

Esistenzialismo ed Ermeneutica

Ci sono radici storiche e radici teoriche, ci sono eventi e contingenze che fanno esplodere temi e problemi che nella storia della filosofia avevano trovato solo cenni marginali. L'esistenzialismo è un caso esemplare. Ciò da cui nasce e ciò che determina non è tanto un sistema filosofico, quanto un clima culturale, dove arte, letteratura e modalità di vita entrano in dialogo con le riflessioni filosofiche sul senso dell'esistenza umana e sulle sue possibilità.

Questo clima culturale prende avvio dalla crisi generale dell'Europa seguita alla prima guerra mondiale e aggravatasi con la seconda. Le opere letterarie di Dostoevskij, di Kafka, di Sartre e di Camus costituiscono l'anello di congiunzione tra la situazione di incertezza della società europea, dominata dalle distruzioni materiali e spirituali della guerra, e le forme concettuali della filosofia dell'esistenza che erano state elaborate in territorio propriamente filosofico da Heidegger e da Jaspers.

L'esistenza come problema

Dopo esser divenuto costume e aver generato avanguardie, l'esistenzialismo ha trovato le sue espressioni o nella rifondazione di una ontologia che pone fine al modo abituale di pensare in Occidente (Heidegger), o a una problematizzazione del concetto di verità sempre enigmatica e cifrata (Jaspers), o a un empirismo molto più radicale di quelli storicamente affermatasi, dove l'esperienza, condotta dall'esistenza, perde il carattere di totalità conclusa per assumere quello di incondizionata apertura al mondo (Sartre e Merleau-Ponty), o infine a una rifondazione del problema dell'interpretazione con le prospettive ermeneutiche che ne derivano (Gadamer).

Prima di esaminare le differenze tra le concezioni filosofiche ideate e difese dai vari esistenzialismi è bene intendere i tratti comuni che sono poi quelli che intervengono nella definizione della parola "*esistenza*" e nella sua problematizzazione.

La finitezza dell'esistenza. Questo tema, comune a tutte le forme di esistenzialismo, reagisce a quella visione ottimistica dell'uomo di cui si era alimentata la cultura dell'Ottocento sia nella sua versione idealistica sia in quella scientifico-positivistica. Questo ottimismo era fondato sul riconoscimento di un principio infinito che, nelle sue diverse denominazioni quali Ragione, Assoluto, Spirito, Idea, Umanità, garantiva all'uomo i suoi valori fondamentali e ne determinava il progresso infallibile. L'esistenzialismo introduce invece una considerazione decisamente più problematica, dove l'uomo appare come un ente "finito", dalle capacità e dai poteri limitati dal mondo in cui è "gettato" e che può rendere nulle le sue possibilità. Ne esce un quadro caratterizzato da una lotta incessante, con situazioni che possono condurre allo scacco, in contesti dove le figure del tragico e del naufragio non abbandonano mai lo sfondo della progettualità umana.

L'ottimismo romantico, che aveva percorso nell'800 tanto l'idealismo tedesco (Fichte, Schelling, Hegel) quanto il positivismo francese (Comte) e inglese (Spencer, Stuart Mill), parlava dell'uomo non a partire dalla sua singolarità, ma a partire da quell'Assoluto che, come Spirito infinito (idealismo) o come Umanità in generale (positivismo), era regolato da un ordine che garantiva a priori il buon esito della vicenda umana la cui libertà, come espressione di quell'Infinito, è assolutamente creatrice e capace di produzioni sempre nuove e originali. Di qui il progresso continuo e positivo dell'Umanità di cui gli aspetti

negativi come la malattia, il dolore, lo scacco e la morte, interessando il singolo uomo e non il genere umano, erano ridotti all'insignificanza. L'esistenzialismo considera astratto il concetto di Umanità, perché concreti sono i singoli uomini, abbandonati al determinismo del mondo, con una libertà finita e condizionata da molte limitazioni che in ogni momento possono vanificarla. Di qui il disconoscimento della nozione stessa di «progresso» di cui non si vede alcuna garanzia e l'ampio riconoscimento dei condizionamenti esteriori ed interiori quali i bisogni, i desideri, le ansie, le angosce che concorrono a ribadire i limiti dell'esistenza, la sua incompiutezza, se non addirittura il suo nonsenso.

La categoria della possibilità: l'eredità di Kierkegaard. Il carattere problematico dell'esistenza trova la sua formulazione teorica nell'approfondimento della categoria della possibilità. Già Sören Kierkegaard, verso la metà dell'800, aveva insistito sull'aspetto nullificante del possibile che caratterizza tutte le relazioni dell'uomo col mondo, con se stesso e con Dio.

L'uomo, infatti, non è al mondo come lo sono le cose ignare di sé e di ciò che le circonda, l'uomo è al mondo scegliendosi di volta in volta il proprio destino che dunque resta iscritto nella possibilità delle sue scelte. Questa iscrizione reca con sé un sentimento di angoscia, l'angoscia che provò Adamo quando il divieto divino risvegliò in lui la possibilità della libertà o, come dice Kierkegaard: «l'angosciante possibilità di potere». Questa angoscia è connessa all'avvenire che è una forma temporale radicalmente diversa dal presente e dal passato; il passato, infatti, può angosciare solo se si ripresenta come un possibile futuro, e il futuro, come dimensione in cui si dispiega l'esistenza, non è garantito, ma è iscritto in quel «possibile» che si può anche mancare. «Nel possibile — scrive Kierkegaard — tutto è possibile» e l'indeterminazione delle possibilità che si dispiegano rende insuperabile l'angoscia e ne fa la condizione essenziale dell'uomo nel mondo.

Ereditata dalle riflessioni di Kierkegaard, la categoria della possibilità viene impiegata dall'esistenzialismo per definire l'essenza dell'uomo che non è ma *ek-siste*, cioè «sta fuori», «emerge», «sporge» dalla realtà perché aperta al possibile. Il capovolgimento è radicale. Per definire l'essenza dell'uomo, infatti, la cultura occidentale non aveva trovato di meglio che ricorrere alla natura animale per rintracciare al suo interno quella differenza specifica che fa dell'uomo un animale differente dagli altri, un uomo appunto.

Partita dall'*animalitas*, la cultura occidentale s'è così preclusa la direzione dell'*humanitas*. Con ciò l'esistenzialismo non vuol negare che all'uomo competa l'animalità, ma che necessariamente si debba partire dall'animalità per comprendere l'uomo. In questa direzione, infatti, si comprenderà un genere d'animale, superiore finché si vuole, ma sempre animale, la cui unica esigenza è quella di vivere e conservarsi più a lungo possibile, procurandosi quelle cose utili alla propria sussistenza e associandosi e dissociandosi dai suoi simili per lo stesso scopo. In questo contesto, linguaggio e ragione saranno meri strumenti impiegati per gli stessi scopi per i quali gli animali impiegano l'istinto. La differenza tra l'uomo e il bruto si ridurrebbe a una differenza di mezzi, e forse l'alienazione dell'uomo prende avvio proprio dal trovarsi tra quelle determinazioni il cui genere di relazioni non è in grado di fargli conquistare la sua identità, ormai compromessa dal presupposto biologico dell'animalità.

Una volta partiti dal biologismo animale la situazione non può più essere corretta neppure con l'aggiunta dell'anima, dello spirito o della coscienza, perché, comprese dal biologismo, queste dimensioni, con cui si cerca di meglio qualificare l'uomo, non possono significare altro che funzioni di quell'esperienza vitale a cui il biologismo si riconduce. In questo contesto la parola *ek-sistenza*, con cui l'esistenzialismo nomina l'essenza dell'uomo, allude innanzi tutto a un *exitus*. Si tratta di uscire dalla concezione che, trattenendo l'uomo nell'animalità, lo comprende come mero manipolatore delle cose in vista della sua sussistenza, per accedere a quella concezione che lo intende come colui che *sta fuori*, che e-

merge dal mondo che lo ospita, in vista di ciò che si dischiude a partire dall'orizzonte della possibilità e della progettualità.

Essere-nel-mondo: esistenzialismo e fenomenologia. Oltre all'eredità di Kierkegaard che definisce l'esistenza in ordine alla categoria della possibilità, l'esistenzialismo è debitore di quell'impianto fenomenologico inaugurato da Husserl per il quale l'uomo non è indagabile nel suo isolamento, ma nella sua *relazione al mondo* a cui è costitutivamente aperto. L'*essere-nel-mondo* non è qualcosa che è posto dall'uomo o dalla sua coscienza, ma è ciò che costituisce l'uomo al punto che non sarebbe comprensibile senza quel mondo che è lo sfondo delle sue possibilità. In questa originaria co-esposizione, in questa apertura dell'uomo al mondo, l'esistenzialismo stabilisce la sua distanza dallo sguardo scientifico che incontra l'uomo come essere *del* mondo e non come quell'essere che *si rapporta* al mondo come al suo naturale correlato. Il mondo, infatti, è *già lì*, offerto all'uomo prima di ogni giudizio e di ogni riflessione, così come l'uomo è già *esposto* al mondo in quel contatto ingenuo che costituisce la prima e originaria ri-flessione. Il senso che ne scaturisce non è logico, ma *fenomenologico*, non appartiene all'ordine del «conoscere», ma a quello dell'«apparire» (in greco *fâinesthai*, da cui «fenomeno»). Conoscendo le cose del mondo, l'uomo si conosce come quell'insieme di *possibilità* che le cose del mondo costantemente verificano. Il primo senso delle cose del mondo nasce infatti per ogni uomo contemporaneamente alla verifica delle sue possibilità.

E così l'uomo è per l'esistenzialismo originaria *trascendenza*, non nel senso religioso dell'«ai di là», ma in quello fenomenologico che intende l'uomo come un immediato sbocco sulle cose. Il contributo della fenomenologia arricchisce quella definizione di uomo come «possibilità» comune ai vari esistenzialismi e ne ribadisce l'assoluta novità rispetto alle definizioni tradizionali di cui si è alimentata la cultura occidentale. Per l'esistenzialismo, infatti, l'uomo è al mondo come colui che *ha* un mondo, come colui per il quale il mondo non è solo il luogo che lo ospita, ma anche e soprattutto il termine in cui si proietta. L'uomo, infatti, interviene nel mondo per quel tanto che il mondo si rifiuta. Piegando l'«inseità» delle cose, il loro originario rifiutarsi, l'uomo verifica il possibile, ciò che può fare, e in questa verifica dischiude la dimensione dell'avvenire. Se infatti ogni negazione, ogni rifiuto non avesse al di là di sé un futuro come possibile, come evento che viene incontro e verso cui c'è un protendersi, l'impegno dell'uomo nel mondo e la trasformazione del mondo da *naturale* a *culturale* non avrebbero senso.

Essere-nel-mondo significa allora per l'uomo sfuggire all'assedio del mondo per abitare il mondo, fuggire dal proprio essere in mezzo al mondo per averlo come luogo d'abitazione. In questo itinerario l'uomo deve anche fuggire da sé (*ek-sistere*) per prendersi cura di sé. La sua cura è per sé solo se è per il mondo; solo correndo verso il mondo l'uomo si soccorre. In questo senso l'uomo è sempre fuori di sé, è intenzionalità, trascendenza, immediato sbocco sulle cose, apertura originaria, continuo progetto e perciò proiezione futura.

Jaspers e il naufragio della filosofia come sistema

Con Heidegger, Karl Jaspers è la figura più eminente dell'esistenzialismo tedesco. La sua personalità complessa e variegata trova espressione nelle sue opere che spaziano dalla critica alla scienza alla filosofia, per poi inoltrarsi in territori specifici come l'indagine psichiatrica, l'intervento politico, il dialogo con le espressioni teologiche più significative del suo tempo. Nato come psichiatra e divenuto famoso per le novità metodologiche introdotte in quell'ambito, Jaspers è approdato alla filosofia da autodidatta, passando da un interesse per i problemi esistenziali, cui già era avviato dalla sua cultura psicologica, a un interesse sempre più accentuato per i problemi ermeneutici, dove ha lasciato una significativa impronta.

I limiti della scienza. Il limite fondamentale del sapere scientifico risiede, secondo Jaspers, proprio nella natura del suo procedimento metodologico che prevede l'*oggettivazione* del reale mediante ipotesi di natura matematica. Circoscritta dal suo metodo, che le impone di attenersi alle oggettività ipoteticamente costruite, la scienza non giunge alla *verità* delle cose, ma semplicemente alla loro *esattezza*, ovvero alla corrispondenza della loro oggettivazione con le ipotesi che l'hanno consentita. Ciò che le scienze conoscono, dunque, non è il mondo, ma l'ordinamento del mondo da loro ipotizzato: «un cosmo — scrive Jaspers — costruito dai metodi scientifici nella loro sistematica coesione che si sovrappone al mistero impenetrabile del mondo in cui ci si può solo orientare (*Welt-orientierung*)».

Ciò che sta oltre il cosmo, nella scienza resta impensato, se non addirittura insospettato, per la tendenza abituale degli scienziati a ridurre il reale a ciò che si lascia oggettivare dalle loro ipotesi ordinatrici. Contro questa tendenza, a cui non si sottraggono neppure la scienza medica e la scienza psichiatrica, Jaspers, in una riunione promossa dall'Associazione psichiatrica forense che si riuniva periodicamente a Heidelberg, reagì affermando che «medici e psichiatri devono imparare a pensare».

«Pensare» significa per Jaspers oltrepassare la scissione soggetto/oggetto (*Subjekt-Objekt-Spaltung*) che consente agli oggetti di apparire nei limiti che il soggetto, nelle sue ipotesi anticipanti, ha preventivamente determinato. Pensare oltre l'oggettività (*überhinaus-denken*) è l'operazione filosofica fondamentale che coglie le cose non nel loro *darsi*, come fa la scienza, ma nel loro rinviare a quella totalità che tutte le comprende (*Umgreifende*) come sue tracce, impronte, cifre.

Oltrepassare l'interrogazione scientifica significa intendere l'uomo come quell'*apertura incondizionata alla domanda*, oltre la «vastità» degli orizzonti raggiunti dalla scienza che ha finito per «de-vastare» l'animo dell'uomo che oggi più non trova sensi e significati, al di là di quelli forniti dal sapere oggettivo. Oltrepassare questo ambito significa avvicinarsi all'essenza dell'uomo che è al di là di ogni costrizione logica, perché la sua dimora è nell'apertura dell'orizzonte del senso e non nella fissazione dei significati. La sua libertà disattende «la legge del giorno» perché è «passione per la notte» dove ci si inoltra in vista di una verità che non è possesso, ma via: «Noi non viviamo immediatamente nell'essere — scrive infatti Jaspers — perciò la verità non diventa mai un nostro possesso definitivo. Noi viviamo nella realtà temporale, per cui la verità è la nostra via».

Spiegare e comprendere: la rivoluzione psichiatrica.

A queste conclusioni Jaspers era già giunto nel 1913 quando, con la pubblicazione della sua *Psicopatologia generale*, aveva rivoluzionato le modalità di osservazione della malattia mentale, sostituendo al metodo *esplicativo* quello *comprensivo*. A parere di Jaspers, infatti, sia la psichiatria, sia la psicoanalisi derivano i loro modelli concettuali da quello schema che Cartesio ha introdotto e che la scienza ha fatto proprio quando, per i suoi scopi esplicativi, ha diviso l'uomo in anima (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*). Questa divisione

così radicale non è qualcosa di originario che si offra all'evidenza, ma è un prodotto della metodologia della scienza che, consapevole che il suo potere e la sua efficacia si estendono esclusivamente nell'ordine quantitativo e misurabile della *res extensa*, è costretta a ridurre lo psichico a epifenomeno del fisiologico che in psichiatria si chiama «apparato cerebrale» e in psicoanalisi «ordine istintuale». Ciò che ne nasce non è una psicologia che comprende l'uomo per come si dà, ma una psicofisiologia che lo spiega come si spiega qualsiasi fenomeno della natura.

Ma per spiegare l'uomo come fenomeno della natura occorre oggettivarlo e considerare la psiche non come un atto intenzionale, ma come una cosa del mondo da trattare secondo le metodiche oggettivanti che sono proprie delle scienze naturali. Ora, se la psicologia oggettiva lo psichico e, come fa la fisiologia con gli organi corporei, lo tratta come cosa in sé che non si trascende in altro, la psicologia, per allinearsi sul modello delle scienze naturali, perde la specificità dell'umano e quindi ciò a cui essa è naturalmente ordinata.

Ora, osserva Jaspers, ogni spiegazione (*erklären*) è riduttiva perché, a differenza della comprensione (*verstehen*) che si accosta a ciò che ha da comprendere in modo da scorgere le strutture che emergono dal suo versante, e non dal versante di chi indaga, riduce ciò che appare a ciò che essa considera le leggi ultime o la realtà ultima dei fenomeni che appaiono. In questo senso, precisa Jaspers, «è possibile spiegare qualcosa senza comprenderlo», perché ciò che viene spiegato è semplicemente ridotto a ciò che è anteriormente supposto. Così dicendo, Jaspers non nega che la spiegazione comprenda qualcosa, ma siccome il valore della sua comprensione dipende dalla realtà e dalla verità di ciò che è stato supposto, e a cui ciò che appare viene correlato, ricondotto, ridotto, trasformato, i fenomeni «spiegati» sono «compresi come se (*als ob*)». A questa comprensione del «come se» Jaspers riconduce sia le spiegazioni della psichiatria classica che erano possibili solo supponendo il meccanicismo anatomico-fisiologico, sia la psicoanalisi di Freud il cui ordine di spiegazione è comprensibile solo supponendo, alle spalle dei fenomeni, la libido istintuale.

Il naufragio della filosofia e la fecondità dell'inconcludenza. L'oltrepassamento dei limiti della scienza non approda a una filosofia come sapere della totalità, ma a una filosofia come oltrepassamento delle risposte di volta in volta raggiunte. Qui la filosofia non è più una dottrina, ma un atteggiamento dell'esistenza, dove «pensare oltre» gli orizzonti raggiunti non significa approdare, ma, pur attraversandoli, restare sempre al di qua, quasi non fosse concessa la visione dell'ulteriorità se non in trasparenza (*durchsichtig*), da lontano (*aus der Weite*), attraverso o di traverso (*quer*) le cose che a questo punto diventano cifre (*Chiffre*).

La filosofia di Jaspers ci offre così l'esperienza di una mancanza e di un bisogno non appagato e non facilmente appagabile. Questa negatività non è però fatta valere, alla maniera di Sartre, come gusto del nulla, perché per sé sola non sussiste, ma può esistere solo come esperienza della non esaustività di ogni totalità compiuta, e quindi come forma della relazione dell'uomo all'essere inteso come ulteriorità. A regolare questa relazione non è la contemplazione, ma l'attesa (*Warten*). Se infatti la contemplazione suppone un'immobilità, un'attenzione a qualcosa che generosamente si offre perché di essa si possa fruire, una rivelazione, l'attesa suppone una tensione (*Spannung*) che non riposa in sé ma, vigile, si dà da fare per tenere aperta l'apertura (*Offenheit*) che ogni rivelazione (*Offenbarung*) minaccia di chiudere. La grande differenza instaurata da Jaspers tra fede filosofica e fede religiosa ribadisce la differenza tra la condizione esistenziale dell'uomo aperto all'ulteriorità e la condizione di chi si chiude dogmaticamente in un sapere inoltrepasabile, o in una fede indiscutibile.

Consapevole di non disporre di una verità universalmente valida, la fede filosofica non scomunica, non dichiara eretici i dissenzienti, non accende roghi, non dispone di libri sacri privilegiati rispetto ad altri perché contengono la verità assoluta. La fede filosofica sa di

essere per via e non scambia la via incerta con la meta definitiva. L'attesa che accompagna l'essere-pervia sta sotto il segno del rischio (*Wagnis*), perché può diventare abbandono (*Hingabe*) e alla fine indifferenza (*Gleichgültigkeit*). A sua volta il naufragio di tutte le risposte può coincidere con l'avallo a quanto esiste, e allora più che con l'attesa si ha a che fare con la rinuncia (*Verzicht*), che è sempre in agguato quando si ha la percezione delle impossibilità che possono costituirsi come unità totali, sistemi unificanti e assoluti di valore, forze terrestri capaci di sostituirsi alla caduta divina.

Si comprende a questo punto quanto siano estranee le interpretazioni nichilistiche del pensiero di Jaspers, perché non è nichilismo mettere a nudo la pratica infondata della vita che si regge sull'assenza di problematicità, la fede implicita nella pretesa assolutizzazione della scienza, la minacciosa sicurezza della fede esplicita, la malafede del totalitarismo e l'ingenuo consenso.

Eppure non è nello smascheramento di queste figure il guadagno più significativo dell'opera di Jaspers, ma in ciò che si è capaci di ricavare dal suo movimento e soprattutto dal suo *naufragio*. Sì, perché la filosofia di Jaspers è un compiersi come testimonianza di una crisi che non si può leggere sul volto tranquillo della scienza, della fede o del potere dove il naufragio non può esprimersi se non a costo del loro stesso naufragio. La filosofia jaspersiana esprime il naufragio non come *teoria del naufragio*, ma *naufragando effettivamente*, perché proprio mentre cerca l'essere non lo trova, mentre vive nella parola non ve n'è una su cui si possa fermare. Anche quando parla del naufragio (*Scheitern*) non se ne abbellisce; per questo è rimossa più di altre e diventa oggetto di quell'obiezione tipica secondo cui è una filosofia che, non toccando il compimento, non riesce a concludere.

Certo, non riesce a concludere *perché rimane fondamentalmente aperta*. Di essa si potrebbe dire quello che Jaspers dice della filosofia in generale: «C'è la tendenza a prendere in mano e a possedere la filosofia come si fa coi libri sacri e i sacramenti, ma la filosofia impedisce questa sorta di impetuoso reclutamento. Già il senso del suo nome dice che essa non è sapienza, ma amore per la sapienza. C'è in essa qualcosa di acerbo, qualcosa che tiene a distanza. Il suo compito è di sciogliere tutta la dogmatica che si è voluta fare prendendo le mosse da essa» (*Sulla verità*, p. 966).

Accettando di essere soluzione (*Er-lösung*) solo come scioglimento (*Auf-lösung*) di tutte le dogmatiche costruite in nome della filosofia, la filosofia di Jaspers si offre come critica. Ma la critica è *crisi*, è lacerazione di sé e dell'oggetto, è un'apertura interrogante intenzionata alla risposta, ma non più che intenzionata. Nell'intenzione i livelli critici si fondono, e la loro fusione espone la critica alla crisi. Mantenere la crisi è impedire che il mondo delle risposte copra la domanda e la invada fino a oscurare la radice che l'ha generata, e non consentire che le false gratificazioni vengano a soddisfare il desiderio di verità. Esercitare la critica è fare questa scelta sospensiva, che è poi lo spazio della libertà che toglie quel limite (*Grenze*) che ha avuto modo di riconoscere come limite.

Per Jaspers essere liberi non è un dato, ma piuttosto ci si libera. La libertà è liberazione. Solo così si comprende l'*organicità* che gli scritti politici di Jaspers hanno con la sua filosofia. Il concetto di libertà, quale traspare negli scritti sulla colpa della Germania, sul destino dell'Europa, sulla bomba atomica e il futuro dell'uomo, si misura con la precarietà del fondamento assoluto e la molteplicità dei punti di vista, in relazione ai quali bisogna accettare il tentativo che immediatamente non conclude, ma innesca un itinerario che, rispetto alle soluzioni generali o ai contenuti programmatici, scorge movimenti più profondi e da essi si lascia guidare.

«Occorre non mettere a tacere la tensione interna alla parola che di volta in volta nomina la cosa», scrive Jaspers. Fino a che punto, infatti, una parola significa? Se non si chiude con un atto violento l'orizzonte della significazione, il significato di una parola non appartiene solo a ciò che essa significa, ma a quel più di significato che si dischiude quando l'orizzonte della significazione rimane aperto. Il naufragio della filosofia come soluzione

porta allora all'apertura dello spazio come ulteriorità di significazione. «La filosofia — scrive Jaspers — può levare la cataratta alla nostra cecità, ma allora noi con i nostri occhi dobbiamo vedere» (*Sulla verità*, p. 966). L'analisi esistenziale percorsa da Jaspers in psichiatria e in filosofia approda così all'orizzonte ermeneutico dove il gioco delle interpretazioni sempre possibili fa della figura della possibilità, da cui l'analisi esistenziale era partita, la forma della filosofia.

Sartre: il nulla come fondamento e la libertà come destino

Jean-Paul Sartre è, con Merleau-Ponty, il maggior rappresentante dell'esistenzialismo francese, oltre che un geniale scrittore che si trova a suo agio nei più diversi generi letterari: dal saggio psicologico a quello letterario, dal romanzo al teatro, fino alle grandi opere di impianto schiettamente filosofico dove l'analisi esistenziale trova la sua declinazione psicologica e sociologica più accentuata.

Il nulla come costitutivo dell'essenza umana. Nella sua opera principale. *L'essere e il nulla* (1943), Sartre coglie la realtà nella lacerazione dell'*essere-in-sé e dell'essere-per-sé*. In sé è la realtà nella sua immediatezza che si offre nella sua opacità e staticità; di essa non c'è alcuna giustificazione razionale, non è né possibile, né necessaria, c'è e basta. *Per sé* è invece la coscienza umana che si muove all'interno di questa realtà per intessere un'infinita trama di rapporti che non sono una sorta di rete dietro cui si nasconde il vero essere, ma piuttosto sono l'essere stesso della coscienza come fuga dall'in sé. Questa opposizione, di cui romanzi come *La nausea* (1938) avevano già dato il senso emotivo ed immaginale, Sartre la deduce da quella che a suo parere è la «scoperta essenziale» di Husserl, e cioè che la coscienza è trascendenza. «La coscienza è coscienza di qualcosa — scrive Sartre — : questo significa che la trascendenza è la struttura costitutiva della coscienza; cioè che la coscienza nasce rivolta sopra un essere che non è essa stessa» (*L'essere e il nulla*, p. 28). Questo non-essere, questo nulla è ciò che fa di una coscienza un che di aperto sul mondo, su ciò che essa non è.

Proprio perché non è un in sé non si può dire che la coscienza si risolva nelle sue intenzioni. Proprio della coscienza è invece staccarsi dalle cose che pensa e che vuole, per prender posizione di fronte ad esse e negarle come proprio essere. Per questo non siamo identificati dalle nostre azioni e il nostro essere non è deciso dal nostro fare. Qui trovano ad un tempo la loro radice *libertà e malafede*. Nessuno è identificato dai suoi atti (libertà), così come nessuno è mai francamente se stesso (malafede). Il nulla viene così a fondare la possibilità che si costituisce solo a titolo di una mancanza o di una deficienza; il valore che è tale perché non è mai, ma è sempre al di là di ciò che è; la *conoscenza* che è possibile solo in quanto l'oggetto si presenta come ciò che la coscienza non è; *l'alterità* che si costituisce solo se l'altro non è ciò che io sono. Qui anzi la negazione è reciproca. Non solo io devo negare di me l'altro perché l'altro esista, ma bisogna che anche l'altro neghi me di lui stesso. Sotto il mio sguardo l'altro diventa cosa, così come lo divento io sotto lo sguardo dell'altro. In ciò sta il significato profondo del mito di Medusa che con lo sguardo pietrificava.

Lo sguardo e l'alienazione. Questo impianto teorico consente a Sartre di costruire una serie di figure interpretative della soggettività umana che, nel loro insieme, compongono quell'*analisi esistenziale* che Sartre contrappone a quella freudiana, basata sugli istinti e non, come vuole Sartre, sulla dialettica delle coscienze. Così, ad esempio, che la mia trascendenza sia trascesa, che la mia soggettività sia oggettiva-ta, lo sento immediatamente nella *vergogna* che è sempre vergogna di fronte a qualcuno che mi guarda. Se compio un gesto sconveniente o volgare, se sono solo non lo giudico e non lo biasimo: mi compio semplicemente in esso vivendomi come in qualsiasi altro. Ma se improvvisamente mi accorgo che qualcuno mi ha visto, subito realizzo la sconvenienza e la volgarità del mio gesto e ne provo vergogna: «Ho vergogna di me *quale appaio* agli altri».

Questa dimensione del mio essere, che è poi la dimensione del mio essere cosa *in sé* in quanto oggetto dello spettacolo altrui, è qualcosa che non mi appartiene, ma appartiene all'altro che, col suo sguardo, la instaura. La vergogna è uno dei sentimenti che la mia soggettività prova quando assiste alla propria oggettivazione che si produce in presenza d'altri. Siccome, poi, è solo in potere degli altri rivelarmi come appaio, per questo aspetto

gli altri mi possiedono e negli altri sono alienato. In presenza d'altri le mie possibilità sono corrose e diventano probabilità. La vergogna, la paura, la rabbia prendono il posto lasciato vuoto dalla mia libertà che fugge in direzione dell'altro che, col suo sguardo, la controlla al punto che io non sono più «padrone della situazione», perché la situazione non è più mia ma altrui.

Per effetto dello sguardo altrui mi vivo come un in sé in mezzo al mondo, per cui il mondo cessa di essere il correlato della mia coscienza, per divenire ciò che si organizza intorno alla coscienza dell'altro. Con la fuga delle mie possibilità connesse alla mia coscienza, assisto anche a un deflusso del mio mondo verso un altro mondo che, pur essendo lo stesso, è irriconoscibile perché altri lo abita al posto mio. La stessa casa abitata dal servo e dal signore non è per il servo la stessa che per il signore. In quella casa il signore osserva l'operare del servo, per cui del servo si dice che è in quella casa, mentre del signore si dice che abita quella casa. Quando il signore convoca il servo nega le relazioni che questi ha con le cose di cui si prende cura, perché il signore dispiega le sue, e con la sua trascendenza onnipotente e impercettibile da al servo, immerso in quello sguardo, la chiara consapevolezza di essere in un mondo dove tutte le cose dicono la sua servitù. Se infatti l'ordine che le cose assumono è l'immagine proiettata delle mie possibilità, l'ordine che le cose assumono per effetto dell'attività del servo è l'immagine delle possibilità del signore, per cui al servo non resta che cogliersi come strumento definito dal rapporto con tutti gli altri strumenti.

Ma basta che il servo guardi il signore e ne sostenga lo sguardo che subito la signoria del signore si riduce e la sua soggettività si trasfigura per degradarsi a oggetto della soggettività servile risorta.

Con le categorie e le figure elaborate dalla sua analisi esistenziale Sartre tenta una rilettura di Marx e del marxismo e un'applicazione sociologica di quella dialettica che finora aveva visto in gioco il singolo individuo. Non sapremmo che cosa sono una società e una classe se la nostra vita non respirasse le strutture fondamentali di quella co-esistenza, dice Sartre, che poi i sociologi oggettivamente definiscono. Solo perché siamo impegnati in conflitti sociali con una controparte che ci sfugge, perché mascherata da un ventaglio di leggi uguali per tutti, possiamo comprendere «il signore feudale», «il borghese», «il capitalista», non solo come dei potenti che comandano, ma anche, e prima di tutto, come coloro che sono al di fuori della comunità oppressa, e per cui questa comunità esiste. È in riferimento a loro che sentiamo l'identità della nostra condizione e quella degli altri oppressi; ed è quindi per loro che nasce la solidarietà di classe.

Gli uomini del potere, del capitale, della religione negano l'esistenza delle classi, ma è sufficiente che la classe oppressa levi lo sguardo contro di loro che immediatamente si sentono «classe in pericolo». La classe oppressa non può affermarsi come *noi-soggetto* se non sopprimendo la classe che l'ha oggettivata; ma siccome la soggettività di quella classe era il fondamento di quella oggettiva solidarietà, il noi-soggetto si dissolve sul nascere, si annulla con l'annullamento della classe dominante, perché «noi siamo noi solo agli occhi degli altri e, solo a partire dallo sguardo degli altri, ci assumiamo come noi» (*L'essere e il nulla*, p. 513).

La libertà come destino. Eppure l'altro, che incontro all'origine di mille proibizioni e di mille resistenze, l'altro in cui è la radice di ogni *alienazione*, non ha in sé la sua forza alienante, ma ce l'ha in me che gliela conferisco nel momento in cui la mia libertà lo instaura come soggettività che mi oggettiva. L'alienazione non è, quindi, una condizione di fatto, ma una libera scelta; io non nasco alienato, ma alienabile, nel senso che decido di esistere non per me ma per altri, di patire la libertà altrui invece di vivere la mia o, per essere più precisi, di vivere la mia libertà solo come libero riconoscimento della libertà altrui. Sono infatti sempre io che decido di comportarmi come altri desiderano mi comporti, di vedermi come altri desidero mi vedano. La mia libertà non mi abbandona, e se

è vero che la mia libertà ha sempre l'altro come suo complice, sono pur sempre io il responsabile di questa complicità.

Le *motivazioni* esterne non condizionano la mia scelta originaria che, al contrario, è ciò che da risalto alle motivazioni e presta loro forza. La scelta originaria è ciò che configura quell'*identità* che io sono per effetto della situazione in cui mi trovo e del progetto fondamentale in cui mi iscrivo. Quando rinuncio a un'impresa, i motivi che credevo di avere a favore di quell'impresa ricadono senza forza perché nel momento della scelta erano mantenuti per tenere aperta una situazione, che sentivo chiusa da una decisione la quale esprimeva la mia identità a cui resistevo. Per questo, quando si rinuncia a un progetto che si offre come una possibilità d'esser-altro, si prova un senso di liberazione, perché ci si riconcilia con la propria identità. La scelta, infatti, non riguarda mai veramente due possibilità, ma, valorizzando la possibilità alternativa, ci consente di verificare la nostra inidoneità ad assumerla, e quindi ci concede di risceglierci nella nostra identità che, dopo la scelta, risulta rafforzata.

Il suicida che non vede l'orrore del precipizio non è colui a cui mancano motivi per respingere la situazione, ma è colui che ha già deciso di percepire questi motivi come inefficaci, e l'orrore del precipizio come determinante il suo comportamento futuro. La sua scelta non è tra possibilità reali, perché, nel momento in cui il suicida si affaccia alla finestra, l'orrore del precipizio è già stato caricato di un significato che non è più quello di un richiamo alla prudenza, ma di un seducente invito al nulla. Questo ci dice che la nostra possibilità di scelta non è tra le cose, ma tra i *significati* che noi conferiamo alle cose, per cui noi siamo liberi perché siamo *donatori di senso* e perché scegliamo in base al senso che diamo. Questo è il motivo per cui non c'è nulla che possa limitare la nostra libertà se non ciò che essa stessa ha determinato come limite, nel momento in cui ha attribuito a tutte le cose il loro significato.

Merleau-Ponty: il corpo e il mondo della vita

Il tema fondamentale a cui sono rivolte le indagini di Maurice Merleau-Ponty è quello del rapporto tra l'uomo e il mondo da riscoprire in quel tessuto percettivo che precede e condiziona ogni sapere che la scienza, di volta in volta, ci offre del mondo. Noi, infatti, *abitiamo* il mondo già prima di conoscerlo e la modalità del nostro abitare non avviene in quella forma obiettivante con cui la scienza descrive il mondo in sé, ma in quella forma prelogica per cui io mi colgo cogliendo il mondo che abito.

La percezione. Il mondo è là prima di ogni analisi ed io lo colgo attraverso la percezione «che non è una scienza del mondo, né un atto o una presa di posizione deliberata, ma è lo sfondo sul quale si staccano tutti gli atti ed è da questi presupposta» (*Fenomenologia della percezione*, P. 19).

«Tutto ciò che so del mondo — prosegue Merleau-Ponty —, anche ciò che so tramite la scienza, lo so a partire da una veduta mia o da un'esperienza del mondo senza la quale i simboli della scienza non significherebbero nulla. Tutto l'universo della scienza è costruito sul mondo vissuto e se vogliamo pensare la scienza stessa con rigore, valutarne esattamente il senso e la portata, dobbiamo anzitutto risvegliare questa esperienza del mondo di cui essa è l'espressione seconda. La scienza non ha e non avrà mai il medesimo senso dell'essere del mondo percepito, semplicemente perché essa ne è una determinazione o una spiegazione [...]. Occorre quindi ritornare alle cose, ossia a questo mondo anteriore alla conoscenza di cui essa parla sempre, e nei confronti del quale ogni determinazione scientifica è astratta e dipendente, come la geografia nei confronti del paesaggio in cui originariamente abbiamo imparato che cos'è una foresta, un prato, un fiume» (*Ivi*, p. 17). Il corpo. Il corpo è ciò attraverso cui l'uomo si trova in immediata e originaria unità col mondo. Il corpo in questione non è quello descritto dalla scienza che lo intende come una cosa al pari di tutte le cose che sono nel mondo (*Korper*), ma il corpo vivente (*Leib*) originariamente aperto al mondo con una intenzionalità che non è obiettivante come quella dell'intelletto, che conosce le cose solo ponendosele di fronte a guisa di oggetti (*ob-jectus*), ma è immediata e diretta, perché il corpo è destinato a un mondo che non abbraccia né possiede, ma verso cui non cessa di dirigersi e di progettarsi. L'intelletto, e il sapere scientifico da esso elaborato, può giudicare le cose del mondo, può tematizzarle, oggettivarle solo perché queste sono già esposte a un corpo che le vede, le sente, le tocca, cose che sono con esso in quell'unità naturale e *pre-logica* che fa da sfondo ad ogni successiva conoscenza e costruzione logica. Il mondo, infatti, è «già là», *offerto* al nostro corpo prima di ogni giudizio e di ogni riflessione, così come il nostro corpo è già *esposto* al mondo in quel contatto ingenuo che costituisce la prima e originaria riflessione.

Riflettere non è rientrare in sé e scoprire «l'interiorità dell'anima», quella soggettività invulnerabile che, al di qua dello spazio e del tempo, garantisce la prima equivalenza che è l'identità con se stessi. Riflettere è accogliere nel proprio sguardo quelle fugaci impressioni e quelle percezioni inavvertite con cui il mondo mi si offre e con cui io mi offero al mondo nel momento in cui glielo restituisco, perché non le confondo con le mie fantasie e con l'ordine dell'immaginario dove, invece, non rendo quello che sottraggo. Riflettere, dunque, non è costruire il mondo, ma restituirgli la sua offerta. Non è nemmeno un atto deliberato, ma lo sfondo senza il quale nulla potrei deliberare. Per quanti sforzi faccia quando «rifletto su di me», ciò che trovo non è mai la mia «interiorità», ma la mia originaria esposizione al mondo.

Dalle cose del mondo ho la consapevolezza delle potenzialità del mio corpo, perché le cose si rivestono delle sue azioni. Ho la posizione degli oggetti tramite quella del mio corpo, non per una deduzione logica, non come si determina un'incognita in base alle sue relazioni oggetti-ve con grandezze date, ma per un'implicanza reale, perché il mio corpo, lungi dall'essere un oggetto in sé, è protensione verso il mondo, e il mondo è il punto

d'appoggio del mio corpo. Le relazioni che il mio corpo aperto al mondo dispiega fanno del mio corpo l'origine di tutte le trascendenze, e da questa origine esprime un logos più profondo di tutti i rapporti logico-oggettivi che un cogito astratto può dispiegare: «La prima verità è sì "io penso", ma a condizione che con ciò si intenda: "io inerisco a me inerendo al mondo"» (Ivi, p. 524).

Il linguaggio. La parola del corpo non è la parola parlata, che è il patrimonio acquisito della lingua, ma la parola parlante che è l'intenzione significativa allo stato nascente. Le due «parole» non trovano un'adeguata definizione se non nel processo dialettico che le unisce, perché non c'è lingua senza parola, così come non c'è parola che si situi fuori dalla lingua, essendo la lingua il tesoro depositato dalla pratica della parola, la somma collettiva di impronte individuali.

In questo modo, dopo la riduzione heideggeriana del pensiero al linguaggio, Merleau-Ponty opera la seconda riduzione dal linguaggio parlato al linguaggio parlante, dalla lingua alla parola. Il senso delle parole, infatti, non è dedotto dal codice linguistico, ma indotto dal messaggio veicolato dalle parole il cui significato «concettuale» si forma, quindi, per prelevamento del loro significato gestuale, come ben si può constatare in un paese straniero dove si incomincia a capire una lingua non dallo studio assiduo della grammatica, ma dalla partecipazione intensa alla vita comune il cui senso è preso nella parola. Sotto il significato concettuale della lingua, respira il significato esistenziale della parola, e come il senso musicale della sonata è nei suoni che la compongono, così il senso di un'espressione linguistica è unicamente nelle parole che la esprimono.

Le parole, infatti, non sono segni, ma espressioni, così come i gesti collerici non sono i «segni» della collera, ma la collera. Se la parola non fosse un gesto, e al pari del gesto non contenesse il proprio senso, la comunicazione sarebbe impossibile. Nessuna logica che presiede i sistemi linguistici saprebbe spiegare il dispositivo irrazionale per cui la parola crea significati e li comunica, per cui il gesto verbale, eccedendo sul codice linguistico, concede all'esistenza individuale di «pronunciarsi» sulla norma convenuta, fino a costruire, coniugandosi con altri pronunciamenti, quel mondo culturale che per i posteri agisce come naturale. La parola, infatti, a differenza della lingua, non può «dimorare», ma si deruba sempre.

L'ermeneutica di Gadamer

La filosofia di Hans Georg Gadamer porta a compimento gli esiti più maturi dell'esistenzialismo individuando nella *comprensione* la relazione fondamentale che regola il rapporto tra l'esistenza e il mondo. «Comprendere — scrive Gadamer — è l'originaria forma di realizzazione dell'esistenza in quanto *essere-nel-mondo*: prima di ogni differenziazione del comprendere stesso nelle diverse direzioni dell'interesse pragmatico o teoretico» (*Verità e metodo*, p. 245).

Comprensione e precomprensione. Non c'è una comprensione «oggettiva» del mondo, non c'è una Ragione assoluta, perché ogni comprensione e ogni ragione si attuano in determinate situazioni storiche che condizionano la modalità di ragionare e comprendere. Anche la più neutrale applicazione dei metodi scientifici è guidata da un'anticipazione (*Vorgriff*) di momenti della tradizione nella scelta dell'oggetto della ricerca, nel suggerimento di nuovi problemi, nel risveglio d'interesse per le nuove conoscenze. Compito dell'ermeneutica non è quello di eliminare i pre-giudizi storici che condizionano la comprensione dell'oggetto, ma di evidenziarli e renderli produttivi.

La fattualità dell'esistenza, il suo essere in un tempo e in un luogo dice la sua appartenenza essenziale alla tradizione e alla storia. La concezione illuministica della Ragione ha cercato di liberare il più possibile l'uomo da questa storia e da questa tradizione in modo che nell'in-terpretazione lasciasse cadere i suoi pregiudizi. A questo tendevano il «metodo» di Cartesio e la distruzione che Bacone compie degli *idola* o pregiudizi. Ma «i pregiudizi del singolo — scrive Gadamer — sono molto più che i suoi giudizi, perché sono la realtà storica del suo essere» (*Ivi*, p. 261). Pregiudizio in senso deteriore è, invece, l'idea della scienza senza pregiudizi. L'interprete, infatti, è sempre profondamente coinvolto in un nesso di tradizione da cui la sua comprensione inevitabilmente dipende. I pregiudizi della tradizione, che sono tali perché vengono inevitabilmente prima (pre) del giudizio sul testo, non vanno oscurati come vorrebbe una preoccupazione ossessiva per il metodo, ma vanno evidenziati perché si possa cogliere se sono adeguati all'oggetto o se dovranno essere modificati in questo approccio condotto per tentativi ed errori.

Se «essere storico significa non poter mai risol-versi totalmente in autotrasparenza» (*Ivi*, p. 352), il lavoro dell'interprete non consisterà nell'inserirsi «senza pregiudizi» nell'orizzonte indagato, ma nell'allargare il proprio orizzonte, perché possa integrare l'orizzonte indagato. Ci si libera dai pregiudizi non decapitandoli per raggiungere una trasparenza impossibile, ma modificandoli in stretta aderenza al testo. In questo senso Gadamer può dire che «il comprendere non è solo riproduttivo, ma sempre anche produttivo, non nel senso che si comprende meglio, ma che si comprende diversamente» (*Ivi*, p. 280) per la progressiva modificazione dei propri pregiudizi a contatto col testo che ci modifica. L'interprete, infatti, è consapevole dapprima di una distanza del testo dal proprio orizzonte, poi, nel percorso della comprensione, questa distanza lo porta ad un nuovo orizzonte, più comprensivo, che supera la domanda e i pregiudizi iniziali.

Il circolo ermeneutico. L'esperienza ermeneutica conduce a una nozione di verità che non si misura più sull'obiettività da raggiungere al di là di ogni interesse e prospettiva personale, secondo un concetto che non corrisponde a un effettivo andamento delle cose, ma sull'integrazione di due mondi, quello dell'interprete e quello dell'interpretato. Questa integrazione è possibile perché tra l'interprete e la cosa c'è, come dice Gadamer, «una polarità di familiarità e estraneità» (*Ivi*, p. 279); ne consegue che l'integrazione, cui l'ermeneutica tende, non può essere concepita come una appropriazione da parte del soggetto di un oggetto originariamente estraneo, come pensava Hegel a proposito dell'autocoscienza nel suo pieno dispiegamento, ma come una risposta dell'interprete alla parola del testo che lo interpella. Questa parola, proprio perché non è del tutto estranea e

neppure completamente familiare, non sarà mai possibile og-gettarla pienamente e la conoscenza che se ne avrà sarà da pensare come un atto interpretativo aperto a ulteriori sviluppi.

«Chi vuoi comprendere un testo — scrive Gadamer — deve esser disposto a lasciarsi dire qualcosa da esso. Perciò una coscienza ermeneuticamente educata deve essere preliminarmente sensibile all'alterità del testo. Tale sensibilità non presuppone né un'obiettiva "neutralità", né un oblio di se stessi, ma implica una precisa presa di coscienza delle proprie presupposizioni e dei propri pregiudizi. Bisogna essere consapevoli delle proprie prevenzioni perché il testo si presenti nella sua alterità e abbia concretamente la possibilità di far valere il suo contenuto nei confronti delle presupposizioni dell'interprete» (*Ivi*, p. 316).

Per l'ermeneutica l'interpretazione è dunque una circolarità che ha come sua condizione quella che Gadamer chiama «fusione di orizzonti», dove l'orizzonte di significato del testo e l'orizzonte di comprensione dell'interprete non sono due orizzonti distinti, anche se la cosa da interpretare presenta un'estraneità che l'atto ermeneutico deve superare. La precomprensione che l'interprete già da sempre possiede e che guida l'interpretazione si articola in una serie di ipotesi che sono delle vere e proprie domande poste al testo. Queste domande, a loro volta, sono già delle risposte a un appello-domanda che il testo rivolge all'interprete. Questo gioco di domande e risposte in cui si articola il circolo ermeneutico non è qualcosa che la teoria debba ridurre per sfuggire alla sua indeterminatezza, perché in sede ermeneutica la totalità a cui si tende non è quella del sistema (Hegel), ma quella dell'esperienza della totalità attraverso lo sviluppo infinito delle interpretazioni.

L'universalità del linguaggio. La fusione degli orizzonti sarebbe impossibile senza il *medium* del linguaggio, perché non c'è un darsi delle cose al di fuori del linguaggio, così come non c'è una parola che si aggiunga come mezzo di conservazione o comunicazione di un'esperienza prelinguistica.

La parola cresce con la cosa; delle cose possiamo occuparci perché già le abbiamo nominate, dove nominare non significa distribuire nomi, ma aver presente la cosa (*Ding*) come una questione (*Sache*).

L'uomo infatti non ha mai a che fare con la cosa, ma con la questione che la cosa è divenuta per lui. Per questo Gadamer parla del linguaggio come «orizzonte del mondo» (*Ivi*, p. 515). Ora, se l'esistenza e il mondo sono già da sempre mediati da quell'unità che è il linguaggio, si comprende come la fusione degli orizzonti sia già in atto prima della decisione dell'esistenza. A questo punto la comprensione dell'esistenza avviene attraverso la comprensione del linguaggio che ci parla attraverso il testo a cui noi rispondiamo. Questo nesso tra comprensione e linguaggio ribadisce quella circolarità per cui, mentre parliamo il linguaggio, il linguaggio ci parla, mentre ne disponiamo, il linguaggio dispone di noi.

Nel linguaggio si trova quell'originaria coappartenenza tra esistenza e mondo che l'esistenzialismo nelle varie forme ha sempre rivendicato contro la riduzione dell'io all'essere come nella metafisica tradizionale, e contro la riduzione dell'essere alla soggettività assolutizzata come in tutte le forme di idealismo affermatesi dopo Hegel.