

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

Terzo incontro: Lugano, 19 ottobre 2023

Florinda Cambria, La scelta e la libertà.
Prospettive morali su *L'essere e il nulla* di Jean-Paul Sartre

TESTI

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

QUARTA PARTE. Avere, fare ed essere

Cap. I (Essere e fare: la libertà), paragrafo 3:

Libertà e responsabilità (pp. 628-632)

CONCLUSIONE

Cap. I **In-sé e per-sé: motivi metafisici (pp. 701-710)**

Cap. 2 **Prospettive morali (pp.710-712)**

3. Libertà e responsabilità

Quantunque le considerazioni che seguiranno interessino piuttosto il moralista, si è pensato che non sarebbe inutile, dopo queste descrizioni e queste argomentazioni, ritornare sulla libertà del per-sé e tentare di comprendere ciò che rappresenta per il destino umano il fatto di questa libertà.

La conseguenza essenziale delle nostre precedenti osservazioni è che l'uomo, essendo condannato a essere libero, porta il peso del mondo tutto intero sulle spalle: egli è responsabile del mondo e di se-stesso in quanto modo d'essere. Prendiamo la parola «responsabilità» nel suo

senso banale di «coscienza (di) essere l'autore incontestabile di un avvenimento o di un oggetto». In questo senso, la responsabilità del per-sé è molto grave, perché è colui per cui succede che *c'è* un mondo; e poiché è pure colui che *si fa essere*, qualunque sia la situazione in cui si trova, il per-sé deve assumere interamente la situazione con il suo coefficiente di avversità, fosse pure insostenibile; deve assumerla con la coscienza orgogliosa di esserne l'autore, perché gli inconvenienti peggiori o le peggiori minacce che rischiano di raggiungere la mia persona non hanno senso che per il mio progetto; compaiono sullo sfondo del mio progetto di impegno. È quindi insensato pensare di rammaricarsi perché nulla di estraneo ha deciso di ciò che proviamo, di ciò che viviamo o di ciò che siamo. D'altra parte, questa responsabilità assoluta non è accettazione: è semplice rivendicazione logica delle conseguenze della nostra libertà. Quello che mi accade, accade per opera mia e non potrei affliggermene né rivoltarmi né rassegnarmi. D'altra parte tutto ciò che mi accade è *mio*: con ciò bisogna intendere che sono sempre all'altezza di quello che mi accade, in quanto uomo, perché ciò che accade agli uomini per opera di altri uomini e di se-stesso non potrebbe essere che umano. Le più atroci situazioni della guerra, le peggiori torture non creano stati di cose inumani: non ci sono situazioni disumane; è solo per paura, fuga e ricorso a comportamenti magici che *deciderò* dell'inumano; ma questa decisione è umana e ne sopporterò tutta la responsabilità. Ma la situazione è *mia* inoltre, perché è l'immagine della libera scelta di me stesso e tutto ciò che mi presenta è *mio* in quanto che mi rappresenta e mi simbolizza. Non sono forse io che decido del coefficiente di avversità delle cose, e persino delle loro imprevedibilità, decidendo di me-stesso? Così, non ci sono accidenti in una vita; un avvenimento sociale che scoppia improvvisamente e mi trascina non viene dall'esterno; se sono mobilitato in guerra, questa guerra è la *mia*, essa è a mia immagine e la merito. La merito dapprima perché potevo sempre sottrarmici con il suicidio o la diserzione: queste possibilità estreme devono sempre esserci presenti allorché si tratta di considerare una situazione. Non essendomi sottratto, l'ho *scelta*: questo può essere per debolezza, per vigliaccheria di fronte all'opinione pubblica, perché preferisco certi valori a quello del rifiuto di fare la guerra (la stima dei miei vicini, l'onore della mia famiglia ecc.). In ogni modo si tratta di una scelta. Questa scelta verrà in seguito rinnovata in forma continua fino alla fine della guerra; bisogna dunque sottoscrivere all'affermazione di J. Romain: «In guerra non ci sono vittime innocenti».⁷⁶ Se allora ho

preferito la guerra alla morte o al disonore, è come se portassi l'intera responsabilità della guerra. Senza dubbio altri l'hanno dichiarata e forse si dovrebbe considerarmi come un semplice complice. Ma questa nozione di complicità non ha che un senso giuridico: qui non ha valore: perché dipendeva *da me*, che questa guerra non esistesse per me e per opera mia, e ho deciso che esistesse. Non c'è stata alcuna costrizione, poiché la costrizione non può avere alcuna presa su una libertà: non ho avuto scuse, perché, come abbiamo detto e ripetuto in questo libro, la qualità propria della realtà-umana è di essere senza scuse. Non mi resta dunque altro che rivendicare questa guerra. Inoltre essa è *mia* perché, per il fatto stesso che nasce in una situazione che faccio esistere, e dal momento che non posso scoprirla in questa situazione che impegnandomi per o contro di lei, non posso più distinguere la scelta che faccio di me, dalla scelta che faccio di lei: vivere questa guerra, significa scegliermi mediante lei e sceglierla mediante la scelta di me stesso. Non può esistere il problema di considerarla come «quattro anni di vacanza» o di «rinvio», come una «sospensione di seduta», essendo l'essenziale della mia responsabilità altrove, nella mia vita coniugale, familiare, professionale. Ma in questa guerra che ho scelto mi scelgo di giorno in giorno e la faccio mia facendomi. Se deve essere quattro anni vuoti, sono io che ne porto la responsabilità. Infine, come abbiamo fatto notare nel paragrafo precedente, ogni persona è una scelta assoluta di sé a partire da un mondo di conoscenze e di tecniche che questa scelta assume e illumina allo stesso tempo. Ogni persona è un assoluto che gode di un tempo assoluto e perfettamente impensabile a un altro tempo. È dunque inutile domandarci cosa sarei stato se questa guerra non fosse scoppiata, poiché mi sono scelto come uno dei sensi possibili dell'epoca che portava insensibilmente alla guerra: non mi distingo da questa epoca stessa, non potrei essere trasportato a un'altra epoca senza contraddizione. Così sono questa guerra che limita e fa comprendere il periodo che l'ha preceduta. In questo senso, alla formula che abbiamo citato poco fa: «Non ci sono vittime innocenti», bisogna aggiungere quest'altra per definire più nettamente la responsabilità del per-sé: «Si ha la guerra che si merita». Così, totalmente libero, indistinguibile dal periodo di cui ho scelto di essere il senso, profondamente responsabile della guerra come se l'avessi dichiarata io, non potendo vivere nulla senza integrarlo alla *mia* situazione, impegnarmi completamente in essa e lasciarle la mia impronta, devo essere senza rimorsi né rimpianti come sono senza scuse, perché dal momento del mio nascere all'essere, porto

il peso del mondo da solo senza che nulla né alcuno possano alleggerirlo.

Nondimeno il tipo di questa responsabilità è assai particolare. Mi si risponderà effettivamente che «io non ho domandato di nascere», ma è un modo ingenuo di mettere l'accento sulla nostra fatticità. Io sono, in realtà, responsabile di tutto, salvo che della mia responsabilità stessa, perché non sono il fondamento del mio essere. Tutto accade dunque come se fossi obbligato a essere responsabile. Sono *abbandonato* nel mondo, non nel senso in cui sarei abbandonato e passivo in un universo ostile, come l'asse che fluttua sulle onde, ma invece, nel senso in cui mi trovo improvvisamente solo e senza aiuto, impegnato in un mondo in cui porto completamente la responsabilità, senza poter, per quanto io faccia, strapparmi, fosse anche solo per un momento, a questa responsabilità, perché il desiderio stesso di fuggire la responsabilità mi fa responsabile; farmi passivo nel mondo, rifiutarmi di agire sulle cose e sugli altri vuol ancora dire scegliermi, e il suicidio è un modo fra i tanti di essere-nel-mondo. Ciononostante ritrovo una responsabilità assoluta per il fatto che la mia fatticità, cioè in questo caso il fatto della mia nascita, è direttamente inafferrabile e anche inconcepibile, perché questo fatto della mia nascita non mi appare mai allo stato bruto, ma sempre attraverso una ricostruzione proiettiva del mio per-sé: mi vergogno di essere nato o me ne meraviglio, o mi rallegro, o, tentando di togliermi la vita, affermo che vivo e assumo questa vita come cattiva. Così in un certo senso *scelgo* di essere nato. Questa stessa scelta è integralmente affetta di fatticità, perché non posso non scegliermi; ma questa fatticità, a sua volta, non apparirà che in quanto la supero verso i miei fini. Così la fatticità è ovunque, ma inafferrabile; non incontro mai altro che la mia responsabilità, per questo non posso domandare «*perché* sono nato?», maledire il giorno della mia nascita o dichiarare che non ho chiesto di nascere, perché questi diversi atteggiamenti verso la mia nascita, cioè verso il *fatto* che realizzo una presenza nel mondo, non sono altro che modi di assumere in piena responsabilità questa nascita e farla *mia*: qui ancora non incontro che me e i miei progetti, in modo che infine il mio abbandono, cioè la mia fatticità, consiste semplicemente nel fatto che sono condannato a essere integralmente responsabile di me stesso. Sono l'essere che è come essere il cui essere si problematizza nel suo essere. E questo «è» del mio essere è come presente e inafferrabile.

A queste condizioni, poiché ogni avvenimento del mondo non può rivelarmi che come *occasione* (occasione *messa a profitto*, mancata, tra-

scurata ecc.), o meglio ancora, poiché tutto ciò che ci accade può essere considerato come una possibilità, cioè non può apparirci che come mezzo di realizzare questo essere che si problematizza nel nostro essere, e poiché gli altri come trascendenze-trascese non sono, anch'essi, che *occasioni* e *possibilità*, la responsabilità del per-sé si estende sul mondo intero come mondo popolato. È così precisamente che il per-sé si coglie nell'angoscia, cioè come un essere che non è fondamento né del suo essere, né dell'essere degli altri, né degli in-sé che formano il mondo, ma che è costretto a decidere del senso dell'essere, in lui e ovunque al di fuori di lui. Chi realizza nell'angoscia la sua condizione di *essere* gettato in una responsabilità che si ritorce persino sul proprio abbandono non ha più né rimorsi, né rimpianti, né scuse: non è più che una libertà che si scopre da sola e il cui essere risiede in questa scoperta stessa. Ma, l'abbiamo notato all'inizio di questa opera, la maggior parte del tempo fuggiamo l'angoscia nella malafede.

1. *In-sé e per-sé: motivi metafisici*

Ci è possibile ora concludere. Fin dall'*Introduzione*, avevamo scoperto la coscienza come richiamo d'essere e avevamo dimostrato che il *cogito* rinviava immediatamente a un essere-in-sé *oggetto* della coscienza. Ma dopo la descrizione dell'in-sé e del per-sé, ci era parso difficile stabilire un legame fra di essi e avevamo temuto di cadere in un dualismo insormontabile. Questo dualismo ci minacciava ancora in un altro modo: effettivamente nella misura in cui si poteva dire del per-sé che era, ci trovavamo di fronte a due modi di essere radicalmente distinti, quello del per-sé che deve essere ciò che è, cioè che è ciò che non è, e che non è ciò che è, e quello dell'in-sé che è ciò che è. Ci siamo domandati allora se la scoperta di questi due tipi d'essere non portasse a uno iato che scindeva l'essere, come categoria generale appartenente a tutti gli esistenti, in due zone comunicabili e in ognuna delle quali la nozione di essere doveva essere presa in una accezione originale e singola.

Le nostre ricerche ci hanno permesso di rispondere alla prima di queste domande: il per-sé e l'in-sé sono uniti da un legame sintetico che non è altro che il per-sé stesso. Il per-sé effettivamente non è altro che la pura nullificazione dell'in-sé: è come un vuoto d'essere nel seno dell'essere. È nota la burlesca finzione con la quale certi volgarizzatori hanno l'abitudine di illustrare il principio di conservazione dell'energia: se accadesse, dicono, che uno solo degli atomi che costituiscono l'universo fosse annientato, ne risulterebbe una catastrofe che si estenderebbe a tutto l'universo e sarebbe, in particolare, la fine della terra e del sistema stellare. Questa immagine ci può servire; il per-sé appare come una nul-

lificazione infinitesimale che prende la sua origine dal seno dell'essere: e basta questa nullificazione perché uno sconvolgimento cotale *accada* all'in-sé. Questo sconvolgimento è il mondo. Il per-sé non ha altra realtà che di essere la nullificazione dell'essere. La sua sola qualifica gli viene dal fatto che è nullificazione dell'in-sé individuale e singolo e non di un essere in generale. Il per-sé non è il nulla in generale, ma una privazione singola; si costituisce come privazione di *questo essere*. Non è quindi il caso di interrogarci sul modo in cui il per-sé può unirsi all'in-sé, perché il per-sé non è una sostanza autonoma. In quanto nullificazione, è *stato*⁹⁰ dall'in-sé; in quanto negazione interna, si fa annunciare dall'in-sé ciò che non è e di conseguenza ciò che deve essere. Se il cogito conduce necessariamente fuori di sé, se la coscienza è un pendio sdruciolevole sul quale non ci si può fissare senza trovarsi tosto rovesciati fuori, sull'essere in sé, è perché essa non ha in se stessa nessuna sufficienza di essere come soggettività assoluta, rinvia subito alla cosa. Non c'è essere per la coscienza al di fuori di questo obbligo preciso di essere intuizione rivelante di qualche cosa. E che vuol dire ciò, se non che la coscienza è *l'altro* platonico? Si conoscono le belle descrizioni che lo Straniero del *Sofista* dà di questo altro che non può essere colto che «come in un sogno», che non ha altro essere che il suo essere-altro, cioè che dispone soltanto di un essere di seconda mano, che, considerato in se stesso, svanisce e riprende un'esistenza marginale solo se fermiamo lo sguardo sull'essere, che si esaurisce nell'essere altro da se stesso e altro dall'essere. Sembra persino che Platone abbia visto il carattere dinamico che l'alterità dell'altro presenta in rapporto a se stesso, poiché in certi testi vi vedeva l'origine del movimento. Ma egli poteva andare ancora più lontano: avrebbe visto allora che l'altro o non-essere relativo non poteva avere un semblante di esistenza che a titolo di coscienza. Essere altro *dall'*essere significa essere coscienza (di) sé nell'unità delle ek-stasi temporalizzanti. E che cosa è, infatti, l'alterità, se non il passo incrociato di danza di riflesso-riflettente che abbiamo descritto in seno al per-sé, poiché il solo modo in cui l'altro possa esistere come altro è quello di essere coscienza (di) essere altro? L'alterità è, infatti, negazione interna e solo una coscienza può costituirsi come negazione interna. Ogni altra concezione di alterità verrebbe a porla come un in-sé, cioè a stabilire fra lei e l'essere una relazione esterna, cosa che richiederebbe la presenza di un testimone per constatare che l'altro è altro dall'in-sé. D'altra parte, l'altro non potrebbe essere altro senza emanare dall'essere; in ciò, è relativo all'in-sé, ma non potrebbe neppure essere altro senza *farsi altro*, diversa-

mente la sua alterità diventerebbe un dato, dunque un *essere* suscettibile di essere considerato in-sé. In quanto è relativo all'in-sé, l'altro è affetto da fatticità; in quanto si fa egli stesso, è un assoluto. È appunto quello che abbiamo osservato allorché dicevamo che il per-sé non è fondamento del suo essere-come-nulla-d'essere, ma fonda continuamente il suo nulla-d'essere. Così il per-sé è un assoluto, *unselbstständig*, che abbiamo chiamato un assoluto non sostanziale. La sua realtà è puramente *interrogativa*. Se può porre dei problemi, vuol dire che esso stesso è sempre *problematico*: il suo essere non è mai *dato*, ma *interrogato*, perché è sempre separato da se stesso mediante il nulla dell'alterità; il per-sé è sempre in sospeso perché il suo essere è un perpetuo rinvio. Se potesse raggiungerlo, l'alterità scomparirebbe e con lei i possibili, la conoscenza e il mondo. Così il problema *ontologico* della conoscenza è risolto mediante l'affermazione della preminenza ontologica dell'in-sé sul per-sé. Ma è appunto per far nascere subito una interrogazione *metafisica*. Il nascere del per-sé a partire dall'in-sé non è, infatti, paragonabile alla genesi *dialettica* dell'altro platonico partendo dall'essere. Essere e altro sono effettivamente, per Platone, dei *generi*. Ma abbiamo visto invece che l'essere è una avventura individuale. Parimenti, l'apparizione del per-sé è l'avvenimento assoluto che perviene all'essere. C'è allora posto qui per un problema metafisico che potrebbe formularsi così: perché il per-sé nasce partendo dall'essere? Chiamiamo metafisico, infatti, lo studio dei processi individuati che hanno dato origine a *questo* mondo come totalità concreta e singola. In questo senso la metafisica sta all'ontologia, come la storia alla sociologia. Abbiamo visto che sarebbe assurdo domandarsi perché l'essere è altro, che il problema non potrebbe avere senso che nei limiti di un per-sé e che presuppone anzi la priorità ontologica del nulla sull'essere, quando invece noi abbiamo dimostrato la preminenza dell'essere sul nulla; il problema non potrebbe porsi che in conseguenza di una contaminazione con una questione esteriormente analoga e tuttavia molto diversa: perché *c'è* dell'essere? Ma sappiamo ora che bisogna distinguere con cura queste due cose. La prima è sprovista di senso: tutti «i perché», in realtà, sono posteriori all'essere e lo suppongono. L'essere è senza ragione, senza causa e senza necessità: la definizione stessa dell'essere ci dà la sua contingenza originale. Alla seconda abbiamo già risposto, perché essa non si pone sul terreno metafisico, ma su quello dell'ontologia: «c'è» dell'essere perché il per-sé è tale da far sì che vi sia *dell'essere*. Il carattere di *fenomeno* viene all'essere per opera del per-sé. Ma se le questioni sull'origine dell'essere, o sull'o-

rigine del mondo, sono sprovviste di senso o ricevono una risposta nel settore stesso dell'ontologia, non è la stessa cosa per l'origine del per-sé. Il per-sé è tale effettivamente che ha il diritto di rivolgersi sulla sua origine. L'essere, per opera del quale il perché nasce nell'essere, ha il diritto di porre il suo perché, perché è lui stesso una interrogazione, un perché. A questo problema l'ontologia non potrebbe rispondere, perché qui si tratta di spiegare un avvenimento, non di descrivere le strutture di un essere. Tutt'al più può fare osservare che il nulla che è *stato*⁹¹ a partire dall'in-sé non è un semplice vuoto sprovvisto di significato. Il senso del nulla della nullificazione è di essere stato per fondare l'essere. L'ontologia ci fornisce due indicazioni che possono servire di base alla metafisica: in primo luogo, che ogni processo di fondamento di sé è rottura dell'essere-identico dell'in-sé, scarto retrocessivo dell'essere in rapporto a se stesso e apparizione della presenza a sé o coscienza. È solo nel farsi per-sé che l'essere potrebbe aspirare a essere causa di sé. La coscienza come nullificazione dell'essere appare dunque come uno stadio di un progresso verso l'immanenza della causalità, cioè verso l'essere causa di sé. Solo il progresso si arresta lì in seguito all'insufficienza d'essere del per-sé. La temporalizzazione della coscienza non è un progresso ascendente verso la dignità di «*causa sui*», è flusso in superficie la cui origine è, invece, l'impossibilità di essere causa di sé. Anche l'*ens causa sui* resta, in quanto *mancato*, l'indicazione di un superamento impossibile *in altezza* che condiziona con la sua non-esistenza stessa il movimento *in piano* della coscienza: così l'attrazione verticale che la luna esercita sull'oceano ha per effetto quello spostamento orizzontale che è la marea. L'altra indicazione che la metafisica può attingere dall'ontologia è che il per-sé è *effettivamente* perpetuo progetto di fondarsi in quanto essere e perpetua sconfitta di questo progetto. La presenza a sé con le diverse direzioni della sua nullificazione (nullificazione ek-statica delle tre dimensioni temporali, nullificazione gemellare della coppia riflesso-riflettente) rappresenta il primo sorgere di questo progetto; la riflessione rappresenta il raddoppiamento del progetto che si riversa su se stesso per fondarsi almeno in quanto progetto e l'aggravamento dello iato nullificante attraverso la sconfitta di questo progetto stesso; il «fare» e «l'avere», categorie cardinali della realtà-umana, si riducono immediatamente o mediatamente al progetto di essere; infine la pluralità degli uni e degli altri *può* essere interpretata come un ultimo tentativo per fondarsi, che finisce con la separazione radicale dell'essere e della coscienza di essere.

Così l'ontologia ci insegna: 1) 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; 2) la coscienza è *di fatto* progetto di fondarsi, cioè di raggiungere la dignità dell'in-sé-per-sé oppure in-sé-causa-di-sé. Ma non sapremmo trarne di più. Nulla permette di affermare, sul piano ontologico, che la nullificazione dell'in-sé in per-sé, fin dall'origine e in seno stesso all'in-sé, ha per significato il progetto di essere causa di sé. Al contrario anzi, l'ontologia urta qui con una contraddizione profonda perché è appunto mediante il per-sé che il mondo riceve la possibilità di un fondamento. Per essere progetto di fondarsi, bisognerebbe che l'in-sé fosse originariamente presenza a sé, cioè fosse già coscienza. L'ontologia si limiterà dunque a dichiarare che *tutto avviene come se* l'in-sé, in un progetto per fondarsi, si desse la modifica del per-sé. Sta alla metafisica di formare le *ipotesi* che permetteranno di concepire questo processo come l'avvenimento assoluto che corona l'avventura individuale che è l'esistenza dell'essere. Va da sé che queste ipotesi resteranno ipotesi perché non potremmo attendere né una conferma né una smentita. Ciò che ne costituirà la *validità*, è solamente la possibilità che ci daranno di unificare i dati dell'ontologia. Questa unificazione non dovrà naturalmente costituirsi nella prospettiva di un divenire storico perché la temporalità viene all'essere mediante il per-sé. Non avrebbe dunque alcun senso domandarsi ciò che era l'essere *prima* dell'apparizione del per-sé. Ma la metafisica non deve perciò fare a meno di tentare di determinare la natura e il senso di questo processo antistorico e sorgente di ogni storia che è l'articolazione dell'avventura individuale (o esistenza dell'in-sé) con l'avvenimento assoluto (o nascere del per-sé). In particolare spetta al metafisico il compito di decidere se il movimento è o no un primo «tentativo» dell'in-sé per fondarsi e quali sono i rapporti del movimento, come «malattia dell'essere», con il per-sé, come malattia più profonda e spinta fino alla nullificazione.

Resta da prendere in considerazione il secondo problema, che abbiamo formulato fin dall'*Introduzione*; se l'in-sé e il per-sé sono due modalità dell'essere, non c'è uno iato nel seno stesso dell'idea dell'essere e la sua comprensione non è scissa in due parti incomunicabili per il fatto che la sua estensione è costituita da due classi radicalmente eterogenee? Cosa c'è in realtà di comune fra l'essere che è ciò che è e l'essere che è ciò che non è e che non è ciò che è? Quello che qui ci può aiutare è la conclusione delle nostre ricerche precedenti; abbiamo, infatti, dimo-

strato che l'in-sé e il per-sé non sono due realtà separate. Il per-sé senza l'in-sé è una specie di astratto; non potrebbe esistere più di quanto non lo possa un colore senza forma, un suono senza altezza e senza timbro; una coscienza che non fosse coscienza *di* nulla sarebbe un niente assoluto. Ma se la coscienza è legata all'in-sé mediante una relazione *interna*, ciò non significa forse che essa si articola con esso per costituire una totalità e non è a questa totalità che spetta la denominazione di *essere* o di *realtà*? Senza dubbio il per-sé è nullificazione, ma a titolo di nullificazione, egli è; ed è unito *a priori* con l'in-sé. Così i greci avevano l'abitudine di distinguere la realtà cosmica che essi chiamavano τὸ πᾶν dalla totalità, costituita da questa e dal vuoto infinito che la circondava, totalità che chiamavano τὸ ὅλον. Certamente abbiamo potuto chiamare il per-sé un nulla e dichiarare che non c'è *nulla* «al di fuori» dell'in-sé, se non un riflesso di quel nulla che è esso stesso polarizzato e definito dall'in-sé in quanto è precisamente il nulla di *questo in-sé*. Ma tanto qui come nella filosofia greca, sorge un problema: che cosa chiameremo *reale*, a che cosa attribuiremo l'*essere*? Al cosmo o a ciò che chiamavamo prima τὸ ὅλον? All'«in-sé-puro» o all'in-sé circondato da questo strato di nulla che abbiamo indicato con il nome di per-sé?

Ma se considerassimo l'essere totale come costituito dall'organizzazione sintetica dell'in-sé e del per-sé non ritroveremmo la difficoltà che volevamo evitare? Questo iato che scoprimmo nel concetto d'essere non lo incontreremmo ora nell'esistente stesso? Quale definizione si può dare, infatti, di un esistente che, in quanto in-sé, sarebbe ciò che è e in quanto per-sé sarebbe ciò che non è?

Se vogliamo risolvere queste difficoltà, bisogna pure che ci rendiamo conto di ciò che esigiamo da un esistente per considerarlo come una totalità: bisogna che la diversità delle sue strutture sia trattenuta in una sintesi unitaria, in modo che ciascuna di esse, considerata a parte, non sia che un astratto. E certamente la coscienza considerata a parte non è che un'astrazione, ma l'in-sé non ha bisogno del per-sé per essere: la «passione» del per-sé fa solamente in modo che *ci sia* dell'in-sé. Il *fenomeno* di in-sé è un astratto senza la coscienza, ma non il suo *essere*.

Se volessimo concepire una organizzazione sintetica tale che il per-sé sia inseparabile dall'in-sé e che, reciprocamente, l'in-sé sia indissolubilmente legato al per-sé, bisognerebbe concepirlo in modo che l'in-sé riceva la sua esistenza dalla nullificazione che ne fa prendere coscienza. Il che torna a dire che la totalità indissolubile di in-sé e di per-sé non è concepibile che sotto la forma dell'essere «causa di sé». È questo essere

e nessun altro che potrebbe valere assolutamente come l'ὄλον del quale abbiamo parlato. E se possiamo porre la questione dell'essere del per-sé articolato all'in-sé, è perché ci definiamo *a priori* mediante una comprensione preontologica dell'*ens causa sui*. Senza dubbio questo *ens causa sui* è *impossibile* e il suo concetto, l'abbiamo visto, implica una contraddizione. Non resta men vero che, poiché poniamo la questione dell'essere dell'ὄλον ponendoci dal punto di vista dell'*ens causa sui*, è da questo punto di vista che bisogna porci per esaminare le credenziali di questo ὄλον. Non è infatti apparso per il solo fatto che è apparso il per-sé e il per-sé non è forse originariamente progetto di essere causa di sé? Così cominciamo a cogliere la natura della realtà totale. L'essere totale, quello il cui concetto non sarebbe scisso da uno iato e che, tuttavia, non escluderebbe l'essere-nullificante-nullificato dal per-sé, quello la cui esistenza sarebbe sintesi unitaria dell'in-sé e della coscienza, questo essere ideale sarebbe l'in-sé fondato dal per-sé e identico al per-sé che lo fonda, cioè l'*ens causa sui*. Ma, precisamente perché ci poniamo dal punto di vista di questo essere ideale per giudicare l'essere *reale* che chiamiamo ὄλον, dobbiamo constatare che il reale è uno sforzo abortito per giungere alla dignità di causa di sé. È come se il mondo, l'uomo e l'uomo-nel-mondo non giungessero a realizzare che un Dio mancato. È dunque come se l'in-sé e il per-sé si presentassero in stato di *disintegrazione* in rapporto a una sintesi ideale. Non che l'integrazione abbia mai *avuto luogo*, ma invece precisamente perché essa è sempre indicata e sempre impossibile. È la continua sconfitta che spiega contemporaneamente l'indissolubilità dell'in-sé e del per-sé e la loro relativa indipendenza. Parimenti, allorché l'unità delle funzioni cerebrali è spezzata, si producono dei fenomeni che presentano contemporaneamente una autonomia relativa, e che, nel medesimo tempo, non possono manifestarsi che sullo sfondo di disgregazione di una totalità. È questa sconfitta che spiega lo iato che noi incontriamo contemporaneamente nel concetto dell'essere e nell'esistente. Se è impossibile passare dalla nozione di essere-in-sé a quella di essere-per-sé e riunirle in un genere comune, è perché il *passaggio di fatto* dall'uno all'altro e la loro riunione non si può operare. Si sa che, per Spinoza e per Hegel, per esempio, una sintesi fermata prima della sinterizzazione completa, irrigidendo i termini in una dipendenza relativa e, contemporaneamente, in una indipendenza relativa, diventa subito errore. Per esempio è nella nozione di sfera che, per Spinoza, la rotazione di un semicerchio attorno a un diametro trova la sua giustificazione e il suo senso. Ma se immaginiamo che la nozione di sfera è per

principio fuori portata, il fenomeno di rotazione del semicerchio diventa *falso*; lo si è decapitato; l'idea di rotazione e l'idea di cerchio si richiamano reciprocamente senza potere unire in una sintesi che le superi e le giustifichi: l'una resta irriducibile all'altra. È precisamente quello che accade qui. Diremo dunque che l'ὄλον considerato è come una nozione decapitata, in disintegrazione perpetua. Ed è a titolo di insieme disintegrato che si presenta a noi nella sua ambiguità, cioè che si può insistere *ad libitum* sulla dipendenza degli esseri considerati o sulla loro indipendenza. C'è qui un passaggio che non si fa, un corto circuito. Ritroviamo su questo piano la nozione di totalità detotalizzata che avevamo già incontrata a proposito del per-sé stesso e a proposito delle coscienze d'altri. Ma è una terza specie di detotalizzazione. Nella totalità semplicemente detotalizzata della riflessione, il riflessivo *doveva essere* il riflesso e il riflesso *doveva essere* il riflessivo. La doppia negazione restava evanescente. Nel caso del per-altri, il (riflesso-riflettente) riflettuto si distingueva dal (riflesso-riflettente) riflettente per il fatto che ciascuno *doveva non essere* l'altro. Così il per-sé e l'altro-per-sé costituiscono un essere in cui ciascuno conferisce l'essere-altro all'altro, facendosi altro. Quanto alla totalità del per-sé e dell'in-sé essa ha per caratteristica che il per-sé si fa l'*altro* in rapporto all'in-sé, ma l'in-sé non è altro che il per-sé nel suo essere: esso è, puramente e semplicemente. Se il rapporto dell'in-sé con il per-sé fosse il reciproco del rapporto del per-sé con l'in-sé, ricadremmo nel caso dell'essere-per-altri. Ma, precisamente, esso non lo è, ed è questa assenza di reciprocità che caratterizza l'ὄλον di cui parlavamo poco fa. In questi termini, non è assurdo porre la questione della totalità. Quando, infatti, abbiamo studiato il per-altri, abbiamo constatato che era necessario che ci fosse un essere «io-altri» che doveva essere la scissiparità riflessiva del per-altri. Ma nel medesimo tempo, questo essere «io-altri» ci appariva come se non potesse esistere se non comportando un impercettibile non-essere di exteriorità. Ci siamo domandati allora se il carattere antinomico della totalità fosse in se stesso un irriducibile e se noi dovessimo porre lo spirito comè l'essere che è e che non è. Ma ci è sembrato che la questione dell'unità sintetica delle coscienze non avesse senso, perché presupponeva che noi avessimo la possibilità di prendere un punto di vista sulla totalità; ora, noi esistiamo sul fondamento di questa totalità e come impegnati in essa.

Ma se non possiamo prendere un «punto di vista sulla totalità» è perché l'altro, per principio, si nega di me come io mi nego di lui. È la reciprocità del rapporto che mi interdice per sempre di coglierlo nella

sua integrità. Invece, nel caso della negazione interna per-sé-in-sé, il rapporto non è reciproco, e io sono contemporaneamente uno dei termini del rapporto e il rapporto stesso. Colgo l'essere, sono percezione dell'essere, non sono *che* la percezione dell'essere; e l'essere che io colgo non si pone *di fronte* a me per cogliermi a mia volta; è ciò che è colto. Semplicemente il suo *essere* non coincide affatto con il suo essere colto. In un certo senso, dunque, io posso porre la questione della totalità. Certamente io esisto qui come impegnato in questa totalità, ma posso esserne *coscienza esaustiva*, poiché sono contemporaneamente coscienza dell'essere e coscienza (di) me. Solo, questa questione della totalità non appartiene al settore dell'ontologia. Per l'ontologia le sole regioni d'essere che possono delucidarsi sono quelle dell'in-sé, del per-sé e la regione ideale della «causa di sé». Resta indifferente, su questo piano, considerare il per-sé articolato all'in-sé come *dualità* netta o come un essere disintegrato. Sta alla metafisica il decidere se sarà più vantaggioso per la conoscenza (in particolare per la psicologia fenomenologica, per l'antropologia ecc.) trattare un essere che noi chiameremo *fenomeno*, e che avrebbe due dimensioni d'essere, la dimensione in-sé e la dimensione per-sé (da questo punto di vista, non ci sarebbe *che un* fenomeno: il mondo) come, nella fisica einsteiniana, si è trovato vantaggioso parlare di un *avvenimento* concepito come avente dimensioni spaziali e una dimensione temporale e come determinante il suo posto in uno spazio-tempo; o se è preferibile, malgrado tutto, conservare il vecchio dualismo «coscienza-essere». La sola osservazione che può fare qui l'ontologia è che, nel caso in cui sembrerebbe utile adoperare la nuova nozione di fenomeno, come totalità disintegrata, bisognerebbe parlarne, *allo stesso tempo*, in termini di immanenza e di trascendenza. La difficoltà, effettivamente, sarebbe quella di cadere nel puro immanentismo (idealismo husserliano), o nel puro trascendentalismo che *considererebbe* il fenomeno come una nuova specie di oggetto. Ma l'immanenza sarà sempre limitata dalla dimensione di in-sé del fenomeno, e la trascendenza dalla sua dimensione di per-sé.

È appunto dopo aver risolto il problema dell'origine del per-sé e della natura del fenomeno di mondo, che la metafisica potrà affrontare parecchi problemi di capitale importanza, in particolare quello dell'azione. L'azione, infatti, è da considerarsi contemporaneamente sul piano del per-sé e su quello dell'in-sé, perché si tratta di un progetto di origine immanente, che determina una modifica nell'essere del trascendente. Non servirebbe a nulla, in realtà, dichiarare che l'azione modifica solo l'ap-

parenza fenomenica della cosa: se l'apparenza fenomenica di una tazza può essere modificata fino all'annullamento della tazza, in quanto tazza, e se l'essere della tazza non è altro che la sua *qualità*, l'azione considerata deve essere suscettibile di modificare l'essere stesso della tazza. Il problema dell'azione presuppone dunque l'elucidazione dell'efficacia trascendente della coscienza e ci mette sulla via del suo vero rapporto d'essere con l'essere. Ci rivela inoltre, in seguito alle ripercussioni dell'atto nel mondo, una relazione di essere con l'essere che, quantunque colta come esteriorità dal fisico, non è né l'esteriorità pura, né l'immanenza, ma ci rinvia alla nozione di *forma* della *Gestalttheorie*. Dunque, solo a partire da questo punto si potrà tentare una metafisica della natura.

2. Prospettive morali

L'ontologia per se stessa non può formulare delle prescrizioni morali. Essa si occupa unicamente di ciò che è, e non è possibile trarre degli imperativi dai suoi indicativi. Ciononostante lascia intravedere quello che sarà un'etica che assumerà le proprie responsabilità di fronte a una *realtà-umana in situazione*. Essa ci ha rivelato, infatti, l'origine e la natura del valore: noi abbiamo visto che è la *mancanza* in riferimento alla quale il per-sé si determina nel suo essere come *mancanza*. Per il fatto che il per-sé *esiste*, l'abbiamo visto, il valore sorge quale provocazione del suo essere. Ne consegue che i compiti differenti del per-sé possono essere l'oggetto di una psicanalisi esistenziale, perché tutti tendono a produrre la sintesi mancata della coscienza e dell'essere sotto il segno del valore o causa di sé. Così, la psicanalisi esistenziale è una *descrizione morale* perché ci dà il senso etico dei diversi progetti umani; essa ci indica la necessità di rinunciare alla psicologia dell'interesse, come a ogni interpretazione utilitaria della condotta umana, rivelandoci il significato *ideale* di tutti gli atteggiamenti dell'uomo. Questi significati sono al di là dell'egoismo e dell'altruismo, e anche al di là dei comportamenti detti *disinteressati*. L'uomo si fa uomo per essere Dio, si può dire: e l'ipseità, considerata da questo punto di vista, può apparire un egoismo; ma proprio perché non vi è alcuna misura comune fra la realtà-umana e la causa di sé che essa vuole essere, si può anche dire che l'uomo si perde perché la causa di sé esista. Si considererà allora ogni esistenza umana come una passione, poiché il troppo famoso «amor proprio» non è che un mezzo libera-

mente scelto fra gli altri per realizzare questa passione. Ma il risultato principale della psicanalisi esistenziale deve essere quello di farci rinunciare allo *spirito* di serietà. Lo spirito di serietà ha per doppia caratteristica, infatti, di considerare i valori come dei dati trascendenti, indipendenti dalla soggettività umana, e trasferire il carattere «desiderabile» dalla struttura ontologica delle cose alla loro semplice costituzione materiale. Per lo spirito di serietà, infatti, il pane è desiderabile, per esempio, perché *bisogna* vivere (valore scritto nel cielo intelligibile) e perché è nutriente. Il risultato dello spirito di serietà che, come si sa, regna nel mondo è di far assorbire, come con una carta asciugante, i valori simbolici delle cose dalla loro idiosincrasia empirica; pone in primo piano l'opacità dell'oggetto desiderato e lo pone, in se stesso, come desiderabile irriducibile. Così siamo già sul piano della morale, ma insieme su quello della malafede, perché è una morale che ha vergogna di se stessa e non osa dire il suo nome: essa ha offuscato tutti i suoi scopi per liberarsi dall'angoscia. L'uomo cerca l'essere alla cieca, nascondendosi il libero progetto che è questa ricerca; si fa tale da essere *atteso* da compiti posti sulla sua strada. Gli oggetti sono esigenze mute, e in sé non vi è altro che l'obbedienza passiva a queste esigenze.

La psicanalisi esistenziale gli scoprirà lo scopo reale della sua ricerca che è l'essere come fusione sintetica dell'in-sé con il per-sé: essa lo porterà dinanzi al fatto della sua passione. Per dire il vero; ci sono molti uomini che hanno praticato su se stessi questa psicanalisi, e che non hanno aspettato di conoscerne i principi per servirsene come di un mezzo di liberazione e di salvezza. Molti uomini sanno, in realtà, che lo scopo della loro ricerca è l'essere; e nel limite in cui possiedono questa conoscenza essi trascurano di impadronirsi delle cose per se stesse e tentano di realizzare l'appropriazione simbolica del loro essere-in-sé. Ma nel limite in cui questo tentativo partecipa ancora dello spirito di serietà e fintantoché gli uomini possono credere ancora che la loro missione di far esistere l'in-sé-per-sé sia scritta nelle cose, essi sono condannati alla disperazione, perché scoprono nello stesso tempo che tutte le attività umane sono equivalenti – perché tendono tutte a sacrificare l'uomo per far nascere la causa di sé – e che tutte sono votate per principio allo scacco. Così è la stessa cosa ubriacarsi in solitudine o guidare i popoli. Se una di queste attività prevale sull'altra non sarà a causa del suo scopo reale, ma a causa del grado di coscienza che essa possiede del suo scopo ideale; e, in questo caso, succederà che il quietismo dell'ubriaco solitario prevarrà sull'inutile agitazione del condottiero di popoli.

Ma l'ontologia e la psicanalisi esistenziale (o l'applicazione spontanea ed empirica che gli uomini hanno sempre fatto di queste discipline) devono scoprire all'agente morale che esso è l'*essere per cui i valori esistono*. È appunto allora che la sua libertà prenderà coscienza di se stessa e si scoprirà nell'angoscia come l'unica sorgente del valore, e il nulla mediante il quale il *mondo* esiste. Non appena la richiesta dell'essere e l'appropriazione dell'in-sé le saranno manifesti come suoi possibili, essa comprenderà attraverso l'angoscia che non sono possibili se non sullo sfondo di possibilità di altri possibili. Ma fin qui, sebbene i possibili potessero essere scelti e revocati *ad libitum*, il tema che costituiva l'unità di tutte le scelte di possibili era il valore o presenza ideale dell'*ens causa sui*. Cosa diventerà la libertà se si ripiega su questo valore? Se lo porterà con sé, qualsiasi cosa faccia, e nel suo ripiegamento verso l'in-sé-per-sé, sarà essa riafferrata dal valore che vuole contemplare? Oppure, per il semplice fatto che si coglie come libertà in rapporto a se stessa, potrà porre un termine al regno del valore? È possibile, in particolare, che essa prenda se stessa come valore in quanto sorgente di ogni valore o deve necessariamente definirsi in base a un valore trascendente che vive in essa? E, nel caso in cui si rivolgesse a se stessa come proprio possibile e valore determinante, cosa bisognerebbe intendere con ciò? Una libertà che si vuole libertà è infatti un essere-che-non-è-ciò-che-è e che-è-ciò-che-non-è, che sceglie, come ideale d'essere, l'essere-ciò-che-non-è e il non-essere-ciò-che-è. Sceglie dunque non di riprendersi, ma di fuggirsi, non di coincidere con sé, ma di essere sempre a distanza da sé. Cosa bisogna intendere, con questo essere che vuole tenersi a bada e a distanza da se stesso? Si tratta della malafede o di un altro atteggiamento fondamentale? Si può *vivere* questo nuovo aspetto dell'essere? In particolare, la libertà, prendendo se stessa per fine, sfuggirà a ogni *situazione*? Oppure invece, resterà situata? O si situerà tanto più precisamente e individualmente quanto maggiormente si proietterà nell'angoscia come libertà in condizione e quanto maggiormente rivendicherà la sua responsabilità, a titolo di un esistente per il quale il mondo giunge all'essere? Tutti questi problemi, che ci rinviano alla riflessione pura e non «complice», non possono trovare la loro risposta che sul terreno morale. Vi dedicheremo un'altra opera.