

Per una antropologia della intersoggettività amorosa

Lanfranco Marra, Roma

La concezione teoretica che anima e attraversa questo breve scritto risiede nell'affermazione che l'uomo ed il reale si definiscono da alcune manifestazioni esistenziali rivelatrici della situazione fondamentale dell'« essere al mondo » e dunque non deducibili dalla struttura. Ciò perché la coscienza (nulla quanto all'essenza) è una forma vuota ed è ciò in cui essa si progetta.

Dobbiamo, quindi, raggiungere l'« essere » dei fenomeni (facendoci attenti al fenomeno dell'« essere ») raccogliendone le manifestazioni e confrontandole, rilevandone le costanti e organizzandole in un disegno unitario: così i fenomeni vengono colti e descritti nella loro essenza, nelle note specifiche che li compongono e li caratterizzano.

Questa indagine sui fenomeni (che si accompagna a quella sull'« essere ») può essere opportunamente chiamata fenomenologia. Metodo fenomenologico, dunque, con la sua pretesa di riduzione all'esperienza di un fatto primitivo ed al fatto primitivo dell'esperienza dove la realtà si rivela e consegna il suo segreto. L'esperienza offre alla riflessione il « dato » direttamente sussumibile, liberato dalle pseudo-interpretazioni e dai pre-giudizi e letto nella sua intenzionalità immanente. Ma anche l'esperienza ha bisogno di essere interpretata: non esistono metodi puri: ogni metodo presuppone una riflessione e dunque una filosofia. La riflessione filosofica del metodo fenomenologico (ulteriore momento di intelligenza caratterizzata dall'istanza critica e dall'intenzione sintetica) è la filosofia dell'esistenza che si spinge fino all'« essere ».

Orbene se noi analizziamo la intersoggettività, noi ci domandiamo come l'altro sorge per me e come ciò sia possibile. L'esistenza dell'altro è uno scandalo per un pensiero cartesiano e per un pensiero oggettivista. L'altro non può apparirmi nel mondo perché se vi ap-

parisse egli esigerebbe da me un'attività contraddittoria: la coscienza dovrebbe pensarlo come interiorità e come estensione, dunque un io come me, e contemporaneamente porlo in una esteriorità come ciò che io non sono. Se non si è potuto vedere l'altro come fenomeno è perché si è passato sotto silenzio il corpo e il mondo come fenomeni. E noi parliamo del corpo per meglio parlare della intersoggettività: è attraverso il corpo che noi siamo situati e che ci situiamo per gli altri, che noi diventiamo presenti a noi stessi attraverso l'altro e l'altro a se stesso attraverso noi, che noi diventiamo persona umana.

L'apparire dell'altro come altro è un fenomeno, una evidenza supposta da tutte le dimostrazioni dell'esistenza o della possibilità dell'altro. Ma il fenomeno è stato offuscato: esso è diventato ciò che non ha bisogno di essere mostrato e questo offuscamento chiede di essere compreso. Esso sarebbe determinato dal fatto che sono aperto a delle cose che mi superano, mi trascendono e disorientano la mia coscienza e che, tuttavia, con una scienza o una filosofia recupero e integro nella mia vita.

La trascendenza dell'altro, però, è più dura e problematica perché l'altro è coscienza e distrugge il mio sistema del mondo. Se egli è coscienza bisogna che cessi di esserlo io. Ma chi potrà mai motivare che io rinunci alla mia coscienza e al mio mondo, alla mia certezza che è la testimonianza intima della mia vita, della mia identità con me stesso?

Il pensiero che si pensa senza corpo diventa il centro del mondo: ma attraverso lo « sguardo » dell'altro il Cogito è destituito dal suo sistema e dalla sua coscienza cartesiana, kantiana o scientifica.

Lo « sguardo » dell'altro posato su di me trasforma la soggettività assoluta che io ero in oggetto. Mi costringe a sentirmi guardato, a vivere osservato. Mi insegna che posso essere visto come io vedo tutte le cose che mi circondano e come non posso mai vedere me stesso. In questo sguardo scorgo la presenza di un'altra coscienza all'opera nel mondo e su di me.

Ma che cosa significa essere guardato? Sartre (1) immagina l'esempio di qualcuno che, spinto dalla gelosia, si metta ad ascoltare attraverso la porta chiusa una conversazione o a spiare questa persona attraverso il buco della serratura per scoprirla in una situazione compromettente. Sono tutto rivolto all'oggetto che spio:

i miei atti e la stessa mia esistenza mi sfuggono: sono questo sguardo assoluto davanti allo spettacolo. Ecco che sento dei passi nel corridoio: sono visto! Faccio l'esperienza del mio-essere-oggetto-per-l'altro. Si rivela la soggettività dell'altro, ma a prezzo della mia. Lo sguardo dell'altro mi distrugge come soggettività, la mia libertà diventa come pietrificata e non trascendo più la mia fattualità. Sono spogliato della mia trascendenza dall'altro; la mia trascendenza è trascesa.

(1) Nelle analisi che seguono si esaminerà il pensiero sartiano: esso è di una perspicacia, di una radicalità e di una profondità raramente eguagliate, unite ad una straordinaria forza evocativa.

Che cosa avviene per il mondo dei miei progetti? Come soggettività io sono l'origine del mondo (inteso come sistema di significati) che organizzo in funzione del mio progetto. Ma appena l'altro è emerso, questo mondo scorre verso di lui; mi accorgo di non essere più l'origine del mio mondo perché lo sguardo dell'altro contiene il mio mondo. Tutte le mie azioni diventano strumenti che danno all'altro presa su di me; allora sono in pericolo.

Questo pericolo è la struttura permanente del mio « essere per gli altri », Sorgendo davanti allo sguardo io sono schiavo poiché dipendo da una libertà che non è la mia, da un giudizio di valore che io non posso modificare. Lo sguardo dell'altro mi rende ciò che sono: io sono un oggetto per colui che è soggetto. Se voglio liberarmi devo ridurre a oggetto lo sguardo dell'altro: la sola possibilità è rispondere a questo sguardo col mio sguardo. Infatti se guardo questo sguardo, non vedrò più uno sguardo ma degli occhi, cioè delle cose del mondo; l'essere oggettivo dell'altro soggetto. Avrò superato questa trascendenza e, a mia volta, avrò trasformato l'altro in oggetto. Questa è la radice delle relazioni umane: il continuo superamento del progetto di uno da parte dell'altro, e del progetto dell'altro da parte del primo.

Queste analisi dimostrano che l' « esperienza » è totalmente condizionata dal fatto che possiedo un corpo: sono visto dall'altro in quanto sono oggetto nel mondo; oggetto esposto, oggetto da vedere.

Ma che cosa era fino a questo momento il mio corpo per me? Non un oggetto del mondo, e nemmeno uno strumento per impadronirmi di questo mondo e mettere in atto i miei progetti, ma io stesso in quanto esisto al mondo; la mia strumentalità vissuta senza la quale non sarei che uno spettatore impotente: non avevo dunque un corpo, non ero questo corpo: lo esistevo. Ma ora mi accorgo e so che ero anche questo corpo, perché è l'essere del mio corpo nel mondo che ha permesso all'altro di vedermi. Se ho riconosciuto nell'altro un soggetto che non sono io, senza dubbio anche l'altro può riconoscermi come soggetto altro da lui come libertà nascosta all'interno del corpo dell'altro. Ognuno è per l'altro proprio il non-io-non-oggetto. Queste sono le basi delle relazioni umane fondate sulla reciprocità dei soggetti liberi; ma noi siamo condannati a non poter vivere queste relazioni. Dal momento, infatti, che ogni coscienza è impenetrabile all'altra mi sarà sempre impossibile « esistere » una coscienza diversa da me come esisto la mia propria coscienza. *L'altro per me rimarrà sempre in qualche modo un oggetto: la reciprocità tra me e l'altro è insuperabile a tutti i livelli.*

Che ne è allora dell'amore?

L'amore, atteggiamento fondamentale con il quale si tenta di assimilare la libertà altrui, è sguardo e possesso; il rapporto con l'altro è necessariamente di possesso, di conquista o di seduzione. Io tendo ad

essere guardato dall'altro, a identificarmi con l'oggetto che divengo per colui che mi guarda. Ma in questa stessa identificazione si delinea il movimento di uscita, cerco di affascinare l'altro e di conquistarlo.

La mia esistenza, così fragile e rischiosa, potrà acquistare un'importanza estrema perché avrà senso per mezzo dello sguardo dell'altro che ha bisogno di me per essere libertà. Però l'oggetto che questo sguardo vuole possedere è una libertà: è *per questo che l'amore è contraddittorio*. Amare è voler essere contemporaneamente soggetto e oggetto l'uno per l'altro; è volere che l'altro mi ami e volere che l'altro voglia che io lo ami: è *per questo che l'amore è inganno*.

Ma voler possedere una libertà è voler possedere ciò che per definizione sfugge al possesso; la sola maniera di vivere questa contraddizione è di ridurre l'altro al suo corpo e di incarnare se stessi. L'esperienza dell'altro come persona e l'incontro diventano impossibili: io sono guardato, l'altro mi identifica col mio corpo, mi riduce oggetto proprio mentre mi considera soggetto. Quando io guardo un altro lo rendo oggetto, forse anche un oggetto affascinante al mio sguardo. Volendo dominare l'altro, io mi lascio dominare da lui, dominandomi l'altro cerca di sedurmi. Nell'amore, mentre io tento di liberarmi dall'influenza dell'altro, l'altro tenta di liberarsi dalla mia; mentre io cerco di soggiogare l'altro, l'altro tenta di soggiogarmi: *il conflitto è il senso originario dell' « essere-per-altri »*. Io sono posseduto dall'altro perché lo sguardo dell'altro fa nascere il mio corpo, lo produce come è, lo vede come io non lo vedrò mai.

L'altro possiede il segreto di ciò che sono: facendomi essere mi possiede ed io, nel riconoscimento della mia oggettività, sento che egli ha questa coscienza: l'altro è ciò che mi ha rubato il mio « essere » sicché io sono responsabile del mio « essere-per-altri », ma non ne sono la causa.

Allora io sono costretto a diventare il progetto di ripresa del mio « essere », per fondarmi con la mia libertà. Ma ciò non è possibile se non assimilo la libertà altrui: il mio progetto di ripresa di me è dunque fondamentalmente progetto di assorbimento dell'altro. Ma proprio perché io esisto per la libertà altrui, non ho nessuna sicurezza, sono in pericolo in questa libertà. Il mio progetto di riprendere il mio « essere » non può realizzarsi se io non mi impadronisco di questa libertà e non la riduco ad essere libertà sottomessa alla mia libertà.

E *per questa ragione che l'amore è conflitto*; che l'amore vuole imprigionare la coscienza, vuole impadronirsi della libertà dell'altro, tanto che l'amante non desidera di possedere l'amata come si possiede una cosa, ma pretende un tipo speciale di appropriazione che è quella di possedere una libertà. *Vuole essere amato da una libertà e pretende che questa libertà come libertà non*

sia più libera. Nell'amore, infatti, l'amante vuole essere tutto il mondo per l'amata, vuole essere l'oggetto nel quale la libertà dell'altro accetta di perdersi, l'oggetto nel quale l'altro accetta di trovare la sua seconda fattità, il suo « essere » e la sua ragion d'essere. Se l'altro mi ama io divento l'insuperabile, sono l'oggetto per mezzo del quale il mondo esisterà per l'altro.

L'amato coglie l'amante come un altro-oggetto tra gli altri, lo trascende, lo utilizza. L'amato è sguardo e non può utilizzare la sua trascendenza né la sua libertà per imprigionarsi da sé: dunque non può voler amare: l'amante è costretto a sedurre l'amato. Nella seduzione egli assume l'oggettività per l'altro, mette se stesso sotto lo sguardo dell'amato per farsi guardare e per rendersi oggetto affascinante; non tenta di scoprire all'amato la propria soggettività.

Con la seduzione l'amante si costituisce come un pieno d'« essere » e si propone come l'insuperabile, tanto che l'amato imprigiona la sua libertà riconoscendosi come nulla di fronte alla pienezza d'« essere » assoluto dell'amante. Quando, dunque, l'amato diventerebbe amante a sua volta? Quando progetterà d'essere amato. L'amore può nascere nell'amato dalla sensazione della sua alienazione e della sua fuga verso l'altro; *l'amore è il progetto di farsi amare.* Ma quello che vuole essere amato è colui che, in quanto vuole che lo si ami, aliena la sua libertà; nella coppia d'amanti ciascuno vuole essere l'oggetto per il quale la libertà dell'altro si aliena in una intuizione originaria, intuizione che sarebbe l'amore vero e proprio; così ciascuno è alienato in quanto esige l'alienazione dell'altro. Ma l'amore è un sistema di rimandi all'infinito, perché amare è volere che mi si ami, quindi volere che l'altro voglia che io lo ami.

Più mi si ama più perdo il mio « essere », più sono condotto alle mie responsabilità, al mio poter essere. In secondo luogo a ogni istante il risveglio dell'altro è sempre possibile e può da un momento all'altro farmi comparire come oggetto: da ciò nasce la continua insicurezza dell'amante. In terzo luogo basta che gli amanti siano guardati insieme da un terzo, perché ciascuno di essi senta l'oggettivazione, non solo di sé, ma dell'altro. L'altro non è più per l'amante la trascendenza assoluta che lo fonda nel suo « essere » ma è trascendenza-trascesa dal terzo e il rapporto originario amante-amato si cristallizza in possibilità morta, l'amore si aliena in rapporto al terzo.

Tutto ciò definisce la completa distruttibilità dell'amore: il problema del mio « essere-per-altri » rimane senza soluzione perché gli amanti rimangono in una soggettività totale, ciascuno per sé,

Sartre riconduce così l'amore come forma della intersoggettività a il guardare e l'essere guardato; ad una sola dialettica, quella del padrone-schiavo. L'intersoggettività è fondata sull'essere guardato e lo sguardo

è anonimo e ostile.

Le descrizioni di Sartre danno da pensare e lasciano pensare: offrono il puro « dato » fenomenologico: solamente da esso e dal suo interno possiamo effettuare una riflessione ulteriore non certo una soluzione.

Analizzando lo sguardo nel pensiero sartriano noi comprendiamo che la coscienza è necessariamente tentativo di essere coincidenza con se stessa e quindi '< causa sui ». Il progetto di essere ciò che la coscienza ha intenzionato svanisce in continuazione: *l'accordo con se stesso e il «< mondo » è uno « scacco » perpetuo e risorgente: questo scacco è desiderio e l'amore è tale desiderio-perpetuo-scacco.*

Ma noi non ci possiamo fermare allo scacco: la riuscita, anche se parziale e momentanea, della coincidenza della coscienza con se stessa manifesta la necessità di una intersoggettività; la vulnerabilità è la possibilità di riuscire in un incontro con l'altro o di fallire, poiché essere coscienza è anche essere rivolto verso l'altro. Se il mio « essere-al-mondo » mi rivolge verso l'altro (perché organizzando il mio mondo l'altro vi fa irruzione o se emergendo io faccio irruzione nel mondo dell'altro), l'altro mi rimanda a me stesso, come io rimando a lui stesso. Ma nella misura in cui mi recupero, in cui costituisco la mia via interiore, io sono costretto ad esteriorizzarmi, io devo diventare per-altri. La dialettica dell'ego e dell'alter ego non si esaurisce nella dialettica padrone-schiavo, nello scacco di un rapporto che sarebbe costitutivo della coscienza. La dialettica padrone-schiavo e l'alternativa del guardare e dell'essere guardato non sono dunque sufficienti a spiegare i fenomeni dell'intersoggettività. Questa è stata considerata unicamente nella lotta a morte delle coscienze, ma essa passa sotto silenzio il vero legame che sorge da questa stessa lotta e che è il " *riconoscimento* » dell'uno da parte dell'altro, anche se questo riconoscimento si realizza anzitutto nella dialettica padrone-schiavo.

Lo sguardo dell'altro non mi lascia necessariamente prigioniero di un cerchio infernale. Ma è anche vero che la dialettica padrone-schiavo una volta superata resta presente come possibilità nel divenire dell'incontro autentico.

L'aspetto fondamentale del superamento di questa dialettica è un atteggiamento interiore (di difficile trascrizione linguistica) che si potrebbe chiamare «< pudore-riverenza ». Esso si sperimenta ai più profondi livelli dell'intersoggettività. Le persone amanti avvertono come ogni manifestazione esteriore della propria soggettività determini una tensione tra arricchimento e impoverimento: il « pudore-riverenza >> consente da un lato di neutralizzare tale tensione e dall'altro offre la possibilità di manifestarsi scambievolmente.

Più grande è il « pudore-riverenza >> delle persone amanti, più profondo è il senso che esse hanno di « essere-insieme ». Da una parte esse vogliono restare insieme nell'amore e astenersi dal manifestarsi senza aver prima rifiutato di rivelarsi; dall'altro proprio questo « pudore-riverenza » di rivelarsi costituisce la più

autentica e sottile comunicazione di sé.

Chi non ha mai incontrato la « persona » avrà grande difficoltà nel comprendere e sentire le ombre delicate del senso del « pudore-riverenza ». Esso partecipa di un « pudore esistenziale » (che non va confuso con la vergogna biologica) che è uno stato d'animo interumano di « accordamento ». Mostra per mezzo del velare: ciò che è provato nella « riverenza » come distanza assume nel « pudore » la forma di una « copertura ». Il « pudore » ha il carattere di lasciare la persona trasparente nel suo velamento. Nel velamento si vede l'« essere » in modo così profondo che l'« essere » stesso velato riceve un « riconoscimento » maggiore di quello che avrebbe avuto se fosse rimasto scoperto.

Ma come si esprime questo « pudore-riverenza »? La possibilità propria è posta nell' « abbraccio »; il corpo perde la sua attività egoistica: esso non è più uno strumento di rapporto al mondo ma diventa interamente espressione, il comportamento corporeo perde la sua funzionalità ed assume il carattere di incontro. Il corpo dell'altro non è afferrato dall'abbraccio ma accarezzato; le mani scorrono sul corpo dell'amato per « essere-insieme ». Mediante l'accarezzarsi reciproco le persone amanti sperimentano la loro presenza immediata. L'abbraccio è « riverente-delicato ». Esso non è diretto a qualche cosa; esso non ha una intenzionalità ulteriore: è semplicemente per l'altro. Nel momento dell'abbraccio la persona amante sente se stessa divenir presente all'« essere » della persona amata e viceversa. Il culmine di questo incontro è il « nostro-essere » sentito come il « nostro-mutuo-divenir-presenti ». Esso è l'esperienza di diventare uno: il mondo scompare: esso si è condensato nell'amore. L'amore è così « relazione di significati » (io credo e spero in te perché sei tu, io ti accetto, tu resti l'altro per me, io mi sento " solitario » con te) che si sostanzia nel dono come libertà e nella libertà come dono.

Il « pudore-riverenza » diventa allora una critica della dialettica padrone-schiavo e la decisione e la possibilità di superarla: diventa la possibilità della reciprocità o meglio, della soggettività reciproca.

Essa costituisce l'altro come persona (*libertà donatrice di senso e individualità incaricata di un compito*) e ne è costituito.

Nell'amore, allora, dove io consacro il mondo all'altro e dove l'altro mi fa offerta del mondo, dove ci si offre scambievolmente il proprio corpo, la soggettività reciproca è il prima ma essa può differenziarsi in bene o in male, in dono o in rifiuto, in compimento o in frustrazione.

Nella dialettica padrone-schiavo c'è già una reciprocità, un legame con l'altro poiché il padrone ha bisogno dello schiavo per prendere coscienza di essere padrone e lo schiavo ha bisogno del padrone per sopravvivere. Il padrone diventa schiavo dello schiavo in quanto si

appoggia a lui per essere padrone dello schiavo; ma lo schiavo può conoscere il mondo meglio del suo padrone: la rinuncia imposta può aiutarlo a diventare intelligente e libero.

Nell'amore la frustrazione e la rinuncia aiutano a prendere distanza da questa dialettica per sottometterla all'incontro.

L'uomo è così la possibilità di essere all'altro nella schiavitù o nell'amore, e dunque di essere a se stesso in maniera autentica o inautentica. Egli può essere in conflitto con se stesso e così trovarsi nella impossibilità di incontrare veramente l'altro: il suo corpo e la sua fattualità diventano per lui un potere estraneo che lo aliena oppure l'ambito stesso in cui egli diventa apertura all'altro.

Egli può accettare e decidere di lasciare irrompere in sé l'altro (nella sua alterità di persona e quindi nella imprevedibilità di persona) come colui che continuamente lacera ciò che aveva previsto e aveva progettato e che costringe continuamente a progettare.

Ma non abbiamo certo esaurito il problema confutando Sartre: egli, in definitiva, eleva ad ontologia una valutazione affettiva: « *l'amour est nécessairement une duperie* », *l'io una passione inutile*.

Noi dobbiamo comprendere che l'individualità singolare è una relazione da cui sorgono l'ego e l'alter ego; che questa relazione si storicizza e si esprime attraverso una unità che implica reciprocamente natura-fattualità, natura-cultura, fattualità-libertà; che essa non è dualità ma modalità interpersonale. *È nella soggettività reciproca che l'uomo e la donna si individualizzano, si incarnano come uomo e come donna*.

Ma come l'intersoggettività amorosa si realizza attraverso la storia? Qual è la sua " norma " (eidos)? Questa norma è come un a priori inventato dalla storia delle nostre scelte e che ha eliminato altre realizzazioni possibili; una volta iscritta nella storia una maniera di vivere l'intersoggettività amorosa niente può completamente radiarla da essa. La « norma » è allora il tipo universale: esso diventa come l'archetipo.

È compito della psicoanalisi svelare una fenomenologia eidetica: la soggettività intersoggettiva ha una storia che deve essere interpretata e ricostruita per ipotesi e costruzioni, per deduzione dell'inconscio da quello che è cosciente conosciuto.