

Contributi/10

Ricordare un nulla

Günther Anders e Jean-Paul Sartre tra antropologia negativa, memoria e identità personale

Paolo Missiroli

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 31/01/2019. Accettato il 28/05/2019.

REMEMBERING A NOTHING. GUNTHER ANDERS AND JEAN PAUL SARTRE BETWEEN NEGATIVE ANTHROPOLOGY, MEMORY, AND PERSONAL IDENTITY

This essay compare two positions about the relation between memory and individuation: the one of Günther Anders and the one of Jean-Paul Sartre. I try to explain the similarity of the analyzed positions with the common ground of the negative anthropology, which aims to think about the human being in terms of “pure action”, totally eradicated from the past and the world. In the conclusion, I show a possibile alternative position: the one of Maurice Merleau Ponty.

Introduzione

Negli anni '30 del 1900 si è fatto largo, tra Francia e Germania, un modo di porre la questione dell'umano (della sua originalità rispetto agli altri esseri viventi) specifico e identificabile. Il riferimento non è tanto alla cosiddetta «antropologia filosofica»¹, la quale in realtà racchiude un insieme di pensatori i quali sono identificati più per l'oggetto del loro ricercare che per le risposte che offrono, per quanto ci siano naturalmente dei punti di convergenza forti, primo tra tutti il riferimento ad alcuni testi fondamentali, come *La posizione dell'uomo nel cosmo* di Max Scheler² e le ricerche etologiche di Jacob Von Uexküll³. Ci si sta riferendo, piuttosto, ad un insieme di pensatori i quali, pur nelle reciproche differenze, pongono la questione dell'umano avvicinandola ai temi del negativo,

¹ Sul tema cfr. M. T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Milano 2007, e U. Fadini, *Fogli di via. Ai margini dell'antropologia filosofica*, Firenze 2018.

² M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Roma 1998.

³ Cfr. J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, Macerata 2010.

del nulla e della mancanza. In modo generalissimo, si potrà dire che esiste in questi anni una forte tendenza, visibile, tra gli altri, in alcuni autori su cui si soffermeremo, a ritenere tipico dell'umano l'essere a distanza dal mondo, il non avere un mondo, l'essere un nulla nel pieno dell'essere. Si tratta, è chiaro, di una definizione generale ed approssimativa, che potrà acquisire senso solo nel momento in cui andremo ad affrontare gli autori che ci interessano.

I filosofi a cui si farà riferimento sono Günther Stern (successivamente noto ai più con il suo pseudonimo, Günther Anders) e Jean-Paul Sartre.

Sebbene non si abbia la certezza di un incontro o di una qualche forma di scambio diretto tra i due autori⁴, è fuori di dubbio che i riferimenti in comune, nonché gli esiti teorici, siano in molti punti sovrapponibili ed anzi, data la non sicurezza riguardo ad uno scambio Stern-Sartre, tanto più interessante da un punto di vista concettuale.

Appartenenti alla stessa generazione, entrambi estremamente legati ad Heidegger ed allo stesso tempo critici del maestro tedesco (Anders è suo allievo diretto per gran parte degli anni '20⁵, Sartre lo legge e lo studia profusamente nel corso del suo soggiorno berlinese⁶), ad Husserl (al centro degli interessi del giovane Sartre e maestro diretto del giovane Stern) ma anche a Scheler (di cui Stern era stato assistente negli anni '20 e che Sartre ben conosceva, essendo tra i pochi filosofi direttamente citati in *L'Essere e il Nulla*), entrambi i filosofi sono fortemente influenzati dalle lezioni che Alexandre Kojève tiene a Parigi negli anni '30 (lezioni a cui Anders parteciperà almeno nell'anno '35-'36⁷ e che Sartre seguirà a distanza, leggendo e rimanendo molto colpito dall'articolo uscito su *Mesures* nel '39 – che oggi costituisce la prefazione all' *Introduction à la Lecture de Hegel*). Pur nelle relative differenze, che vedremo, a proposito di entrambi è possibile parlare di un'idea dell'umano come abitato dal negativo (a differenza di tutti gli altri enti). Scopo di questo intervento è analizzare un esito specifico, nei due autori, di questa concezione dell'umano: quello riguardo al tema memoria e individuazione. Ci si chiederà, dunque che ruolo gioca la memoria per quanto riguarda l'identità personale, in Anders e in Sartre. Chiedersi questo in modo

⁴ Anders, molto più avanti nel tempo rispetto agli anni '30 e '40, sosterrà che i suoi scritti giovanili su *Recherches Philosophiques* che andremo ad analizzare sono stati fondamentali per la formazione del giovane Sartre: cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato vol. II*, Torino 2007, p.118. Sebbene non si abbiano prove (che non siano affermazioni dello stesso Anders) di questo e il nome di Stern non risulti citato né in *L'Essere e il Nulla*, né nei diari sartriani, preparatori rispetto al capolavoro del '43, è certo che Sartre leggesse abitualmente la rivista *Recherches Philosophiques*, centralissima per comprendere il movimento delle idee negli anni '30 tra Francia e Germania. Su tale rivista infatti Sartre pubblicava abitualmente contributi e ricerche. Lo stesso, notissimo, testo *La Transcendence de l'Ego* non è altro che un saggio pubblicato dal giovane filosofo, di ritorno da Parigi, sulla rivista diretta da Alexandre Koyré.

⁵ Per una ricostruzione della vita di Anders, si veda il testo, non sempre condivisibile da un punto di vista concettuale, di A. Cernicchiaro, *Günther Anders. La Cassandra della filosofia*, Pistoia 2014.

⁶ Cfr. D. Janicaud, *Heidegger en France. Tome I*, Parigi 2001, pp. 55-80.

⁷ D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Parigi, 1990, p.238.

sensato significa, primariamente, chiedersi come venga concepita, in generale, l'identità.

L'impostazione generale, e mi pare anche il punto di interesse di una simile ricerca, è il provare a vedere che uno specifico modo di pensare il rapporto tra memoria e individuazione, tra memoria e identità personale, come fondato su un presupposto di fondo, che è appunto quello del legame tra umano e negativo che caratterizza, non senza differenze importanti, il pensiero di Anders e quello di Sartre. Ciò che vi è di più originario in questi pensieri è dunque l'antropologia filosofica che essi propongono, la quale è un' *antropologia negativa*.

Il metodo di analisi sarà legato alla lettura dei testi di questi autori nel periodo identificato come interessante, e non nella ricostruzione dell'intero itinerario concettuale di Anders e Sartre. Questo perché l'interesse di questo lavoro consiste nel ricostruire una specifica congiuntura concettuale tra i due autori all'altezza degli anni '30 e '40. Tale convergenza teorica è rinvenuta in un determinato modo di pensare lo statuto della memoria nel suo rapporto con l'individuazione a partire da un'antropologia negativa. La presente indagine non deve quindi porsi il problema di trattare nella loro interezza determinati autori, con le loro discontinuità e spostamenti analitici, anche in merito a elementi fondamentali del loro pensiero all'altezza delle opere che verranno trattate in questa sede.

1. Anders. La memoria come «minimo di identificazione»

È stato detto, a ragione, che «il rapporto tra umanità e mondo [...] è stata l'autentica ossessione della vita filosofica»⁸ di Anders. Tale interesse si manifesta fin dai primissimi scritti andersiani che analizzeremo ora: si tratta di due testi degli anni '30, apparsi in francese rispettivamente nei volumi IV e VI della rivista *Recherches Philosophiques*, ai tempi dell'esilio a Parigi di Anders, dai titoli *Une interprétation de l'a posteriori* e *Pathologie de la liberté* (entrambi tradotti dal tedesco da Emmanuel Lévinas)⁹.

Questi due saggi hanno due obiettivi: definire cosa differenzi l'uomo dagli altri esseri viventi e come sia possibile una qualche forma di individuazione. Anders si interroga, nel primo, su quale sia la condizione di possibilità dell'esperienza per l'uomo, e, nel secondo, sullo «shock del contingente»¹⁰, quindi sulla libertà come condizione ineliminabile dell'umano, descrivendo alcune figure possibili di esistenza.

⁸ N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo. Sul pensiero di Günther Anders*, Milano-Udine 2018, p. 61.

⁹ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Salerno 2015.

¹⁰ Ivi, p. 19

Seguendo le orme del suo maestro Scheler¹¹, ma anche quelle di Helmuth Plessner¹², i quali avevano identificato nella mancanza e nell'eccentricità le caratteristiche fondamentali dell'umano, Anders identifica la principale differenza tra l'uomo e l'animale nel fatto che, mentre l'animale ha un mondo dato in cui è perfettamente integrato, l'uomo ha uno scarsissimo «coefficiente di integrazione»¹³. Mentre il mondo¹⁴ dell'animale «non ha bisogno di essere appreso»¹⁵ e quindi risulta sempre «una materia data a priori»¹⁶ da cui è preclusa ogni possibilità di scarto, l'uomo è «privo di una materia *a priori*, dipendente dalle realtà che non è e che spetta innanzitutto a lui realizzare, l'uomo è straniero, poco adattato al mondo, scollegato da esso»¹⁷. La definizione dell'umano parte da una negazione; non si può parlare positivamente dell'uomo, o meglio, le sue caratteristiche positive sono determinabili solo a seguito della messa in chiaro di questa mancanza costitutiva che rende possibile l'esperienza. «L'uomo è installato nel mondo in modo da raggiungerlo *après coup*. L'uomo 'viene

¹¹ Naturalmente l'idea dell'uomo come essere mancante ha radici antiche. È però Scheler il primo che, nella famosa conferenza del 1927, dà una forma compiuta all'idea che la differenza fondamentale dell'uomo rispetto all'animale stia nella sua capacità di dire 'no' alla realtà. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Roma 1998, p. 35.

¹² Franco Lolli, nella sua introduzione, identifica anche passaggi testuali dei saggi andersiani che stiamo trattando che rimandano direttamente al capolavoro di H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Milano 2006. Cfr. F. Lolli, *Introduzione*, in G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 13.

¹³ Ivi, p. 44.

¹⁴ Quando Anders parla di "mondo" in questa sede ha un riferimento, che è centrale non solo per la sua antropologia filosofica ma per tale corrente di pensiero in generale, ed anche per la filosofia (in particolare ma non solo quella di marca fenomenologica) novecentesca *tout court*: i testi di Jacob Von Uexküll. Tale importante etologo, tra i fondatori della disciplina, è stato anche il riferimento cardine del corso heideggeriano del 1929 *Concetti fondamentali della metafisica*. Probabilmente il giovane Stern ha avuto modo di apprezzarlo in primo luogo in quella sede. È infatti l'etologo estone il primo a parlare dei concetti di Umwelt (tradotto in italiano con il lemma *ambiente*) in relazione all'animale, definendolo come l'insieme delle «marche percettive» a cui l'animale reagisce. Identificando questo rapporto di debito teorico non si vuole affermare che la lettura di Anders sia una lettura che segue quella di Von Uexküll in maniera fedele. Basti pensare che per il famoso etologo è possibile parlare di esperienza dell'animale (cfr. J. Von Uexküll, *Ambienti animali*, cit., p. 127), mentre per Anders è proprio l'impossibilità per l'animale di quest'ultima che consente di porre la questione dell'antropologia filosofica. Sono andati purtroppo perduti gli originali tedeschi dei due testi che stiamo discutendo; non sappiamo dunque quale termine aveva impiegato Anders per dire quello che Levinas ha tradotto con *monde*. Mi pare che in questo senso sia un errore quello commesso da Franco Lolli quando sostiene che il giovane Stern, parlando dell'uomo come dell'ente senza mondo si allontana dal maestro Heidegger, che aveva definito l'uomo come *formatore di mondo*, in quanto ciò che vi è qui di fondamentale è esattamente il significato che i due autori attribuiscono al termine di mondo. Se Heidegger ha presente le proprie analisi all'altezza di *Essere e tempo*, e, pur utilizzando il testo vonuexkulliano, rimane interno al proprio orizzonte concettuale, Anders quando parla di mondo fa riferimento più al testo del biologo estone che a quello del maestro tedesco. La distanza da quest'ultimo va identificata più nel significato diverso che si attribuisce al termine "mondo" piuttosto che all'idea che l'uomo abbia o non abbia un mondo. Cfr. F. Lolli, *Introduzione*, in G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 17.

¹⁵ Ivi, p. 39.

¹⁶ Ivi, p. 40.

¹⁷ Ivi p. 45.

al mondo'; inizialmente ne è escluso. Non è integrato né in equilibrio col mondo, non è tagliato per il mondo.»¹⁸. Vi è quindi una radicale separazione originaria dell'uomo rispetto al mondo. È tale estraneità che lo definisce¹⁹. Proprio quest'ultima rende possibile l'esperienza, che per Anders consiste nel creare relazioni con il mondo «sottomettendo» le cose, cioè creando un mondo specificamente umano, del tutto artificiale²⁰. La libertà è propria esclusivamente dell'uomo in quanto essa consiste nella «dividuazione»²¹, cioè nella separazione speciale e specifica dell'uomo dal mondo²², che l'animale non vive mai. Il negativo non solo è costitutivo alla definizione stessa dell'uomo, ma abita anche la sua principale caratteristica: la libertà. Libertà infatti, coincide in Anders con estraneità, lontananza, separazione dal mondo²³: libertà è *non* essere nel mondo. L'uomo è libero di «prendere congedo dal mondo» in quanto non ha con esso «alcun rapporto di appartenenza»²⁴. L'unico elemento *a priori* dell'uomo è l'avere solo degli *a posteriori*, cioè delle esperienze. In questo senso in Anders contingenza e libertà sono inscindibili: se libertà è sinonimo di estraneità assoluta rispetto al dato, la contingenza è il non essere fondati da sé; ma tale estraneità può esservi solo in quanto l'uomo non è auto-fondato, cioè non ha scelto di nascere²⁵.

Eppure, secondo Anders, questa situazione di scissione tra un ambito naturale (il mondo di fronte all'uomo) ed uno culturale (l'uomo) e dunque di assenza di mondo, non è sostenibile. L'uomo, dice Anders deve necessariamente «creare delle relazioni»²⁶. Fare questo consiste, secondo lui, nel costruire un mondo mediante l'azione e la tecnica.

La libertà della praxis esprime il fatto che l'uomo in una certa misura sa compensare la sua estraneità al mondo e il suo distacco [...] In quanto *homo faber*, l'uomo modella il mondo, lo modifica col suo intervento, trasporta in esso il suo proprio divenire; vi si crea nuove e imprevedibili specie, costituisce un suo mondo, una "sovrastuttura".

¹⁸ Ivi p. 1.

¹⁹ Come fa presente Franco Lolli nell'introduzione al testo in questione, il titolo originale della conferenza tenuta nel 1930 alla *Kantgesellschaft* da cui esso è tratto era *Weltfremdheit des Menschen*. Tale passaggio comporta, fa notare Lolli, «uno spostamento del focus concettuale del titolo che, dal tema dell'estraneità dell'uomo al mondo, della versione originale, si sposta, nella versione francese, a quello della patologia della libertà, e, aggiungerei, a quello della condizione di non identificazione dell'uomo». Cfr. F. Lolli, *Introduzione*, in G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 7. Come si proverà a mostrare nelle pagine seguenti, tale spostamento è solo apparente, nella misura in cui la seconda tesi implica la prima. La libertà, e quindi la non identificazione, ha come condizione di possibilità la condizione di non estraneità. Il giovane Stern aveva dato quel titolo al suo intervento proprio in quanto il fulcro del suo argomentare era precisamente la *Weltfremdheit des Menschen*.

²⁰ Ivi, p. 57.

²¹ Ivi, p. 49.

²² «La libertà dell'essere umano, concluderà Anders, deriva proprio da questa sua posizione di eccezione rispetto al mondo». F. Lolli, *Günther Anders*, Napoli-Salerno 2014, p. 29.

²³ «Distanza ed estraneità sono i presupposti andersiani al darsi della libertà». N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo*, cit., p. 163.

²⁴ F. Lolli, *Introduzione*, in G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 8.

²⁵ N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo*, cit., p. 87.

²⁶ G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 57.

[...] L'uomo è tagliato per un mondo che non esiste; ma è capace di recuperarlo, di realizzarlo *après coup*²⁷.

L'unica individuazione possibile, in Anders, deriva dunque da un'originaria dividuazione, cioè dalla separazione fondamentale tra uomo e mondo, che pone l'uomo ad un livello radicalmente differente rispetto a quello di tutti gli altri enti. Tale individuazione, lo abbiamo visto nella citazione appena riportata, si dà principalmente attraverso l'azione, declinata anche come rapporto *tecnico* con il mondo. L'uomo è propriamente *homo faber* e lo è non in forza di una qualche sua qualità positiva (che potrebbe essere, ad esempio, l'essere ζoon λογον εχων, secondo la definizione aristotelica), ma in quanto carente nei confronti del mondo dato, in quanto già da sempre separato da esso, in quanto *non* qualcosa. Se non si tratta ancora della dimensione ontologica del Nulla che Sartre identificherà con il per sé, è chiaro come la definizione del tutto negativa dell'umano abbia un esito che potremmo definire prometeico²⁸, nella misura in cui assicura all'uomo non solo una posizione di rilievo e di assoluta distinzione rispetto agli altri esseri viventi, ma la riempie di senso con un'apertura ad un operare sul mondo, che rende possibile la creazione di un mondo adatto a questo ente in-adatto a tutto ciò che è natura. Non è un caso che il testo *Un'interpretazione dell'a posteriori* si concluda rilevando come sia sintomatica della differenza dell'uomo rispetto all'animale la capacità del primo di mentire, cioè di porre una distanza tra il proprio dire e la realtà: questa stessa capacità sarà posta da Sartre, all'inizio de *L'Essere e il Nulla*, come manifestazione del non-essere del per-sé. Se in questo

²⁷ Ivi, p. 58.

²⁸ Secondo Franco Lolli la funzione del negativo nel pensiero andersiano ha il compito di costruire uno scarto tra la realtà e la soggettività che rende possibile la critica di questa realtà medesima. In effetti, la critica andersiana alla psicanalisi, riscontrabile in una molteplicità di passaggi, sta proprio nell'idea che la psicanalisi abbia svolto un ruolo performativo di produzione di una soggettività in cui non alberga più alcuna negatività, e dunque alcuna possibilità critica. Per Lolli, inoltre, questa valorizzazione del negativo in Anders serve a costruire un limite all'interno del quale solo si dà la possibile soddisfazione degli impulsi. Cfr. F. Lolli, *Günther Anders*, cit., p. 18. È vero che Anders, molti anni più tardi, definirà «paese della cuccagna» quel luogo, che è il mondo industrializzato, in cui non si dà più scarto, non si dà più alcuna negazione o ritardo, tra il nostro desiderio e la sua soddisfazione. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 311-312. Se questi riscontri dello psicanalista italiano posseggono qualche elemento di verità, è vero che la costruzione di quel mondo industrializzato non è che la conseguenza di quell'in-adattamento originario che caratterizza l'uomo andersiano; negli scritti più prettamente antropologici che andiamo esaminando quell'ente pensato negativamente che è l'uomo trova in quella negatività lo slancio verso un'azione infinita, verso la costruzione di un mondo integralmente artificiale e a sua misura. Dal punto di vista dell'antropologia filosofica di questi anni '30, dunque, il negativo, lungi dall'essere quel 'no' che costruisce il limite, è il 'non', la mancanza, che fonda ontologicamente la possibilità di una costruzione illimitata di un mondo umano. Su questo passaggio dall'uomo senza mondo al mondo senza l'uomo mi permetto di rimandare ad un mio saggio, dove descrivo con più dovizia filologica la continuità concettuale che caratterizza il percorso di Anders. Cfr. P. Missiroli, *Credere nel mondo. L'umano e la fine*, in «Glocalism», III, 2018, pp. 1-29. Sulla continuità sostanziale del pensiero di Anders cfr. C. David, *Fidélité de Günther Anders à l'anthropologie philosophique: de l'anthropologie négative de la fin des années 1920 à l'obsolescence de l'homme*, «l'Homme & la société», CLXXI, 2011, p. 169.

primo testo sull'esperienza il risultato dell'analisi andersiana a proposito del tema dell'individuazione dell'uomo pare porsi nei termini dell'esclusiva centralità dell'azione per la costruzione di una qualsiasi forma di identità e di adattamento, azione possibile sempre e solo sulla base di un'originaria 'dividuazione', nel testo successivo, *Patologia della libertà*, Anders amplia il suo discorso e ci consente di giungere al fulcro del problema che ci interessa, quello cioè del rapporto tra memoria e individuazione.

Patologia della libertà consiste in due ritratti: quello dell'uomo nichilista e quello dell'uomo storico. L'uomo nichilista viene descritto come colui che non è in grado di accettare «lo shock del contingente»²⁹, cioè il fatto di non avere determinato da sé il proprio esistere. A causa di tale shock che lo pervade e ne forma l'intera esistenza, il nichilista fa esperienza di sé come qualcosa di non necessario e si *vergogna* della propria condizione³⁰. Di fronte a questo sentimento, il nichilista non reagisce agendo, bensì astenendosi dal mondo, vivendo «al futuro anteriore»³¹, allontanandosi indefinitamente dalla propria condizione di gettatezza, rifiutandola. Questo ha come conseguenza, ed è ciò che ci interessa maggiormente, «il dimenticare il principio di individuazione»³²: il nichilista, nella misura in cui non ha potuto scegliere la sua esistenza, preferisce non essere nessuno, e rifiuta completamente ogni forma di identità e di individuazione, facendo «della miseria, della vergogna, una virtù»³³.

A tale ritratto, che abbiamo sommariamente percorso nei suoi punti cardine, Anders oppone un ritratto antitetico, di un uomo che definisce *storico*. L'antitesi nasce dal fatto che il nichilista è l'«anti-storico»³⁴ per eccellenza. Egli rifiuta ogni identificazione di sé stesso con un qualsivoglia passato, rifugiandosi nel 'Proprio-qui', in una contingenza assoluta che gli consente di sfuggire ad ogni principio di individuazione. Questo significa che l'uomo storico, in quanto antitetico all'uomo nichilista, sarà precisamente colui che ricercherà quell'identificazione, che non può trovare in una scelta originaria per l'esistenza, nel proprio passato e, più esattamente, nel ricordo:

Nella memoria, l'oggetto del ricordo è già un'identità. [...] Nel ricordo, gli avvenimenti contingenti che abbiamo vissuto, quelli che si sono prodotti come per caso, si trovano già fusi con l'*Io*. L'identità è posta prima che possa scoppiare il terrore dell'identificazione. [...] Il ricordo annulla, dunque, ciò che di indeterminato e di contingente avevamo riconosciuto nell'esperienza³⁵.

²⁹ G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 77.

³⁰ Tale tema della vergogna come *vergogna dell'origine* preannuncia già le analisi dell'Anders maturo sulla «vergogna prometeica». Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, Milano 2003, pp. 31-94.

³¹ G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 100.

³² Ivi p. 105.

³³ Ivi, p. 95.

³⁴ Ivi p. 113.

³⁵ Ivi, p. 118.

Il ricordo è dunque ciò che consente quel «minimo di identificazione»³⁶ che rende possibile quel processo di individuazione che il nichilista rifiuta senza sosta. È precisamente la memoria che rende possibile uno spazio di costruzione dell'identità, a partire da quella condizione di contingenza che, se l'uomo storico considera comunque insignificante³⁷, salvandosi per così dire da esso in anticipo, comunque vive. È infatti evidente, per il giovane Stern, che l'uomo non sceglie mai dove e come nascere³⁸ e permane in questo senso in una condizione di contingenza assoluta. A partire da quest'ultima, i due ritratti descrivono due esiti (definiti esagerati³⁹ dallo stesso Stern) di possibili vite umane.

Se Anders si fermasse qui, non avremmo troppe indicazioni per la nostra ipotesi iniziale, e lo stesso processo di individuazione parrebbe relativamente semplice da attuare; il nichilista apparirebbe molto simile ad un folle, non in grado di comprendere come nel ricordo stia tutto il potere di individuazione, la pace e l'adattamento che ne consegue. In realtà Anders, prima di terminare il suo saggio, aggiunge diversi elementi che illuminano non solo il suo pensiero a proposito del rapporto tra memoria e individuazione, ma anche il legame di tutto ciò che andiamo dicendo con il modo negativo di pensare l'umano.

Il filosofo austriaco scrive infatti:

il ritratto del nichilista ci è sembrato filosoficamente molto più importante del ritratto dell'uomo situato nell'esistenza storica. Se l'essenza dell'uomo sta effettivamente nella sua non fissità, e dunque nella sua propensione a mille incarnazioni, è il nichilista a fare di questa instabilità *come tale* il suo destino definitivo, e a determinarsi per mezzo dell'indeterminazione; ed egli non ne approfitta per specificarsi in un modo o nell'altro. [...] Il nichilista è un *ritratto dell'uomo dalle proporzioni esagerate*⁴⁰.

Il nichilista è in fondo fedele alla (non) essenza umana. Egli affronta lo shock della contingenza che caratterizza l'uomo, il suo non avere nulla in comune con il mondo dato, annullando qualsiasi speranza di identificazione. Se infatti tipico dell'uomo è il non essere adattato al mondo, ritenere di potersi situare in un qualche spazio di senso (quello del ricordo e del passato) come fa l'uomo storico è secondo Anders una forma di «identificazione sospetta»⁴¹, in quanto

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Ivi, p.121. Da questo punto di vista può risultare fuorviante la frase di Franco Lolli, secondo cui «l'uomo storico è colui che si appropria dell'origine (elaborando e superando la vergogna)» Lolli, *Introduzione*, in G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p.22. Questo è infatti ciò che l'uomo storico pensa di sé stesso, ma non ciò che fa in realtà, secondo Anders. L'uomo storico non supera la vergogna in quanto ritiene di farlo unificando a posteriori un'esperienza vissuta che non appartiene *di diritto* all'Io, ed inoltre annulla, mettendola da parte, l'esperienza della contingenza. Un reale superamento della vergogna è possibile solo all'uomo di azione (come Lolli non manca di far notare).

³⁸ Sul forte legame tra questi passaggi andersiani e le riflessioni lacaniane, e in generale al rapporto Anders-Lacan (che necessiterebbe di un'indagine approfondita, a partire dal loro comune 'fondo' kojéviano) cfr. F. Lolli, *Günther Anders*, cit., p.28.

³⁹ G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p.133.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Ivi, p. 134.

comunque fondata su una contingenza che ha uno statuto ontologico che viene «annullata»⁴² da questa forma di individualizzazione. L'identificazione che ci viene per via del ricordo, quella dell' «Io mi ricordo, dunque sono io»⁴³ è non solo debole (in quanto possibile solo in contesti storico-politici relativamente stabili⁴⁴) ma anche ingannevole. Essa mette in ombra, infatti, quella che Anders chiama «formalità dell'io»⁴⁵, cioè il fatto che l'identificazione sia sempre un processo che avviene a posteriori rispetto all'esistenza e non la precede mai, che l'individuo non è che la vita che si «formalizza come io»⁴⁶: «l'uomo non è come la retroguardia del fatto "io"; ma l'io è l'avanguardia dello stato di cose "uomo"»⁴⁷. L'esistenza dell'uomo storico, fondata appunto sulla memoria, che è una «continua identificazione»⁴⁸, tende a dimenticare proprio questo stato di cose. Essa è un «approfittare»⁴⁹ dell'indubbio potere delle memoria di produrre processi identificativi per dimenticare, paradossalmente, la propria condizione di essere assolutamente contingente e mai individuato *a priori*. Non è un caso che il sottotitolo di *Patologia libertà* nella traduzione italiana sia *Saggio sulla non-identificazione*.

Sarebbe però un errore credere che Anders con questo voglia proporre come modello l'esistenza dell'uomo nichilista. Anders infatti conclude il suo testo criticando in generale l'approccio dell'antropologia filosofica, accusandola di guardare troppo all'essere e poco all'atto, realmente caratteristico dell'umano. Se è vero, in forza della condizione in-adattata dell'uomo, che «l'identificazione non è così semplice»⁵⁰, essa è comunque necessaria. Tuttavia, come abbiamo ripetuto, superare la contingenza nascondendola, come fa l'uomo storico, porta ad un'identificazione sospetta: solo con l'azione e con la costruzione di un mondo integralmente a misura d'uomo è possibile identificarsi, costruendo cioè qualcosa di non assolutamente contingente:

Agli occhi di colui che ha volontà, il voluto è, dunque, rispetto a ciò che incontra, alla sua esistenza empirica, qualcosa di non contingente. Questo non contingente, al contrario delle esperienze, fa a meno di essere assimilato; è la volontà a doversi assimilare il mondo⁵¹.

Anders riconduce il lettore così alla parte conclusiva del testo sull'*a posteriori* analizzata in precedenza: è la costruzione di un mondo integralmente umano, non il ricordo, a rendere possibile un autentico superamento della contingenza in un mondo completamente assimilato e del tutto sottoposto al dominio

⁴² Ivi, p. 121.

⁴³ Ivi, p. 117.

⁴⁴ Ivi, pp. 128-134.

⁴⁵ Ivi, p. 125.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Ivi, p. 125-126.

⁴⁸ Ivi, p. 126.

⁴⁹ Ivi, p. 133.

⁵⁰ Ivi, p. 135.

⁵¹ Ivi, pp. 135-136. In corsivo nel testo.

dell'uomo, e quindi una forma di auto-identificazione mediante l'azione⁵². Il viatico per eccellenza ad un'individuazione effettiva, che in quanto tale sarà sempre precaria e in divenire, è sempre l'azione che forma il mondo, colmando *après coup*, ma in maniera sempre incompiuta, quella distanza tra uomo e mondo che è la condizione più propria dell'esistenza umana.

Dovrebbe essere chiaro, a questo punto, come un simile modo di pensare si origini nella modalità specifica di pensare l'umano propria del giovane filosofo austriaco. La memoria è infatti in grado di fornire un minimo di identificazione proprio in virtù del suo costruire un Io, riferendo ad un soggetto insieme, in sé eterogenei, di azioni e di eventi facenti parte del passato; allo stesso tempo, tale processo indica e nasconde la pura formalità dell'Io, in quanto processo sempre *a posteriori* – che però all'Io dell'uomo storico non appare tale. Questa *a posteriorità* caratteristica dell'umano era stata identificata da Anders nel testo che abbiamo analizzato in prima battuta: l'uomo non ha un mondo, ha solo esperienze a posteriori. Proprio per questo la memoria, concedendo quel minimo di identificazione ma allo stesso tempo nascondendo lo shock del contingente, è uno strumento in fondo inadeguato di creazione di identità. Essa è, in primo luogo possibile solo in determinate situazioni storiche; in secondo luogo, nasconde la potenzialità dell'umano di vivere, secondo la denominazione andersiana, in un futuro semplice, cioè in un futuro prodotto dall'uomo, e non nel passato; in terzo luogo agisce come un velo su quel dato originario dell'umano che è lo shock della contingenza. A partire da questo Anders può dire che l'uomo nichilista è un ritratto più accurato dell'uomo di quanto non lo sia quello dell'uomo storico. Quel 'non' che è l'uomo viene de-potenziato, dall'uomo storico, nelle sue possibilità più proprie, che sono quelle dell'azione e della costruzione integrale di un mondo artificiale solo nel quale potrà essere superata (relativamente) la contingenza. Questo superamento avrà la forma di un'identificazione che si fa carico della condizione di mancanza dell'umano, che verrà messa a valore superando la contingenza in avanti, nel futuro, nella costruzione di un mondo integralmente umano, e non all'indietro, nel passato e nel ricordo.

Se l'identità in quanto tale viene sempre pensata come qualcosa di raggiungibile essenzialmente *a posteriori*, Anders denota tre modi, essenzialmente, per individuarsi: il primo, quello dell'uomo nichilista, è un non-modo, cioè è il rifiuto totale dell'identità. Tale esistenza è in sé insostenibile, in quanto Anders sottolinea sempre la necessità di una qualche forma di individuazione, ed il nichilista ricade in un culto del "proprio-qui; proprio-ora" che lo smarrisce completamente nell'accidentalità più assoluta. La seconda modalità di individuazione è quella dell'uomo storico, che trova un minimo di Io nel ricordo che si impossessa di una serie di azioni attribuendole ad un Io. Tale esistenza è, come abbiamo visto, sospetta e crea forme deboli di identificazione,

⁵² Sugli esiti nel pensiero dello stesso Anders di tale posizione, cfr P. Missiroli, *Credere nel mondo*, cit.

che nascono la condizione originaria dell'uomo, nonché la pura formalità di quello stesso Io. Il terzo modo invece è quello dell'*homo faber*, o dell'uomo che agisce. Esso, al contrario dell'uomo storico, si incarica dell'essenza dell'umano, che è appunto quella di non essere nel mondo, colmando un poco di questa distanza⁵³ mediante l'azione, che costruisce un mondo artificiale nel quale l'uomo possa abitare e per il quale possa essere 'tagliato', dato che non lo è nei confronti del mondo naturale: «L'uomo deve creare da sé di volta in volta lo schema del suo mondo e della sua società. Questa creazione, ossia la sua *pratica*, è la sua risposta alla sua vuota genericità, all'indeterminatezza della dotazione ricevuta.»⁵⁴

2. Sartre

Alla base di tutto *L'Essere e il nulla* sta una forma di ontologia dualista. Sartre distingue tra due «regioni dell'essere»⁵⁵ assolutamente comunicabili: quella dell'in sé e quella del per sé.

L'in sé è l'essere puro e semplice. Già da sempre dato, non creato, sempre uguale a sé stesso, pura positività, massiccio e al di là del divenire⁵⁶. All'essere in sé Sartre non dedica che qualche riga in un testo di molte centinaia di pagine che pure tratta di *ontologia fenomenologica*. Questo perché dell'essere in sé non c'è nulla da dire se non che «l'essere è. L'essere è in sé. L'essere è ciò che è»⁵⁷.

L'interessa del testo è dedicata invece alla descrizione del per sé. Se l'in sé è, il per sé *non è*. Per il filosofo francese infatti il per sé è quel buco (*trou*) che si trova all'interno dell'essere in sé. Tale buco, tale nulla, è precisamente il per sé, cioè l'uomo. È l'uomo, secondo Sartre, che porta il nulla nel mondo, in quanto egli stesso è questo nulla. L'uomo è «*l'essere per cui il nulla viene al mondo, [l'essere il quale] deve essere il suo nulla*»⁵⁸. La sua stessa apparizione è la negazione dell'in sé⁵⁹. Tutto il capolavoro sartriano consiste nella descrizione della struttura ontologica, nei suoi rapporti con sé stesso, con il mondo e con gli Altri, di questo essere per sé, che non è un essere, quanto un *esistente*.

Il filosofo francese affronta il tema della memoria da due direzioni differenti: la memoria che il per sé ha di sé e la memoria di sé da parte degli altri.

Scrivendo a proposito del rapporto tra passato ed essere, l'autore scrive: «Tutto ciò che si può dire che io *sono* nel senso dell'essere in sé, con piena, compatta densità [...] è sempre il *mio passato*. È al passato che io sono ciò che sono»⁶⁰.

⁵³ In quanto la costruzione di un mondo artificiale coincide con l'inizio della storia e del divenire non è possibile pensare a forme di identificazioni assolutamente stabili. Cfr. G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 128.

⁵⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 290.

⁵⁵ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, a cura di F. Fergnani e Marina Lazzari, Milano 2015, p. 29.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ivi*, p. 33.

⁵⁸ *Ivi*, p. 59.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ivi*, p. 159.

L'essere, in Sartre, è tipico dell'in sé. Solo l'in sé è. L'uomo, dal momento che è il *per sé*, cioè ciò che non è, esiste, ma non è, se non al passato (e nello sguardo d'Altri, come vedremo). Nel passato la mia esistenza, che al presente consiste solo nella scelta libera e nella possibilità assoluta, diviene un in sé. Secondo il filosofo francese «il passato è un per-sé ripreso e sommerso dall'in-sé»⁶¹. Il mio sentire la vergogna, ad esempio, al presente è puramente intenzionale, non consiste mai nell'essere-qualcuno-che-si-vergogna, ma nel sentire una vergogna a partire dalla condizione che scelgo continuamente nel progetto esistenziale che informa il mio esistere come per sé. Il sentimento stesso del vergognarsi può essere definito solo collocandolo nel passato. «Questa vergogna, finché la vivo, non è ciò che è. Ora che io la *ero* posso dire; *era* una vergogna, è diventata ciò che era, dietro di me; ha la permanenza e la costanza dell'in sé»⁶². L'uomo può avere un'essenza solo nella misura in cui si pensa al passato, che è l'unica dimensione della temporalità in cui un per sé può essere. «La mia essenza è al passato, è la legge del suo essere.»⁶³ Da questo punto di vista si può comprendere in che senso Sartre sostiene che il passato coincide con la fatticità: esso è quello che io sono. Si è però detto che il per sé non è, ma esiste nella libertà assoluta, che per Sartre coincide con il non-essere ciò che si è, con il trasformare continuamente la propria condizione. Se il passato è ciò che ero, allora esso diviene immediatamente quell'«in sé che io sono in quanto *superato*»⁶⁴: il per sé esiste al presente assumendo il proprio essere al passato e superandolo, ponendosi a distanza da esso. Ecco perché secondo Sartre tra passato e presente si dà un'eterogeneità assoluta⁶⁵: il presente è lo spazio del per sé, che è pura fuga da sé in quanto negazione dell'essere. Per quanto paradossale possa sembrare, il per sé è un essere che non è. Nel presente il per sé è presente in quanto *ipse* ed è presente di fronte all'in sé in quanto nientificazione di esso⁶⁶. Il per sé al presente informa nel progetto il futuro superando il passato, che è invece un per sé sommerso dall'in sé, cioè un essere.

Anche se Sartre non parla esplicitamente di memoria, è chiaro come quell'«Io sono' al passato coincida con il mio ricordo di me stesso, che mi attribuisce una certa identità. Per Sartre, però, il principio stesso di identità «è la negazione di ogni specie di negazione in seno all'essere in sé»⁶⁷, cioè la negazione del per sé in quanto tale. Se nel passo da cui quest'ultima citazione è riportata Sartre sta parlando dell'identità da un punto di vista ontologico (l'essere identico a sé stesso dell'Essere in sé), è chiaro dal secondo capitolo della prima parte de *L'Essere e il nulla*, dal titolo *La malafede*, che tale discorso è pienamente applicabile anche all'esistenza dell'essere per sé *tout court*. La malafede è infatti l'atteggiamento di chi prova a negare il proprio essere per sé, attribuendosi una

⁶¹ Ivi, p.161.

⁶² Ivi, p. 160.

⁶³ Ivi, p. 161.

⁶⁴ Ivi, p. 159.

⁶⁵ Ivi, p. 160.

⁶⁶ A. Flajolet, *Ipseité et temporalité*, in *Sartre. Desir et liberté*, a cura di R. Barbaras, Parigi 2005, p. 73.

⁶⁷ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 117.

qualsiasi forma di identità stabile. Il cameriere che si comporta sempre come un cameriere, cioè che prova ad assumere l'identità del cameriere, non fa che «tentare di realizzare l'essere-in-sé del cameriere»⁶⁸, fingendo così di non scegliere continuamente il proprio stato e il proprio comportarsi. L'identità è un concetto che appartiene al regno dell'essere dell'in sé in quanto «nella coscienza non c'è inerzia»⁶⁹. Tale proposizione sembra essere il fulcro della proposta sartriana all'altezza del 1943⁷⁰; riguardo a quanto ci interessa, essa significa che la realtà umana è costitutivamente non-identificabile; l'identificazione che mi viene dal ricordo, cioè dalla dimensione temporale del passato, è semplicemente la fatticità che in quanto per sé libero ho sempre di fronte come ciò che è da superare: se mi ci identifico sono in malafede, sto cioè tentando di essere un in sé. Tale comportamento però, in quanto la sostanza ontologica del per sé è radicalmente diversa da quella del per sé, non può che configurarsi come una recita (ad esempio, quella del cameriere), come un giocare⁷¹, secondo il lessico sartriano.

La tesi che abbiamo riportato secondo cui tra passato e presente c'è un'eterogeneità ontologica assoluta non è senza ambiguità nello stesso testo sartriano.

Descrivendo la libertà, Sartre giunge a parlare del «mio passato»⁷². Dopo aver ribadito che il passato è «senza forza per costituire il presente e prevedere il futuro»⁷³, in quanto, come abbiamo visto, è la mera fatticità (come lo è il nostro corpo) che la libertà supera in quanto negazione di ogni situazione data, il filosofo sottolinea come la libertà non consista nel porsi un passato liberamente, a suo arbitrio, ma nel superare quel determinato passato che si trova di fronte⁷⁴. Esso non determina le nostre azioni, in forza del nostro essere ontologicamente liberi, ma noi non possiamo che prendere decisioni a partire da esso. A questo punto, però, Sartre aggiunge un passaggio fondamentale: «il passato riceve questa sua stessa *natura* di passato dalla scelta originale di un futuro.»⁷⁵

Non solo, come abbiamo visto, il passato è quel 'da superare' (in quanto fatticità) che dà senso alla mia libertà, ma quello stesso passato acquisisce senso a partire dal mio progetto presente, cioè dalla mia esistenza libera. Quell'eterogeneità di cui si parlava in precedenza viene messa in ombra in quanto anche il passato risulta illuminato dal per sé presente: anche la dimensione del ricordo che mi rende un essere è in realtà fondata dal per sé. Con grande chiarezza Sartre scrive:

⁶⁸ Ivi, p. 97.

⁶⁹ Ivi, p. 98.

⁷⁰ Non è un caso che il tema dell'«inerzia» diverrà centrale in testi successivi come la *Critica della ragione dialettica*, dove Sartre ripenserà il proprio modello dell'azione pura (che è elaborato, per quanto riguarda l'ambito esistenziale, proprio ne *L'Essere e il nulla*, e per quanto riguarda la politica, nella conferenza *I comunisti e la pace*) cfr. J. P. Sartre, *Il filosofo e la politica*, Roma 1964, pp. 3-53.

⁷¹ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 101.

⁷² Ivi, p. 568.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Ivi, p. 569.

«Così tutto il mio passato è là, pressante, urgente, imperioso, ma io ne scelgo il senso e gli ordini che mi dà per mezzo del progetto del mio fine [...] Il suo senso gli viene dall'avvenire che fa prevedere.»⁷⁶ Non c'è ricordo che non sia informato dal progetto presente. Anche nella malafede di chi vuole identificarsi con il proprio Io passato, quello che potrebbe sembrare un appiattirsi sul proprio passato è in realtà il cercare di identificarsi con un in sé che però si è scelto, con una serie specifica di ricordi che è stata fabbricata a partire da un progetto esistenziale (quello di chi appunto vuole *giocare* ad avere un'identità fissa)⁷⁷.

Secondo il filosofo francese quando qualcuno mette in atto quella che definisce una «riflessione impura», cioè «una riflessione che cerca di determinare l'essere che io sono»⁷⁸, costui costruisce a posteriori un mondo psichico, un passato che si svela in quanto lo si vuole vedere; l'identità che mi appare non è dunque qualcosa di sostanziale, ma semplicemente l'insieme dei ricordi che il mio progetto attuale seleziona. È un vero e proprio «mondo fantasma»⁷⁹ quello che io ricordo, in quanto non è altro che la situazione attuale del per sé che dona senso al 'mio' passato; non è mai un oggettivo processo identificativo quello che io riporto alla luce.

L'identificazione che ci viene dal ricordo è dunque quella che ci viene dal passato. Tale identificazione non è però per Sartre che la mera fatticità che il per sé nel presente supera in quanto non-essere, assolutamente libero e costitutivamente non-identificabile né riducibile ad un essere. Tale identità è dunque una non-identità, in quanto il per sé è costitutivamente sprovvisto di identità; l'unica identità che possiede dicendo 'Io sono' è quella che supera in quanto la sua libertà non è che «l'esigenza continuamente rinnovata di rifare l'io»⁸⁰. Lo stesso passato (e quindi l'insieme dei ricordi che io possiedo di me stesso e del mio mondo) acquisisce senso solo a partire dal progetto che costituisce la mia esistenza e che mi fa vivere in una dimensione ontologicamente assolutamente separata da quella dell'in sé (quella del per sé).

Il problema del rapporto con gli Altri è rimasto al centro dell'interesse di Sartre dal 1936 fino alla fine della sua vita⁸¹. Nel testo che si sta considerando in questa sede il problema è in generale fondato sulla questione dello sguardo dell'altro su di noi, tema che sarà presente anche nella produzione letteraria

⁷⁶ Ivi, p. 571.

⁷⁷ Tutto *L'Essere e il nulla* è pieno di esempi di questo movimento tragico nel quale l'uomo, che è il per sé, tende a divenire in sé, desidera divenire come una pietra, senza mai riuscirci. Interessanti a questo riguardo ed anche bellissime sono le pagine dedicate al sentimento dell'amore. Si veda Ivi, pp. 424-440.

⁷⁸ Ivi, p. 214.

⁷⁹ Ivi, p. 215.

⁸⁰ Ivi, pp. 70-71.

⁸¹ Se infatti già in *La Trascendenza dell'Ego* Sartre riteneva di aver risolto il problema del solipsismo, il tema del rapporto con Altri è fondamentale ne *L'Essere e il nulla* e lo sarà anche nei tardi testi riguardanti il tema del gruppo in fusione e della serialità appartenenti alla *Critica della ragione dialettica*, sebbene da un punto di vista diverso.

sartriana degli anni successivi⁸². Lo sguardo è la relazione più originaria che io ho con l'altro nel quotidiano⁸³. Esso mi rivela il non-essere dell'Altro nel pieno dell'Essere e al contempo attiva una serie di sentimenti (come la vergogna, centrale nella ricostruzione sartriana) i quali derivano dal fatto che quello stesso sguardo tende a rendermi un in sé, cioè ad attribuirmi una serie di caratteristiche stabili delle quali mi vergogno e alle quali voglio sfuggire. L'Altro è così l'annullamento delle possibilità che sono mie in quanto per sé, poiché è mediante il suo sguardo che io divengo un mero in sé⁸⁴. Le numerosissime descrizioni di possibili rapporti con l'Altro presenti ne *L'Essere e il nulla* si strutturano su questo conflitto tra più per sé che cercano e/o rifiutano l'in-seizzazione che l'Altro gli concede o non gli concede con il suo sguardo.

Se si è riportato quanto sopra, lo si è fatto perché anche nel parlare del rapporto tra memoria-altri-identità vediamo all'opera questo meccanismo di in-seizzazione che lo sguardo dell'altro attua nei confronti dell'assoluta libertà del mio per sé. Sartre affronta esplicitamente il tema parlando della sopravvivenza del mio ricordo dopo la morte. È precisamente nel ricordo che gli altri hanno di me una volta che io sono morto consiste l'unica mia forma di sopravvivenza: ma tale sopravvivenza, in quanto è tutta gettata in un passato ed a cui è tolto ogni presente, ha luogo sotto la forma dell'in-sé. Il passato per Sartre è sempre passato di un per sé, in quanto è il per sé che porta il tempo nel mondo; per l'in-sé in quanto tale non esiste il tempo. La differenza tra gli enti è un portato del per sé; solo per lui le cose si organizzano in mondi, con temporalità specifiche. Il filosofo francese si chiede dunque di chi il passato di un morto (Pietro) è il passato, e si risponde che è il mio passato, il passato del mio presente. In quanto passato Pietro diviene un in sé, una natura: «Dell'essere di Pietro morto, oggi, io sono il solo responsabile, nella mia libertà»⁸⁵. Il ricordo che gli altri hanno di me è dunque lo strumento per uccidere le mie possibilità, per annichilire la mia libertà. Per queste ragioni Sartre dirà, riprendendo Malraux, che «ciò che vi è di terribile nella morte è che trasforma la vita in destino»⁸⁶. Tale trasformazione avviene precisamente in quanto, nella morte, io vengo affidato agli altri tramite la memoria, la quale, essendo sempre radicata in un passato, diviene per gli uomini viventi, che sono per sé, lo strumento per rendermi un in sé, come un sasso o una statua.

L'identità, in Sartre, è costitutiva dell'in sé. L'identità che si attribuisce all'Io gli viene assegnata sempre mediante il ricordo, il quale si colloca nella dimensione

⁸² L'intera opera teatrale *Huis clos*, nota per la famosa frase «l'inferno, sono gli Altri» è fondata sul tema dello sguardo dell'altro su di me, che limita le possibilità e impedisce ai protagonisti stessi di vedere sé stessi come liberi al di là dello sguardo dell'Altro. Cfr. J. P. Sartre, *Le mosche-porta chiusa*, Milano 2013.

⁸³ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 306.

⁸⁴ Ivi, p. 316.

⁸⁵ Ivi, p. 153.

⁸⁶ *Ibid.*

ontologica temporale del passato⁸⁷. Il ricordo può essere quello che ho io di me stesso, che mi attribuisce un'identità che mi pongo come da superare in quanto essere libero e che è in ogni caso informato del mio progetto esistenziale presente (nella dimensione ontologica del per sé). Sartre chiama *malafede* i comportamenti degli uomini che provano ad auto-attribuirsi un'identità, in quanto li considera attori che si nascondono il proprio essere libertà pura, per sé che non-sono e che a partire da questo hanno aperte sempre dinanzi a sé un'infinità di possibilità esistenziali. Il ricordo può essere anche quello che gli altri hanno di me, dopo la mia morte (ma questo vale anche per l'assenza, sebbene Sartre non si dedichi a questo tipo di caso specifico), i quali mi rendono un in sé, cioè mi attribuiscono un'identità come quella della pietra o della statua.

Tutto questo può avere senso solo nell'orizzonte ontologico che Sartre mette in campo nel suo capolavoro, il quale, come detto, ha il proprio fulcro nel radicale dualismo tra in sé e per sé. *L'Essere e il nulla* non è altro che un'antropologia filosofica, nella misura in cui il per sé è l'uomo; è l'uomo che è condannato alla libertà in forza della sua dimensione ontologica. Essere condannato alla libertà significa, per Sartre, non potere avere un'identità che in malafede, cioè fingendo di non essere un per sé, un infinito scorrere di azione pura in azione pura, nell'illimitatezza delle possibilità che si pongono al per sé in quanto negazione ex-statica dell'in sé. In questo senso, come è noto, Sartre intitola il suo libro *L'Essere e il nulla*. Il nulla è il per sé, che *non-è*, cioè è il nulla dell'in-sé. Nella misura in cui l'identità è una caratteristica dell'in-sé, quella che posso trovare nel passato (ricordo) non è altro che quella fatticità (come lo è quella del corpo e quella del mondo) che mi trovo di fronte per poterla superare nella mia assoluta libertà. Se abbiamo sottolineato questo fatto in ultimo luogo, è stato solo per motivi di chiarezza dell'esposizione: ciò che vi è di più originario nel pensiero di Sartre all'altezza del '43, riguardo alla questione dell'identità nel ricordo ma su tutto quello che pensa e scrive, è questo specifico dualismo ontologico, che è la condizione di possibilità del suo scrivere. L'identità non è raggiungibile che come gioco e, al fondo, negazione dell'essere per-sé dell'umano in quanto esso è negazione dell'essere, cioè di ogni forma di fissità ed identità.

3. Conclusione

È impossibile non notare una certa vicinanza tra il modo in cui Anders e Sartre pensano il rapporto individuazione/identificazione-memoria-umanità. Si può dire che entrambi ritengono il ricordo un mezzo decisivo per costruire un'identità personale. Allo stesso tempo, però, quest'ultima difficilmente si adatta alla struttura costitutiva dell'umano, che è quella di *non-essere*. Se per Anders il ricordo dona quel 'minimo di identificazione' proprio nascondendo la

⁸⁷ Sull'analisi della temporalità nell'Essere e il nulla, e in particolare a proposito di essa come fenomenologia ontologica delle tre dimensioni temporali e come ontologia fenomenologica della temporalità in quanto tale cfr. A. Flajolet, *Ipseité et temporalité*, in *Sartre. Desir et liberté*, cit., pp. 59-84.

contingenza (e quindi la libertà originaria) dell'uomo, per Sartre nel momento in cui si cerca un'identità stabile nel ricordo, si è in malafede, cioè si prova a mettere da parte la propria dimensione per-sé, ponendosi ontologicamente alla stregua di un sasso.

L'idea che l'umano sia l'ente non-identificabile per eccellenza ha il suo fondo concettuale ed argomentativo nella dimensione del negativo, caratteristica principale ed unica dell'uomo. Se per Anders l'uomo è abitato da una costitutiva mancanza nei confronti del mondo dato, se è l'ente in-adatto per eccellenza e che non ha alcun *a priori*, per Sartre l'uomo è il nulla dell'in-sé, cioè è libertà assoluta. L'antropologia negativa che caratterizza entrambi i pensieri all'altezza degli anni '30 e '40 pare dunque essere il motivo per quelle che sono due idee deboli di memoria, nella misura in cui, seppure le venga attribuito un ruolo decisivo per l'identificazione, essa è pensata come in-umana, cioè come tentativo (destinato a fallire) di identificazione e di radicamento di un essere costitutivamente sradicato.

I pensieri di Anders e di Sartre però non sono del tutto sovrapponibili. La differenza che salta più agli occhi è relativa alla questione della possibile identificazione dell'umano. Per Sartre l'identità è ontologicamente una caratteristica dell'essere in sé, in quanto tale non raggiungibile dall'uomo, che pure tenta sempre di raggiungerla, fallendo. Secondo Anders invece, non è possibile vivere senza una forma di identificazione, ma il superamento della contingenza originaria dell'umano non è possibile, per così dire, all'indietro, nel ricordo e nel passato, ma in avanti, nell'azione e nella costruzione (che è quella politica ma anche quella, tecnica, propria dell'*homo faber*) di un mondo umano, nel quale l'uomo possa relativamente auto-fondare la sua esistenza. Se in Sartre è ontologicamente impossibile la fondazione del proprio esistere in quanto anche la costruzione di un mondo integralmente umano risulterebbe in una nuova fatticità sempre da superare, per Anders è possibile mediante l'azione auto-fondare quel minimo di identità e di superamento della contingenza che invece il ricordo non consente senza problemi.

Vi è un'altra differenza fondamentale. Si tratta di un'ambiguità relativa al lessico che abbiamo adoperato finora: la differenza tra individuazione e identificazione. Parlando di Anders, abbiamo trattato i termini identificazione e individuazione come sinonimi, in quanto, per il filosofo austriaco, come si è visto, l'umano non è che la formalizzazione di un processo vitale che già da sempre lo supera; quella formalità dell'Io a cui abbiamo fatto riferimento ha a che vedere sia con il processo di antropogenesi che con quello di costruzione dell'identità; Anders sovrappone questi due movimenti di meta-stabilizzazione.

In Sartre la questione è più complessa. Abbiamo visto come ne *L'Essere e il nulla* il per sé non sia mai identificabile in quanto negazione dell'in sé, a cui solo appartiene la categoria dell'identità. È però vero che, come sostiene Leo Fretz⁸⁸, in questo testo l'individuazione è originaria, nella misura in cui il per

⁸⁸ L. Fretz, *Individuality in Sartre's philosophy*, in *The Cambridge companion to Sartre*, a cura di C. Howells, Cambridge 1992.

sé è costitutivamente un *ipse* in quanto nulla nel pieno dell'essere. Se ne *La Trascendenza dell'Ego*⁸⁹ l'Io (ogni forma di ipseità) è pura trascendenza, essendoci un rapporto immediato di intenzionalità tra la spontaneità della coscienza e gli oggetti, ne *L'Essere e il nulla* si è ormai fatta strada quella dimensione del negativo che impone al filosofo francese di stabilire uno spazio di pura negatività intorno al quale si organizza il mondo. La coscienza de *L'Essere e il nulla* è un *ipse* trascendentale fondato sul non essere; la coscienza del testo del 1936 invece (testo precedente all'incontro di Sartre con Heidegger e con la questione del negativo) è totalmente fuori dalla dimensione dell'ipseità, essendo intenzionalità pura.

Al di là di queste, pur importanti, differenze, il pensare l'umano come costitutivamente mancante e nulla-dell'essere (o del mondo) è il motivo per cui il ricordo assume questo statuto: unica forma possibile di descrizione di un 'Io sono' per Sartre, che però in quanto tale è semplicemente la fatticità che il per sé si pone dinanzi per superarla, 'minimo di identificazione' per Anders, che però nasconde l'originaria contingenza in-adatta dell'umano.

Non è un caso che un autore come Maurice Merleau-Ponty, il quale nel 1945 pubblica la *Fenomenologia della percezione*, concependo l'uomo come essere-nel-mondo e come incrocio di attività e passività, fascio di relazioni in un mondo dato, solo nel quale può darsi un'azione, concepirà diversamente anche la memoria. Secondo il filosofo per comprendere il tempo bisogna pensarlo come ciò che si dà in un «campo di presenza»⁹⁰ a cui io sono costantemente rinviato; esso è lo «spazio di presenza originaria in cui mi appare in persona il tempo»⁹¹. Evocare il passato, ricordare, significa non ricostruire il passato a partire dal mio progetto presente, né nascondersi la mia condizione di essere s-radicato e senza identità, ma collocarmi in un momento determinato che è un mondo, riaprire il tempo che ho vissuto. Il ricordo è dunque ciò che si dà a partire dal mio essere pienamente collocato in un mondo; se per Sartre l'uomo sta nel mondo solo ex-staticamente, cioè ponendoselo di fronte come fatticità da superare, per Merleau-Ponty

La nostra nascita [...] fonda la nostra attività o la nostra individualità e al tempo stesso la nostra passività o la nostra generalità, questa debolezza interna che ci impedisce di ottenere mai la densità di un individuo assoluto. Noi non siamo, in modo incomprensibile, una attività unita a una passività, un automatismo sottostante a una volontà, una percezione sottostante a un giudizio, ma completamente attivi e completamente passivi, poiché siamo il sorgere del tempo⁹².

Se in Sartre la temporalità è fondata sull'uomo in quanto non-essere di fronte ad un in sé sempre identico a sé stesso, in Merleau-Ponty è proprio in quanto è *nel mondo* che l'uomo è il sorgere del tempo. La stessa libertà si

⁸⁹ J. P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, Milano 2011.

⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano 2003, p. 533.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ivi* p. 546.

colloca all'incrocio tra passività e attività, nel mondo: «La dialettica [sartriana] dello sguardo viene contestata in nome di una originarietà della corporeità e dell'incarnazione»⁹³. Sartre infatti può distinguere così nettamente tra un cogito ed un mondo solo in quanto privilegia l'immaginazione sulla percezione⁹⁴: questo lo porta a non pensare la dimensione della natura, che invece è centrale in Merleau-Ponty: «Io sono gettato in una natura, e la natura non appare solamente fuori di me, negli oggetti senza storia, ma è visibile al centro della soggettività»⁹⁵. La memoria sorge da una vera e propria «traccia fisiologica»⁹⁶ impressa nel mio corpo, non è una costruzione puramente a posteriori da parte di un per sé. Tuttavia, essere nel mondo non significa aderirvi completamente, starvi senza alcuno scarto. Al contrario, se è vero che «nell'uomo tutto è contingenza»⁹⁷ e che «tutto ciò che siamo, lo siamo sulla base di una situazione di fatto»⁹⁸, per Merleau-Ponty noi non accettiamo mai completamente quest'ultima, ma la «trasformiamo incessantemente con una specie di *sfuggimento*»⁹⁹. L'uomo non è mai mera passività, ma il punto di indistinzione tra attività e passività, situazione e trasformazione, che rende possibile un tipo di azione che però non si configura mai come «libertà incondizionata»¹⁰⁰. Non è un caso che molti anni più tardi, il nucleo teorico della critica merleau-pontiana a Sartre sarà la messa in crisi dell'idea sartriana dell'azione pura e della libertà assoluta che caratterizza il per sé dell'autore de *L'Essere e il nulla*¹⁰¹.

Si può illuminare ulteriormente la differenza tra Sartre e Merleau-Ponty con una constatazione che potrebbe apparire aneddotica ma che ha un significato profondo da un punto di vista teorico-concettuale. Si tratta del rapporto con la propria infanzia (il 'mio passato' più remoto) che i due autori hanno. Sartre sostiene, a proposito di Merleau-Ponty, che tutta l'opera dell'amico era un tentativo di ritorno all'infanzia, a quella pace e quella gioia serena che l'aveva caratterizzata¹⁰². Se si tratta forse di una lettura eccessiva, è lo stesso Merleau-Ponty a dire, ne *La fenomenologia della percezione*:

È ora che comprendo i miei primi venticinque anni come una infanzia prolungata [...]. Se mi riconduco a questi anni, quali li ho vissuti e li porto in me, la loro felicità non si lascia spiegare con l'atmosfera protetta dell'ambiente familiare, ma era il mondo a essere più bello, erano le cose ad essere più attraenti, e io non posso mai essere sicuro di comprendere il mio passato meglio di quanto esso comprendesse se stesso quando l'ho vissuto, né far tacere la sua protesta¹⁰³.

⁹³ R. Kirckhmayr, *Merleau-Ponty*, Milano 2008, p. 87.

⁹⁴ Ivi, p. 14.

⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, cit., p. 450

⁹⁶ Ivi p. 532.

⁹⁷ Ivi p. 239.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, a cura di M. Carbone, Milano 2011.

¹⁰² J. P. Sartre, *Il filosofo e la politica*, cit., p. 223.

¹⁰³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, cit., p. 450.

Quel ricordo dell'infanzia così concepito non può che informare di sé l'intera esistenza del filosofo; si tratta di un ricordo non costruito dal progetto nel presente, ma che ha una autonomia specifica non riducibile all'azione pura di un per sé. Quel ricordo non è qualcosa da superare e da gettarsi alle spalle, ma qualcosa con cui ci si pone in un rapporto di attività (essendo esso, per così dire, una vita in un mondo altro) e di passività (per la realtà ed il peso della sua 'protesta' nei confronti della mia condizione presente). Se invece si leggono i quaderni di appunti di Sartre, si vede con chiarezza che il filosofo francese liquida il proprio passato: «je n'ai pas beaucoup de souvenirs d'enfance»¹⁰⁴ Il giovane filosofo sul fronte franco-tedesco elabora in queste pagine un progetto dettagliato del suo futuro, per avere un' «existence consciente, parfaite et finie, quasi circulaire»¹⁰⁵. Tutta l'esistenza di Sartre è al futuro¹⁰⁶, sciolta da ogni passato (dimenticato spontaneamente). Questa chiarezza assoluta non è altro che la purezza dell'azione sartriana vissuta sulla propria vita, la possibilità della decisione per il progetto esistenziale. Tale limpidezza è precisamente quello che Merleau-Ponty rifiuta, sia per la propria filosofia che per la propria esistenza¹⁰⁷.

In Merleau-Ponty l'uomo non è un nulla nei confronti del mondo, ma non è nemmeno una mera positività, determinata da leggi universali. È una parzialità fondata sull'essere-nel-mondo, sul suo essere già da sempre relato alle cose. Viene così meno la condizione di possibilità della purezza dell'agire umano nei confronti del mondo che caratterizza l'azione dell'uomo concepito come mancanza assoluta che abbiamo visto in Anders e in Sartre all'altezza degli anni '30 e '40, che rendeva possibile nel primo l'idea di un *homo faber* in grado di costruire un mondo che negasse quello naturale a cui essere minimamente adattato e nel secondo l'idea di una libertà assoluta, svincolata da ogni situazione, aperta ad un'infinità di possibili. L'azione, in Merleau-Ponty, è sempre impura, ambigua, sporcata dall'insieme degli enti e delle forze con cui si incontra e si confronta. L'importanza della riflessione sull'umano anche in un'opera come la *Fenomenologia della percezione*, si chiarisce definitivamente con l'ultima frase del testo, in cui Merleau-Ponty cita Saint-Exupéry: «L'uomo non è che un nodo di relazioni, solamente le relazioni contano per l'uomo»¹⁰⁸.

Paolo Missiroli, Scuola Normale Superiore di Pisa

✉ paolo.missiroli@sns.it

¹⁰⁴ J. P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, Parigi 1983, p.45.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ In questa sede non può essere analizzato il mutare della posizione sartriana nel corso degli anni successivi alla stesura di queste righe. Va però almeno sottolineato come, a partire dal 1964 e soprattutto in un testo come *Les Mots* il filosofo in questione costruisca un discorso autobiografico di scavo nella sua infanzia di eccezionale profondità; sarebbe interessante capire in che misura e in che senso questa trasformazione di ponga in rottura con quanto presente nei *Carnets* o se invece quel ragionamento non possa farci leggere una sotterranea vicinanza con Merleau-Ponty su questo elemento fin dagli anni '40. Cfr. J. P. Sartre, *Les Mots*, Parigi 1963.

¹⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, Milano 1996, p. 29.

¹⁰⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, cit., p. 581.