

Beatrice Monti

Sapere e Malafede. Per un confronto critico tra Sartre e Hyppolite

Ci viene di continuo chiesto di esprimere una verità su di noi, di presentarci, di raccontarci e di essere fedeli al nostro racconto. Una richiesta di coerenza, di responsabilità, circa ciò che si è o si sarebbe. Vi sono una serie di pratiche pubbliche, mediche, linguistiche che assumono la pretesa di poter esprimere una verità riguardo la singola esistenza umana. Queste richieste e queste pretese sono un che di possibile da adempiere? È possibile esprimere un giudizio vero sul sé? La questione dell'esistente umano può ancora essere posta sul piano della verità? La riflessione francese¹ del Novecento, erede di un certo pensiero hegeliano, si concentra su una serie di concetti che consentono di aprire nuove vie, nuove critiche, quanto meno di problematizzare, queste richieste. All'interno di questa generale problematica, questo lavoro vuole essere l'apertura di un dialogo tra due opere emblematiche del pensiero francese del Novecento: *L'Essere e il nulla* (1943) di J. P. Sartre e *Logica ed Esistenza* (1953) di J. Hyppolite.

1. L'operare del negativo

La questione antropologica (chi è l'uomo e quale è il suo posto nel mondo) si inserisce, in Francia, a partire dagli anni '30 del Novecento, all'interno di un crescente interesse per Hegel.² Il pensiero dialettico, la dinamica tra in-sé e per-sé conducono alla necessità di pensare a nuove forme che consentano di render conto dell'uomo senza dover ricorrere all'ideale cartesiano di un soggetto autocentrato. La ricezione francese di Hegel, così, si concentra prevalentemente sul concetto di coscienza

¹ Per una panoramica più generale circa le riflessioni sulla soggettività sviluppate in Francia nel Novecento si veda T. Valentini (a cura di), *Soggetto e persona nel pensiero francese del Novecento*, presentazione di A. Rigobello, Editori Riuniti, Roma 2011.

² Cfr. R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari 1974.

infelice³, ossia sul soggetto come luogo di dislocamento: ciò che viene trovato in Hegel è un lessico e uno strumentario concettuale che consentono di pensare a una nuova forma di soggettività. Il pensiero dialettico, infatti, come sistematica critica di ogni metafisica della presenza, mostra come ogni esserci, lungi dall'essere concepibile nella sua immediatezza, è piuttosto un essere venuto fuori dalla negazione: il suo *Grund* è *Abgrund*. La priorità ontologica del nulla sull'essere produce in Hegel una modalità specifica di pensare la soggettività: il sé, pensato come unità di sé e dell'altro da sé, come identità dell'identità e della non identità, si mostra come una struttura di autodifferimento, come luogo di produzione del negativo, ossia, dinamica del perpetuo farsi altro da sé.⁴ “Hegel ha rivelato la dimensione della pura soggettività come nulla. Il fondo dell'autocoscienza è ciò che, nella natura, si manifesta come dileguare e morte. (...) L'uomo è l'ente che non è ciò che è, ed è ciò che non è, un vuoto sempre aperto al futuro”⁵.

2. L'uomo, il nulla

Hyppolite, in linea con Hegel, definisce l'*Esistenza* come dimensione propria dell'umano: “come sapere della vita, è una nuova maniera d'essere”⁶. L'uomo è tale in quanto conosce, è apertura al mondo come senso. In grazia dell'esistente umano, l'essere si mostra come *Logos*. E poiché il *Logos* altro non è che il potere della negazione, l'uomo è il luogo di accadimento di questa negazione. Per questa ragione, l'essenza dell'individuo umano non può essere definita da un contenuto particolare; essa è piuttosto negazione (*Aufhebung*)⁷, trascendimento di ogni darsi particolare. L'uomo non è un'essenza statica, ma un divenire che

³ Si veda, come esempio emblematico, J. Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel*, Rieder, Paris 1929, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*; tr. it. F. Occhetto, prefazione di E. Paci, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972.

⁴ Per una più approfondita analisi della soggettività in Hegel si veda R. Roni., *Il lavoro della ragione. Dimensioni del soggetto nella “Fenomenologia dello Spirito” di Hegel*, Firenze University Press, Firenze 2012; F. Ungler, *Individuelles und Individuationsprinzip in Hegels “Wissenschaft der Logik”*, Verlag Karl Alber, Monaco 2017; A. Bellan, *La logica e il “suo” altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, il Poligrafo, Padova 2002.

⁵ J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris 1953; tr. it. di S. Palazzo, *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*, Bompiani, Milano 2017, p. 613.

⁶ J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Librairie Marcel Rivière e Cie, Paris 1955; tr. it. di S. T. Regazzola, *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1963, p. 33.

⁷ Per una delucidazione del negativo in Hegel si veda S. Landucci., *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

interpreta se stesso. L'esistenza è per questo definita da Hyppolite come *inquietudine*: il rifiuto, l'insoddisfazione, l'impossibilità di acquietarsi presso ogni determinazione finita. "Occorre parlare di una negatività dell'autocoscienza umana, di un'esistenza che non si lascia sclerotizzare nell'oggettività, che si trova dunque alienata in ogni determinatezza, in ogni modo particolare di essere al mondo"⁸. Similmente, Sartre ritiene che l'uomo non sia riducibile a un'essenza statica e data. L'esistenza precede l'essenza: l'uomo è libero. Dove libertà "è l'essere umano che mette il suo passato fuori gioco, producendo il suo nulla"⁹. Questo nulla è la mia libertà per cui io sono e, insieme, non sono questo mio passato e questo mio futuro: questo scarto tra me e ogni determinazione possibile (ogni mio possibile modo d'essere) è coscienza come trascendenza, libertà. In ragione di questo, l'esistenza è definita dal termine "Essere-per-sé"; il quale sta ad indicare esattamente il fatto che l'io non è un essere nel modo del semplice essere in-sé, ma un modo d'essere che sfugge continuamente all'essere. Scrive, infatti, Sartre, "da ogni parte sfuggo all'essere e tuttavia sono"¹⁰. Più precisamente, il per-sé definisce la coscienza preriflessiva come nucleo *istantaneo* dell'essere umano. Essa è mediazione immediata, pur essendo perfettamente individuale e autosussistente. Ciò significa che la coscienza, pur essendo un movimento di sospensione negativa proprio di una certa individualità, non ha come suo primo oggetto se stessa: non pone l'io, ma il mondo. Per questo, Sartre insiste sul suo carattere intenzionale: sempre la coscienza ha come suo contenuto un oggetto trascendente posto al di fuori di lei. Sicché l'essere del fenomeno è un'alterità originaria e irriducibile alla coscienza. Il suo essere è un che di gratuito e privo di ragioni, pura immanenza e piena opacità. L'essere "è opaco a se stesso precisamente perché è ricolmo di se stesso"¹¹. Mentre l'essere-per-sé come cesura costituisce la negazione del principio di identità (l'essere per-sé non è ciò che è ed è ciò che non è), l'essere in-sé ne è l'affermazione: "*l'essere è ciò che è*"¹². Possiamo notare come il carattere intenzionale della coscienza pone l'esistenza di due modi d'essere assolutamente distinti: l'essere in-sé e l'essere per-sé. Si tratta di una presa di distanza dall'hegelismo: essere in-sé e per-sé sono ontologicamente separati e impossibilitati, nella loro differenza originaria, a porsi in unità. Così, per Sartre, l'essere in-sé e per-sé non è che un miraggio hegeliano prodotto dal suo estremo ottimismo.

⁸ J. Hyppolite, *Logica ed esistenza*. cit., p. 611.

⁹ J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Éditions Gallimard, Paris 1943; tr. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1965, p. 64.

¹⁰ Ivi, p. 98.

¹¹ Ivi, p. 32.

¹² *Ibidem*.

È bene considerare fin da subito che se pure si tratta di due modi d'esistenza separati, l'in-sé precede il per-sé: il per-sé abbisogna di un in-sé su cui operare. In quanto nulla, il per-sé è nullificazione di un in-sé già dato, di una contingenza originaria. Nullificazione che si produce, sostiene Sartre, attraverso la postura del domandare: il per-sé interroga l'in-sé e attende da questo una risposta. Risposta che può sempre essere una risposta negativa, un non-essere. In questo modo, il per-sé introduce entro la piena positività dell'essere il "non" come possibile risposta negativa alla domanda rivolta verso l'essere. "Il *non*, come brusca scoperta intuitiva, appare come coscienza (d'essere) coscienza di non"¹³. E questo è possibile proprio in quanto la struttura propria della coscienza è quella della non-pienezza. Il sé, afferma Sartre, è

una distanza ideale nell'immanenza del soggetto in rapporto a sé, un modo di *non essere la propria coincidenza*, di sfuggire all'identità, pur ponendola come unità; insomma, un modo di essere in equilibrio continuamente instabile fra l'identità come coesione assoluta senza traccia di diversità, e l'unità come sintesi di una molteplicità. È ciò che chiameremo *presenza a sé*.¹⁴

Dove presenza a sé significa rapporto del sé con sé. Rapporto che, come ogni rapporto, implica una dualità e, così, una cesura. Questa cesura è propriamente un nulla. Questo nulla è libertà. "L'uomo è libero perché non è sé, ma presenza a sé"¹⁵.

Come possiamo notare, entrambi i filosofi ritengono che la questione circa l'umano sia inscindibile da una riflessione sul tema del negativo. E pure, come già si può intuire, i loro presupposti ontologici e, dunque, le antropologie che ne conseguono sono di carattere differente, fino ad assumere, in certi casi, posizioni che si vogliono come opposte. Si tratta ora di indagare la reale distanza tra i due pensatori al di là delle loro esplicite intenzioni.

Logica ed Esistenza costituisce una radicalizzazione del problema hegeliano del rapporto tra Essere come *Logos* e individuo umano, a partire da una specifica ontologia sorta dal confronto con la *Scienza della Logica* di Hegel. Ci limiteremo, a questo proposito, a tracciarne le coordinate fondamentali e ad evidenziare la distanza tra questa e l'ontologia sartriana. Il concreto, sostiene Hyppolite, è identità dialettica tra Senso ed Essere. Non si dà alcun essere trascendente il pensiero: non vi è alcuna realtà naturale esterna al discorso dell'Essere; essa è piuttosto implicata in esso come sua negazione. Il reale è il concetto. La cosa è il sapere la

¹³ Ivi, p. 46.

¹⁴ Ivi, p. 117.

¹⁵ Ivi, p. 507.

cosa. L'oggetto e il discorso sull'oggetto coincidono. Sicché, a differenza di ciò che sostiene Sartre, ciò che la filosofia deve pensare è l'unità già sempre operante di Essere e *Logos*: non solo l'essere-in-sé e per-sé è raggiungibile, ma unicamente quest'ultimo sussiste come reale. Ma, nel medesimo tempo, ci avverte Hyppolite, l'unità di Essere e Senso non è mai identità immediata, ma dialettica, ossia, non è mai data una volta per tutte, non elimina la sempre operante differenza tra i due termini: "la circolarità Essere-Senso, Senso-Essere, passando attraverso la riflessione, non è chiusura, ma apertura della molteplicità del senso. La separazione indefinita dell'essere e del senso costituirebbe per contro un confine"¹⁶. Il senso non è altro che potenza del negativo come continuo superamento di ogni determinazione finita, movimento che disvela la parzialità e l'errore di ogni possibile punto di arresto. La lettura delle opere hegeliane porta così Hyppolite a sostenere una radicale critica di ogni metafisica della presenza. Critica che non solo si rivolge alle pretese del realismo, ma anche a quelle dell'esistenzialismo sartriano. Se il concreto non è l'immediato, ciò significa che il soggetto non è mai l'immediata certezza di sé. L'individuo umano non è il punto di partenza della pratica filosofica, non costituisce una certezza apodittica. La sua solipsistica certezza di sé, peccando di immediatezza, è destinata ad essere superata dal movimento dialettico. La coscienza preriflessiva di Sartre non solo non può essere intesa come fondamento dell'esistenza, ma va rifiutata perché astratta. Il particolare umano è ciò che deve essere superato poiché è errore, non-sapere, oblio. Sicché il ritorno dell'uomo alla sua semplice individualità non è che un perdersi dell'uomo come uomo. "L'uomo ridotto a se stesso, si perde (...). L'uomo è un crocevia, non è un esserci naturale che riposerebbe su una positività originaria"¹⁷. Affermare questo significa sostenere contro ogni esistenzialismo che l'individuo umano non è assolutamente una certezza originaria. L'uomo semmai è un prodotto del movimento del *Logos* e, come ogni determinazione particolare, va inteso come unità dialettica di Essere e Senso, di particolare ed universale. "L'homme est à la fois un être naturel et la conscience de soi universelle de l'Être. L'homme n'est pas l'Absolu ou la fin suprême, il est un carrefour, il n'existe authentiquement qu'en tant que par lui l'Être se comprend et se manifeste"¹⁸. È solo in rapporto al suo essere *Darstellung* del pensiero che l'uomo si caratterizza come uomo. "L'uomo *esiste* allora come quell'esserci naturale in cui appare l'autocoscienza universale dell'essere; è traccia di questa autocoscienza, ma una traccia necessaria, senza la quale l'autocoscienza

¹⁶ J. Hyppolite, *Logica ed esistenza*, cit., p. 589.

¹⁷ Ivi, p. 619.

¹⁸ J. Hyppolite, *Figures de la Pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, Presses universitaires de France, Paris 1971, p. 157.

non sarebbe. Logica ed Esistenza si congiungono in questo punto¹⁹. Vi è una precedenza del pensiero rispetto all'umano: il Senso non è da intendere in termini soggettivi, ma ontologici. Il pensiero non è un prodotto umano, l'uomo è piuttosto un prodotto del movimento negativo del pensiero e non viceversa: non è l'uomo che pensa ma il pensiero a pensarsi nell'uomo. Così, mentre in Sartre il nulla altro non è che la libertà di ogni coscienza, per Hyppolite il negativo non è un potere della coscienza individuale. Quest'ultima è sottoposta al negativo, investita dal negativo, prodotta dal negativo. Se per Sartre poiché l'uomo è libero, l'uomo può conoscere (la libertà della coscienza preriflessiva precede il movimento di mediazione della conoscenza); per Hyppolite, poiché l'uomo conosce, l'uomo può essere libero. Poiché l'uomo è *carrefour* del senso, l'uomo si vive come perpetuo trascendimento di ogni essenza determinata.

Dunque, se entrambi pongono al centro della loro riflessione il tema del negativo, quest'ultimo assume due significati differenti. Il nulla in Sartre non può essere inteso come una mediazione: il nulla, pur essendo la condizione di possibilità del senso, non è nel suo immediato né senso né comprensione, ma libertà. In Hyppolite, il movimento è esattamente l'opposto: il pensiero è ciò che rende possibile l'immediatezza. La quale non è altro che oblio del senso, suo nascondimento, senso non ancora disvelato. La difesa da parte di Sartre di un piano immediato dell'esistere risponde alla necessità di svincolare la coscienza dalla conoscenza: l'uomo è colui che sa, ma non è innanzitutto sapere. E pure, nonostante questo, l'uomo sartriano appare intrinsecamente legato alla questione del senso: il problema del rapporto tra in-sé e per-sé rimanda al problema della postura interrogativa che l'uomo di necessità assume. Solo per l'uomo si apre la questione del senso come apertura del nulla nella positività dell'essere. Se l'uomo è colui che domanda, si tratterà di chiedersi se il domandare non è propriamente un atteggiamento gnoseologico e se dunque, in ultima istanza, anche nell'antropologia sartriana l'uomo, finanche nella sua caratterizzazione ontologica di essere-per-sé come coscienza preriflessiva, rimane vincolato al piano del conoscere. Questo tema è ciò che occuperà i paragrafi successivi. Per ora limitiamoci a considerare come il problema dell'immediatezza è, in Sartre, il tentativo di difendere l'individuale umano contro ogni suo possibile riassorbimento entro un universale omologante. Tema che non manca di occupare la riflessione dello stesso Hyppolite. Difatti, la differenza tra *Logos* ed esistente umano conduce al problema hegeliano dell'alienazione: apre alla questione dell'alterità, dell'uomo soggetto a dinamiche che vive come estranee e assoggettanti. L'ambiguo rapporto tra negativo ed esistente

¹⁹ J. Hyppolite, *Logica ed esistenza*, cit., p. 623.

particolare è operante anche all'interno dell'opera sartriana. Se in Sartre il nulla è libertà, parimenti, la questione della libertà apre al problema dell'angoscia: l'uomo è soggetto alla libertà più che esserne il soggetto. La spontaneità della coscienza è qualcosa che l'uomo non ha in potere, che sempre è al di là, è sempre avanti al sé. La libertà suscita terrore. Per comprendere meglio questa questione sarà necessario analizzare più da vicino il rapporto tra ciò che Sartre definisce come Me (Ego) e ciò che invece va inteso come coscienza preriflessiva. Questione che ci rimanderà al tema dell'alienazione e, dunque, dell'intersoggettività.

3. L'altro, l'alienazione

La ricezione francese della *Fenomenologia dello Spirito* porta ad un'ampia riflessione sul problema dell'uomo alienato²⁰: “proprio questa alienazione è il problema principale di Hegel, la chiave della futura Fenomenologia. Come superare l'alienazione”²¹? Con “alienazione” si deve intendere una dinamica specifica attraverso la quale il sé entra nell'alterità. Sia per Sartre che per Hyppolite, essa è un fenomeno caratterizzante la condizione umana e, per cui, in nessun modo circoscrivibile entro un determinato sistema socio-economico.²² Nonostante questa incontrovertibile vicinanza, i due pensatori francesi sviluppano due riflessioni antropologiche con caratteristiche ben differenti. In ragione di questo, l'alienazione opererà in ciascun autore entro luoghi specifici dell'esistenza umana assumendo una portata differente.

Ci occuperemo, in prima istanza, della questione dell'*aliénation* così come viene sviluppata da Hyppolite. Questione che si presenta innanzitutto nel suo lavoro di traduttore della *Fenomenologia* hegeliana. Qui assume una posizione già definita: decide di non distinguere il termine tedesco *Entäußerung* (oggettivazione, esteriorizzazione) da quello di *Entfremdung* (estranazione): ogni oggettivazione è un'alienazione, ogni esserci dell'io entro una determinazione particolare è un farsi altro da sé. La coscienza ha così come sua propria specificità la possibilità di farsi carico della sua stessa oggettivazione: l'io è ciò che sopporta la “fatica” del

²⁰ Per un'analisi del concetto di alienazione nell'opera di Hegel si veda M. D'Abbiero, “Alienazione” in Hegel. Usi e significati di *Entäußerung*, *Entfremdung*, *Veräußerung*, Edizioni dell'Ateneo Roma, Roma 1970.

²¹ J. Hyppolite, *Saggi su Marx e Hegel*, cit., p. 94.

²² Questo a differenza del marxismo. Per Marx, infatti, solo un tipo “malato” di oggettivazione è alienazione: soltanto quell'oggettivazione che accade in condizioni di vita estranianti, ossia entro il processo lavorativo tipico della società capitalistica, è da intendersi come alienazione. Si veda, a questo proposito, A. Del lago., *Il marxismo e il problema dell'alienazione*, in “Il politico”, 38 (1973), 1, Rubettino Editore, pp. 123-150.

suo farsi oggetto a se stesso, è il processo attraverso il quale permane in sé pur facendo di sé un oggetto. Se alienazione è ogni esserci determinato, comprendiamo come essa sia un giungere all'effettualità, un movimento di concretizzazione. Infatti, la coscienza come pura interiorità è un'astrazione: solo in grazia del movimento di fuoriuscita da sé, il semplicemente per-sé diviene concreto. E poiché l'esistente umano è tale in quanto autocoscienza, sapere di sé, l'alienazione appare strettamente legata alla possibilità per il sé di conoscersi: soltanto rispecchiandosi nella propria oggettivazione il soggetto può essere autocoscienza. Esso è dunque necessità ineluttabile di estraneazione: nel suo dire, nel suo operare, nel suo agire e nel suo esperire, l'uomo, come esistente che sa di sé, si pone fuori di sé come altro da sé. Se divenire sé significa conoscere se stessi, divenire sé è allora fare di sé un'alterità e accogliere questa alterità come proprio contenuto più proprio. La soggettivazione è infatti un movimento a doppia direttrice: è il farsi esteriore dell'interiore (*Entäusserung*) – uscire fuori di sé – e farsi interiore dell'esteriore (*Erinnerung*) – tornare presso di sé –. L'identità dell'io è così uno sviluppo circolare, una temporalità invertita, ripiegata su di sé: qualcosa esce, si sposta più in là, è rispinto verso di sé, si rivolta, si disloca.

Ciò che consente al singolo esistente umano di attuare questo movimento circolare è il pensiero e, dunque, innanzitutto, sostiene Hyppolite, il linguaggio. Il linguaggio, infatti, come discorso autentico, è la realizzazione del doppio movimento riflessivo: *Erinnerung* (memoria) come interiorizzazione del mondo, innalzamento del particolare astratto entro la concretezza dell'universale; *Entäusserung* (esteriorizzazione) di colui che parla entro il mondo. L'interiorizzazione di ciò di cui si parla si dà solo a costo di una completa esteriorizzazione dell'io che parla. E, prosegue Hyppolite, "l'io, colui che parla, non si trova però esso stesso che nel e attraverso il linguaggio; non esiste altrove come singolarità vera o universale"²³. Sicché non vi è alcuna individualità precedente l'alienazione: l'esteriorizzazione non è in nessun modo concepibile in termini soggettivi. Ad alienarsi non è un soggetto come pura interiorità con sé identica, un essere semplicemente in-sé che sussisterebbe prima del suo essersi posto al di fuori. L'alienazione è alienazione ontologica: essa è costitutiva della soggettività. Il soggetto non è originario. Si tratta di pensare al linguaggio, al senso, come a un campo trascendentale a partire dal quale solo si può dare un soggetto: l'alienazione ontologica è condizione di possibilità impersonale della soggettività. L'uomo non è innanzitutto soggetto, si fa soggetto facendosi portatore del senso. L'io, infatti, è già da sempre gettato nel linguaggio, già da sempre dimora presso il *Logos*,

²³ J. Hyppolite, *Logica ed esistenza*, cit., p. 165.

pur non sapendolo. Il suo apparire al mondo è apparire nel modo della sua alienazione nel *Logos*. Successivamente, nel suo esistere concreto, ogni suo agire, operare, ogni parola detta e azione fatta, sarà un alienarsi nel mondo: un realizzarsi come atto, opera, parola. Atto, opera e parola rispetto alle quali l'io sarà sempre sovrabbondante: di continuo l'io supera le sue determinazioni particolari, si fa altro da sé. A questo punto, l'io saprà come suoi quegli atti, quelle parole e quelle opere. Ma ancora una volta, quel movimento di riappropriazione per cui potrà inscrivere sul mondo l'effigie del "mio" non lo farà che in forza di un movimento negativo di cui non è artefice, ma prodotto. L'individuo umano è così sempre alienato: egli si aliena nel particolare e si coglie solo alienandosi nell'universale²⁴.

Posta l'inevitabilità dell'alienazione come movimento proprio della soggettività, la questione non pare arrestarsi all'osservazione della sua necessità. L'alienazione è qualcosa che grava sul singolo esistente umano. Sicché, si può sempre decidere di sopportare o meno la propria esteriorizzazione. Serve una certa forza per alienarsi, per tenere insieme la propria unità nella differenza dell'interiorità e dell'esteriorità gettata al mondo. L'*Entäußerung* implica una presa in carico del dolore dell'uscire da sé, del dolore della rinuncia alla propria supposta pura interiorità. L'esteriorizzazione, infatti, non accade in modo a-problematico: è una rottura, una cesura, un concretizzarsi che è sempre insieme un estraniarsi. Se l'alterità risulta essere un momento costitutivo per la realizzazione dell'io, comprendiamo bene come la soluzione del problema dell'alienazione non può essere riposto nella speranza di realizzare condizioni che evitino il manifestarsi di dinamiche alienanti. La soluzione dell'alienazione appare possibile solo come rinuncia della particolarità astratta e dell'identità immediata del soggetto. La supposta "disalienazione" non è l'avvenuta riconciliazione attraverso il quale il soggetto estende il suo dominio sull'oggettività esteriore, quanto, piuttosto, il riconoscimento dell'io come cesura dell'essere, l'affermazione di una "crepa ontologica" come istanza critica che disvela la parzialità di ogni soluzione conclusiva. La dinamica circolare del soggetto, infatti, mostra l'unità di in-sé e per-sé come unità sintetica, ossia contenente una differenza che sempre e di nuovo si ripropone. Ogni soluzione non è che momentanea. Il circolo di interiorizzazione ed esteriorizzazione si ripete. Sicché, di fatto, la ricomposizione della scissione tra in-sé e per-sé, tra il sé e l'altro da sé, è

²⁴ Il problema del rapporto tra universale ed individuo è, come rivela Hyppolite, una delle questioni fondamentali che si aprono nel pensiero hegeliano entro il rapporto tra la *Fenomenologia* e la *Logica*, a questo proposito si veda S. Costantino, *Hegel la dialettica come linguaggio. Il problema dell'individuo nella Fenomenologia dello Spirito*, Mursia, Milano 1980.

sempre qualcosa da ripercorrere. Non si dà alcuna soddisfazione ultima del desiderio di unità: l'ostinazione del desiderio, la sua impossibilità di acquietarsi, costituiscono il movimento stesso della storia umana.

Come abbiamo mostrato, in Hyppolite la questione dell'alienazione è strettamente connessa al tema dell'universalità, di dinamiche trans-individuali. Similmente, in Sartre, il problema dell'alienazione rimanda a quello dell'intersoggettività. Ma, mentre in Hyppolite il singolare è già sempre un universale, in Sartre l'intersoggettività è in qualche modo come accanto alla coscienza: "l'essere-per-altri non è una struttura ontologica del per-sé"²⁵. L'esistenza di altre coscienze è una condizione di fatto esterna all'apparire della coscienza preriflessiva. Inoltre, se in Hyppolite l'universale come *Logos* era già sempre operante nella coscienza, in Sartre la coscienza preriflessiva è consapevole di sé in modo non-posizionale: il sé non accede a sé stesso mediante un processo di mediazione ed esteriorizzazione, ma già sul piano dell'immediatezza, tramite una coscienza di sé non tematizzata e pre-linguistica. Mentre in Hegel e in Hyppolite l'immediatezza è sempre implicitamente contenente il processo della riflessione, per Sartre si dà un piano di presenza privo di questa dinamica riflettente: un'autoconsapevolezza immediata come struttura unitaria del per-sé. La coscienza immediata non ha sé come oggetto, non pone l'io. La coscienza è piena del mondo e, rispetto a questa pienezza che coglie fuori da essa, si costituisce unicamente come nulla. Così, se in *Logica ed Esistenza* l'oggettivazione del sé da parte di se stesso costituisce il movimento proprio della soggettività (per cui la coscienza è sempre autocoscienza), per Sartre il soggetto non può mai farsi oggetto a se stesso: il per-sé non può divenire da sé un in-sé. Questa impossibilità di principio poggia sulla teoria della conoscenza sartriana per cui tra soggetto e oggetto conosciuto vi è una differenza ineliminabile: l'oggetto deve essere un essere trascendente rispetto alla coscienza. Così se l'io non può divenire fino in fondo altro da sé, non può autenticamente porsi fuori di sé, non può nonostante i suoi sforzi riflessivi assumere una posizione esterna a sé, è solo attraverso l'apparire di un'altra coscienza che l'io può divenire oggetto: è lo sguardo dell'altro che apre per l'io la dimensione dell'esteriorità.

L'alienazione, dunque, non pertiene al piano della coscienza preriflessiva, ma a quello dell'essere-per-altri: è con l'intersoggettività che appare il fenomeno dell'alienazione. La differenza ontologica tra in-sé e per-sé consente così a Sartre di tracciare un luogo non pervaso dall'alterità: la coscienza immediata. Sicché, per Sartre, l'alienazione non è in nessun modo coincidente con la negatività propria del per-sé: l'uomo nega continuamente se stesso, il suo passato e ogni suo modo di essere particolare,

²⁵ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 337.

e pure non è in questa negatività originaria che vanno trovate le cause del suo essere alienato. La coscienza è certamente una frattura, uno spacco, ma non è in nessun modo un'alienazione in quanto non produce alcuna oggettività. Attraverso la coscienza preriflessiva non avviene il fenomeno dell'esteriorizzazione; l'oggetto è un essere trascendente esterno già sussistente. È il fatto contingente ad assoluto che vi sono altre coscienze oltre la mia a produrre la mia alienazione: "il mio essere per altri è una caduta attraverso il vuoto assoluto verso l'oggettività. E perché questa caduta è *alienazione*, non posso farmi essere per me come oggetto perché in nessun caso posso alienarmi a me stesso"²⁶. L'intersoggettività produce l'apertura di una dimensione di exteriorità rispetto alla coscienza riflessiva: è condizione per l'incarnazione del per sé. È solo nello sguardo altrui che il sé sa, o meglio *sente*, il suo essere come carne. Sotto l'occhio dell'altro "io ho un di fuori, una *natura*, il mio peccato originale è l'esistenza dell'altro"²⁷. L'esteriorizzazione rimane come in Hyppolite un'alienazione, ma, mentre in Hyppolite l'alienazione è estraneazione a sé – io divengo oggetto per-me²⁸ –, per Sartre, l'esteriorizzazione è alienazione in quanto divengo oggetto per-altri.

Rimane a questo punto da indagare il rapporto che il per-sé intrattiene con il proprio essere per-altri. Tra i due, sostiene Sartre, non si dà un rapporto di identità: si tratta di due dimensioni dell'esistenza da tenere distinte. L'io guardato e l'io che guarda sono inconciliabili. Lo sguardo d'altri mi costituisce come oggetto, ma, allo stesso tempo, rivela la mia impossibilità di farmi oggetto: "io non posso essere oggetto per me (...) lo sforzo riflessivo di sdoppiamento finisce in una sconfitta, io sono sempre ripreso da me stesso"²⁹. Nel momento in cui sono guardato, l'altro soggetto mi costituisce come oggetto. Viceversa, nel momento in cui io rivolgo il mio sguardo all'altro, mi colgo come soggettività nel mio oggettivare l'altro. Io sono per l'altro sempre e solo un oggetto: l'altro non potrà mai cogliere il mio essere per-me. Parimenti, l'altro sarà per me sempre e solo un oggetto. Tra le coscienze si dà una separazione ontologica: il particolare precede l'universale. A partire dalla mia individualità, non potendo mai assumere una posizione esterna da me stesso, non potendo mai abdicare la mia prossimità a me, il mio me-oggetto sarà sempre un essere-per-altri, un essere che io non posso vedere, una conoscenza che non posso possedere e che io percepirò come disagio, come l'apertura di

²⁶ Ivi, p. 329.

²⁷ Ivi, p. 316.

²⁸ Dove, per Hyppolite, l'io non è da intendersi come soggettività autonoma e con sé identica: l'io è sempre anche l'altro, l'universalità è il movimento a partire da cui solo poi si potrà giungere all'individualità.

²⁹ Ivi, p. 324.

una dimensione di dispersione. Questo sospinge l'io entro una nuova dimensione dell'esistenza, quella del non-rivelato: "un rapporto ek-statico d'essere, di cui l'uno dei due termini sono io, in quanto per-sé che è ciò che non è e che non è ciò che è, e di cui l'altro termine sono ancora io, ma fuori dalla mia portata, fuori dal mio raggio di azione, fuori dalla mia coscienza"³⁰. L'essere che l'altro mi fa essere è qualcosa che mi sfugge di principio. Io lo sono senza esserne il fondamento: è il mio sé alienato appunto perché, pur essendo il mio essere, esso non è in alcun modo determinato dalla mia libertà, dalla mia trascendenza. Esso è piuttosto la bancarotta, la deposizione, della mia trascendenza. E pure, nonostante il mio me-oggetto sia per me costitutivamente inaccessibile, esso non è un'immagine estranea, grava unicamente su di me: sono io ad esserne responsabile e non l'altro. Il mio essere per-altri mi riguarda, è appunto il *mio* essere. Sicché ciò che io sono, il mio esistere esterno nel mondo, è qualcosa di cui io non sono il fondamento: il per-sé, infatti, è fondamento del proprio nulla e non del proprio essere. Ciò che dunque lega il mio essere per-me e il mio essere per-altri è la responsabilità che io ho da portare.

L'alienazione conduce così al problema della datità e questo al tentativo da parte del per-sé di ricomprendere la propria contingenza: l'altro apre al per-sé una dimensione d'essere di cui il sé non è fondamento. Il desiderio del per-sé sarà allora quello di rendersi fondamento di questa contingenza. Il movimento di riappropriazione dell'esteriorità è un movimento riflessivo. Ma la differenza ontologica tra in-sé e per-sé modifica la forma propria della riflessione rispetto a quella hegeliana qualificandola come una forma atipica di conoscenza e, in ultima istanza, come una riappropriazione sempre tentata e sempre fallita.

La riflessione, come dicevamo, è il tentativo da parte del per-sé di riappropriarsi di sé, di "cogliere il riflesso come in sé, per farsi essere questo in-sé che si coglie"³¹. Questa riflessione, come desiderio di oggettivazione, è definita da Sartre riflessione impura poiché, non potendomi io oggettivare da me, in essa è già operante il punto di vista dell'altro. Sicché, ogni qualvolta tento di pensarmi come oggetto, ogni volta che parlo di me descrivendomi in termini di proprietà, di determinazioni particolari, ogni volta che mi descrivo come carne, come avente determinate caratteristiche, lo sguardo dell'altro già opera per me. "Nel momento in cui riesco a concepire anche una sola delle mie proprietà in modo oggettivo, l'altro è già dato"³². La riflessione impura fa apparire così uno specifico oggetto trascendente: l'Ego (Me). L'Ego è un prodotto della malafede,

³⁰ Ivi, p. 316.

³¹ Ivi, p. 204.

³² Ivi, p. 324.

di un atto attraverso il quale il sé mente a se stesso: il sé tenta di tenere insieme, attraverso uno stratagemma, l'essere in-sé e l'essere per-sé non riconoscendo la loro irriducibile differenza. La riflessione, infatti, pone inizialmente il riflessivo come non essente il riflesso – solo così è possibile fare del riflesso un oggetto – e successivamente afferma tra il riflessivo e il riflesso un'identità che prima aveva negato. Questo movimento di identità e differenza è possibile solo in quanto si poggia sul per-altri; “la riflessione impura è uno sforzo abortito del per-sé per *essere altro rimanendo sé*”³³. Notiamo come ciò che per Hyppolite rappresenta la forza dell'esistente umano, il compito che grava sull'uomo e che lo rende tale, diviene in Sartre un comportamento della malafede: di nuovo, l'io non può avere sé come oggetto neanche nel modo della riappropriazione di sé.

A questo punto, Sartre si trova di fronte alla necessità di fondare su basi ontologiche un comportamento che appare costitutivo dell'umano, quello della malafede. La malafede, così, viene ad essere ricompresa entro una più generale teoria del desiderio: l'uomo desidera l'unità di in-sé e per-sé, desidera essere fondamento del proprio essere. Il desiderio umano si configura, così, nella sua originarietà, come desiderio metafisico di superare la frattura ontologica tra per-sé e mondo. Il soggetto desiderante è il soggetto che si determina nella sua incarnazione: il desiderio di essere è desiderio di essere un essere determinato. Ma, poiché ogni essere determinato che io sono è sempre a distanza da me da un nulla che è la mia coscienza, la mia presenza sarà a me sempre fratta. Il tentativo perpetuo di divenire compattezza d'essere è di continuo frustrato: la struttura propria della coscienza è proprio quella di porsi come altro rispetto all'in-sé; alterità che non può in nessun caso essere sospesa.

La realtà umana è sofferente nel suo essere, perché nasce all'essere ossessionata di continuo da una totalità che essa è senza poterla essere, proprio perché non potrebbe raggiungere l'in-sé senza perdersi come per-sé. È dunque per natura coscienza infelice senza possibile superamento dello stato di infelicità.³⁴

Lo sforzo umano si presenta così come il tentativo di raggiungimento di una identità compatta: il sé vuole conoscersi, cogliersi, permanere. E pure, il sé sarà a se stesso sempre evanescente: egli è quel nulla della sua trascendenza che mai potrà oggettificare se non cadendo nella malafede. “La coscienza può esistere solo se *implicata* in questo essere, che la circonda da tutte le parti e l'ossessiona con la sua presenza fantasma, questo

³³ Ivi, p. 205.

³⁴ Ivi, p. 131.

essere che essa è, e che tuttavia non è lei”³⁵. Per questa carenza di essere, di continuo, sono risospinto verso gli altri. Nell’altro cerco il mio potermi vedere dal di fuori, ricerco la mia verità come se dal di fuori la presa fosse più solida. Cerco la mia definizione, la mia gravità, la mia compattezza. E pure il mio essere è sempre altrove. In ogni mio esistere pecco per la mia inconsistenza di essere. Ogni mio atto, finanche quello attraverso il quale vorrei cogliermi come essere, è in realtà un atto ontologico attraverso il quale l’in-sé diviene un per-sé.

4. Appunti conclusivi

Come abbiamo mostrato nei capitoli precedenti, l’io è inteso, sia da Sartre che da Hyppolite, in termini di negatività. Dove il negativo sta ad indicare una presa di distanza dall’essere come pienezza e compattezza. Questa distanza che appare con l’umano è apertura di senso, è la possibilità stessa del sapere, del conoscere, della pratica filosofica. L’uomo in Sartre è un fare questione dell’essere, un domandare. In Hyppolite, è autocoscienza, l’operare del pensiero. E come apertura al senso, l’esistente umano non può che rivolgere il suo domandare al proprio stesso essere. Il problema della conoscenza non può in nessun modo limitarsi al piano del mondo, ma si rivolge, torna indietro, e intacca innanzitutto colui che conosce. Per l’io non è sufficiente esserci; esso è sapere di esserci. Se Sartre esplicita la volontà di svincolare il piano dell’esistenza da quello della conoscenza, l’idea della riappropriazione di sé da parte di se stesso, l’ideale dell’autotrasparenza, dell’autofondazione, continuano ad operare se pure come desiderio necessariamente frustrato. Dunque, ancora una volta, il problema è quello per l’individuo di conoscersi.

La coscienza preriflessiva, in Sartre, come abbiamo mostrato, è quel nulla come libertà, come produzione continua di esistenza. Libertà che si mostra sul piano esistenziale attraverso il fenomeno dell’angoscia.

C’è qualcosa di angosciante per ciascuno di noi nel cogliere così sull’atto questa infaticabile creazione di esistenza di cui *noi* non siamo i creatori. Su questo piano l’uomo ha l’impressione di sfuggire a se stesso continuamente, di oltrepassarsi, di essere come sorpreso da una ricchezza sempre inattesa, ed è ancora all’inconscio che egli affida il compito di spiegare questo superamento del Me da parte della coscienza. Di fatto il Me non può niente su questa spontaneità, poiché *la volontà è un effetto che si costituisce per e a causa di questa spontaneità*.³⁶

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 91.

Ciò significa che tra chi vive la libertà come angoscia e la libertà si dà una distanza, una non aderenza. L'io è come abitato da una libertà fuori dal suo controllo, che lo precede. Egli è sempre in ritardo rispetto a questa. Ma se l'io nella sua istantaneità non è altro che coscienza, ci si chiede a questo punto chi è questo io, questo Me, che di fronte alla libertà prova angoscia. Il tema dell'angoscia pone il problema dell'impersonalità della libertà. La coscienza immediata, proprio perché immediata, proprio perché libera, sembra apparire all'io (che altro non dovrebbe essere che questa coscienza) un che di estraneo. Sembra muoversi entro questo fenomeno originario una soggettività non meglio esplicitata che non può essere ridotta all'immediatezza della coscienza preriflessiva. Sembra così legittimo chiedersi chi prova angoscia per la libertà. E, dunque, domandarsi se la coscienza preriflessiva è veramente tale, se è veramente a riparo da ogni mediazione o se non contiene implicitamente qualcosa di più, e se questo di più è interamente esaurito dal concetto di Ego (Me) come oggetto trascendente della coscienza riflessiva. L'apparizione nella coscienza dell'Ego porta con sé poi un'ulteriore problematica, quella della possibilità o meno di intendere l'io come un soggetto unitario: quale rapporto di unità si dà tra questa spontaneità della coscienza e il Me?

L'impossibilità di arrestarsi a questo piano di spontaneità conferma la necessità di introdurre una dimensione riflessiva per poter render conto della pienezza dell'esperienza umana. L'io non si limita ad esistere come spontaneità irriflessa: l'io di necessità sembra gravato dal compito di ricomprendere, tematizzare, assumere, le proprie azioni. Io so la mia posizione nel mondo, ne devo portare la responsabilità, la racconto, altri mi chiedono spiegazioni, io chiedo a me spiegazioni, la ricordo. Non basta esistere, l'uomo si racconta, si tematizza. Ma con che mezzi? Come abbiamo visto, la conoscenza come struttura soggetto-oggetto è una riflessione oggettivante che mi rimanda sempre all'altro, altro che in fondo non posso essere. Motivo per cui, ogni tentativo di conoscere se stessi non sembra altro che un mentirsi. Che valore dare dunque a questa menzogna? Che valore dare a quel passato, a quel me nella sua posizione, a quell'atto compiuto un minuto fa? Atto che è prodotto insieme della *mia* libertà, che propriamente non possiedo, e raccontato e ricordato, poi, nella postura illusoria per cui mi fingo di potermi fare altro da me. Dove sta propriamente l'io in questa dispersione continua? Se l'idea di un'immediatezza della coscienza preriflessiva sembrava rimandare a un ego autocentrato di matrice cartesiana, comprendiamo bene ora come l'impossibilità di Sartre di fermarsi presso quella determinazione per rendere conto dell'esistente umano, la necessità di trattare l'essere-per-altri, l'opacità, la riappropriazione, conducono a una soggettività complicata dove è inoltre difficile stabilire con certezza il rapporto che tiene insieme, sempre che vi sia, il per-sé, la sua

contingenza originaria, il suo essere-per-altri. L'io pare disseminato in una pluralità di luoghi separati. Inoltre, il movimento della riappropriazione mediante la conoscenza riflessiva, se appariva in Hegel come via risolutiva della questione dell'io, diviene in Sartre un processo che produce ulteriori complicazioni e opacità.

Attraverso la conoscenza riflessiva l'io vorrebbe rendere presente il suo sé a se stesso. Ma, poiché la presenza implica sempre una negazione come presenza a ciò che non si è (è presente a me ciò che io non sono), attraverso l'atto del conoscere l'io incontra sempre l'altro rispetto a se stesso.

Nel tipo d'essere che si chiama il conoscere, il solo *essere* che si può incontrare, e che è continuamente *là*, è il *conosciuto*. Il conoscente non è, non è percepibile. È solo ciò che fa che vi sia un *essere-là* del conosciuto, una presenza: perché per parte sua il conosciuto non è né presente né assente, è semplicemente. Ma questa presenza del conosciuto è presenza a *niente*, perché il conoscente è puro riflesso di un non-essere e si presenta attraverso la trasparenza totale del conoscente conosciuto come presenza *assoluta*.³⁷

Il conoscente non è percepibile, non è conoscibile fondamentalmente perché non vi sarebbe nulla da percepire: la coscienza è solo un vuoto, una cesura, un nulla. E pure, questa dimensione non pare in nessun modo sufficiente per esaurire il problema dell'io e del suo conoscersi. L'io problematizza se stesso, la sua non adesione all'essere lo spinge irrimediabilmente verso il domandarsi circa il proprio essere. Infatti, la coscienza costituisce il nucleo istantaneo dell'umano, il principio della sua agentività, il luogo di produzione della sua esistenza, ma non lo esaurisce: l'essere per-altri ha aperto all'io la dimensione del suo essere esteriore come contingenza originaria ed ha così sollevato la questione della riappropriazione da parte del sé di questa *sua* esteriorità. Io non sono unicamente trascendenza e libertà, ma anche contingenza e datità. L'intersoggettività fa apparire il mio esistere pubblico, il mio essere visibile: io non sono più un segreto, ma un esistente nel mondo. Posso essere visto. Io sembro così disseminato verso direzioni plurime ed opposte, abitato da una libertà che mi angoscia, osservato da occhi estranei che producono il mio essere concreto. Di fronte a questa pluralità di dispersioni, il sé desidera riprendere il proprio essere: il sé vuole riappropriarsi tanto delle condizioni materiali, quanto delle proprie scelte immediate. La riflessione è così il tentativo da parte del per-sé di tematizzarsi, di conoscersi. Poiché egli è un nulla, è il tentativo di conferire un essere a questo nulla. Come abbiamo visto questo tentativo è, per Sartre, un

³⁷ *Ibidem*.

tentativo condannato a fallire: lo sdoppiarsi della coscienza in coscienza riflessiva e riflessa non porta a un'unità più inclusiva, a un'identità se pure dialettica; essa è piuttosto la riaffermazione dell'ineliminabile differenza ontologica tra coscienza ed essere. La riflessione non sospende la cesura, non esprime una verità sul per-sé. Se riflettendo su di me giungo a sostenere una proposizione del tipo "io sono egoista", esprimo una proposizione falsa e così cado in un atteggiamento della malafede. Infatti, io sono egoista nel modo di non esserlo, non potrò mai aderire a questa proposizione identitaria. Ogni qualvolta rispondo alla richiesta che l'altro mi rivolge di spiegarmi, di mostrarmi, di raccontarmi, ogni qualvolta cerco attraverso la parola di rendermi accessibile all'altro o a me stesso, cado nell'atteggiamento della malafede. La sincerità stessa, dice Sartre, non è che malafede. Essere sinceri, infatti, significherebbe poter esprimere una verità oggettiva su di sé e quindi rinnegare la propria trascendenza, perché io sempre sono e non sono quella verità. Così, se tento di dare un contenuto a questo nulla che io sono, non faccio che cadere nella reificazione della mia trascendenza. Riempio il vuoto che sono, gli conferisco uno spessore che altrimenti non avrebbe. Ma questo riempimento, sostiene Sartre, è un riempimento immaginifico e consiste in nient'altro che nella produzione dell'Ego (Me).

La riflessione, *contemplando* l'interiorità; ne fa un oggetto posto davanti ad essa. Cosa intendiamo infatti per interiorità? Semplicemente questo, che per la coscienza essere e conoscersi sono una sola e medesima cosa (...) l'interiorità si *vive* (che "*si esiste interiormente*"), ma che non la si contempla; l'interiorità, infatti, è al di là della contemplazione in quanto sua condizione.³⁸

La riflessione, volendo contemplare l'interiorità, finisce per produrre un oggetto esterno, l'Ego (Me), illudendosi, inoltre, che quest'ultimo sia la medesima cosa che l'interiorità. Esso è invece, sostiene Sartre, "l'interiorità vista dal di fuori o, se si preferisce, la proiezione degradata dell'interiorità"³⁹. Poiché l'Ego è appunto interiorità degradata, esso si costituisce come un oggetto del tutto particolare, ambiguo: né propriamente esterno come oggetto che incontro del mondo, né interno nel modo della coscienza immediata. Esso è piuttosto il correlato noematico dell'azione riflessiva e, in quanto tale, è un oggetto trascendente: è alieno, altro rispetto alla coscienza che lo pone. Allo stesso tempo, è qualcosa che è per me come *intimo*. Questa intimità sta ad indicare il fatto che l'Ego mi riguarda, che sono proprio io, che è il *mio* Ego e non di qualcun

³⁸ J.P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego* (1936), tr. it. di e a cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego. Idee per una descrizione fenomenologica*, Marinotti, Milano 2011, p. 75.

³⁹ Ivi, p. 76.

altro. In ragione di questa prossimità esso non è un oggetto come gli altri, è piuttosto un quasi-oggetto⁴⁰: non sta a giusta distanza da me. Questa mancanza di distanza è la ragione per cui l'Ego (Me) mi è come opaco.

Il Me ci resta ignoto. E questo può spiegarsi facilmente: esso si dà come un oggetto. Il solo modo per conoscerlo è perciò l'osservazione, l'approssimazione, l'attesa e l'esperienza. Ma tali procedimenti, perfettamente adeguati ad ogni realtà trascendente *non-intima*, in questo caso non funzionano, a causa dell'intimità stessa del Me. Esso è troppo presente perché si possa osservarlo da un punto di vista veramente esteriore. Se ce ne si distanzia per procurarsi una prospettiva, ci accompagna passo indietro (...) Sarebbe però inutile indirizzarmi direttamente al Me e tentare di approfittare della sua intimità per conoscerlo, giacché è proprio questa che ci sbarra la strada. "conoscersi bene" è perciò fatalmente assumere su di sé il punto di vista dell'altro, vale a dire un punto di vista inevitabilmente falso.⁴¹

L'Ego è costitutivamente inconoscibile, è nel suo profondo pervaso dall'intelligibilità. Per coglierlo sarebbe necessario assumere una posizione esterna, essere un altro. E l'io non può mai essere un altro. L'altro, al tempo stesso, non può cogliere il *mio* ego, può al limite cogliere, e così produrre, il mio essere per-lui. "L'intuizione dell'Ego è quindi un miraggio sempre deludente"⁴². Nonostante questa impossibilità, nonostante la riflessione si presenti come uno sforzo inutile destinato a fallire, non sembra qualcosa di evitabile: la nostra vita pubblica e la nostra esistenza concreta si sviluppano entro questa dinamica finzionale. L'intero ambito dello psichico è questa produzione di quasi-oggetti. Ora, questa dimensione ha la ragione della sua sussistenza come espressione del desiderio dell'io di farsi essere e, in ultima istanza, come protezione dall'angoscia che l'assoluta libertà introduce. "Questo sapere psicologico, esso tuttavia preserva dall'angoscia, protegge dall'esposizione senza riserve al mondo, crea un rifugio, un focolare domestico. Il triangolo edipico è pronto ad accogliermi. Il mostro della coscienza impersonale è addomesticato"⁴³. La finzione riveste dunque una funzione di appaesamento, di personificazione dell'impersonale, una strategia di appropriazione se pure è appunto soltanto immaginifica. Ma proprio perché immaginifica la sua produzione introduce un problema entro l'ambito del conoscere, del sapere di sé: l'Ego è un nucleo di opacità. La riflessione è l'aprirsi di un ginepraio di

⁴⁰ "Il riflesso non è propriamente oggetto, ma quasi-oggetto per la riflessione. Infatti la coscienza riflessa non si presenta come un al di là della riflessione" (J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 198).

⁴¹ J.P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 78.

⁴² Ivi, p. 79.

⁴³ Ivi, p. 13.

fantasmi, di illusioni, di false vie. Il carattere immaginifico che spetta alla riflessione ci permette di comprendere in che senso il desiderio di unità rimane un desiderio non soddisfabile. Il desiderio metafisico di unità è desiderio di autotrasparenza, di conoscenza di sé. È solo rispetto a questo ideale del vero che l'uomo può essere detto una passione inutile e la coscienza una coscienza costitutivamente infelice.

La specifica gnoseologia Sartriana ci conduce dunque all'idea di un Me come oggetto immaginifico eppure sempre operante entro la dimensione esistenziale e, insieme, all'idea di un desiderio sempre frustrato. Hyppolite, se pure rimane aderente su un piano gnoseologico alla teoria della conoscenza hegeliana (la quale afferma la già sempre operante identità di in-sé e per-sé come *Logos*), la questione della verità non è qui meno problematica. Infatti, ogni interiorizzazione, come abbiamo mostrato, è un'esteriorizzazione. Questo significa che ogni appropriazione è subito insieme un'alienazione che necessita a sua volta di una nuova riappropriazione che accadrà di nuovo sempre come alienazione. L'esteriorità e l'alterità sono in ogni passo ineliminabili: l'identità a sé è questa stessa esteriorità e alterità, è una struttura contraddittoria. La costruzione della soggettività è così un procedere all'infinito, non si mostra mai nella sua realizzata e soddisfatta compiutezza. Ogni arresto è parziale, deve sempre essere di nuovo superato: l'esistente umano è condannato a vivere entro l'espansione perpetua del circolo ermeneutico.

Il desiderio di conoscersi è così per entrambi il desiderio di farsi oggetto. L'uomo è quell'essere che è un nulla e che perciò desidera essere quella pienezza impossibile che riconosce negli oggetti⁴⁴, desidera possedersi come pienezza. E non solo lo desidera, il mondo pubblico glielo richiede e presuppone che questo possedersi sia, in fondo, sempre possibile. A questo punto, sembra legittimo domandarsi se questa condizione di insoddisfazione sia realmente ascrivibile a un piano ontologico e, dunque, non oltrepassabile, o se sia a sua volta prodotta da una certa immagine del mondo, da una certa tradizione di pensiero. Questo desiderio e la sua necessaria frustrazione sono un che di storico? È possibile fare di questi una genealogia?

Inoltre, la critica che Sartre muove ad Hegel, ossia quella per cui l'esistente umano non può essere ridotto all'ambito del sapere è da abbandonare? Come abbiamo visto in Sartre rimane operante l'idea-

⁴⁴ In Hyppolite, la negatività del soggetto non rimane vincolata all'ambito dell'io, ma intacca la sostanza nella sua interessezza. La frattura ontologica non opera solo dal lato della soggettività, ma va ad investire la totalità del reale: non si dà un essere privo di questa cesura, l'oggetto non è compatto. Sicché, non avrebbe senso in questo caso parlare di un carattere immaginifico dell'Ego rispetto alla realtà dell'immediatezza. L'essere è sempre mediato, per cui la mediazione non può presentarsi come finzione rispetto a una immediatezza più originaria.

le dell'autotrasparenza a sé⁴⁵, nonostante la sua volontà di svincolare l'esistenza dalla conoscenza. La critica di Sartre non pare quindi in nessun modo circoscrivibile all'hegelismo: il monito socratico "conosci te stesso" pare avere radici profonde nella filosofia. Hyppolite sostiene che la filosofia autentica è sempre filosofia del concreto, ossia essa opera sempre presso il suo stesso limite: una riflessione filosofica effettiva si deve situare nel punto dove il pensiero si nega nel suo altro, nell'esistenza concreta. Quello che ci si deve chiedere è dunque se la filosofia riesca in questo sforzo. L'uomo è autenticamente comprensibile secondo la questione del senso e della conoscenza? Perché per l'uomo è importante conoscersi? Ciò che vi è in campo, in ultima istanza, è la possibilità stessa della pratica filosofica, il suo senso. Se la filosofia pensa l'umano, può realmente pensarlo al di là dell'ideale socratico del "conosci te stesso"? È forse inscritta nel destino stesso della filosofia una certa richiesta, una certa antropologia⁴⁶? A fronte della dispersione della soggettività contemporanea, questa richiesta non pare più così semplice da adempiere. Ciò che chiediamo a noi stessi, ciò che ci chiede la stessa pratica filosofica è, usando i termini sartriani, un progetto della malafede?

Bibliografia

- Bellan A., *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, il Poligrafo, Padova 2002.
- Bianco G. (a cura di), *Jean Hyppolite. Entre structure et existence*, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, Paris 2013.
- Costantino S., *Hegel la dialettica come linguaggio. Il problema dell'individuo nella Fenomenologia dello Spirito*, Mursia, Milano 1980.
- D'Abbiero M., "Alienazione" in Hegel. *Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung*, Edizioni dell'Ateneo Roma, Roma 1970.
- Del lago A., *Il marxismo e il problema dell'alienazione*, in "Il politico", 38 (1973), 1, Rubettino Editore, pp. 123-150.
- Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg e Würzburg 1807; tr. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2015.
- Id., *Wissenschaft der Logik* (1831); tr. it. di A. Moni, *Scienza della Logica*, intr. di L. Lugarini, Biblioteca Universitaria Laterza, Roma 2019.

⁴⁵ Basti pensare alle critiche che Sartre muove al concetto di inconscio freudiano (cfr. ivi, pp. 48-49; J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 87-91).

⁴⁶ A questo proposito, è interessante riportare un passaggio di *Logica ed Esistenza* nel quale Hyppolite afferma "la filosofia non è uno scopo cosciente, l'uomo piuttosto esiste perché è filosofo" (J. Hyppolite, *Logica ed esistenza*. cit., p. 627).

- Hyppolite J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (1946); tr. it. G.A. De Toni, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, intr. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2005.
- Id., *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris 1953; tr. it. di S. Palazzo, *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*, Bompiani, Milano 2017.
- Id., *Études sur Marx et Hegel*, Librairie Marcel Rivière e Cie, Paris 1955; tr. it. di S. T. Regazzola, *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1963.
- Id., *Figures de la Pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, Presses universitaires de France, Paris 1971.
- Landucci S., *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978.
- Roni R., *Il lavoro della ragione. Dimensioni del soggetto nella "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, Firenze University Press, Firenze 2012.
- Salvadori R., *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari 1974.
- Sartre J.P., *La Transcendance de l'Ego* (1936); tr. it. e cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego. Idee per una descrizione fenomenologica*, Marinotti, Milano 2011.
- Id., *L'être e le néant*, Librairie Gallimard, Paris 1943; tr. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1965.
- Ungler F., *Individuelles und Individuationsprinzip in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Verlag Karl Alber, Monaco 2017.
- Valentini T. (a cura di), *Soggetto e persona nel pensiero francese del Novecento*, presentazione di A. Rigobello, Editori Riuniti, Roma 2011.
- Wahl J., *Le Malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel*, Rieder, Paris 1929; tr. it. di F. Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, prefazione di E. Paci, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972.