

Jean-Paul Sartre a ottant'anni dalla pubblicazione di *L'essere e il nulla*

Tre incontri organizzati dalla Società filosofica della Svizzera italiana e dall'Associazione Biblioteca Salita dei Frati. Secondo incontro: Lugano, 26 settembre 2023

Gabriella Farina, *L'essere e il nulla: l'essere per altri, il gioco degli sguardi*

TESTI ANTOLOGICI

(da Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, traduzione di Giuseppe Del Bo, Milano 2023)

L'esistenza d'altri – Il problema. La vergogna pp. 271-273	p. 1
Lo sguardo pp. 305-306	p. 4
La relazione originaria fra me ed altri non è solamente una verità assente; è anche un rapporto concreto e quotidiano che esperimento a ogni momento: in ogni momento altri mi guarda pp. 309-310	p. 6
Sono la vergogna o la fierezza che mi rivelano lo sguardo di altri, che mi fanno vivere, non conoscere la situazione di guardato pp. 312-315	p. 8
Riduzione fenomenologica. Sartre compie un gesto fenomenologico, abbandonando il piano della deduzione trascendentale per abbracciare quello della descrizione fenomenologica, cercando nell'esperienza del soggetto la condizione di possibilità dell'esistenza altrui. Rinunciando a dedurla pp. 325-327	p. 12
Natura dello sguardo pp. 335-337	p. 15
La vergogna pp. 344-347	p. 18
Il corpo-per-altri pp. 411-414	p. 21
L'amore pp. 424-427	p. 24
La carezza pp. 451-452	p. 28
Conclusioni p. 494	p. 30

I. L'esistenza d'altri

1. Il problema

Abbiamo descritto la realtà umana partendo dai comportamenti negativi e dal *cogito*. Abbiamo scoperto, seguendo questo filo conduttore, che la realtà umana è-per-sé. Questo è *tutto* ciò che essa è? Senza uscire dal nostro atteggiamento di descrizione riflessiva, possiamo incontrare dei modi di coscienza che sembrano, pur rimanendo in se stessi strettamente per-sé, indicare un tipo di struttura ontologica radicalmente differente. Tale struttura ontologica è *mia*, preoccupandomene è di *me* che mi preoccupo, cionondimeno questa preoccupazione «per-me» mi scopre un essere che è il *mio* essere senza essere-per-me.

Consideriamo per esempio la vergogna. Si tratta di un modo di coscienza la cui struttura è identica a quelle che abbiamo precedentemente descritto. È coscienza non posizionale (di) sé come vergogna e, in quanto tale, è un esempio di ciò che i tedeschi chiamano *Erlebnis*, è accessibile alla riflessione. Inoltre la sua struttura è intenzionale, è apprensione vergognosa *di* qualche cosa e questo qualche cosa sono *io*. Io ho vergogna di ciò che *sono*. La vergogna realizza quindi una relazione intima con me stesso: con la vergogna scopro un aspetto del *mio* essere. Purtroppo, benché alcune forme complesse e derivate della vergogna possano apparire sul piano riflessivo, la vergogna non è originariamente un fenomeno di riflessione. Infatti, quali che siano i risultati che si possono ottenere nella solitudine con la *pratica* religiosa della vergogna, la vergogna nella sua struttura prima è vergogna *di fronte a qualcuno*. Faccio un gesto maldestro o volgare: quel gesto aderisce a me, non lo giudico né lo biasimo, lo vivo semplicemente, lo realizzo al modo del per-sé. Ma ecco che

improvvisamente alzo gli occhi: qualcuno era là e mi ha visto. Subito realizzo la volgarità del mio gesto e ho vergogna. La mia vergogna non è certo riflessiva, perché la presenza d'altri alla mia coscienza, fosse anche alla maniera di un catalizzatore, è incompatibile con l'atteggiamento riflessivo: nel campo della riflessione non posso mai incontrare altro che la coscienza che è mia. Altri è il mediatore indispensabile tra me e me stesso: ho vergogna di me stesso *quale appaio* ad altri. E, con l'apparizione di altri, sono posto in condizione di portare un giudizio su me stesso come su un oggetto, perché come oggetto mi manifesto ad altri. Però questo oggetto apparso ad altri non è una vana immagine nello spirito di un altro. Tale immagine, infatti, sarebbe del tutto imputabile ad altri e non mi potrebbe «toccare». Potrei provare dell'irritazione, della collera, di fronte a essa, come davanti a un cattivo ritratto di me stesso, che mi attribuisce una deformità o una bassezza di espressione che non ho; ma non potrei esserne colpito fino in fondo. La vergogna è, per natura, *riconoscimento*. Riconosco di *essere* come altri mi vede. Non si tratta tuttavia di confronto fra ciò che sono per me e ciò che sono per altri, come se trovassi in me, al modo d'essere del per-sé, un equivalente di ciò che io sono per altri. Anzitutto, un simile confronto non si riscontra in me, come operazione psichica concreta: la vergogna è un brivido immediato che mi percorre dalla testa ai piedi senza nessuna preparazione discorsiva. E poi, il confronto è impossibile: non posso mettere in rapporto ciò che sono nell'intimità senza distanza, senza ripiegamento, senza prospettiva del per-sé con l'essere ingiustificabile e in-sé che sono per altri. Non c'è né base né criterio di corrispondenza. D'altra parte la nozione stessa di *volgarità* implica una relazione intermonadica. Non si è volgari da soli. Così gli altri non mi hanno rivelato solamente ciò che ero; mi hanno anche costituito su un tipo di essere nuovo che deve sopportare delle nuove qualificazioni. Questo essere non era in potenza in me prima dell'apparizione d'altri, perché non avrebbe potuto trovar posto nel per-sé; e anche se si piglia gusto a dotarmi di un corpo del tutto costituito *prima* che questo corpo sia per gli altri, non si può sistemarvi in potenza la mia volgarità o la mia inettitudine, che sono delle significazioni, e come tali, superano il corpo e rimandano insieme a un testimone in grado di comprenderle e alla totalità della mia realtà umana. D'altra parte il nuovo essere che appare *per* altri non risiede *in* altri; io ne sono responsabile, come mostra per esempio quel sistema educativo che consiste nel «far vergognare» i bambini di ciò che sono. Così la vergogna è vergogna *di sé di fronte ad altri*; queste due strutture sono inseparabili.

Ma, nello stesso tempo, ho bisogno di altri, per cogliere a pieno tutte le strutture del mio essere, il per-sé rimanda al per-altri. Se dunque vogliamo cogliere nella sua totalità la relazione d'essere dell'uomo con l'essere-in-sé, non possiamo limitarci alle descrizioni abbozzate nei capitoli precedenti di quest'opera; dobbiamo rispondere a due domande ben altrimenti pericolose: prima di tutto quella dell'esistenza d'altri, poi quella del mio rapporto d'essere con l'essere d'altri.

2. Lo scoglio del solipsismo

È curioso il fatto che il problema *degli altri* non abbia mai veramente inquietato i realisti. Per il fatto stesso che il realista si «dà tutto», gli sembra senza dubbio di darsi *agli altri*. In mezzo al reale, infatti, che cosa c'è di più reale che gli altri? Essi sono una sostanza pensante della stessa mia essenza, sostanza che non può svanire in qualità primarie o secondarie e della quale io trovo in me le strutture essenziali. Tuttavia, mentre il realismo tenta di spiegare la conoscenza con un'azione del mondo sulla sostanza pensante, non si cura di stabilire un'azione immediata e reciproca delle sostanze pensanti fra di loro; esse comunicano tra loro avendo il mondo come intermediario; tra la coscienza altrui e la mia, il mio corpo come cosa del mondo e il corpo d'altri sono gli intermediari necessari. L'anima altrui è quindi separata dalla mia da tutta la distanza che separa, prima di tutto, la mia anima dal mio corpo, poi il mio corpo dal corpo altrui, e infine il corpo dell'altro dalla sua anima. E, se non è certo che il rapporto del per-sé con il corpo sia un rapporto di exteriorità (dovremo trattare questo problema più tardi), è almeno evidente che la relazione del mio corpo con il corpo d'altri è una relazione di pura exteriorità indifferente. Se le anime sono separate a causa dei loro corpi, esse si distinguono l'una dall'altra come questo calamaio da questo libro, cioè non si può concepire nessuna presenza immediata dell'una all'altra. E se pure si ammette una presenza immediata della mia anima al corpo d'altri, bisogna ancora che io superi tutto lo spessore di un corpo prima di raggiungere la sua anima. Se dunque il realismo fonda la sua certezza sulla presenza «in persona» della cosa spaziotemporale alla mia coscienza, non può proclamare la stessa evidenza per la realtà dell'anima altrui, perché, per sua stessa confessione, quest'anima non si dà in persona alla mia: è un'assenza, una significazione, il corpo la indica senza darcela; insomma, in una filosofia fondata sull'intuizione, non c'è nessuna intui-

di tutto che la molteplicità degli «altri» non può essere una *collezione* ma una *totalità* – in questo senso diamo ragione a Hegel – perché ciascun altro trova il suo essere nell'altro; e inoltre che questa *totalità* è tale che le è per principio impossibile porsi «dal punto di vista del tutto». Abbiamo visto, infatti, che nessun concetto astratto di coscienza può nascere dal paragone del mio essere-per-me-stesso con la mia oggettività per altri. Inoltre questa *totalità* – come quella del per-sé – è totalità detotalizzata, poiché, essendo l'esistenza per altri rifiuto radicale degli altri, non è possibile nessuna sintesi totalitaria e unificatrice degli «altri».

Partendo da alcune di queste osservazioni, tenteremo di affrontare a nostra volta il problema degli «altri».

4. Lo sguardo

Quella donna che vedo venire verso di me, quell'uomo che passa nella strada, quel mendicante che sento cantare dalla finestra, sono per me degli *oggetti*, non c'è dubbio. Così è assodato che uno dei modi di presenza d'altri a me è l'*oggettività*. Ma, come abbiamo visto, se questa relazione di oggettività è la relazione fondamentale fra me e altri, l'esistenza d'altri rimane puramente congetturale. Ora, non è solamente congetturale, ma *probabile* che la voce che sento sia quella di un uomo e non il canto di un fonografo, ed è infinitamente *probabile*, che il passante che vedo sia un uomo e non un robot perfezionato. Il che significa che la mia apprensione d'altri come oggetto, senza uscire dai limiti della probabilità e a causa proprio di questa probabilità, rimanda per essenza a una percezione fondamentale d'altri, nella quale altri non mi si manifesta più come oggetto, ma come «presenza in persona». Insomma, perché altri sia un oggetto probabile e non un sogno d'oggetto, bisogna che la sua oggettività non rimandi a una solitudine originaria e fuori dalla mia portata, ma a un legame fondamentale in cui l'altro si manifesta in modo diverso che non mediante la conoscenza che ne ho. Le teorie classiche hanno ragione di osservare che ogni organismo umano percepito *rimanda* a qualche cosa e che questo qualcosa a cui rimanda è il fondamento e la garanzia della sua probabilità. Ma il loro errore sta nel credere che questo rinvio indichi un'esistenza separata, una coscienza che starebbe dietro le sue manifestazioni percettibili come il noumeno è dietro l'*Empfindung* kantiana. Che questa coscienza esista o no allo stato separato, non è essa che rimanda il viso che vede, non è essa la *verità* dell'oggetto pro-

babile che percepisco. Il rinvio di fatto a un parto gemellare nel quale l'altro è presenza per me è dato al di fuori della conoscenza propriamente detta – fosse anche concepita sotto una forma oscura e ineffabile del tipo dell'intuizione – in breve, a un «essere-in-coppia-con-l'altro». In altre parole, si è generalmente considerato il problema degli altri come se la relazione prima con cui l'altro si scopre fosse l'oggettività cioè, come se l'altro si rivelasse anzitutto – direttamente o indirettamente – alla nostra percezione. Ma poiché questa percezione, per la sua stessa natura, *si riferisce* a qualche cosa di diverso da se stessa, e poiché non può rimandare né a una serie infinita di applicazioni dello stesso tipo – come avviene, nell'idealismo, per la percezione del tavolo o della sedia, – né a un'entità isolata posta per principio fuori dalla mia portata, la sua essenza deve essere di riferirsi a una prima relazione della mia coscienza con quella d'altri, nella quale altri deve presentarmisi direttamente come soggetto quantunque in legame con me, e che è il rapporto fondamentale, il carattere stesso del mio *essere-per-altri*.

Tuttavia non si tratta qui di riferirci a qualche esperienza mistica o ineffabile. È nella realtà quotidiana che altri ci appare e la sua probabilità si riferisce alla realtà quotidiana. Il problema si precisa, quindi: c'è nella realtà quotidiana una relazione originale con altri che possa essere costantemente osservata e che, di conseguenza, possa manifestarmisi, al di fuori di ogni riferimento a un inconoscibile religioso o mistico? Per saperlo bisogna interrogare più precisamente l'apparizione comune degli altri nel campo della mia percezione: poiché è *essa* che si riferisce a questo rapporto fondamentale, deve essere pure capace di scoprirci, almeno come realtà vista, il rapporto al quale si riferisce.

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 un uomo. Che cosa significa ciò? Che cosa intendo dire quando affermo di quell'oggetto che è *un 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. Cioè lo percepirei come qualcosa «accanto» alle panchine, a 2 metri e 20 centimetri dal prato, qualcosa che esercita una certa pressione sul terreno ecc. Il suo rapporto con gli altri oggetti sarebbe di tipo puramente addizionale: cioè potrei farlo sparire senza che le relazioni degli altri oggetti fra loro ne fossero notevolmente modificate. Insomma, nessuna relazione nuova apparirebbe, *per causa sua*, tra

La relazione originaria fra me ed altri non è solamente una verità assente; è anche un rapporto concreto e quotidiano che esperimento a ogni momento: in ogni momento altri mi guarda.

I. L'esistenza d'altri 309

e lui, io colgo una relazione innegabile e senza distanza, del tipo di quella che legava, poco fa, l'uomo a passeggio con l'erba. Ma questa volta la forma si è richiusa su se stessa: ho un oggetto pieno da cogliere. Nel mondo, potrei dire «uomo-che legge» come direi «pietra fredda», «pioggia fine»; colgo una *Gestalt* chiusa, di cui la *lettura* forma la qualità essenziale e che, per il resto, cieca e sorda, si lascia conoscere e percepire come una pura e semplice cosa spaziotemporale e che sembra legata al resto del mondo dalla sola relazione di esteriorità indifferente. Semplicemente, la qualità «uomo-che-legge», come rapporto dell'uomo con il libro, è una piccola incrinatura particolare del mio universo; in mezzo alla forma solida e apparente, si forma un vuoto particolare, essa è massiva solo in apparenza, il suo senso particolare è di essere, in mezzo al mio universo, a dieci passi da me, nel mezzo di questa massività, una fuga rigorosamente colma e localizzata.

Tutto ciò, dunque, non ci fa minimamente abbandonare il terreno su cui altri è *oggetto*. Tutt'al più, abbiamo a che fare con un tipo di oggettività particolare, abbastanza vicina a quella che Husserl indica con il termine *assenza*, senza tuttavia notare che altri si definisce non come l'assenza di una coscienza in rapporto a un corpo che io vedo, ma con l'assenza del mondo che percepisco in seno alla mia percezione di questo mondo. Altri è, su questo piano, un oggetto del mondo che si lascia definire dal mondo. Ma questa relazione di fuga e di assenza del mondo in rapporto a me è solo probabile. Se è essa a definire l'oggettività d'altri, a quale presenza originale d'altri si riferisce? Ora possiamo rispondere: se altri-oggetto si definisce in legame con il mondo come l'oggetto che *vede* ciò che io vedo, il mio legame fondamentale con altri-soggetto deve poter essere ricondotto alla mia possibilità continua *di essere visto* da altri. Proprio in e per la rivelazione del mio essere-soggetto per altri, devo poter cogliere la presenza del suo essere-soggetto. Perché, come altri è per me-soggetto un oggetto probabile, allo stesso modo io non posso scoprirmi 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. Ho fatto osservare che io non posso essere oggetto per un oggetto: è necessaria una conversione radicale dell'altro che lo faccia sfuggire all'oggettività. Non posso quindi considerare lo sguardo che altri mi lancia come una delle manifestazioni possibili del suo essere oggettivo: altri non può guardarmi come guarda

il prato. E, d'altra parte, neppure la mia oggettività può derivare *per me* dall'oggettività del mondo, perché io sono proprio colui per mezzo del quale *c'è* un mondo; cioè colui che, per principio, non può essere oggetto per se stesso. Così questo rapporto che io chiamo «essere-visto-da-altri» non è assolutamente una fra le relazioni espresse dalla parola *uomo*, rappresenta invece un fatto irriducibile che non si può dedurre né dall'essenza di altri-oggetto, né dal mio essere-soggetto. Anzi, se il concetto d'altri-oggetto deve avere un significato, non può trarlo che dalla conversione e dalla degradazione di tale relazione originaria. Insomma, ciò a cui si riferisce la mia percezione d'altri nel mondo, come *ciò che probabilmente è un uomo*, è la mia possibilità permanente di *essere-visto-da-lui*, cioè la possibilità permanente per un soggetto che mi vede di sostituirsi all'oggetto visto da me. L'«essere-visto-da-altri» è la *verità* del «vedere-altri». Così, la nozione d'altri non può assolutamente riguardare una coscienza solitaria e extramondana che io non posso neanche pensare: l'uomo si definisce in rapporto al mondo e in rapporto a me: è l'oggetto del mondo che determina un deflusso interno dell'universo, un'emorragia interna; è il soggetto che mi si manifesta nella mia fuga verso l'oggettivazione. Ma la relazione originaria fra me e altri non è solamente una verità assente, intravista attraverso la presenza concreta di un oggetto nel mio universo; è anche un rapporto concreto e quotidiano che esperimento a ogni momento: in ogni momento altri *mi guarda*; ci è dunque facile tentare, su degli esempi concreti, la descrizione di questo legame fondamentale che deve fornire la base di ogni teoria sugli altri; se altri è, essenzialmente, *quello che mi guarda*, dobbiamo poter spiegare il senso dello sguardo altrui.

Ogni sguardo diretto verso di me si manifesta collegato all'apparizione di una forma sensibile nel mio campo percettivo, ma, contrariamente a ciò che si potrebbe credere, non è legato a nessuna forma determinata. Senza dubbio, ciò che manifesta *più spesso* uno sguardo è la convergenza verso di me di due globi oculari. Ma uno sguardo può anche essere dato da un fruscio di rami, da un rumore di passi seguiti da silenzio, dallo sbattere di un'imposta, dal leggero movimento di una tenda. Durante un assalto, gli uomini che strisciano nei cespugli, sentono come *sguardo da evitare* non due occhi, ma un'intera fattoria che si staglia bianca contro il cielo, in cima alla collina. Va da sé che l'oggetto così costituito non manifesta ancora lo sguardo se non a titolo di probabilità. È solamente probabile che, dietro al cespuglio che or ora si è agitato, sia nascosto qualcuno che mi spia. Ma questa probabilità non deve preoc-

Sono la vergogna o la fierezza che mi rivelano lo sguardo di altri, che mi fanno vivere, non conoscere la situazione di guardato.

312 *L'essere e il nulla*

ho un corpo che può essere ferito, che occupo uno spazio e che non posso, in nessun caso, evadere dallo spazio in cui sono senza difesa, in breve, che *sono visto*. Così lo sguardo è prima di tutto un intermediario che mi rimanda da me a me stesso. Di che natura è questo intermediario? Che cosa significa per me: essere visto?

Immaginiamo che, per gelosia, per interesse, per vizio, mi sia messo a origliare a una porta, a guardare dal buco di una serratura. Sono solo e sul piano della coscienza non-tetica (di) me, Il che significa che non c'è un me stesso che abiti la mia coscienza. Niente, dunque, a cui possa riportare i miei atti, per qualificarli.

Essi non sono affatto *conosciuti*, ma *io sono essi*, e per questo essi portano in sé la loro totale giustificazione. Io sono pura coscienza *delle* cose e le cose, prese nel circuito della mia ipseità, mi offrono la loro potenzialità come replica della mia coscienza non-tetica (delle) mie possibilità. Il che significa che, dietro la porta, c'è uno spettacolo che si propone come «da vedere», una conversazione che si propone come «da ascoltare». La porta, la serratura sono insieme strumenti e ostacoli: si presentano come «da adoperare con precauzione»; la serratura si dà come «da guardare da vicino e un po' da lato» ecc. E quindi «faccio quel che ho da fare»; nessuna visione trascendente viene a conferire ai miei atti un carattere di *dato* sul quale possa esercitare un giudizio: la mia coscienza aderisce ai miei atti, è i miei atti; questi sono comandati solamente dai fini da raggiungere e dagli strumenti da adoperare. Il mio atteggiamento, per esempio, non ha nessun «di fuori», è puro rapporto dello strumento (buco della serratura) con il fine da raggiungere (spettacolo da vedere), puro modo di perdersi nel mondo, di farmi assorbire dalle cose come l'inchiostro da una carta assorbente, affinché un complesso-utensile orientato verso un fine si stacchi sinteticamente dallo sfondo del mondo. L'ordine è qui inverso di quello causale: è il fine da raggiungere che organizza tutti i momenti precedenti; il fine giustifica i mezzi, i mezzi non esistono per se stessi e al di fuori del fine. L'insieme, d'altra parte, non esiste se non in rapporto a una libera proiezione delle mie possibilità: è appunto la gelosia, come possibilità che *io sono*, che organizza il complesso di utensilità transcendendolo verso se stessa. Ma questa gelosia *io la sono*, non la conosco. Solo il complesso mondano di utensilità potrebbe farmela conoscere, se lo contemplassi, invece di «farlo». Questo insieme mondano con la sua duplice e inversa determinazione – non ci sarebbe nessun spettacolo *da vedere* dietro la porta se io non fossi geloso, ma la mia gelosia non è nient'altro che il fatto og-

gettivo che *c'è* uno spettacolo *da vedere* dietro la porta – lo chiameremo *situazione*. Questa *situazione* mi riflette insieme la mia fatticità e la mia libertà; in presenza di una certa struttura oggettiva del mondo, che mi circonda, mi rimanda la mia libertà sotto forma di compiti da adempiere liberamente; non *c'è* qui nessuna costrizione, perché la mia libertà corrode i miei possibili e correlativamente le potenzialità del mondo si indicano e si propongono solamente. Così, non posso neppure definirmi come *colui che è* in situazione: prima di tutto, perché non sono coscienza posizionale di me stesso; poi, perché non sono il mio nulla. In questo senso – e poiché io sono ciò che non sono, e non sono ciò che sono – non posso neanche definirmi come *colui che sta* veramente ascoltando alla porta, sfuggo a questa definizione provvisoria di me stesso, con tutta la mia trascendenza; qui, come abbiamo visto, sta l'origine della mala-fede; così, non solamente non posso *conoscermi*, ma perfino il mio essere mi sfugge – quantunque io sia questo sfuggire al mio essere – non sono proprio niente; *là* non *c'è* nient'altro che un puro nulla che circonda e dà origine a un insieme oggettivo che si ritaglia nel mondo, un sistema reale, una disposizione particolare di mezzi in vista di un fine.

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. Questa irruzione del me è stata spesso descritta: *io mi* vedo perché mi *si* vede, si è scritto. In questa forma, non è del tutto esatto. Ma esaminiamo meglio: finché abbiamo considerato il per-sé nella sua solitudine, abbiamo potuto sostenere che la coscienza irriflessa non poteva essere 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. Solo che la coscienza riflessiva ha direttamente il me per oggetto. La coscienza irriflessa non coglie la *persona* direttamente e come *suo* oggetto; la persona è presente alla coscienza *in quanto è oggetto per altri*. Il che significa che io ho coscienza di me proprio in quanto mi sfuggo; non in quanto sono il fondamento del mio nulla, ma in quanto ho il mio fondamento fuori da me. Io per me sono solo un puro rinvio ad altri. Tuttavia, non bisogna pen-

sare che l'oggetto è altri e che l'*ego* presente alla mia coscienza è una struttura secondaria o un significato dell'oggetto-altri; altri non è oggetto qui e non potrebbe essere oggetto, come abbiamo visto, senza che, nello stesso tempo, l'io cessi di essere oggetto-per-altri e svanisca. Così, io non guardo altri come oggetto, né il mio *ego* come oggetto per me stesso, e non posso neanche dirigere un'intenzione vuota verso questo *ego* come verso un oggetto che per ora è fuori dalla mia portata; in realtà, esso è separato da me per un nulla che non posso colmare, perché lo colgo *in quanto non è per me* e, per essenza, esiste per l'*altro*; non lo considero dunque affatto in quanto potrebbe essermi dato un giorno, ma, al contrario, in quanto mi fugge per principio e non mi apparterrà mai. E tuttavia io lo *sono*, non lo respingo mai come un'immagine estranea, ma mi è presente come un me che io *sono* senza *conoscerlo*, perché lo scopro solo nella vergogna (in certi casi, nell'orgoglio). Sono la vergogna o la fierezza che mi rivelano lo sguardo altrui e me stesso al limite dello sguardo; che mi fanno *vivere*, non *conoscere*, la situazione di guardato. Ora, la vergogna, come abbiamo visto all'inizio di questo capitolo, è vergogna di sé, è *riconoscimento* del fatto che *sono*, per l'appunto, l'oggetto che altri guarda e giudica. Non posso aver vergogna che della mia libertà in quanto mi sfugge per diventare oggetto *dato*. 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 a un mondo che scorre verso l'altro. Ma, poco fa, abbiamo potuto chiamare emorragia interna il deflusso del *mio* mondo verso altri-oggetto: infatti il deflusso era trattenuto e localizzato, per il fatto stesso che io fissavo in oggetto del *mio* mondo quell'altro, verso il quale il mondo scorreva; così neanche una goccia di sangue andava perduta, ognuna di esse era recuperata, individuata, localizzata, benché in un essere che non potevo penetrare. Qui, invece, la fuga è senza termine, si perde nell'esteriorità, il mondo fluisce fuori dal mondo e io fluisco fuori da me; lo sguardo altrui mi fa essere al di là del mio essere in questo mondo, in mezzo a un mondo che è insieme *questo qui* e al di là di questo mondo. Che tipo di rapporti posso avere con questo essere che io sono e che la vergogna mi scopre?

In primo luogo, una relazione d'essere. Io *sono* questo essere. Neppure per un momento, posso pensare di negarlo, la mia vergogna è una confessione. Più tardi, potrò usare della malafede per mascherarmelo, ma la malafede è, anch'essa, una confessione, poiché è uno sforzo per sfuggire l'essere che sono. Però questo essere che io sono, non lo sono in modo da «doverlo essere» né al modo dell'«ero»: non lo fondo nel suo essere; non posso produrlo direttamente; e neppure è l'effetto indiretto e rigoroso dei miei atti, come quando l'ombra, in terra, o il riflesso, sul ghiaccio, si agitano, collegati ai gesti che faccio. L'essere che io sono conserva una certa indeterminazione, una certa imprevedibilità. E queste nuove caratteristiche non provengono solamente dal fatto che io non posso *conoscere* gli altri, ma anche e soprattutto dal fatto che gli altri sono liberi; o, per essere esatti e rovesciando i termini, la libertà d'altri mi si rivela attraverso l'inquietante indeterminazione dell'essere che io sono per lui. Così questo essere non è il mio possibile, non è sempre in questione in seno alla mia libertà: è, invece, il limite della mia libertà, il suo «rovescio» nel senso in cui si dice «il rovescio delle carte»; esso mi è dato come un fardello che porto senza mai potermi voltare verso di lui per conoscerlo, senza poterne neanche sentire il peso; se voglio paragonarlo alla mia ombra, si tratta di un'ombra che si proietta su una materia in movimento e imprevedibile e tale che nessun quadro di riferimenti permetterebbe di calcolare le deformazioni risultanti da questi movimenti. E tuttavia si tratta proprio del mio essere, e non di un'immagine del mio essere. Si tratta del mio essere quale si determina in e per mezzo della libertà d'altri. È come se avessi una dimensione d'essere dalla quale fossi separato da un nulla radicale: e questo nulla, è la libertà d'altri; altri deve far essere il mio essere-per-lui in quanto deve essere il suo essere, così ogni mio libero comportamento mi impegna in un nuovo ambiente, dove la materia del mio essere è l'imprevedibile libertà di un altro. E tuttavia, con la mia vergogna, io rivendico come mia la libertà di un altro, affermo un'unità profonda delle coscienze, e non quell'armonia delle monadi che si è presa talvolta come garanzia di oggettività, ma un'unità d'essere, perché accetto e voglio che gli altri mi conferiscano un essere che io riconosco.

Ma la vergogna mi rivela che io *sono* quell'essere. Non al modo dell'«ero» o del «doverlo essere», ma *in-sé*. Solo, non posso realizzare il mio «essere-seduto»; tutt'al più, si può dire che lo sono e non lo sono insieme. Basta che altri mi guardi perché io sia ciò che sono. Non per me stesso, certamente; non potrò mai realizzare questo essere-seduto

Rivoluzione fenomenologica. Sartre compie un gesto fenomenologico, abbandonando il piano della deduzione trascendentale per abbracciare quello della descrizione fenomenologica, cercando nell'esperienza del soggetto la condizione di possibilità dell'esistenza altrui. Rinunciando a dedurla.

conferire un di *fuori*. Non è la stessa cosa restare in casa perché piove o perché vi è stato proibito di uscire. Nel primo caso mi determino da me a rimanere, in considerazione delle conseguenze dei miei atti; supero l'ostacolo «pioggia» verso me stesso e ne faccio uno strumento. Nel secondo caso, sono le mie stesse possibilità di uscire o di rimanere che mi si presentano come superate e fissate e che una libertà prevede e previene insieme. Non è per capriccio che sovente facciamo in modo del tutto naturale e senza malcontento ciò che ci irriterebbe se ci fosse comandato da un altro. Gli è che l'ordine e la proibizione esigono che facciamo la prova della libertà d'altri attraverso la nostra schiavitù. Così, nello sguardo la morte delle mie possibilità mi fa sperimentare la libertà d'altri; essa non può verificarsi che in seno a tale libertà e io sono, inaccessibile a me stesso, eppure me stesso, sospinto e abbandonato in balia della libertà altrui. Legata a questa esperienza, la mia appartenenza al tempo universale può apparirmi solo come contenuta e realizzata da una *temporalizzazione* autonoma, solo un per-sé che si temporalizza può sospingermi nel tempo.

Così, con lo sguardo, io esperimento altri concretamente come soggetto libero e cosciente che fa in modo che vi sia un mondo, temporalizzandosi verso le proprie possibilità. E la presenza senza intermediari di tale soggetto è la condizione necessaria di ogni pensiero che io tento di formulare su me stesso. Altri è questo io da cui niente mi separa, assolutamente niente se non la sua pura e totale libertà cioè quell'indeterminazione di sé che sola egli deve essere per sé e per mezzo di sé.

Ne sappiamo abbastanza, ora, per tentar di spiegare la resistenza incrollabile che il buon senso ha sempre opposto all'argomentazione solipsistica. La resistenza si fonda, in realtà, sul fatto che altri mi si impone come una presenza concreta ed evidente che non posso trarre da me e che non può in nessun modo essere messa in dubbio né costituire l'oggetto di una riduzione fenomenologica o di qualsiasi altra *ἐποχή*.

Se mi si guarda, infatti, io ho coscienza di *essere* oggetto. Ma questa coscienza può prodursi soltanto in e per l'esistenza dell'altro. In questo Hegel aveva ragione. Solamente, *quest'altra* coscienza e *quest'altra* libertà non mi sono mai *date*, perché, se lo fossero, sarebbero conosciute, quindi oggetto, e io cesserei di essere oggetto. Non posso trarne il concetto o la rappresentazione dal mio intimo. Prima di tutto perché non le «concepisco», non me le «rappresento»: simili espressioni ci ricondurrebbero a «conoscere», che per principio è invece escluso dall'indagine attuale. Inoltre ogni prova concreta della *mia* libertà, ogni appren-

sione concreta della coscienza è coscienza (della) *mia* coscienza, la nozione stessa di coscienza non fa che rimandarmi alle *mie* coscienze possibili: infatti, come abbiamo stabilito nell'*Introduzione*, l'*esistenza* della libertà e della coscienza precede e condiziona la loro *essenza*: di conseguenza queste essenze possono sostenere solo delle esemplificazioni concrete della *mia* coscienza o della *mia* libertà. In terzo luogo, libertà e coscienza d'altri non possono essere neppure categorie per l'unificazione delle mie rappresentazioni. Certo, come ha dimostrato Husserl, la struttura ontologica del «mio» mondo esige che esso sia anche *mondo per altri*. Ma, nella misura in cui altri conferisce un tipo di oggettività particolare agli oggetti del *mio mondo*, è già in questo mondo come oggetto. Se è esatto che Pietro, che legge di fronte a me, dà un tipo di oggettività particolare alla facciata del libro rivolta verso di lui, è pure vero che ciò che io posso vedere in via di principio è una facciata (anche se mi sfugge, come abbiamo visto, in quanto è letta) che appartiene al mondo nel quale io sono e che di conseguenza si lega al di là della distanza, e con un legame magico, all'oggetto-Pietro. In queste condizioni, il concetto d'altri può essere configurato come forma vuota e sempre utilizzato come accrescimento di oggettività per quel mondo che è il mio. Ma la presenza d'altri nel suo sguardo-che-guarda non può contribuire a rinforzare il mondo, lo demondanizza, invece, perché fa proprio in modo che il mondo mi sfugga. 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 e 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.

Nello stesso tempo non posso farla ricadere sotto la spinta dell'*ἐποχή* fenomenologica. Questa, infatti, ha per scopo di mettere il mondo tra parentesi per scoprire la coscienza trascendentale nella sua realtà assoluta. Che questa operazione sia possibile o no in generale, non ci tocca dirlo qui. Ma, nel caso di cui ci stiamo occupando, essa non può mettere fuori gioco *altri*; perché, in quanto sguardo-che-guarda, non appartiene al mondo. Io mi vergogno di me di *fronte* ad altri, dicevamo. La riduzione fenomenologica deve avere per effetto di mettere fuori gioco l'oggetto della vergogna, per mettere in luce la vergogna nella sua

assoluta soggettività. Ma altri non è l'*oggetto* della vergogna: ne sono gli oggetti il mio atto o la mia situazione nel mondo. Questi soltanto potrebbero a rigore essere «ridotti». E neppure altri è una condizione oggettiva della mia vergogna. E tuttavia ne è come l'essere stesso. La vergogna è rivelazione d'altri non nel modo in cui una coscienza rivela un oggetto, ma come un momento della coscienza implica correlativamente un altro momento, come propria motivazione. Se anche potessimo raggiungere la coscienza pura, per mezzo del *cogito*, e questa coscienza pura non fosse che coscienza (d'essere) vergogna, la coscienza dell'altro la abiterebbe ancora, come presenza impercettibile, e sfuggirebbe con ciò a qualsiasi riduzione. Questo ci dimostra che non è nel mondo che bisogna cercare l'altro, ma accanto alla coscienza, come una coscienza in cui e per cui la coscienza si fa essere ciò che è. Come la mia coscienza percepita dal *cogito* testimonia irrefutabilmente di sé e della propria esistenza, certe coscienze particolari, per esempio la «coscienza-vergogna», testimoniano al *cogito* e di se stesse e dell'esistenza d'altri, irrefutabilmente.

Ma, si può obiettare, lo sguardo d'altri non è forse semplicemente il *sensu* della mia oggettività-per-me? Con ciò ricadremmo nel solipsismo: quando mi integro come oggetto nel sistema concreto delle mie rappresentazioni, il senso di questa oggettivazione verrebbe proiettato fuori di me e ipostatizzato come *altri*.

Ma bisogna notare che:

1) La mia oggettività per me non è in nessun modo l'esplicitazione dell'«*Ich bin Ich*» di Hegel. Non si tratta affatto di un'identità formale; il mio essere-oggetto o essere-per-altri è profondamente differente dal mio essere-per-me. Infatti, la nozione di *oggettività*, come abbiamo fatto notare nella prima parte di questo libro, esige una negazione esplicita. L'oggetto è ciò che non è la mia coscienza e, di conseguenza, ciò che non ha le caratteristiche della coscienza, perché il solo esistente che ha per me le caratteristiche della coscienza è quella coscienza che è la *mia*. Così, il me-oggetto-per-me è un me che *non è* me, cioè che non ha le caratteristiche della coscienza. È coscienza *degradata*; l'obiettivazione è una metamorfosi radicale, e, se anche potessi vedermi chiaramente e distintamente come oggetto, ciò che vedrei non sarebbe la rappresentazione adeguata di quello che sono in me stesso e per me stesso, di quel «mostro incomparabile e preferibile a tutto» di cui parla Malraux, ma la percezione del

quella che viene verso di me sulla strada, e scoprire poi che è una sconosciuta: la presenza fondamentale di Anna a me non è modificata. Posso ben credere che un uomo mi guarda nella penombra, e scoprire poi che è un tronco d'albero che ho preso per un essere umano: la mia presenza fondamentale a tutti gli uomini, la presenza a me stesso di tutti gli uomini non è alterata. Perché non è l'apparizione di un uomo come oggetto nel campo della mia esperienza che mi insegna che *ci sono* degli uomini. La mia certezza dell'esistenza d'altri è indipendente da tali esperienze, anzi è proprio essa che le rende possibili. L'apparizione, su cui posso ingannarmi, non è l'Altro né il legame reale e concreto dell'Altro con me, ma è un *questo* che può indifferentemente rappresentare un uomo-oggetto oppure non rappresentarlo. Ciò che è probabile è solamente la distanza o la vicinanza reale d'altri, il che significa che il suo carattere di oggetto e la sua appartenenza al mondo, di cui provo l'apparire, sono fuori dubbio, in quanto, semplicemente con il mio nascere, faccio in modo che altri appaia. Solo, questa obiettività si fonda nel mondo come «un altri in qualche parte nel mondo»: altri-oggetto è certo come apparizione, correlativa alla conquista della mia soggettività, ma non è mai certo che altri sia *questo* oggetto. Parimenti, il fatto fondamentale del mio essere-oggetto per un soggetto, è di un'evidenza dello stesso tipo dell'evidenza riflessiva, ma non lo è il fatto che, in questo momento preciso e per un altro singolo, io mi stacco come «*questo*» dallo sfondo del mondo, piuttosto che rimanere immerso nell'indifferenziazione dello sfondo. Che io esista ora come oggetto per un tedesco, chiunque sia, è indubbio. Ma esisto come europeo, francese, parigino, nell'indifferenziazione delle collettività corrispondenti, o come *questo* parigino, intorno al quale la popolazione parigina e la collettività francese si organizzano subito per servirgli da sfondo? Su questo punto, non posso ottenere che delle conoscenze probabili, anche se possono essere infinitamente probabili.

Possiamo comprendere ora la natura dello sguardo: c'è, in ogni sguardo, l'apparizione di un altri-oggetto come presenza concreta e probabile nel mio campo percettivo e, in occasione di certi atteggiamenti di quest'altro, mi determino a cogliere, attraverso l'angoscia, la vergogna ecc., il mio «essere-guardato». L'«essere-guardato» si presenta come la pura probabilità che io sia ora *questo* concreto, probabilità che può trarre il suo significato e la sua natura di probabile solo da una certezza fondamentale che altri mi è sempre presente in quanto io sono sempre *per altri*. La prova della mia condizione di uomo, oggetto per *tutti* gli altri

uomini viventi, abbandonato sotto milioni di sguardi e che mi sfuggo milioni di volte, io la realizzo concretamente, quando sorge un oggetto nel *mio* universo, se questo oggetto mi indica che io sono probabilmente oggetto, ora, in qualità di un *questo differenziato* per una coscienza. È l'insieme del fenomeno che chiamiamo *sguardo*. Ogni sguardo ci prova concretamente – e nella certezza indubitabile del *cogito* – che esistiamo per tutti gli uomini viventi, cioè che ci sono (delle) coscienze per le quali esisto. Abbiamo messo «delle» tra parentesi per far notare che altri-soggetto, che mi è presente in questo sguardo, non si dà né sotto forma di pluralità, né come unità (tranne che nel suo rapporto concreto con *un* altri-oggetto particolare). La pluralità, infatti, appartiene solo agli oggetti, e giunge all'essere con l'apparizione di un per-sé con funzione mondanizzante. L'essere-guardato, facendo sorgere per noi (dei) soggetti, ci pone di fronte a una realtà non numerata. Quando invece io *guardo* quelli che mi guardano, le coscienze *altrui* si isolano in molteplicità. Se, d'altra parte, sottraendomi allo sguardo, come occasione di prova concreta, cerco di pensare *a vuoto* l'indistinzione infinita della presenza umana e di unificarla sotto il concetto di soggetto infinito che non è mai oggetto, ottengo una nozione puramente formale che si riferisce a una serie infinita di prove mistiche della presenza d'altri, la nozione di Dio come soggetto onnipresente e infinito *per cui* io esisto. Ma queste due obiettivazioni, l'obiettivazione concreta e numerica, come l'obiettivazione unificatrice e astratta, non raggiungono, né l'una né l'altra, la realtà provata, cioè la presenza numerica d'altri. Queste osservazioni saranno rese più concretamente da questo esempio, a portata di tutti: se ci tocca di apparire «in pubblico» per interpretare una parte o fare una conferenza, non perdiamo mai di vista il fatto che siamo guardati ed eseguiamo l'insieme degli atti che stiamo facendo, in presenza dello sguardo, meglio ancora, tentiamo di costituire un essere e un insieme di oggetti *per* questo sguardo. Ma non contiamo gli sguardi. Finché parliamo, attenti solamente alle idee che vogliamo sviluppare, la presenza degli altri rimane indifferenziata. Sarebbe falso unificarla sotto rubriche come «*la classe*», «*l'uditorio*» ecc.: infatti non abbiamo coscienza di un essere concreto e individualizzato con una coscienza collettiva; quelle sono delle immagini che potranno servire a tradurre la nostra esperienza in un secondo tempo e che lo faranno solo a metà. E neppure cogliamo uno sguardo plurale. Si tratta piuttosto di una realtà impalpabile, fugace e onnipresente che realizza di fronte a noi il nostro Io non rivelato e che collabora con noi nella produzione di questo Io che ci sfugge. Se, invece, voglio

verificare che il mio pensiero è stato ben compreso, e se guardo a mia volta l'uditorio, vedrò apparire improvvisamente *delle teste e degli occhi*. Obiettivandosi, la realtà prenumerica d'altri si viene a decomporre e pluralizzare. Ma anche lo sguardo è scomparso. Proprio a questa realtà prenumerica e concreta, più che a uno stato di inautenticità della realtà umana, conviene riservare la particella impersonale «si». Continuamente, ovunque io sia, mi *si* guarda. Il *si* non viene mai colto come oggetto, perché si decompone subito.

Così lo sguardo ci ha posto sulla traccia del nostro *essere-per-altri* e ci ha rivelato l'esistenza indubbia di quest'altri per cui noi siamo. Ma non ci può condurre più lontano: ciò che ora bisogna esaminare è il rapporto fondamentale dell'Io con l'Altro, quale ci si è manifestato, o, se si preferisce, dobbiamo ora spiegare e fissare tematicamente tutto ciò che è compreso nei limiti di quel rapporto originale e chiederci qual è l'*essere* di questo essere-per-altri.

Una considerazione che ci aiuterà nel nostro compito e che può essere tratta dalle osservazioni precedenti è che l'essere-per-altri non è una struttura ontologica del per-sé: non potremmo pensare, infatti, di derivare, come una conseguenza da un principio, l'essere-per-altri dall'essere-per-sé o, reciprocamente, l'essere-per-sé dall'essere-per-altri. Senza dubbio la nostra realtà umana esige di essere simultaneamente per-sé e per-altri, ma le nostre ricerche attuali non mirano a costituire un'antropologia. Forse non sarebbe impossibile concepire un per-sé del tutto libero da ogni per-altri e che esistesse senza neanche supporre la possibilità di essere un oggetto. Solo, questo per-sé non sarebbe «uomo». Ciò che il *cogito* ci rivela qui è semplicemente una necessità di fatto: risulta – in modo indubbio – che il nostro essere, indissolubilmente dal suo essere-per-sé, è anche per altri; l'essere che si rivela alla coscienza riflessiva è per-sé-per-altri; il *cogito* cartesiano non fa altro che affermare la verità assoluta di un *fatto*: quello della mia esistenza; allo stesso modo, il *cogito*, inteso in un senso lato, come lo abbiamo usato qui, ci rivela come un fatto l'esistenza d'altri, e la mia esistenza per altri. È tutto ciò che possiamo dire. Tanto il mio essere-per-altri, quanto il nascimento all'essere della mia coscienza, ha il carattere di un avvenimento assoluto. Poiché questo avvenimento è insieme storicizzazione – perché mi temporalizzo come presenza ad altri – e condizione di ogni storia, lo chiameremo storicizzazione preistorica. E proprio così, cioè come temporalizzazione preistorica della simultaneità, lo considereremo qui. Con il termine “preistorico”, non vogliamo dire che esso appartenga a un tempo

che sia una sua propria possibilità – il suo carattere stesso d'altri, in quanto io faccio in modo che vi sia un altri – e considerandole come possibilità di superarmi che io posso sempre superare verso delle nuove possibilità. Così, nello stesso tempo, con la mia coscienza (di) me, ho riconquistato il mio essere-per-sé come continuo incentivo di infinite possibilità e ho trasformato le possibilità di altri in possibilità-morte, attribuendo loro il carattere di *non-vissuto-da-me*, cioè di *semplicemente date*.

Ugualmente, la vergogna non è che il sentimento originale di avere il mio essere *al di fuori*, implicato in un altro essere e come tale senza alcuna difesa, illuminato dalla luce assoluta che emana da un puro soggetto; è la coscienza di essere irrimediabilmente ciò che ero sempre: «in sospeso», cioè al modo del «non-ancora» o del «non-più». La vergogna pura non è il sentimento di essere questo o quell'oggetto criticabile; ma, in generale, di essere *un* oggetto, cioè di *riconoscermi* in quell'essere degradato, dipendente e cristallizzato che io sono per altri. La vergogna è il sentimento della *caduta originale*, non del fatto che abbia commesso questo o quell'errore, ma semplicemente del fatto che sono «caduto» nel mondo, in mezzo alle cose, e che ho bisogno della mediazione d'altri per essere ciò che sono. Il pudore e, in particolare, il timore di essere sorpreso in stato di nudità, non sono che specificazioni simboliche della vergogna originale: il corpo simbolizza qui la nostra oggettività senza difesa. Vestirsi, significa dissimulare la propria oggettività, reclamare il diritto di vedere senza essere visto, cioè di essere puro soggetto. Per questo il simbolo biblico della caduta, dopo il peccato originale, è il fatto che Adamo ed Eva «capiscono di essere nudi».

La reazione alla vergogna consisterà quindi nel cogliere come oggetto colui che ha sorpreso la *mia* oggettività. Infatti, dal momento in cui altri mi appare come oggetto, la sua soggettività diventa una semplice *proprietà* dell'oggetto considerato. Essa si degrada e si definisce come «insieme di proprietà *oggettive* che mi si sottraggono per principio». L'Altro-oggetto «ha» una soggettività come questa scatola vuota ha «un interno». E, con ciò, io mi *riconquisto*: perché non posso essere *oggetto per un oggetto*. Non nego affatto che altri rimane legato a me mediante il suo «interno», ma la coscienza che egli ha di me essendo coscienza-oggetto mi appare come pura interiorità senza efficacia; è una proprietà fra le altre dell'«interiorità», qualche cosa di paragonabile a una pellicola impressionabile nella camera oscura di un apparecchio fotografico. In quanto io faccio in modo che vi sia altri, mi colgo come una libera sorgente della conoscenza che altri ha di me e altri mi appare *affetto* nel

suo essere dalla conoscenza che ha del mio essere, in quanto l'ho reso *affetto* del carattere d'altri. Questa conoscenza prende allora un carattere *soggettivo*, nel nuovo senso di «relativo», cioè rimane nel soggetto-oggetto come una qualità *relativa* all'essere-altri che gli ho attribuito. Non mi *tocca* più, è un'immagine *in lui di me*. Così la soggettività si è degradata in interiorità, la libera coscienza in pura assenza di principi, le possibilità in proprietà e la conoscenza con cui l'altro mi raggiunge nel mio essere in pura *immagine* di me nella «coscienza» d'altri. La vergogna motiva la reazione che la supera e la sopprime, in quanto racchiude in sé una comprensione implicita e non tematizzata del poter-essere-oggetto del soggetto per cui sono oggetto. E questa comprensione implicita non è altro che la coscienza (del) mio «essere-me-stesso», cioè della mia ipseità rinforzata. Infatti nella realtà che esprime l'«io ho vergogna di me», la vergogna presuppone sì un me-oggetto-per-l'altro, ma anche un'ipseità che ha vergogna e che esprime imperfettamente l'«Io» della formula. Così la vergogna è apprensione unitaria di tre dimensioni: «io ho vergogna di *me* di fronte ad *altri*».

Se una di queste dimensioni viene a scomparire, anche la vergogna scompare. Se tuttavia concepisco il «si» impersonale, soggetto di fronte al quale ho vergogna, come qualcosa che non può diventare oggetto senza scindersi in una molteplicità di altri, se lo pongo come l'unità assoluta del soggetto che non può in nessun modo diventare oggetto, pongo con ciò l'eternità del mio essere-oggetto e perpetuo la mia vergogna. È la vergogna davanti a Dio, cioè il riconoscimento della mia oggettività di fronte a un soggetto che non può mai diventare oggetto; nello stesso tempo, *realizzo* nell'assoluto e ipostatizzo la mia oggettività: la posizione di Dio si accompagna a una cosalizzazione della mia oggettività; meglio ancora, pongo il mio essere-oggetto-per-Dio come più reale che il mio per-sé; esisto alienato e mi faccio indicare dal mio di fuori quello che devo essere. È l'origine del timore di fronte a Dio. Le messe nere, la profanazione di ostie, le associazioni demoniache ecc. sono altrettanti sforzi per conferire il carattere di oggetto al Soggetto assoluto. Volendo il Male per il Male, io tento di contemplare la trascendenza divina – di cui il Bene è la possibilità propria – come trascendenza puramente data e che io trascendo verso il Male. Allora io «faccio soffrire» Dio, «lo irrito» ecc. Questi tentativi, che implicano il *riconoscimento* assoluto di Dio come soggetto che non può essere oggetto, portano in sé la loro contraddizione e subiscono un perenne scacco.

L'orgoglio non esclude la vergogna originale. Anzi scaturisce pro-

Vergogna, timore, orgoglio, sono dunque le mie reazioni originali, sono i diversi modi con cui io riconosco altri come soggetto fuori portata e implicano una comprensione della mia ipseità che può e deve servirmi come motivo per costituire altri come oggetto.

Quest'altri-oggetto che mi appare all'improvviso non rimane affatto una pura astrazione oggettiva. Nasce davanti a me con i suoi particolari significati. Non è solamente l'oggetto la cui libertà è una *proprietà* come trascendenza trascesa. Egli è anche «in collera», o «allegro», o «attento», è «simpatico» o «antipatico», è «avarò», «impetuoso» ecc. Perché, infatti, cogliendomi come me-stesso, faccio in modo che l'altri-oggetto esista in mezzo al mondo. Riconosco la sua trascendenza, ma la riconosco non come trascendenza trascendente, ma come trascendenza trascesa. Appare dunque come un superamento degli utensili verso certi fini, nell'esatta misura con cui io supero in una proiezione unitaria di me stesso questi fini, questi utensili e questo superamento da parte di altri degli utensili verso i fini. Perché, infatti, non mi colgo mai astrattamente come pura possibilità di essere me stesso, ma vivo la mia ipseità nella sua proiezione concreta verso questo o quel fine: esisto solo come *impegnato* ed ho coscienza (d')essere solamente come tale. In questo senso, non colgo altri-oggetto se non nel superamento concreto e *impegnato* della sua trascendenza. Ma, reciprocamente, l'impegno di altri che è il suo modo d'essere mi appare, in quanto è trasceso dalla mia trascendenza, come impegno *reale*, come *radicamento*. Insomma, in quanto esisto *per me*, il mio «impegno» in una situazione deve essere inteso nel senso in cui si dice: «sono impegnato verso un tale, mi sono impegnato a rendere quel danaro ecc.». Ed è proprio questo impegno che caratterizza altri-soggetto, perché è un altro me-stesso. Ma questo impegno oggettivato, quando colgo altri come oggetto, si degrada e diventa un impegno-oggetto nel senso in cui si dice: «Il coltello è profondamente impegnato (= immerso) nella piaga; l'armata si era impegnata (= ficcata) in una gola di monti». Bisogna infatti capire bene che l'essere-in-mezzo-al-mondo che viene attribuito ad altri *per mezzo mio* è un essere reale. Non è affatto una pura necessità soggettiva quella che me lo fa riconoscere come esistente in mezzo al mondo. E d'altra parte, altri non è da solo, sperduto in questo mondo. Sono io che lo faccio perdere in mezzo al mondo che è mio, per il solo fatto che è, per me, quello che non devo essere, cioè per il solo fatto che lo tengo fuori da me come realtà puramente contemplata e superata verso i miei fini. Così l'oggettività non è la pura rifrazione di altri attraverso la mia coscienza: viene ad altri da parte mia

quello che fa in modo che una situazione esista in generale: poter modificare una situazione, infatti, significa precisamente fare in modo che una situazione esista. La libertà oggettiva di altri non è che trascendenza-trascesa; è libertà-oggetto, come abbiamo visto. In questo senso, altri appare come ciò che deve comprendersi a partire da una situazione continuamente modificata. È proprio questo che fa in modo che il corpo sia sempre il *passato*. In questo senso il carattere d'altri ci si dà come il *superato*. Anche l'irascibilità, come promessa di collera, è sempre promessa superata. Così il carattere si dà come la fatticità di altri in quanto è accessibile alla mia intuizione, ma in quanto anche è, solo per essere superata. In questo senso, «l'andare in collera» è già superare l'irascibilità per il fatto stesso che si cede a essa, significa darle un significato; la collera apparirà quindi come la ripresa dell'irascibilità da parte della libertà-oggetto. Questo non significa affatto che noi siamo rimandati con ciò a una soggettività, ma solamente che ciò che noi trascendiamo qui è non solamente la fatticità d'altri, ma la sua trascendenza, non solamente il suo essere, cioè il suo passato, ma il suo presente e il suo avvenire. Benché la collera d'altri mi appaia sempre come collera libera (il che è evidente per il fatto stesso che io la *giudico*), io posso sempre trascenderla, cioè provocarla o calmarla, o meglio, proprio trascendendola, e solamente così, la percepisco. Così il corpo, essendo la fatticità della trascendenza-trascesa, è sempre corpo-che-indica-al-di-là-di-se-stesso: sia nello spazio – che è la situazione – sia nel tempo – che è la libertà-oggetto. Il corpo per altri è l'oggetto magico per eccellenza. Così, il corpo d'altri è sempre il «corpo-più-che-corpo», perché altri mi è dato senza intermediario e totalmente nel superamento continuo della sua fatticità. Ma questo superamento non mi rimanda a una soggettività: è il fatto oggettivo per cui il corpo – sia come organismo, che come carattere o come strumento – non mi appare mai senza *contorno*, e deve essere determinato a partire da questo contorno. Il corpo d'altri non deve essere confuso con la sua oggettività. L'oggettività d'altri è la sua trascendenza come trascesa. Il corpo è la fatticità di questa trascendenza. Ma corporeità e oggettività d'altri sono rigorosamente inseparabili.

3. La terza dimensione ontologica del corpo

Io esisto il mio corpo: questa è la sua prima dimensione d'essere. Il mio corpo è utilizzato e conosciuto da altri: questa è la sua seconda dimen-

sione. Ma in quanto *io sono per altri*, altri mi si manifesta come il soggetto per il quale io sono oggetto. Qui si tratta anzi, come abbiamo visto, della mia relazione fondamentale con altri. Io quindi esisto per me come conosciuto da altri, in particolare nella mia stessa fatticità. Esisto per me come conosciuto da altri a titolo di corpo. Questa è la terza dimensione ontologica del mio corpo. È proprio quest'ultima che ci accingiamo ora a studiare: con essa avremo esaurito la questione dei modi d'essere del corpo.

Con l'apparizione dello sguardo d'altri, ho la rivelazione del mio essere-oggetto, cioè della mia trascendenza come trascesa. Un soggetto mi si manifesta come l'essere inconoscibile, come quella fuga-in-altri che io sono in piena responsabilità. Ma, se è vero che non posso conoscere e neanche concepire questo me nella sua realtà, tuttavia posso percepirne alcune strutture formali. In particolare io mi sento raggiunto da altri nella mia esistenza di fatto; ed è proprio del mio essere-là-per-altri che sono responsabile. Questo *essere-là* è precisamente il corpo. Così il mio incontro con altri non mi colpisce solo nella mia trascendenza: nella trascendenza che altri supera e proprio per questa, la fatticità che la mia trascendenza nullifica e trascende esiste per altri e, nella proporzione in cui io sono cosciente di esistere per altri, percepisco la mia fatticità non più solo nella sua nullificazione non-tetica, non più solo nell'esistente, ma nella sua fuga verso un essere-in-mezzo-al-mondo. L'urto dell'incontro con altri è una rivelazione a vuoto per me dell'esistenza del mio corpo, al di fuori, come un in-sé per altri. Così il mio corpo non si dà come il vissuto puro e semplice: ma proprio questo vissuto nel e con il fatto contingente e assoluto dell'esistenza d'altri si prolunga al di fuori di una dimensione di fuga che mi sfugge. La profondità d'essere del mio corpo per me è quel continuo «di fuori» del mio «di dentro» più intimo. In quanto l'onnipresenza d'altri è il fatto fondamentale, l'oggettività del mio essere-là è una dimensione costante della mia fatticità; io esisto la mia contingenza in quanto la supero verso i miei possibili e in quanto essa mi sfugge sornionamente verso un irrimediabile. Il mio corpo è là non solo come il punto di vista che io sono, ma anche come un punto di vista sul quale vengono presi attualmente dei punti di vista che io non potrei mai prendere; mi sfugge da tutte le parti. Questo significa prima di tutto che questo insieme di *sensi*, che non possono sentirsi da sé, si danno come percepiti altrove e da altri. La percezione che si manifesta così a vuoto non ha il carattere di una necessità ontologica, non si può farla derivare dall'esistenza stessa della mia fatticità, ma è un fatto evi-

corpo come irrimediabile, può determinare delle psicosi come l'erotofobia; esse non sono che la percezione metafisica e inorridita dell'esistenza del mio corpo per altri. Si dice comunemente che il timido è «imbarazzato dal suo corpo». A dire il vero, questa espressione è impropria; non potrei essere imbarazzato dal mio corpo quale io l'esisto. È il mio corpo quale è per altri che dovrebbe imbarazzarmi. E inoltre l'espressione non è felice, perché non posso essere imbarazzato se non da una cosa concreta, presente nell'intimo del mio universo e che mi intralcia nell'uso di altri strumenti. Qui l'imbarazzo è più sottile, perché ciò che mi disturba è assente; io non incontro mai il mio corpo per altri come un ostacolo, è invece perché non rimane mai là, perché rimane impercettibile, che può diventare *imbarazzante*. Io cerco di raggiungerlo, di dominarlo, di servirmene come di uno strumento – perché si presenta anche come *strumento nel mondo* – per dargli la forma e l'atteggiamento conveniente: ma precisamente, è per principio fuori portata e tutti gli atti che io compio per appropriarmene mi sfuggono a loro volta e si fissano a distanza dal mio corpo come corpo per-altri. Così devo agire continuamente «alla cieca», dare giudizi approssimativi, senza mai sapere se ho colpito il mio bersaglio. È per questo che lo sforzo del timido, dopo che avrà riconosciuto la vanità di questi tentativi, sarà di sopprimere il suo corpo-per-altri. Quando egli desidera «di non avere più corpo», di essere «invisibile» ecc. non è il suo corpo-per-lui che vuole annihilare, ma l'impercettibile dimensione del corpo-alienato.

Perché, infatti, noi attribuiamo al corpo-per-altri la stessa realtà che al corpo-per-noi. O meglio, il corpo-per-altri è il corpo-per-noi, ma impercettibile ed espropriato. Ci sembra allora che altri compia per noi un atto di cui noi non siamo capaci, e che pur ci si impone: *vederci come siamo*. Il linguaggio, rivelandoci – a vuoto – le principali strutture del nostro corpo-per-altri (quando il corpo esistito è ineffabile), ci incita a scaricare completamente sugli altri la nostra pretesa missione. Ci rassegniamo a vederci con gli occhi di altri: il che significa che tentiamo di conoscere il nostro essere dalle manifestazioni del linguaggio. Così appare tutto un sistema di corrispondenze verbali, dal quale ci facciamo definire il nostro corpo quale è per altri, utilizzando queste definizioni per nominare il nostro corpo qual è per noi. È a questo livello che avviene l'assimilazione analogica del corpo d'altri e del mio corpo. È necessario, infatti, perché io possa pensare che «il mio corpo è per altri come il corpo d'altri è per me», che io abbia incontrato altri nella sua soggettività oggettivante, e poi come oggetto; bisogna, perché io giudichi il corpo d'altri come og-

scuno di essi è nell'altro e produce la morte dell'altro; così non possiamo mai uscire dal circolo. Nello studio degli atteggiamenti fondamentali verso gli altri conviene non perdere di vista queste osservazioni. Gli atteggiamenti si producono e si distruggono in circolo, ed è così arbitrario cominciare sia dall'uno che dall'altro. Tuttavia, poiché bisogna scegliere, considereremo prima di tutto gli atteggiamenti per i quali il per-sé tenta di assimilare la libertà altrui.

1. *Il primo atteggiamento verso gli altri: l'amore, il linguaggio, il masochismo*

Tutto quello che vale per me, vale per gli altri. Mentre io tento di liberarmi dall'influenza d'altri, l'altro tenta di liberarsi dalla mia, mentre io cerco di soggiogare l'altro, l'altro tenta di soggiogarmi. Non si tratta affatto qui di relazioni unilaterali con un oggetto in-sé, ma di rapporti reciproci e mobili. Le descrizioni che seguiranno devono quindi essere considerate come *conflitti*. Il conflitto è il senso originario dell'essere-per-altri.

Se partiamo dalla prima rivelazione d'altri come *sguardo*, dobbiamo riconoscere che sentiamo il nostro impercettibile essere-per-altri sotto forma di *possesso*. Io sono posseduto dall'altro; lo sguardo d'altri forma il mio corpo nella sua nudità, lo fa nascere, lo scolpisce, lo produce, come è, lo vede come io non lo vedrò mai. L'altro possiede un segreto: il segreto di ciò che io sono. Mi fa essere, e con questo, mi possiede, e questo possesso non è nient'altro che la coscienza di possedermi. E io, nel riconoscimento della mia oggettività, sento che egli ha questa coscienza. Come coscienza, l'altro è per me insieme ciò che mi ha rubato il mio essere e ciò che fa in modo che «vi sia» un essere che è il mio essere. Così raggiungo l'intelligenza di questa struttura ontologica: Io sono responsabile del mio essere-per-altri, ma non ne sono il fondamento; mi appare quindi sotto forma di un dato contingente di cui io sono tuttavia responsabile, e l'altro fonda il mio essere in quanto questo essere è sotto forma del «c'è»; ma non ne è responsabile, benché lo fondi in completa libertà, nella sua libera trascendenza. Così, in quanto mi manifesto a me stesso come responsabile del mio essere, *rivendico* l'essere che sono; cioè io voglio riprenderlo o, in termini più esatti, sono il progetto di ripresa del mio essere. Questo essere mi viene presentato come il *mio essere*, ma a distanza, come il cibo nel supplizio di Tantalo, e io vorrei stendere la

mano per conoscermi e fondarmi con la mia libertà. Perché se, in un certo senso, il mio essere-oggetto è un'insopportabile contingenza e puro «possesso» di me da parte di un altro; in un altro senso, questo essere è come l'indicazione di ciò che bisognerebbe che io riprendessi e fondassi per essere il mio fondamento. Ma ciò non è concepibile se non assimilo la libertà d'altri. Così il mio progetto di ripresa di me è fundamentalmente progetto di assorbimento dell'altro. Cioè: 1) Io non smetto, con questo, di affermare l'altro, cioè di negare di me di essere l'altro: essendo l'altro fondamento del mio essere non può immedesimarsi a me, senza che il mio essere-per-altri svanisca. Se quindi io progetto di realizzare l'unità con l'altro, significa che progetto di assimilare l'alterità dell'altro in quanto tale, come mia possibilità. Si tratta, infatti, per me, di farmi essere, acquistando la possibilità di prendere su di me il punto di vista dell'altro. Ma non si tratta di acquistare una pura facoltà astratta di conoscenza. Non è la pura *categoria* dell'altro che io mi riprometto di prendere: questa categoria non è né concepita né concepibile. Ma, di fronte alla mia esperienza concreta, sofferta e sentita, dell'altro, io sento che è proprio l'altro concreto, come realtà assoluta, che io voglio assimilare nella sua alterità. 2) L'altro che io voglio assimilare non è l'altro-oggetto. O, meglio, il mio progetto di assimilazione dell'altro non corrisponde affatto a una ripresa del mio per-sé come me-stesso e a un superamento della trascendenza dell'altro verso le mie possibilità. Non si tratta per me di cancellare la mia oggettività oggettivando l'altro, ciò che corrisponderebbe a *liberarmi* del mio essere-per-altri; io voglio, al contrario, assimilare l'altro come essere-che-guarda, e questo progetto di assimilazione comporta un riconoscimento accresciuto del mio essere-guardato. Insomma, io mi identifico del tutto con il mio essere-guardato per mantenere di fronte a me stesso la libertà di guardare dell'altro e, poiché il mio essere-oggetto è la sola relazione possibile fra me e l'altro, posso servirmi solo di questo essere-oggetto come strumento per compiere l'assimilazione dell'altra *libertà*. Così, come reazione alla sconfitta della terza ek-stasi, il per-sé vuole identificarsi con la libertà d'altri, come per fondare il suo essere in sé. Essere un altro per sé – ideale sempre vagheggiato concretamente nella forma di un essere per sé *quell'altro* – è il primo valore dei rapporti con l'altro; questo significa che il mio essere-per-altri è sotteso dall'indicazione di un essere-assoluto che sarebbe sé in quanto altro, e altro in quanto sé e che, dandosi liberamente come altro il suo essere-sé e come sé il suo essere-altro, sarebbe l'essere stesso della prova ontologica, cioè Dio. Questo ideale non può realizzarsi se io non supero

la contingenza originale dei miei rapporti con l'altro, cioè il fatto che non c'è nessuna relazione di negatività interna tra la negazione per cui l'altro si fa essere altro da me e la negazione per cui io mi faccio essere altro dall'altro. Abbiamo visto che questa contingenza è insuperabile: è il *fatto* delle mie relazioni con l'altro, come il mio corpo è il *fatto* del mio essere-nel-mondo. L'unità con l'altro è quindi, di fatto, irrealizzabile. E lo è anche *di diritto*, perché l'assimilazione del per-sé e dell'altro in una stessa trascendenza comporterebbe necessariamente la scomparsa del carattere d'alterità dell'altro. Così, la condizione per cui progetto l'identificazione dell'altro è la mia persistenza a negare di me di essere l'altro. Infine, questo progetto di unificazione è una specie di *conflitto* perché, finché io mi sento come oggetto per altri e progetto di assimilarlo, in questa sensazione, l'altro mi coglie come oggetto nel mondo e non progetta di assimilarmi a lui. Sarebbe quindi necessario – poiché l'essere-per-altri comporta una duplice negazione interna – agire sulla negazione interna per cui l'altro trascende la mia trascendenza e mi fa esistere per l'altro, cioè *agire sulla libertà dell'altro*.

Questo ideale irrealizzabile, in quanto sottende il mio progetto di me di fronte all'altro, non è paragonabile all'amore in quanto l'amore è un'impresa, cioè un insieme organico di progetti verso le mie possibilità. Ma è l'ideale dell'amore, il suo motivo e il suo fine, il suo valore. L'amore come relazione primitiva con l'altro è l'insieme di progetti per mezzo dei quali tendo a realizzare questo valore.

Questi progetti mi pongono in legame diretto con la libertà d'altri. È in questo senso che l'amore è conflitto. Abbiamo notato, infatti, che la libertà d'altri è fondamento del mio essere. Ma, proprio perché io esisto per la libertà altrui, non ho nessuna sicurezza, sono in pericolo in questa libertà; essa impregna il mio essere e mi *fa essere*, mi dà e mi toglie dei valori, e il mio essere ne riceve una continua fuga passiva a sé. Irresponsabile e fuori portata, questa libertà proteiforme nella quale mi sono implicato può implicarmi a sua volta in mille modi d'essere diversi. Il mio progetto di riprendere il mio essere non può realizzarsi se io non mi impadronisco di questa libertà e non la riduco a essere libertà sottomessa alla mia libertà. Contemporaneamente, è il solo modo in cui io possa agire sulla libera negazione di interiorità per cui l'altri mi costituisce in altro, cioè per cui io possa preparare i mezzi di un'identificazione futura di altri a me. Questo sarà più chiaro, forse, se considero questo problema che sembra puramente psicologico: perché l'amante vuole essere *amato*? Se l'amore, infatti, fosse puro desiderio di possesso

fisico, potrebbe essere, nella maggior parte dei casi, facilmente soddisfatto. L'eroe di Proust, per esempio, che fa abitare con sé la sua amante, può vederla e possederla in ogni ora del giorno, ed ha saputo porla in una completa dipendenza materiale, non dovrebbe essere tormentato dall'inquietudine. Si sa, invece, che è roso dalla preoccupazione. È con la sua coscienza che Albertine sfugge a Marcel, proprio quando egli le è accanto, ed è per questo che egli non ha tregua se non quando la contempla nel sonno. È quindi certo che l'amore vuole imprigionare la «coscienza». Ma perché lo vuole? E come?

La nozione di «proprietà» con la quale si definisce così spesso l'amore non può essere, infatti, la prima. Perché dovrei volermi appropriare di altri se non fosse perché altri mi fa essere? Ma ciò implica un certo modo di appropriazione: è della libertà di altri in quanto tale che noi vogliamo impadronirci. E non per volontà di potenza: il tiranno se ne ride dell'amore; egli si accontenta della paura. Se cerca l'amore dei suoi accoliti, è per ragioni politiche, e se trova un mezzo più economico per asservirli, lo adotta subito. Al contrario, chi vuol essere amato, non desidera di asservire l'essere amato. Non tiene affatto a diventare l'oggetto di una passione selvaggia e meccanica. Non vuole possedere un automa; e se si vuole umiliarlo, basta rappresentargli la passione dell'amata come il risultato di un determinismo psicologico: l'amante si sentirà sminuito nel suo amore e nel suo essere. Se Tristano e Isotta sono resi pazzi d'amore da un filtro, interessano meno; e si giunge al punto che l'asservimento totale dell'essere amato fa svanire l'amore dell'amante. Il fine è superato: l'amante si ritrova solo se l'amata si è trasformata in un automa. Così l'amante non desidera di possedere l'amata⁴⁸ come si possiede una cosa; pretende un tipo speciale di appropriazione. Vuole possedere una libertà come libertà.

Ma, d'altra parte, non può essere soddisfatto di quella forma eminente di libertà che è l'impegno libero e volontario. Chi si accontenterebbe di un amore che si desse come pura fedeltà all'impegno preso? Chi accetterebbe di sentirsi dire: «Ti amo, perché mi sono liberamente impegnata ad amarti e perché non voglio contraddirmi: ti amo per fedeltà a me stessa»? Così l'amante chiede il giuramento e si irrita del giuramento. Vuole essere amato da una libertà e pretende che questa libertà come libertà non sia più libera. Vuole insieme che la libertà dell'altro si determini da sé a essere amore – e questo, non solo all'inizio dell'avventura, ma a ogni istante – e, insieme, che questa libertà si imprigioni *da sé*, che ritorni su se stessa, come nella follia, come nel sogno, per vo-

così l'ultimo grado del desiderio potrebbe essere lo svenimento, come ultimo grado del consenso al corpo. In questo senso il desiderio può essere detto desiderio di un corpo per un altro corpo. Infatti è proprio un appetito *verso* il corpo d'altri che è vissuto come vertigine del per-sé di fronte al proprio corpo: e l'essere che desidera è la coscienza *che si fa corpo*.

Ma se è vero che il desiderio è una coscienza che si fa corpo per appropriarsi del corpo d'altri inteso come totalità organica in situazione con la coscienza all'orizzonte, qual è il significato del desiderio? cioè: perché la coscienza si fa – o tenta invano di farsi – corpo e che cosa si aspetta dall'oggetto del suo desiderio? Sarà facile rispondere, se si riflette, che, nel desiderio, io mi faccio carne *di fronte all'altro per appropriarmi della carne dell'altro*. Questo significa che non si tratta solamente di sentire delle spalle o dei fianchi o di attirare un corpo contro il mio: bisogna anche sentirli con quello strumento particolare che è il corpo in quanto invischia la coscienza. In questo senso, quando sento quelle spalle, non si può dire solamente che il mio corpo è un mezzo per toccare le spalle, ma che le spalle d'altri sono un mezzo per me di scoprire il mio corpo come rivelazione affascinante della mia fatticità, cioè come carne. Così il desiderio è desiderio di impadronirsi di un corpo in quanto questo atto mi rivela il mio corpo come carne. Ma il corpo di cui voglio impadronirmi lo voglio *come carne*. Ora, è proprio quello che non è per me: il corpo d'altri appare come forma sintetica in atto; come abbiamo visto, non si può percepire il corpo dell'altro come carne pura, cioè come oggetto isolato che ha con gli altri *questi* delle relazioni di esteriorità. Il corpo d'altri è originariamente corpo in situazione; la carne, invece, appare come *contingenza pura della presenza*. È di solito nascosta dal belletto, dai vestiti ecc.; soprattutto, è dissimulata dai *movimenti*; niente è meno «in carne» di una danzatrice, anche se nuda. Il desiderio è un tentativo di svestire il corpo dei suoi movimenti come di vestiti, e di farlo esistere come pura carne; è un tentativo di *incarnazione* del corpo dell'altro. Solo in questo senso le carezze sono appropriazione del corpo dell'altro; è evidente che, se le carezze non consistessero che nello sfiorare o toccare, non potrebbero avere alcun rapporto con il potente desiderio che pretendono di colmare; rimarrebbero alla superficie, come gli sguardi, e non potrebbero *rendermi padrone* dell'altro. Si sa quanto sia insufficiente la famosa frase: «Contatto di due epidermidi». La carezza non vuole essere un semplice *contatto*; sembra che solo l'uomo la possa ridurre a semplice contatto, e allora vien meno al suo significato.

Perché la carezza non è un semplice sfiorare: ma un *foggiare*. Carezzando l'altro, io faccio nascere la sua carne con la mia carezza, sotto le mie dita. La carezza fa parte dell'insieme di cerimonie che *incarnano* l'altro. Ma, si può obiettare, non era forse già incarnato? *No*. La carne dell'altro non esisteva esplicitamente per me, perché percepivo il corpo dell'altro in situazione; non esisteva per lui perché la trascendeva verso le sue possibilità e verso l'oggetto. La carezza fa nascere l'altro come carne per me e per lui. E con carne, intendiamo una *parte* del corpo, cioè il derma, tessuto connettivo, e, precisamente, epidermide: non si tratta più necessariamente del corpo «in riposo» o addormentato, benché spesso è così che rivela meglio la sua carne. Ma la carezza rivela la carne spogliando il corpo della sua azione, scindendolo dalle possibilità che lo circondano: è fatta per scoprire sotto l'atto la trama d'inerzia – cioè il puro «essere-là» – che lo sostiene: per esempio, *prendendo* e *carezzando* la mano dell'altro io scopro, sotto la *presa*, che la mano è, *prima di tutto*, una massa estesa di carne e di ossa che può essere presa; e, similmente, il mio sguardo carezza, quando scopre, sotto il salto delle gambe della danzatrice – che esse sono per prima cosa – la forma lunata delle cosce. Così la carezza non si distingue per nulla dal desiderio: carezzare con gli occhi o desiderare è la stessa cosa; *il desiderio si esprime con la carezza come il pensiero con il linguaggio*. E la carezza rivela la carne dell'altro proprio come carne a me e all'altro. Ma essa rivela la carne in modo assai particolare: afferrare l'altro è rivelargli la sua inerzia e la sua passività di trascendenza-trascesa; ma carezzare non consiste in questo. Nella carezza, non è il mio corpo come forma sintetica in azione che carezza l'altro: ma è il mio corpo di carne che fa nascere la carne dell'altro. La carezza è fatta per far nascere con il piacere il corpo dell'altro all'altro e a me stesso come passività *toccata* in quanto il mio corpo si fa carne per toccarlo con la propria passività, cioè carezzandosi di contro a lui piuttosto che carezzandolo. Per questo i gesti d'amore hanno un languore che potrebbe dirsi studiato: non si tratta di *prendere* una parte del corpo dell'altro, quanto di *portare* il proprio corpo contro il corpo dell'altro. Non tanto di spingere o di toccare, in senso attivo, ma di *porre contro*. Sembra che io *porti* il mio braccio, come un oggetto inanimato, e che lo *ponga* contro il fianco della donna desiderata; che le mie dita che *faccio scorrere* sul suo braccio siano inerti in cima alla mia mano. Così la rivelazione della carne dell'altro si fa per mezzo della mia carne; nel desiderio e nella carezza che l'esprime, mi incarno per realizzare l'incarnazione dell'altro; e la carezza, *realizzando* l'incarnazione dell'altro, mi ma-

cosa fra le cose. La pietrificazione del per-sé da parte dello sguardo dell'altro è il senso profondo del mito di Medusa. Siamo quindi progrediti nella nostra ricerca: volevamo, infatti, determinare la relazione originaria del per-sé con l'in-sé. Abbiamo subito imparato che il per-sé era nullificazione e negazione radicale dell'in-sé; ora, constatiamo che è anche, per il solo fatto del concorso dell'altro e senza nessuna contraddizione, totalmente in-sé, presente nell'in-sé. Ma questo secondo aspetto del per-sé ripresenta il suo *di-fuori*; il per-sé, per natura, è l'essere che non può coincidere con il suo essere-in-sé.

Queste osservazioni potranno servire da base a una teoria generale dell'essere che è il fine stesso che cerchiamo di raggiungere. Tuttavia è ancora troppo presto per affrontarlo: non basta, infatti, descrivere il per-sé come progettante semplicemente le sue possibilità al di là dell'essere-in-sé. Il progetto di queste possibilità non determina staticamente la configurazione del mondo: cambia il mondo a ogni istante. Se leggiamo Heidegger, per esempio, siamo colpiti, da questo punto di vista, dall'insufficienza delle sue descrizioni ermeneutiche. Adottando la sua terminologia, diremo che ha descritto il *Dasein* come l'esistente che superava gli esistenti verso il loro *essere*. E l'essere qui significa il senso o il modo d'essere dell'esistente. Ed è vero che il per-sé è l'essere per cui gli esistenti rivelano il loro modo d'essere. Ma Heidegger tace il fatto che il per-sé non è solamente l'essere che costituisce un'ontologia degli esistenti, ma è anche l'essere per cui delle modificazioni ontiche sopraggiungono all'esistente in quanto esistente. Questa possibilità continua di *agire*, cioè di modificare l'in-sé nella sua materialità ontica, nella sua «carne» deve, evidentemente, essere considerata come una caratteristica essenziale del per-sé; come tale, essa deve trovare il suo fondamento in un rapporto originario del per-sé con l'in-sé che noi non abbiamo ancora posto in luce. Che cos'è *agire*? Perché il per-sé agisce? Come può agire? Queste sono le domande alle quali bisogna che noi ora rispondiamo. Abbiamo tutti gli elementi per rispondere: la nullificazione, la fatticità e il corpo, l'essere-per-altri, la natura propria dell'in-sé. Bisogna interrogarli di nuovo.