un soggetto si sente colto dallo sguardo altrui, diviene oggetto dell'attività intenzionale diretta sul mondo da parte di un altro soggetto coscienziale; infatti attraverso l'atto di osservazione, l'altrui che mi osserva, mi coglie nel mondo, trascende la mia trascendenza, la cristallizza, gli dona un certo grado di oggettività inquadrandomi nel mondo, quello stesso mondo in cui io mi trovo e dove io, come soggetto intenzionale, proietto la mia attività coscienziale.

Nell'istante in cui vengo colto dallo sguardo altrui il mondo che poco prima era alla mia portata, che mi si dava come mondo per-me, senza distanze, viene degradato, mi sfugge poiché sottoposto ad un'attività intenzionale altra, un'attiva che non posso conoscere ma che riconosco poiché diretta verso di me e verso il mondo che mi circonda. Così la trascendenza del soggetto osservato viene negata in favore di un punto di vista alternativo, in favore dell'attività dell'osservatore che sta imprimendo al mondo circostante la propria attività intenzionale facendo in modo che colui che viene colto dall'osservazione ed è al tempo stesso cosciente di esser osservato, si percepisca nel mondo, essendo cosciente che il mondo circostante è soggetto ad un ordinamento inedito; il mondo così sfugge in maniera centrifuga verso un altro centro di intenzionalità. D'altra parte il soggetto che viene osservato, non può a sua volta trascendersi per riconoscersi nell'attività svolta dal soggetto altro da sé, ciò che avviene è che il soggetto osservato attraverso lo sguardo altrui viene rimandato da sé a sé, continua ad essere un'attività intenzionale, un per-sé, al quale

¹⁸³ Ivi. p. 295.

pertengono dei possibili e un certo grado di libertà ma al tempo stesso la libertà che gli è propria viene limitata, definita dalla presenza di un altro soggetto libero.

Abbiamo osservato, nel precedente capitolo dedicato alla trascendenza ordinaria, che la coscienza nella sua configurazione irriflessa è una coscienza non-tetica di sé, poiché non tematizza se stessa, compito che è svolto invece dall'attività riflessiva, che può attribuirsi l'attività svolta sul piano irriflessivo e riconoscersi come il soggetto di quell'attività; detto ciò, esiste una particolare circostanza nella quale la coscienza irriflessa può tematizzarsi, facendo emergere la coscienza di sé: ed è proprio attraverso lo sguardo altrui che avviene un radicale cambiamento nel modo attraverso cui il soggetto può percepirsi.

Ecco, ho sentito dei passi nel corridoio: mi si sta guardando. Che cosa significa ciò? Che sono improvvisamente ferito nel mio essere e che delle modificazioni essenziali appaiono nelle mie strutture, modificazioni che posso cogliere e fissare concettualmente con il cogito riflessivo. Prima di tutto, io vengo a esistere in quanto me per la mia coscienza irriflessa. [...] finché abbiamo considerato il per-sé nella sua solitudine, abbiamo potuto sostenere che la coscienza irriflessa non poteva esser abitata da un me: il me non si dà, a titolo di oggetto, se non alla coscienza riflessiva. Ma ecco che adesso il me viene ad abitare la coscienza irriflessa. Ora la coscienza irriflessa è coscienza del mondo. Il me esiste dunque per essa sullo stesso piano degli oggetti del mondo; la funzione che riguardava solo la coscienza riflessiva, la presentificazione del me, è ora attribuita alla coscienza irriflessa. ¹⁸⁴

Quando vengo colto dallo sguardo altrui colgo immediatamente me-stesso nello spazio e nel tempo, la mia coscienza irriflessa fa emergere la coscienza di sé nella situazione in cui mi trovo, e senza che emerga un'attività riflessiva la mia coscienza irriflessa si tematizza come coscienza di esser oggetto allo sguardo altrui, rendendomi dunque cosciente della mia posizione nel mondo¹⁸⁵. Ciò che avviene e dunque un rimando da me a me medesimo, la mia coscienza diviene coscienza di esser coscienza di sé, ma senza attuare alcuna attività di

¹⁸⁴ Ivi. p. 313.

¹⁸⁵ Ai fini esplicativi può esser utile il seguente esempio: poniamo che io sia immerso nella lettura, che stia godendo del piacere di leggere un libro; in questo momento io sono immerso nella lettura, completamente assorto ed indirizzato verso le righe del libro che sto per l'appunto leggendo. Durante la lettura la mia coscienza di me, la mia auto-coscienza rimane celata poiché sono attivamente rivolto verso libro. Se ad un certo punto colgo con la coda dell'occhio un individuo che mi osserva mentre leggo, io mi rendo cosciente di me stesso nell'atto di leggere, capisco di apparire all'altro come colui-che-sta-leggendo ed all'improvviso il me, la mia auto-coscienza sale in primo piano rendendomi consapevole di apparire in un certo modo, di avere un modo d'essere che appare al di fuori e che viene colto da un essere-altro-da-me.

secondo grado, ovvero riflessiva; attraverso lo sguardo altrui io vengo rimandato a me stesso e mi colgo come un oggetto nel mondo, un oggetto che non sono e che non posso conoscere, in quanto rimango pur sempre coscienza intenzionale, un per-sé, e non posso trascendermi per potermi osservare come l'altrui mi coglie. Ma questo essere-oggetto che io non sono e con il quale non posso identificarmi completamente, in quanto sono caratterizzato ontologicamente da una attività di continua trascendenza della mia datità, è pur sempre reale, ovvero esiste per e in virtù del mio essere-per-altri, della mia dimensione contingente che può esser colta ed osservata da un altro individuo; attraverso l'altrui io mi paleso nella mia esistenza situata, come un essere che possiede un'esteriorità, un di fuori al quale può venir attribuito un certo grado di oggettività.

Proprio in e per la rivelazione del mio esser-soggetto per altri, devo poter cogliere la presenza del suo esser-soggetto. Perché come altri è per me-soggetto un oggetto probabile, allo stesso modo io non posso scoprimi sul punto di diventare oggetto probabile, se non per un soggetto certo. Questa rivelazione non può derivare dal fatto che il mio universo è oggetto per l'oggetto-altri, come se lo sguardo dell'altro, dopo aver errato sul prato e sugli oggetti che lo circondano, venisse, seguendo un cammino definito, a posarsi su di me. [...] io non posso essere oggetto per un oggetto: è necessaria una conversione radicale dell'altro che lo faccia sfuggire all'oggettività.¹⁸⁶

Attraverso lo sguardo altrui, il soggetto osservato ha dunque coscienza di sé come oggetto-per-altri; questa coscienza di sé, come oggetto-per-altri è correlata ad un ulteriore processo di consapevolezza di sé; nel momento in cui il per-sé si percepisce come oggetto-per-altri al tempo stesso riconosce l'altro come soggetto attivo, come soggetto cosciente che può attuare una presa sul mondo; ovviamente il per-sé osservato si riconosce come quell'oggetto nel mondo che l'altro osserva, ma al tempo stesso non può esserlo, non può realizzarlo, poiché il per-sé è per sua stessa natura non coincidenza a sé, continuo oltrepassamento: pertanto ciò che avviene è una presa di coscienza inerente alla considerazione di sé come un esistente che possiede una realtà d'esteriorità che può esser soggetta ad un attribuzione di senso, o oggettivazione. Questo me-oggetto che l'altrui coglie, questa oggettività che io mi attribuisco essendo rinviato dallo sguardo altrui a me stesso, comporta la constatazione di una libertà che non mi appartiene, di un limite, di un'attività rivolta verso il mondo

¹⁸⁶ Ivi. p. 309.

circostante che non posso conoscere poiché sono impossibilitato ad esperire la trascendenza di un essere che io non sono¹⁸⁷. L'oggettività, il me-oggetto che io colgo in virtù dell'esistenza dell'altro viene comunque negato, allo stesso modo in cui il mio per-sé nega continuamente l'essere che gli è proprio, poiché non può cristallizzarsi, non può assumere una forma concreta ma unicamente farsi carico del proprio modo d'essere e della coscienza di esser un oggetto-per-altri. Pertanto l'essere che appare all'altro, è un essere che il per-sé è e al tempo stesso non è; il per-sé difatti si riconosce come oggetto dello sguardo altrui, si riconosce soggetto ad una libertà che non gli appartiene, e al tempo stesso si sente responsabile della propria libertà dinnanzi all'altrui, essendo colto come parte integrante del mondo, avendo esperienza in questa particolare circostanza del proprio sé nella configurazione irriflessa, che è rapporto diretto con il mondo circostante. Così il per-sé si riconosce come quell'essere-oggetto che appare all'altrui, ma al tempo stesso è impossibilitato a realizzarlo, non potendo essere-oggetto per sé medesimo, ma solamente in virtù dell'esistenza altrui.

Non è, a dire il vero, che io senta di perdere la mia libertà per diventare una *cosa*, ma essa è laggiù, fuori della mia libertà vissuta, come un attributo dato dall'essere che io sono per l'altro. Io colgo lo sguardo dell'altro in seno al mio atto, come solidificazione e alienazione delle mie possibilità. Infatti con la paura, con l'attesa ansiosa e prudente, io sento che queste possibilità, che io sono, e che sono la condizione della mia trascendenza, si danno altrove a un altro come se dovessero essere trascese a loro volta dalle sue proprie possibilità. E l'altro, come sguardo, non è che questo: la mia trascendenza trascesa.¹⁸⁸

Nel momento in cui sono colto in situazione nel mondo da una coscienza altra, la mia attività di trascendenza diretta verso il mondo non solo viene trascesa da un individuo altro, ma al tempo stesso, nell'istante in cui mi colgo come oggetto-per-altri o come essere-per-altri, e come se il mondo che mi circonda defluisse verso un'attività intenzionale che non mi

¹⁸⁷ «Così, originariamente, il legame della mia coscienza irriflessa con il mio ego-guardato è un legame non di conoscere ma di essere. Io sono al di là di qualsiasi conoscenza, quel me che un altro conosce. E questo me che io sono, lo sono in un mondo del quale altri mi ha espropriato: perché lo sguardo d'altri abbraccia il mio essere e correlativamente i muri, la porta, la serratura; tutte le cose utensili, in mezzo alle quali sono io, volgono verso l'altro un volto che per essenza mi sfugge. Così io sono il mio ego per l'altro in mezzo ad un mondo che scorre verso l'altro.» Ivi. p. 314.

¹⁸⁸ Ivi. p. 316.

appartiene, come se la mia attività di trascendenza si perdesse, quasi come se fosse assorbita dal mondo. A causa dello sguardo altrui il per-sé vive così una alienazione delle proprie possibilità, la realtà appare come sovrascritta dalla comparsa di una libera coscienza che spoglia il per-sé osservato dalla sua libera attività trascendente, facendo in modo che quest'ultimo si ponga a se medesimo come parte del mondo¹⁸⁹.

Ovviamente il per-sé non perde realmente le sue possibilità, la sua attività intenzionale e la libertà che lo contraddistingue, ma con l'apparizione dell'altro la situazione cambia poiché appare una coscienza che può a sua volta organizzare il mondo circostante secondo finalità e obbiettivi che gli sono propri; in tal maniera io riconosco l'altro come espressione di una libertà a me sconosciuta, una libertà che si dimostra come un fatto innegabile, un'intenzionalità altrui che posso solamente constatare senza poterla conoscere, posso solo prendere atto della situazione in cui mi trovo nel momento in cui sono sottoposto allo sguardo altrui, riconoscendo così un limite alla mia libertà¹⁹⁰. Ma badiamo bene che, il rapporto è pur sempre ambivalente, poiché anche l'altro soggetto mi percepisce come altro-da-sé, come un elemento irriducibile e portatore di una libertà che limita di riflesso la sua, in quanto anche la mia libertà, la mia intenzionalità, è inconoscibile e non può diventare oggetto di conoscenza per l'altrui.

La brusca modificazione che provammo allora non era certo provocata dall'irruzione di una conoscenza. È piuttosto in sé una solidificazione e stratificazione brusca di me stesso che lascia intatte le mie possibilità e le mie strutture «per-me», ma che mi spinge improvvisamente in una nuova dimensione di esistenza: la dimensione del *non-rivelato*. Così, l'apparizione dello sguardo è percepita da me come un nascimento di un rapporto ek-statico d'essere, di cui l'uno dei termini

¹⁸⁹ «Così nella brusca emozione che mi agita, quando colgo lo sguardo dell'altro, c'è questo che, improvvisamente, vivo un'alienazione sottile di tutte le mie possibilità che appaiono articolate lontano da me, in mezzo al mondo, con gli oggetti del mondo. Da tutto questo risultano due importanti conseguenze. La prima è che la mia possibilità, fuori di me, diventa probabilità. In quanto altri la coglie come corrosa da una libertà che egli non è, di cui si fa testimone e calcola gli effetti, essa è pura indeterminazione nel gioco dei possibili e proprio per questo io l'indovino» Ivi. p. 318.

¹⁹⁰ «L'allontanamento del mondo da me, quando è relativo, ed è fuga verso l'oggetto altri, rafforza l'oggettività; l'allontanamento da me del mondo è mio, quando è assoluto e si effettua verso una libertà che non è la mia, è dissoluzione della mia conoscenza: il mondo si disintegra per reintegrarsi laggiù in mondo, ma questa disintegrazione non mi è data, non posso conoscerla, e neanche solamente pensarla. La presenza a me dell'altro-sguardo non è né una conoscenza né una proiezione del mio essere né una forma di unificazione o categoria. È, e non posso derivarla da me» Ivi. p. 326.

sono io, in quanto per-sé che è ciò che non è e che non è ciò che è, e di cui l'altro termine sono ancora io, ma fuori dalla mia portata, fuori dal mio raggio d'azione, fuori dalla mia conoscenza¹⁹¹.

Affinché io possa trascendere questa condizione, in cui mi trovo a causa dell'esser soggetto allo sguardo altrui, è necessario che irrompa un atto ulteriore, ovvero che attraverso l'atto riflessivo io superi la condizione di essere-alienato, in cui le mie possibilità appaiono come trascese in favore dell'altro; perché ciò sia possibile è necessario che io superi la condizione di essere-soggetto-osservato e mi ponga nella condizione di trascendere la trascendenza altrui, trasfigurando l'altro-soggetto in un altrui-oggetto.

Per poter capire affondo il mondo attraverso il quale l'altrui diviene soggetto ad un processo di oggettivazione, dobbiamo partire dalla percezione che il per-sé ha di se medesimo come libera ipseità; nel semplice rapporto di negazione, ove io mi nego come altro da me, è l'altrui che mi appare come altro-da-me o come un io che non sono; l'altrui viene posto come semplice oggetto di negazione all'interno del rapporto che il mio per-sé intrattiene con se medesimo; questa prima negazione rimane però sul piano irriflessivo e in questa circostanza l'altrui non viene a definirsi come un limite effettivo alla mia attività di trascendenza nel mondo. Pertanto finché sono io ad osservare il mondo, ad agire intenzionalmente, l'altro non mi si manifesta come altro-soggetto, ma come altro-oggetto in situazione nel mondo, ovvero come un essere attorno al quale si può organizzare il mondo, essendo riconosciuto come un essere umano dotato di coscienza, ma la cui attività non è ancora passibile di esser riconosciuta come un'attività che dispiega un limite effettivo alla mia libertà di trascendenza, trovandomi fuori portata dalla sua attività diretta sul mondo e applicando invece la mia visione privilegiata sulla realtà circostante.

In questa circostanza l'altrui con la sua trascendenza prende parte al mondo che io osservo e che mi si dà per-me attraverso la mia attività di trascendenza, nonostante ci sia un elemento, ovvero l'essere-altrui che viene riconosciuto come portatore di una libertà che non posso conoscere ma che al tempo stesso non limita direttamente la mia libertà:

¹⁹¹ Ivi. p. 323.

Sono in un giardino pubblico. Vicino a me, ecco un prato, e lungo il bordo di questo prato, delle panchine. Un uomo passa vicino alle panchine. Io vedo quell'uomo, lo percepisco come un oggetto, e insieme come uomo. [...] Se dovessi pensare che non è nient'altro che un fantoccio, gli applicherei le categorie che mi servono ordinariamente a raggruppare le «cose» spaziotemporali. [...] il suo rapporto con gli altri oggetti sarebbe puramente addizionale [...] Percepirlo, come *uomo*, *invece*, è cogliere una relazione non additiva fra lui e la panchina, e registrare una *relazione senza distanza* delle cose del mio universo intorno a questo oggetto privilegiato [...] in una relazione che trascende la distanza e insieme la contiene [...] Tuttavia questa relazione nuova dell'oggetto-uomo con l'oggetto prato ha un carattere particolare: mi si presenta in blocco, perché è là nel mondo, come un oggetto che posso conoscere [...] ; e, insieme, mi sfugge in blocco; in quanto l'oggetto uomo è il termine fondamentale di questa relazione, in quanto essa va verso di lui, mi sfugge, e non posso mettermi al centro [...].¹⁹²

Difatti niente può limitare l'essere della coscienza se non una coscienza-altra-da-sé riconosciuta come tale; se infatti l'uomo nel parco, descritto da Sartre, dovesse girarsi e pormi sotto il suo sguardo ecco che immediatamente si ha la comparsa dell'altro come soggetto intenzionale, e tale comparsa coincide con l'emergere del mio-essere-per-altri; attraverso questa corrispondenza appare immediatamente la libertà dell'altrui come attività che proietta i suoi possibili, le sue distanze, la sua attività intenzionale su di me; questa libertà che si dispiega verso di me mi rimane sconosciuta, ponendomi fuori gioco e spogliandomi della mia trascendenza.

Così il mio per-sé diviene protagonista di una doppia negazione ek-statica di sé; il per-sé infatti è da intendere come quell'essere che non può coincidere con l'essere-altrui, dunque che nega l'altrui affermando se stesso, inoltre il per-sé attua un'ulteriore negazione riguardo il suo esser-oggetto-per-altri, ovvero dell'attribuzione di oggettiva emersa attraverso lo sguardo d'altrui, dato che il per-sé non può coincidere con ciò che l'altro osserva di sé, rimanendo pur sempre libera coscienza intenzionale. È solo grazie a questa doppia negazione che può sorgere una coscienza di sé rafforzata, ove il per-sé può concepirsi riflessivamente, in maniera esplicita, come quell'essere che è responsabile della negazione d'altri come altro-da-sé, e della negazione dell'oggettività ricevuta per mezzo del mio-essere-per-altri. Questa doppia attività di negazione, infatti, riqualifica il per-sé nelle sue possibilità, come negazione della trascendenza altrui.

¹⁹² Ivi. p. 306-307.

La prima negazione, ovvero il riconoscimento del non-essere l'altro, prima del sorgere dell'attività riflessiva è presente solo implicitamente nella coscienza irriflessa; dato che ontologicamente il per-sé trascende lo stato di datità non potendo coincidere in alcun modo con una forma d'essere precisa, cristallizzata o fissata nel tempo e nello spazio, la nozione di non-essere-altro-da-sé ha bisogno di un'attività di secondo grado per emergere nella sua forza, nella sua negatività-positiva.

Infatti, grazie alla presa di coscienza del mio stesso limite, ovvero del mio non poter-essere-altro-da-me elevo a livello riflessivo anche la mia impossibilità ad essere come l'altrui mi osserva, così mi distacco dalla condizione passiva del mio-essere-per-altri, e riaffermo la mia libera spontaneità, facendo in modo che la mia coscienza di me come pura ipseità si rivolga sull'altrui degradandolo come trascendenza-trascesa, come un altro-oggetto che si presenta come un elemento del mio mondo e non più come un centro di assoggettamento attorno al quale si riorganizza il mondo circostante.

L'altro si trova dunque messo fuori gioco, poiché il suo non essere dipende da me, e con ciò, la sua trascendenza non è più trascendenza che *mi trascende* verso di esso, ma trascendenza puramente contemplata, circuito di ipseità semplicemente dato. E poiché non posso realizzare insieme le due negazioni, la nuova negazione, benché abbia l'altra per motivazione, la nasconde a sua volta: l'Altro mi appare come coscienza degradata. Infatti l'Altro e io siamo corresponsabili dell'esistenza dell'Altro, ma per mezzo di due negazioni tali che non posso provarne una senza che questa nasconda subito l'altra. Così l'Altro diventa ciò che io limito nella mia proiezione verso il non-essere-Altro.¹⁹³

Dunque, il mio essere-per-altri fa parte di un circuito di ipseità ove il mio essere-per-me, ovvero il per-sé che io sono, si fa testimone ed autore di una doppia negazione: negando di essere-altro-da sé e negando di coincidere, nel proprio essere, con l'oggetto-nel-mondo che l'altrui osserva; infatti la singola coscienza non può trarre da se medesima queste conclusioni, non può giungere a queste operazioni coscienziali o stati di coscienza nella solitudine del suo essere, ma è necessario che il soggetto di coscienza sia parte di una totalità, di un rapporto d'essere che include un essere che io non sono e al tempo stesso quell'essere che io riconosco come altro-da-me deve esser riconosciuto come sottoposto alla

¹⁹³ Ivi. pp. 342-343.

mia stessa condizione di esistente nel mondo. Dunque non basta che io neghi l'altro, affermando me stesso, affinché l'altro esista, ma è necessario che anche l'essere che è altro da me mi neghi, ovvero è necessario che l'altrui mi neghi di sé, simultaneamente alla mia negazione; questa condizione d'essere che coinvolge gli esistenti è un fatto ontologico, dal quale discendo le ulteriori negazioni che io e l'altrui possiamo attuare sul modo d'essere che ci appartiene, questa è per l'appunto ciò che Sarte ha definito come «la fatticità dell'essere-per-altri»¹⁹⁴.

- L'affermazione di sé e il riconoscimento d'altri: antitesi e sintesi nel processo trascendentale.

Le considerazioni riguardanti il rapporto tra l'essere-per-sé e l'essere-per-altri che derivano dalla questione ontologica e fenomenologica inerente ai rapporti inter-personali, si dimostra di fondamentale importanza, poiché è solo ed unicamente a partire dalle precedenti considerazioni che si rivela possibile stabilire come il soggetto umano possa inquadrarsi attivamente come per-sé all'interno della realtà circostante. Trasponendo sul piano immaginifico le considerazioni riguardanti il per-sé come probabile oggetto dello sguardo altrui, insieme alla possibilità del per-sé di trascendere costantemente la propria condizione d'essere e di poter trascendere la trascendenza altrui, è infatti possibile considerare il per-sé come soggetto intenzionale che può costituirsi a tutti gli effetti come un'individualità particolare che possa riconoscersi nella propria ipseità e che, inoltre, riconosca di essere individualizzato, oggettivato grazie all'esistenza concreta di altri soggetti coscienziali.

Questa consapevolezza si sviluppa, si accresce, proprio grazie all'attività immaginifica che può favorire una sintesi, ovvero una rielaborazione del rapporto d'essere tra il per-sé e l'altrui, di quel rapporto esperito nella realtà del mondo, dunque sul piano puramente esistenziale; la sintesi che si compie sul piano immaginifico non è più una astratta combinazione ideale tra il mio in-sé (ovvero la mia condizione d'essere corpo-soggetto) e la mia condizione di esistente trascendente, per-sé, ma è una sintesi che ha la potenzialità di individuarmi e proiettarli concretamente all'interno di un contesto umano.

¹⁹⁴ Ivi. p. 357.

Attraverso l'attività immaginifica io posso attuare una sintesi tra il per-sé, ovvero il mio modo d'essere, e il mio essere-per-altri tentando un oggettivazione di me-stesso che tenga conto della mia fatticità, del mio essere un esistente concreto che può esser colto, osservato e riconosciuto da altri individui. In tal maniera il per-sé può identificarsi, può prendere atto del modo in cui si auto-percepisce come coscienza-di-sé e del modo in cui si percepisce come essere-percepito-da-altri. L'auto-individuazione, possibile solo in virtù del riconoscimento del proprio-essere-per-altri risulta fondamentale per una prassi attiva nel mondo, poiché ci rende capaci di identificarci come esseri ai quali pertengono in un dato tempo e spazio determinate possibilità, ovvero possibilità di azioni concrete all'interno di un campo inter-soggettivo ove la nostra libertà si costituisce in rapporto alla libertà altrui, in un gioco trasversale di limitazioni reciproche che ci permettono di esser partecipi ad uno scambio attivo che presuppone un riconoscimento di sé e dell'altro, come esseri liberi aventi possibilità che non esistono solo in relazione al proprio essere ma anche all'essere altrui, in una totalità d'essere che richiede il vicendevole scambio di riconoscimenti tra l'essere-per-sé e l'essere-altrui. La sintesi, intesa in questo caso come il momento finale del processo trascendentale, è descrivibile dunque come un'attività costante di ricognizione nel mondo, attraverso la trascendenza ordinaria, e di rielaborazione della propria condizione sul piano astratto dell'immaginifico, ovvero l'antitesi, l'attività de-realizzate e di ri-elaborazione. La coscienza, dunque, in virtù delle operazioni, delle attività di trascendenza di cui si rende fautrice, grazie al proprio statuto ontologico di esistente-trascendente, attua una costante sintesi della propria attività, una sintesi procedurale che rinnova il proprio statuto come essere-individuo che partecipa ad un'esistenza che coinvolge altre individualità. Questo processo che ho definito trascendentale, è quindi esplicativo dell'attività intenzionale della coscienza e del continuo aumento di consapevolezza-di-sé che il per-sé raggiunge nel rapporto con l'in-sé, l'essere generale verso cui attua l'attività di trascendenza ma che è anche condizione d'esistenza della coscienza stessa; e con la realtà umana, ovvero la partecipazione come per-sé con l'essere-altrui, partecipazione attiva grazie alla quale la coscienza può riconoscersi come dotata di un'individualità particolare, sempre passibile di essere rinnovata grazie all'attività di trascendenza e allo statuto ontologico del per-sé che comporta un continuo oltrepassamento della datità.

Conclusione

Siamo infine giunti al termine del presente lavoro, dedicato all'analisi esistenziale concernente i modi della trascendenza come espressione privilegiata dell'attività umana; il nostro obbiettivo dichiarato è stato quello di sviluppare un'analisi che tenesse conto dei modi di esplicazione del rapporto uomo-mondo, attraverso la presa in carico delle diverse possibilità, squisitamente umane, di trascendere la contingenza. La scelta di utilizzare le posizioni filosofiche sartreane e kierkegaardiane, è dovuta, infatti, alla precisa intenzione di sottolineare come il rapporto uomo-mondo si possa declinare tramite differenti approcci o paradigmi teoretici.

La struttura del lavoro svolto, ha infatti beneficiato della comparazione tra i due filosofi, poiché ci ha permesso di osservare l'evoluzione delle questioni inerenti lo studio sull'esistenza. Il punto di contatto tra le due differenti posizioni filosofiche è stato trovato tramite lo sviluppo di un'analisi che ha preso in considerazione alcuni modi del sentire umano in relazione alla questione esistenziale: l'angoscia, la disperazione e la nausea sono state, infatti, il tramite attraverso cui è stato possibile creare un nesso tra la filosofia teologico-metafisica di Kierkegaard ed il pensiero filosofico, ontologico-fenomenologico, di Sartre.

Al di là delle notevoli divergenze riguardanti i paradigmi utilizzati dai due filosofi, l'oggetto d'indagine rimane pur sempre il medesimo: l'esistenza, ed in particolare modo il rapporto tra il singolo individuo e la presa in carico del proprio statuto ontologico, del proprio modo d'essere in relazione alla realtà circostante.

Attraverso l'analisi sui modi del sentire umano è stato possibile costruire un percorso incentrato sulla descrizione della trascendenza; ovvero inerente alle possibilità dell'essere umano di trascendere il rapporto diretto con la realtà circostante. Sebbene i due paradigmi si fondino su posizioni contrastanti, ed in un certo modo inconciliabili, è pur vero che in Kierkegaard è possibile riscontrare un proto-esistenzialismo, o un esistenzialismo *ante-litteram*, che pone al centro dell'indagine sull'esistenza il singolo individuo,

ed affronta questioni fondamentali come quelle inerenti le capacità¹⁹⁵ riflessive e di auto-coscienza del soggetto umano: capacità o funzioni che perdettero il loro statuto metafisico grazie agli studi di fenomenologia dei primi anni del 900, attestandosi dunque come espressioni o modalità inerenti all'attività della coscienza.

Dunque, il passaggio dalla filosofia proto-esistenziale di Kierkegaard, all'ontologia fenomenologica di Sartre, ci ha consentito di sviluppare a grandi linee la questione concernente il rapporto tra l'essenzialismo teologico e l'esistenzialismo ateo, permettendoci di spogliare l'esistenza umana e la realtà mondana dalle trame del sostanzialismo, dando così una nuova configurazione allo studio dedicato all'esistenza e all'ontologia dell'essere umano. Difatti, all'interno della concezione esistenziale kierkegaardiana ci si è posti il problema riguardante l'essenza umana, inerente dunque la natura specifica del genere umano come creazione di un Dio artefice; una problematica che si è incentra sull'osservazione mirata del singolo individuo nel processo di presa di consapevolezza di sé, attraverso il dialogo interiore: proiettandoci verso la relazione privilegiata con il divino.

Pertanto, la dimensione umana è stata osservata in un primo tempo come inserita all'interno di un contesto teologico e teleologico, facente perno su un insieme di istanze dogmatiche, per poi passare grazie al contributo sartreano, ad una lettura sull'esistenza di matrice atea, rendendo possibile l'esclusione definitiva della dimensione teologica dalla nostra analisi ed eliminando ogni residuo di pensiero che possa ricondurre l'umano ad un piano di significazione dato ed immutabile. Dall'interiorità abitata da un io sostanziale, si è dunque passati, ad un io finalmente libero dalle strutture metafisiche teologiche e teleologiche, un io che è stato possibile definire, attraverso la fenomenologia sartreana, come un abitante del mondo, come la proiezione dell'attività riflessiva della coscienza.

Con il venir meno della prerogativa dell'essenzialismo, l'esistenza ed in particolare modo l'essere umano hanno potuto ricevere una nuova configurazione: difatti, proprio in riferimento all'umano, l'esistenza ha potuto acquisire priorità sull'essenza, un'essenza che è stata assunta, grazie alla filosofia sartreana, secondo una curvatura assiologica e valutativa, divenendo sinonimo di sistema di valori, complesso di principi normativi,

¹⁹⁵ Ricordiamo infatti che per Kierkegaard la coscienza e le annesse modalità d'esplicazione da essa svolte, sono concepite come funzioni, capacità ascritte all'io, il quale è dunque concepito alla stregua di una sostanza, essendo il frutto di una attività creatrice svolta dal Dio cristiano.

di paradigmi o regole di condotta il cui significato dipende direttamente dall'attività umana. In tal modo è stato possibile osservare come la realtà umana, sottratta al dominio delle essenze, abbia potuto riguadagnare l'esistenza, un'esistenza mai data una volta per tutte ma che si fa e facendosi si definisce.

L'obiettivo di mostrare come l'individuo umano possa superare, trascendere, la contingenza è partito, dunque, da una filosofia, quella kierkegaardiana, che ha sottratto l'individuo dal rapporto diretto con la realtà mondana, ponendo dunque il soggetto umano in proiezione verso la dimensione dell'Assoluto; tale sottrazione, inerente il rapporto esistenziale uomo-mondo, è d'altronde insostenibile sul piano di una filosofia fenomenologica che individua il soggetto umano come un essere-in-situazione-nel-mondo, come espressione di un modo d'essere proprio di un soggetto-fenomenico. Pertanto la nostra analisi, ha voluto restituire l'essere umano alla sua dimensione d'appartenenza, l'unica in cui si può esplicitare la sua attività d'esistente coscienziale; a tal fine si è voluto dimostrare come la trascendenza, l'attività intenzionale umana, non comporti un trascendimento assoluto della contingenza, ma bensì un processo costante di sintesi, di ri-allineamento del soggetto con la propria condizione d'esistente cosciente di sé.

Difatti, l'attività di trascendenza è stata definita come un processo trascendentale, intendendo con tale definizione che l'essere della coscienza, ovvero il modo d'essere che caratterizza la realtà umana, è artefice di un'attività costante di rielaborazione del rapporto che intrattiene con l'esistente dato e con la propria realtà d'essere.

L'immaginario, definito come il momento di antitesi del processo trascendentale è difatti esplicitazione di un'attività coscienziale che comporta un trascendimento del reale, una rielaborazione del rapporto uomo-mondo, ovvero del rapporto tra l'essere della coscienza, il per-sé, e l'essere degli enti-contingenti, l'in-sé¹⁹⁶; ma tale trascendimento non implica un superamento sostanziale della condizione d'essere propria della coscienza, bensì un oltrepassamento che permette la presa in carico della condizione esistenziale umana in vista della prassi attiva nel mondo.

¹⁹⁶ Inoltre è bene ricordare che l'in-sé è da considerare come la condizione d'esistenza, non solo degli enti-contingenti ma anche della coscienza stessa, la quale è passibile di essere osservata come corpo-soggetto, ovvero come una coscienza che abbiamo definito "incarnata".

Per poter, infatti, giungere a definire la coscienza come portatrice di una prassi attiva nel mondo è necessario che essa abbia la possibilità (data dallo statuto ontologico del per-sé) di ri-elaborare su un piano di ir-realtà, il rapporto che intrattiene con la propria condizione d'essere, con l'essere degli enti-contingenti e infine con il proprio essere in relazione agli altri esistenti coscienziali, ovvero l'essere-altrui, al fine di definirsi come una individualità particolare in un processo di costante di messa in questione del proprio essere e della propria posizione all'interno della realtà circostante.

Bibliografia

- Letteratura primaria: Søren Kierkegaard.

- Søren Kierkegaard, *Sygdommen Til Døden*, Anti-Climacus, Copenaghen, 1849, trad. it. M. Corssen, *La malattia mortale*, Trento 2022.
- Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest*, Virgilius Haufniensis, Copenaghen, 1843, trad. it. C. Fabro, *Il Concetto dell'angoscia*, SE, Milano 2007.
- Søren Kierkegaard, *Philosophiske Smuller eller En Smule Philosophi*, Af Johannes Climacus, Udgifet of S. Kierkegaard, Kjøbenhavn, 1844, tr. It. Umberto Regina, *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2024.

- Letteratura secondaria: Søren Kierkegaard.

- Richard J. Gerrig, Philip G. Zimbardo, Luigi M. Anolli, *Psychology and Life. 20th edition*, Pearson Education, London 2013; trd. it. Pier Luigi Baldi, *Psicologia Generale. Seconda Edizione*, Pearson Italia, Studio Norma, Parma 2018.
- Ettore Rocca, *Kierkegaard*, Carocci Editore, Roma 2012.
- Cornelio Fabro, *Søren Kierkegaard. Opere Complete Vol.9*, Sansoni, Firenze 1972.
- Dario Antiseri, *Søren Kierkegaard. Breviario*, Rusconi Editore, Milano, Maggio 1997.
- Luigi Dal Lago, *Søren Kierkegaard. Il paradosso della fede*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova, 2017.

- Letteratura primaria: J. P. Sartre.

- Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Parigi, 1945 trad. it. Maurizio Schoepflin, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Armando Editore, Roma 2006.
- J.P. Sartre, *L'imagination*, Presses Universitaires de France, Paris, 1936, tr. it. Andrea Bonomi, *L'immaginario*, Bompiani Editore, Milano, 1962.
- Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire - Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Parigi 1940, tr. it. *Immagine e coscienza*, Einaudi, Torino, 1960.
- Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1938 trad. It. Bruno Fonzi, *La Nausea*, Einaudi Editore, Torino, 2014.
- J. P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, Les Temps Modernes, Paris, 1947, tr. It. Domenico Tarizzo, *Che cos'è la letteratura*, Saggiatore Editore, Milano, 2020
- J.P. Sartre, *Esquisse d'une Théorie des Émotions*, Editions Scientifiques Hermann, Paris, 1939, tr. It. Andrea Bonomi, *Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani Editore, Milano, 1962.
- Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Éditions Montaigne, Parigi 1936 trad. It. Rocco Ronchi, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, Marinotti Edizioni, Milano 2023.
- Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phènomènologique*, Parigi, Edizione Gallimard, trad. it Giuseppe Del Bo, *L'essere e il Nulla*, il Saggiatore, Milano, 2023.

- **Letteratura Secondaria: J. P. Sartre.**

- Franco Fergnani, *Esistenzialismi*, Farina Editore, Milano, Aprile 2023.
- Franco Fergnani, *Dopo la cosa umana: Appunti su Sartre*, Farina Editore, Fano, 2019.
- Franco Fergnani, *Jean-Paul Sartre. La scoperta dell'esistenza*, Feltrinelli, Milano, 2019.
- Jean Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme. Suivie de Kafka et Kierkegaard commentaires*, Club Maintenant, Parigi, 1947, tr. It. Barbara Whal, *Breve storia dell' «Esistenzialismo». Seguita da Kafka e Kierkegaard, un commento*, Mimesis Edizioni, Milano, 2017.
- Riccardo Pugliese, *Il sentimento paralizzante del possibile. La vertigine della libertà in Kierkegaard e Sartre*, Mimesis Edizioni, Milano, 2022.