

AL DI LÀ DEL METODO. L'EMPATIA A PARTIRE DA JEAN-PAUL SARTRE

Abstract: *Beyond the Method. Empathy starting from Jean-Paul Sartre*

In this essay we intend to reread the problem of empathy starting from some Sartrean considerations, expressed in the last phase of his reflection. Sartre conceives empathy as the necessary methodology for understanding a man. However, after having analysed the meaning of this method, which we call *empathic method*, we want to propose a rethinking of what we consider to be the other side of this method, which we will call *methodical empathy*. We will see how these two elements constitute two perspectives on the same event, which is the relationship to otherness. After having understood and articulated this dualism, we will propose some ethical reflections in the direction of the notion of love.

Keywords: Biography, Empathy, Ethics, Sartre, Writing

1. Introduzione

È solo in età matura che Jean-Paul Sartre rivela esplicitamente il suo interesse per il problema dell'empatia, la quale viene concepita come «l'atteggiamento necessario» per «comprendere un uomo»¹. Sartre qui si riferisce a Flaubert e alla biografia che gli ha dedicato, *L'Idiot de la famille*. Pur non avendone mai spiegato i limiti e il funzionamento interno, nondimeno Sartre ci ha fornito degli elementi per delineare quello che, a tutti gli effetti, sembra essere un metodo che trascende il solo ambito della scrittura. Parlando della scrittura biografica, Sartre ci dice che questa deve fondarsi sulle *nozioni* e non sui *concetti*. Tale differenziazione istituisce ciò che vorremmo definire il *metodo empatico*:

Un concetto è una definizione considerata esteriormente e che, al tempo stesso, è atemporale; una nozione, secondo me, è una definizione considerata interiormente, e che comprende in sé non soltanto il tempo che presuppone l'oggetto di cui c'è nozione, ma anche il suo stesso tempo per conoscere. In altre parole, è un pensiero che introduce il tempo in sé. Così, quando lei studia un uomo e la sua storia, non può che procedere per nozioni. [...] La distinzione che faccio tra concetto e nozione ricalca quella che stabilisco tra conoscenza e comprensione².

Quest'ultima, poco più avanti nella medesima intervista, sta alla base del problema del *vécu*, che per Sartre è

l'idea di un insieme la cui superficie è del tutto cosciente e il cui resto è opaco a questa coscienza e, senza che sia inconscio, vi è nascosto. Quando mostro come Flaubert *non conosca se stesso* e come nello stesso tempo *si comprenda* magnificamente, indico ciò che chiamo il vissuto. [...] La nozione di vissuto è uno strumento di cui mi servo ma che non ho ancora teorizzato³.

Il vissuto, inteso appunto come apprensione del senso dell'atto nella temporalità della nozione contingente che lo rivela, indica la presenza di ciò che noi vorremmo definire *empatia metodica*.

* Institut Catholique de Toulouse - Università Vita-Salute San Raffaele, Milano.

¹ Sartre (2009a), p. 124.

² *Ibidem*.

³ Ivi, p. 134.

L'obiettivo di questo lavoro è perciò quello di sondare le possibilità di una definizione esistenzialista dei limiti e delle finalità dell'empatia, a partire dal pensiero di Sartre. Crediamo che questo consentirebbe di comprendere la duplice valenza del movimento a cui lui accenna brevemente: da un lato, un metodo di scrittura, tramite il quale rielaborare il proprio vissuto attraverso la riscrittura del vissuto dell'altro; dall'altro, un metodo di relazione, grazie al quale comprendere l'altro come vissuto tramite la riscrittura della sua scrittura in me, che è ciò che mostra il nostro venirci incontro. Si vedrà come entrambi questi approcci non facciano altro che svelare la struttura profondamente etica dell'esistenzialismo sartriano, la quale passa inevitabilmente attraverso il problema della biografia come bio-grafia, ossia scrittura dell'esistenza.

2. Metodo empatico

La questione del metodo, di derivazione eminentemente cartesiana, è presente nel pensiero di Sartre.

Da *La transcendance de l'Ego*, passando per *L'être et le néant*, *La liberté cartésienne e Vérité et existence*, sino alla *Critique de la raison dialectique*, egli ha tentato di costruire una riflessione che fosse in grado di sviscerare il problema dell'individualità nella sua interezza, a partire dalle sue radici. Tuttavia, è solo con la (ri-)scoperta della psicanalisi, come complemento della metodologia marxista, che Sartre ha sentito di aver finalmente trovato ciò che potesse davvero «far apparire l'incontro tra lo sviluppo della persona, come ci viene rivelato dalla psicanalisi, e lo sviluppo della Storia»⁴, proprio della dialettica. In altre parole, grazie a questa commistione Sartre ha potuto, ne *L'Idiot de la famille*, proporre la sua visione del metodo corretto per «studiare un uomo»⁵ nella sua totalità, tanto personale quanto storica.

La biografia su Flaubert, pur proseguendo il lavoro iniziato in *Questions de méthode*⁶, stabilisce un progresso, una differenza rispetto al solo approccio psicoanalitico esistenziale che troviamo nell'opera del 1943⁷ e al solo criterio dialettico sviluppato nel 1960⁸. L'intento sartriano è qui quello di ricostruire l'origine del movimento che inaugura, radicandola nel contesto più ampio della rete di relazioni che la ingabbiano, la scelta individuale. Quest'ultima non si lega all'esperienza contingente della situazione, bensì fonda l'apertura dell'esperienza globale dell'esistenza dell'individuo, intesa come visione del mondo, ossia come «metafisica»⁹. I concetti di *constitution* e *personnalisation*, fondativi de *L'Idiot de la*

⁴ Sartre (1972), p. 115.

⁵ *Ibidem*.

⁶ «L'idiota della famiglia è il seguito di *Questions de méthode*. Suo tema: che cosa si può sapere d'un uomo, al giorno d'oggi?» (Sartre, 2019b, p. 21).

⁷ Come ha rimarcato Juliette Simont, la psicanalisi esistenziale vuole indagare la *scelta originale*, ovvero il *progetto fondamentale*, ossia «l'emergere della libertà nel mondo, la maniera in cui essa risponde al problema dell'Essere» (Simont, 2013, p. 74). Questo significa che la psicanalisi esistenziale ha di mira esattamente il sorgere del movimento individuale attraverso il quale viene apportato un senso personale nel mondo. Tuttavia, questo processo, pur ricostruendo la trama evolutiva della scelta stessa, non considera pienamente, e nelle rispettive implicazioni dialettiche, tutti i condizionamenti sperimentati dal soggetto. Malgrado lo scopo della psicanalisi esistenziale sia quello di «scoprire una *scelta*, non uno *stato*» (Sartre, 2014, p. 651), cioè di mostrare un'esistenza e non di rivelare un'inconscio, Sartre si sofferma principalmente sul versante individuale di questa scoperta, tralasciando, almeno in questa fase della sua riflessione, tutte le problematiche legate alla questione della socialità, intesa in senso dialettico. Questo fa sì che Sartre sottolinei ciò che, in futuro, verrà indicato col termine *personalizzazione*, più che lavorare ai momenti costitutivi esterni alla scelta stessa.

⁸ Nella *Critique* Sartre ha analizzato dettagliatamente i processi inerenti a ciò che confluirà nel tema della *costituzione* nel 1971, dedicando un'attenzione estrema alle strutture sociali e ai condizionamenti che queste impongono all'individuo. In altre parole, a cavallo tra gli anni '50 e '60 Sartre scopre l'ineluttabilità di quel che Pierre Verstraeten ha chiamato «violenza dialettica» (Verstraeten, 1972, p. 397), che non è altro se non l'accettazione della dimensione eminentemente pratica e temporale dell'agire, non più in senso assoluto, ma necessariamente sociale, collettivo, alienato. È per questa ragione che, in quel periodo, l'interesse sartriano è rivolto alla Storia, al suo farsi e alle possibilità di rintracciare degli spazi di libertà all'interno delle dinamiche alienanti che la Storia stessa produce. L'uomo, pur libero d'agire, non è libero di non agire in un contesto che lo determina, che lo *costituisce* come membro di una società, di una famiglia ecc.

⁹ De Beauvoir (2005), pp. 269-270.

famille, certificano questo passaggio. La libertà non è più intesa come potere assoluto di strappo, bensì come

il piccolo scarto in un'operazione attraverso la quale una interiorizzazione si ri-esteriorizza essa stessa in atto. [...] L'individuo interiorizza le sue determinazioni sociali: interiorizza i rapporti di produzione, la famiglia della sua infanzia, il passato storico, le istituzioni contemporanee, poi ri-esteriorizza tutto questo in atti e scelte che ci rinviano necessariamente a tutto quello che è stato interiorizzato. Non c'era niente di tutto questo ne *L'essere e il nulla*¹⁰.

Questo significa semplicemente che la libertà, nel 1971, è concepita a partire dall'esperienza dialettica della socialità, del bisogno, della mancanza, cioè come «interiorizzazione dell'esterno ed esteriorizzazione dell'interno»¹¹. Sartre non ha solo compreso l'implicazione della libertà di ognuno nella libertà di ogni altro¹², come testimoniano i *Cahiers pour une morale*. Egli ha soprattutto riconosciuto la necessità di ripensare la praxis di ciascuno in quanto inevitabilmente legata a quella altrui¹³, per la buona ragione che nessuna azione può dirsi in realtà *ab-soluta*, come invece rischiava di esserlo la libertà nel 1943¹⁴.

Il piccolo scarto che ognuno di noi è, allora, rivela la struttura creativa dell'esperienza individuale¹⁵. Struttura che apporta nel mondo un senso, a partire da una serie di dati originari che, rielaborati ed estrinsecati dall'individuo, lo condurranno all'affermazione della propria originale soluzione al problema costitutivo dell'esistenza: il valore assegnato alla libertà che così si realizza. È in questo senso che Sartre ha parlato di *metafisica* in relazione al metodo¹⁶. In altre parole, per studiare completamente *un uomo nella propria epoca*, il metodo corretto deve prevedere esattamente la rivelazione di questa metafisica implicita alle azioni dell'individuo. Per accedere a questo livello, che per Andrea Bellantone mostra «l'esperienza fondamentale» dell'individuo, ossia «l'impossibilità dell'autoreferenzialità»¹⁷, che è propria della metafisica stessa, è allora necessario comprenderlo come apertura, come *jaillissement*, come movimento vissuto che lo conduce sul piano dell'esistenza. Quest'ultimo altro non è che l'attualizzazione personalizzante di ciò che ognuno interiorizza come struttura costitutiva della propria esperienza. Tale piano non è circolare, chiuso in sé, ma aperto, mobile. In quanto tale, esso non nasconde, ma mostra una soluzione probabile, una strada praticabile, una *possibilità* dell'esistenza. In

¹⁰ Sartre (1972), pp. 102-103.

¹¹ Simont (1990), p. 71.

¹² Russo (2018), p. 49.

¹³ Cotroneo (1976), p. 156.

¹⁴ È pur vero che, nelle nostre ricerche, abbiamo potuto constatare, già ne *L'être et le néant*, la presenza di una radice volta alla relazione etica positiva. Malgrado, come Sartre stesso ha dichiarato, l'opera del 1943 possa essere considerata come «un'eidetica della malafede» (Sartre, 1999, p. 9) e come «un'ontologia di prima della conversione» (Sartre, 2019a, p. 53), è altrettanto possibile sostenere che in essa egli presenti ciò che la libertà può diventare *se esclude* la possibilità positiva di relazione all'altro. Ciò significa che la preoccupazione morale in Sartre, testimoniata tra l'altro dalla conclusione de *La transcendance de l'Ego* (Sartre, 2011, p. 98), assume certamente un ruolo importante già nel suo primo periodo di produzione. Questa ricerca morale è intrinsecamente legata al problema della temporalità e al modo in cui le temporalizzazioni individuali possono entrare in relazione, favorendosi piuttosto che interferendo le une con le altre. In sostanza, se ogni individuo tende alla realizzazione del proprio valore, che è la libertà come liberazione dai condizionamenti esterni e attualizzazione della propria pienezza in quanto superamento di una mancanza ontologica fondativa della scelta stessa, ciò significa che ogni individuo tende al proprio futuro. È esattamente *li*, nella realizzazione reciproca della libertà insieme all'altro, che Sartre ha posto l'orizzonte dell'etica. È per questo motivo che il problema della Storia, dopo l'ontofenomenologia degli anni '40, diviene fondamentale.

¹⁵ Sul problema della creazione Sartre ha lavorato a lungo, principalmente da due punti di vista. Da un lato sottolineando la dimensione costitutiva di un possibile senso dell'Essere, soprattutto nei *Cahiers*. Dall'altro rimarcando la capacità inventiva di un possibile senso dell'esistenza, *malgrado* i sensi già assegnati all'Essere da parte della Storia, della Morale, dell'Altro, soprattutto nei due testi di etica degli anni '60 intitolati *Les racines de l'éthique* e *Morale et Histoire*. Per una lettura di questi testi, rimandiamo al nostro Adinolfi (2021).

¹⁶ Vedi n. 9.

¹⁷ Bellantone (2012), p. 232.

altre parole, accedere alla metafisica di un individuo vuol dire accedere al modo in cui lui, e *lui soltanto*, ha risolto il problema della personalizzazione dell'esperienza. Questa metafisica non è affatto un ordine concettuale, ma un piano *vissuto*. Non si tratta di svelare un sistema di idee, né una struttura epistemologica rivolta al tema dell'esistenza. Si tratta, piuttosto, di comprendere un movimento pratico, o meglio il senso che tiene insieme gli strumenti che realizzano l'esistenza stessa. Lo scopo della biografia su Flaubert è esattamente quello «di mostrare un metodo e di mostrare un uomo»¹⁸, cosa che, alla luce di quanto brevemente accennato fin qui, non può voler significare che questo: mostrare, attraverso la comprensione del metodo scelto da un uomo, l'uomo stesso¹⁹. Per fare questo occorre sviluppare un metodo che sappia rivelare, senza oggettivare sul piano della conoscenza, la sua stessa esperienza. Questo significa comprendere il suo vissuto. Questo è il senso del *metodo empatico*.

È davvero possibile accedere a questa metafisica tramite un metodo? La nostra ipotesi è la seguente: Sartre non intendeva addentrarsi in un mistero, bensì rivelare una presenza piena. Non intendeva, cioè, disvelare una verità nascosta, ma semplicemente comprendere il senso che tiene insieme un'esistenza, affinché fosse possibile scoprire come una determinata configurazione della libertà abbia potuto manifestarsi. Per fare questo è stato necessario sviluppare, per l'appunto, un metodo, tramite il quale fosse possibile comprendere il modo in cui questa libertà ha scelto di realizzarsi, partendo da certe determinazioni originarie, andando in direzione delle proprie espressioni originali. Tuttavia, noi crediamo che per fare questo Sartre abbia dovuto compiere un passo ancora più profondo. Come si entra in empatia con un movimento che non è il nostro? Se la biografia prevede la "sospensione del giudizio" in merito ai valori realizzati nell'esistenza del soggetto della biografia²⁰, è altrettanto vero che essa deve «*comprendere*, cioè studiare le sue condotte a partire dai suoi fini e considerarle come risposte a delle situazioni *vissute*»²¹. Ciò che per Sartre è fondamentale tenere a mente è il fatto che la comprensione *non* è una forma di conoscenza. Questo era stato già affermato ne *L'être et le néant*, in relazione alla psicanalisi esistenziale²². Se, però, nel 1943 lo psicanalista aveva proprio il compito di far conoscere al paziente, tramite l'oggettivazione linguistico-riflessiva, ciò che lui comprendeva già, nel 1971 le cose cambiano. Difatti Sartre non vuole conoscere Flaubert, ma vuole comprenderlo. Il biografo deve entrare nel medesimo piano del soggetto della biografia, comprendendo i motivi e i moventi di un'esistenza singolare. La comprensione non è, allora, una forma di oggettivazione di un vissuto, ma è l'accesso diretto, im-mediato, non alienato, alla risposta che l'altro dà rispetto ai condizionamenti che subisce. A quali condizioni questo è possibile? Immaginiamo che lo sia se e solo se il biografo *si trovi già* su quello stesso piano. In altre parole, noi riteniamo che sarebbe stato impossibile, a partire dal modo in cui Sartre presenta il problema, accedere a un piano vissuto dall'altro se questo stesso piano non fosse stato quello su cui Sartre stesso si trovava. Perché se è vero che la sua ambizione è scoprire cosa si possa sapere di un uomo, è vero altresì che Sartre esclude a-priori ogni possibilità di oggettivazione attraverso la conoscenza, pena il decadere della spontaneità vissuta dell'individuo analizzato. Allora

¹⁸ Sartre (2009b), p. 122.

¹⁹ Quest'ambizione era propria dello stesso Sartre rispetto a se stesso. In un'intervista ha affermato che, per lui, la verità della scrittura riguardasse la trascrizione di sé nella perfetta chiarificazione del proprio pensiero: «La verità della scrittura sarebbe per me dire: "Prendo la penna, mi chiamo Sartre, ecco cosa penso"» (Sartre, 2009b, p. 145). In altre parole, il metodo sviluppato per comprendere Flaubert è ciò che Sartre ha rivolto a se stesso, nella speranza di potersi fondare, fuori di sé, nella scrittura. In questo senso ha avuto ragione Silverman, quando ha sostenuto che «il sé è le sue parole» e nient'altro (Silverman, 1997, p. 199). Questo significa che la scrittura, nell'esistenzialismo sartriano, non è da intendere solamente alla stregua di un atto, ma ambisce a trasportare l'individuo nella posizione assegnata a Dio ne *L'être et le néant*, ossia vuole essere il movimento attraverso il quale un uomo può fondarsi, da sé, fuori di sé.

²⁰ Sartre (2009a), p. 128.

²¹ Sartre (1988), p. 12.

²² Sartre (2014), p. 648.

quel “sapere” non è dato nella forma della conoscenza, ma della comprensione. Se è così, però, quel “sapere” è vissuto, non è conosciuto.

Alcuni interpreti²³ hanno rilevato esattamente questo fatto: tramite le sue biografie, Sartre ha potuto conoscersi, far apparire in forma scritta ciò che già comprendeva, ma che non sapeva. Ha potuto riscrivere la propria esperienza, ossia il proprio vissuto, accedendo alla vera bio-grafia: Sartre ha riscritto la propria esperienza, attraverso la riscrittura di quel “sapere” non scrivibile, ma che pure può essere detto, benché non possa essere affermato oggettivamente²⁴. Le biografie, allora, non sono dei semplici esiti di un metodo di scrittura, bensì sono il tentativo sartriano di avere accesso al proprio vissuto tramite la riscrittura del vissuto dell’altro, poiché è solo a partire da questo stesso altro che questo vissuto che io sono è effettivamente riscrivibile. In sé, esso è vissuto, compreso ma non conosciuto. Allora, affinché possa essere conosciuto, deve necessariamente passare attraverso l’oggettivazione. E dato che ogni oggettivazione, nell’esistenzialismo sartriano, non è solo alienazione, ma primariamente *alterità*, altro da sé che dall’altro sé proviene, scrivere la vita altrui era l’unico modo possibile per avvicinarsi alla scrittura della propria vita. Vita che, altrimenti, sarebbe rimasta implicitamente compresa, ma mai esplicitamente conosciuta. Per noi, la scrittura, nell’esistenzialismo sartriano, ha l’ambizione di essere esattamente questo metodo empatico: è il tentativo di possedere il proprio vissuto tramite l’altro vissuto, riscrivendoli insieme nell’orizzonte dell’opera, dell’atto, dell’incontro.

3. *Empatia metodica*

Tuttavia, se il metodo empatico permette di accedere a questa riscrittura, ciò accade solo perché esiste qualcosa che lo precede e che può essere riscritto. Il vissuto è esattamente questo. Silvano Sportelli spiega che la personalizzazione dell’esperienza è proprio «la totalizzazione senza tregua detotalizzata e ritotalizzata che il *vissuto* compie su se stesso»²⁵. In altre parole, il vissuto è ciò che viene riscritto riscrivendo se stesso nell’atto di prodursi fuori di sé, senza conoscersi, ma comprendendosi come personalizzazione di ciò che ci ha costituiti. Questo, tuttavia, crediamo sarebbe impossibile se non ci fosse una dimensione di apertura all’altro. Come afferma Enzo Neppi menzionando il personaggio di Sarah nel *Bariona* di Sartre, l’amore rivela all’individuo «l’esistenza come movimento verso l’altro e verso il mondo», trasformandolo «in soggetto autonomo e sovrano»²⁶. Se nella prima frase rintracciamo la dimensione metafisica che abbiamo riscontrato anche in precedenza, nella seconda scorgiamo qualcosa che ci permetterà di proseguire nel nostro discorso.

Il movimento indicato da Neppi non può che essere concepito come comunicazione, apertura, trascendenza. Se fosse immanenza, circolo, silenzio, esso *sarebbe*, ossia assumerebbe i contorni e i contenuti dell’in-sé, resterebbe immoto nella sua perfetta identità. Al contrario, parafrasando Paul Ricœur, ciò che il movimento metafisico vuole mostrare è per noi il divenire dell’*ipseità*, della narrazione di sé. Questo permette di «includere il cambiamento, la mutabilità, nella coesione di una vita»²⁷ che si forma nella trascendenza. È in questo senso che vogliamo intendere l’autonomia e la sovranità: non come assolutezza e separazione, ma come *maîtrise*. La personalizzazione non è il divenire uno dell’individuo a partire da una frammentarietà costitutiva, ma è per noi l’apprensione

²³ Bollème (1986); Burgelin (1972); Chabot (2012), pp. 95-101; Leoni (2013), pp. 35-37; Louette (2010), pp. XXXVIII-XXXIX; Recalcati (2021), p. 160; Sawada (2007); Sicard (1989), pp. 93-114 e p. 151.

²⁴ Non è un caso che Sartre abbia definito il tentativo di esprimere il desiderio e l’inconscio in forma linguistica come l’espressione di linguaggio che «è esso stesso sognato» (Sartre, 1972, p. 111), ossia impossibile da rendere al livello dell’oggettivazione, poiché di altra natura. Il senso del *vécu* è proprio quello di essere un «processo dialettico» (*ibidem*). Perciò, sulla base di quanto affermato nel secondo tomo della *Critique de la raison dialectique*, il vissuto non può essere visto dall’esterno, ma solo portato in avanti, rimesso in questione dall’interno, poiché ogni processo dialettico è totalizzante, dunque è *in atto* e non può mai esaurirsi nell’ordine dell’oggetto, ossia del *fatto*.

²⁵ Sportelli (1981), p. 167.

²⁶ Neppi (1995), p. 167.

²⁷ Ricœur (1999), p. 376.

della capacità di incidere su un processo che non si può totalizzare, ma che si può solo sperimentare. Questa è evidentemente una tendenza alla totalità, che tuttavia è costantemente rimessa in questione dalla totalizzazione stessa, come Sartre ha ricordato nella sua *Critique*. È in questo senso che siamo un piccolo scarto. È qui che si situa tutta la possibilità della libertà, tutta l'impossibilità della sua solitudine, tutta l'im-possibilità²⁸ della sua realizzazione. Ora, la parola *maîtrise*, in questo frangente, assume i contorni dell'*ipse*, e viceversa: personalizzare la propria esperienza significa dinamizzare la propria capacità di incidere sull'esistenza, senza oggettivarsi, senza conoscersi, ma limitandosi alla comprensione della propria esperienza vissuta, attraverso la trascendenza che conduce fuori di sé.

In sostanza, se il vissuto fosse richiuso su se stesso, esso si distruggerebbe «nel vuoto che è la vita quando ci si isola»²⁹. Esso sarebbe immanenza e perciò non sarebbe contemplabile a partire dall'esistenzialismo sartriano. Un'immagine di Georges Bataille può aiutarci nella spiegazione di quanto vogliamo sostenere. Egli ha affermato che la vita, si legga l'esistenza, non sia «mai situata in un punto particolare», ma che essa passi «rapidamente da un punto all'altro [...] come una corrente o una sorta di flusso elettrico»³⁰. L'esistenza, allora, non sarebbe singolare, ma plurale. Certo, il problema della soggettività non è assente in Bataille. Ciò che lui vuole sostenere è però la dimensione assolutamente aperta, *comunicativa* e *sovrana* dell'esistenza dell'individuo nel flusso dell'esistenza aperta all'alterità. Se questo «avviene solo *tra due esseri messi in gioco* – lacerati, sospesi, chini entrambi sul loro nulla»³¹, ciò significa che affinché ci sia relazione, e dunque possibilità di riscrittura del proprio vissuto, ci debba essere uno scambio, una corrente, una penetrazione. Una trascendenza che si fonde all'altra nell'incrocio di un medesimo nulla, che è l'altro da sé e la situazione che così si costituisce. In questo punto di contatto, che è un punto di rottura, i vissuti si intersecano, comunicando. Essi si riallacciano alla possibilità di conoscersi soltanto attraverso ciò che viene oggettivato di sé, nell'altro. Detto altrimenti, la *chance* di sentirsi e di conoscersi, oltre che comprendersi, sorge unicamente tramite l'attività che l'alterità opera sulla mia esistenza. Nell'atto di scrivere la mia storia personale, la mia identità narrativa al modo dell'*ipse*, io trascrivo nell'altro ciò che ho già scritto in passato, trasferendo quelle che sono state le mie possibilità, traducendole nel suo linguaggio. Mediante quest'operazione io continuo a scrivermi, ma finalmente posso anche *leggermi*.

Sartre ha sostenuto che non si potesse essere empatici con sé, perché «si aderisce a se stessi»³² ossia non si può *andare verso* di sé. Al più ci si può dirigere verso la propria rappresentazione, che è l'Ego descritto ne *La transcendance de l'Ego*. Dunque, se il metodo empatico permette di accedere al vissuto dell'altro, pare impossibile addentrarsi nel proprio vissuto dal suo interno. In altre parole, è impossibile provare quel che il vissuto scrive, poiché la scrittura è riscrittura, non è mai lettura, cioè non è mai conoscenza, ma solo comprensione. Se è così, allora il metodo empatico difetta di completezza. O meglio, esso costituisce soltanto una faccia di una medesima medaglia, di un medesimo evento. Intendiamo dire che se è vero che posso scrivere solo su me stesso, è altrettanto vero che posso leggermi solo fuori di me, proprio perché non posso essere empatico con me stesso. Pertanto c'è bisogno di andare dall'altro lato del metodo, affinché il vissuto possa effettivamente esistere e non soltanto risciversi. C'è bisogno di trascendersi in direzione

²⁸ Intendiamo la parola im-possibilità né come la negazione della possibilità (che è assenza di possibilità, come la negazione d'essere è assenza di essere), né come la contraddizione della possibilità (poiché non si dà come opposizione a una specifica possibilità). L'im-possibilità è a tutti gli effetti una possibilità negativa, cioè la necessità che quella possibilità non si realizzi, affinché continui a esistere ciò per cui è im-possibile. In tal senso, è necessario che la libertà non si realizzi, poiché questo la annullerebbe. L'im-possibilità di *essere* è la necessità più profonda dell'uomo esistenzialista.

²⁹ Bataille (2006), p. 53.

³⁰ Bataille (2002), p. 145.

³¹ Bataille (2006), p. 51.

³² Sartre (2009a), p. 129.

della propria scrittura altra, che è la scrittura che l'altro fa di me. C'è bisogno di un'empatia che si faccia rigorosa, non nell'esito, ma nel principio, ossia che preveda di sentirsi unicamente nell'altro, affinché la *malafede* della lettura di sé scompaia, in favore di una lettura comune, realmente esistente. È in questi termini che vogliamo concepire l'*empatia metodica*. Questa permette di intravedere la possibilità di provare empatia per sé, a condizione di ritrovare questo sé, come *ipse* e non come *idem*, solo nella narrazione di sé, che è possibile unicamente a partire dal luogo dell'altro e nel luogo in cui io e l'altro esperiamo il nostro vissuto, che è la comunicazione. In altre parole, l'empatia metodica consentirebbe *non già* di sentire ciò che sente l'altro, ma di *fargli sentire* ciò che io sento, facendolo sentire anche a lui. Si tratta di una reciprocità scrivente, dell'al di là del metodo empatico e del suo complemento. Grazie a questo venirsi incontro si mostra, infine, l'evento stesso della relazione: la scrittura reciproca.

Il limite del metodo empatico è quello di fornire all'individuo la possibilità di conoscersi in autonomia, accedendo a un vissuto altro, un vissuto che però è già scritto e che non può comunicare, ma solo imporre, replicare. Pertanto, questo metodo espone al rischio di ciò che Sartre ha definito *paradosso etico*³³. Contestualizzando questo problema nel discorso che stiamo affrontando, ci sembra legittimo sostenere che qui il paradosso etico consista nel pericolo di riprodurre, in contraddizione col proprio vissuto, il vissuto di un altro, perdendosi in quanto soggetto per ritrovarsi come oggetto. Affinché questo possa essere superato non si deve compiere un lavoro su di sé, ma si deve andare al di là della rigidità di questo metodo, verso l'orizzonte in cui esso deflagra e può aprire lo spazio della creatività. In altre parole, affinché possa esserci una giusta empatia, dunque una giusta dinamica relazionale a sé e all'altro, non si deve tentare di *costruire un'immagine di sé*, come Sandra Teroni dice splendidamente in relazione all'intenzione autobiografica di Sartre³⁴. Al contrario, si deve provare a *condividere una scrittura di sé*, affinché questa non rimanga una *excusatio non petita* o un'apologia, ma diventi una comunicazione, un'apertura, una vera relazione, tramite la quale io e l'altro non ci limitiamo a dire, a indicare, a riscrivere segni già operati, bensì tentiamo di comunicare, tracciare, scrivere insieme segni nuovi e creativi, forieri di un'esistenza in atto, impossibile da rendere un fatto.

La metodicità di questo movimento empatico, immaginato a partire dalle poche parole dell'ultimo Sartre, si situa sul versante dell'esposizione al rischio e della sua accettazione. Crediamo che questo genere di empatia non debba essere vincolata a ciò che Bataille ha definito *gancio*, bensì debba aprirsi al senso più alto del termine *possibile*: ciò che noi non riceviamo, ma che *apportiamo* nel mondo. Questo è il livello della temporalizzazione e della personalizzazione dell'essere e dell'esperienza. Qui accediamo all'empatia e alla relazione. Per questa via crediamo si possa giungere all'al di là del metodo, che conduce all'alterità in quanto luogo della propria scrittura. Questo è un salto – come Roquentin ammette ne *La nausea*, l'amore è esattamente questo salto. È solo in questo movimento, come espresso all'inizio di questo paragrafo, che il possibile si mostra e che il vissuto si concretizza.

4. Conclusioni. Per un'etica dell'al di là del metodo

Delle quattro regole del metodo cartesiano, per Sartre solo la prima³⁵ non è una «massima di azione o di invenzione»³⁶ volta alla chiarezza di certe operazioni della coscienza, bensì

³³ «[...] l'essere in anteriorità e in esteriorità si propone fallacemente all'agente come l'essere da realizzare da un soggetto d'interiorità [...] l'uomo, illuso dalla possibilità illusoria d'essere il suo prodotto [...] si fa inflessibilmente il prodotto del suo prodotto» (Sartre, 2015, pp. 24-25); «[...] l'agente pretende di prodursi da sé oggettivandosi in un risultato rigorosamente identico al fine originariamente posto [...]» (Sartre, 2005, p. 300).

³⁴ Teroni (1996).

³⁵ «La prima era di non accettare mai per vera nessuna cosa che io non conoscessi con evidenza come tale: ovvero, evitare accuratamente la precipitazione e la prevenzione, e non accogliere nei miei giudizi niente che non si presentasse alla mente in modo così chiaro e distinto da escludere ogni motivo di metterlo in dubbio» (Descartes, 2011, p. 47).

³⁶ Sartre (2007), p. 97.

l'espressione della volontà di far aderire il pensiero al sentire. Questa adesione, tuttavia, non è una sovrapposizione, ma il riconoscimento del fatto che «coscienza e conoscenza sono due fenomeni radicalmente distinti»³⁷, ossia il pensiero *non è solo* strutturato come una conoscenza, ma è *anche* un sentire. Meglio, esso è *prima* un sentire e, *soltanto dopo*, un conoscere. Quel che risponde a questa esigenza è ciò che Sartre chiama *coscienza non-tetica*³⁸, la quale «è rigorosamente il modo d'essere che prendono certi esseri che chiamiamo piacere, collera, dolore ecc.»³⁹. In altre parole, ciò che la coscienza prova precede quel che la coscienza conosce. È certamente possibile ritornare riflessivamente su questi “esseri” che sono le emozioni. Tuttavia, essi *sono* in quanto coscienza non-tetica, cioè coscienza in atto che si prova da sé senza riflettersi – la nozione di vissuto ha assunto questa funzione in relazione a Flaubert. È esattamente nel fatto di essere «in ogni momento coscienza», intesa in questo senso ampio e non solo epistemologico, che Jean Wahl colloca «l'esperienza metafisica di Descartes»⁴⁰.

Se «l'attitudine metafisica vuol dire un *trans*, un movimento, verso ciò che non è soggetto, cioè una tensione transitiva, che non si conclude nel semplice cerchio della riflessione»⁴¹, ciò significa che l'atteggiamento assunto dalla coscienza, in quanto vissuto e non in quanto riflessione, è esattamente uno slancio verso l'altro dal soggetto. In quanto tale, esso può essere duplice: o è un «*s'éclater vers*»⁴² l'oggetto, nella conoscenza di quell'oggetto stesso, o è un «*jaillissement primitif*»⁴³ che stabilisce la *relazione originaria* tra la coscienza e l'altro da sé, all'interno della manifestazione reciproca. In un caso, siamo nell'ordine della rappresentazione e dell'alienazione del sentire al sapere; nell'altro ci troviamo nell'orizzonte del rapporto tra la coscienza e ciò che essa non è, *prima* che questo rapporto sia tradotto in termini riflessivi, ossia prima del ritorno su questo stesso rapporto. Quest'ultimo mostra la coscienza come slancio. Esso è sì un movimento, ma è soprattutto l'esperienza di un *decentramento* rispetto al soggetto. Come ci ricorda Jean-Luc Marion, nell'amore si scopre esattamente questo, ossia «l'intervento nel flusso del vissuto di un evento che non resta a mia disposizione»⁴⁴, ma che «apre l'orizzonte della soggettività stessa»⁴⁵. È proprio nella metafisica, che l'amore mostra, che riteniamo sia possibile collocare un principio etico, tale per cui si sia in grado di andare al di là della separazione metodologica, nella direzione di un incontro che permetta di aprirsi, di scriversi, di sapersi altrove *addirittura* qui, nell'esperienza stessa.

Il metodo e il dualismo di Descartes, a partire dalla ricezione e dalla rielaborazione di Sartre, possono aprirsi a un'esperienza metafisica decentrante, a condizione di ripensare il *cogito* come vissuto e non come riflessione. Era questo il tentativo sartriano, mai davvero esplorato, mai del tutto abbandonato, ma fondativo della sua esperienza filosofica. Andare al di là del metodo impone di riconoscere la struttura eminentemente relazionale della coscienza. Il suo vissuto si scrive in sé, ma si legge solo nell'altro, o meglio, nel luogo in cui questa scrittura altra da me appare, e cioè nell'incontro. Impossibilitati a definirci una volta per tutte, se vogliamo rispettare l'adagio anti-essenzialista dell'esistenzialismo sartriano, possiamo tuttavia tentare di ritrovarci altrove, fuori dal nostro nulla d'essere. È

³⁷ Sartre (2003), p. 148.

³⁸ Ivi, p. 152.

³⁹ Ivi, pp. 152-153.

⁴⁰ Wahl (1965), p. 28.

⁴¹ Bellantone (2012), p. 111.

⁴² Sartre (1947), p. 30.

⁴³ Sartre (2019c), p. 42. Utilizziamo qui l'edizione originale francese, in luogo della traduzione italiana (Sartre, 2014, p. 38), per riportare con esattezza il senso dell'espressione sartriana, resa in maniera inadeguata dal traduttore italiano. Quest'ultimo traduce «*jaillissement primitif*» con «germe primitivo»: questo, a nostro avviso, travisa l'intenzione sartriana, poiché qui non si tratta di un *quid primitivo* e sostanziale, ma esattamente di un *movimento primitivo* e originario, che apre la coscienza *all'altro da sé*, dato che *jaillir* significa esattamente “zampillare”, “sgorgare con impeto”. Soprattutto, non si tratta di un movimento *a partire dalla coscienza*, ma di intendere la coscienza come *questo stesso movimento*.

⁴⁴ Marion (2012), p. 138.

⁴⁵ Ivi, p. 140.

questa, per Sartre, l'ambizione dell'individuo, la sua dimensione *etica* originaria. La coscienza, in quanto relazione, si scrive al fine di leggersi al di fuori di sé, perché sia possibile, per essa, fondarsi nel mondo. Questa ambizione vuole che ci si possa sentire «giustificati di esistere»⁴⁶ nella relazione all'altro, nell'unica relazione all'altro che permetta effettivamente di ritrovarsi in un orizzonte che ci situa, decentrandoci rispetto al nostro sentire: l'amore. Quest'ultimo, per Sartre, «è un'impresa, cioè un insieme organico di progetti verso le mie possibilità» ed è qui che si situa la sua dimensione di «relazione primitiva con l'altro», che è tutto il suo valore⁴⁷.

In conclusione, andare al di là del metodo attraverso quel movimento metafisico che chiamiamo amore significa aprirsi alla relazione all'altro da sé, nell'ottica di una scrittura comune, di un venirsi incontro, di una relazione fondativa e costitutiva, tramite la quale la coscienza può esistere, può risciversi, può giustificarsi, può essere empatica con sé *attraverso* l'empatia che giunge dall'altro, che è anche la propria. In questo ravvisiamo una struttura etica fondamentale, che nei *Cahiers pour une morale* Sartre descrive in questi termini:

rivelare l'essere-in-mezzo-al-mondo dell'Altro, assumere questa rivelazione e pertanto quell'Essere nell'assoluto; *gioirne* senza cercare di appropriarmelo; metterlo al riparo nella mia libertà e superarlo solo nella direzione dei fini dell'Altro⁴⁸.

La rivelazione dell'Altro come ciò che è fuori di me nel mondo verso cui mi getto, l'assunzione e la rivelazione della sua unicità, il godimento libero e liberante di questa stessa individualità e la cura della sua stessa libertà all'interno della mia: questo programma etico si apre al di là della conoscenza, nello spazio limpido, benché ignoto, del vissuto che sperimento grazie alla relazione all'altro. È in questi termini che vogliamo pensare l'empatia a partire da Sartre, come un movimento che permetta alla mia stessa trama di essere scritta, riletta e vissuta dalla trama dell'altro, nell'intreccio di un medesimo gesto, che è l'evento che insieme costituiamo.

Bibliografia

- Adinolfi, C. (2021), "Tra il possibile e l'impossibile. L'etica sartriana negli scritti del '64-'65", *Studi Sartriani*, n. 15, pp. 163-188.
- Bataille, G. (2002), *L'Expérience intérieure*, in *Œuvres complètes*, Tome V, Gallimard, Paris 1973, trad. it. a cura di C. Morena, *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari.
- Bataille, G. (2006), *Sur Nietzsche*, in *Œuvres complètes*, Tome V, Gallimard, Paris 1973, trad. it. a cura di A. Zanzotto, *Su Nietzsche*, SE, Milano.
- Bellantone, A. (2012), *La métaphysique possible. Philosophies de l'esprit et modernité*, Hermann, Paris.
- Bollème, G. (1986), "Flaubert, Sartre, le roman vrai, l'histoire vécue", *Études sartriennes*, n. 2-3, pp. 261-266.
- Burgelin, C. (1972), "Lire L'Idiot de la famille?", *Littérature*, n. 6, pp. 111-120.
- Chabot, A. (2012), *Sartre et le Père*, Éditions Champion, Paris.
- Cotroneo, G. (1976), *Sartre. «Rareté» e storia*, Guida, Napoli.
- De Beauvoir, S. (2005), *La Cérémonie des adieux*. Suivi de *Entretien avec Jean-Paul Sartre. Août-septembre 1974*, Gallimard, Paris.
- Descartes, R. (2011), *Discours de la methode*, Leida, 1637, trad. it. di M. Barsi e A. Preda, a cura di G. Gori, *Discorso del metodo*, BUR, Milano.

⁴⁶ Sartre (2014), p. 432.

⁴⁷ Ivi, p. 426.

⁴⁸ Sartre (2019a), p. 660.

- Leoni, F. (2013), *L'idiota e la lettera. Quattro saggi sul Flaubert di Sartre*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Louette, J.-F. (2010), *Introduction*, in J.-F. Louette (éd.), G. Philippe e J. Simont (coll.), *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Gallimard, Paris, pp. XI-LIII.
- Marion, J.-L. (2012), "D'un phénomène érotique", *Alter*, n. 20, pp. 129-142.
- Neppi, E. (1995), *Le babil et la caresse. Pensée du maternel chez Sartre*, Peter Lang, New York.
- Recalcati, M. (2021), *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino.
- Ricoeur, P. (1999), *Temps et récit III. Le temps réconté*, Éditions du Seuil, Paris 1985, trad. it. a cura di G. Grampa, *Tempo e racconto. Volume terzo. Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano.
- Russo, M. (2018), "Necessità e libertà in Sartre. Tra il progetto incompiuto di un'etica esistenzialista e il materialismo di *Critica della ragione dialettica*", *Studi Sartriani*, n. 12, pp. 39-58.
- Sartre, J.-P. (1947), "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", *Nouvelle Revue Française*, n. 304, 1939, poi in *Situations I. Essais critiques*, Gallimard, Paris, pp. 29-32.
- Sartre, J.-P. (1972), *Sartre par Sartre*, in *Situations IX. Mélanges*, Gallimard, Paris, pp. 99-134.
- Sartre, J.-P. (1988), *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Tome III, Gallimard, Paris.
- Sartre, J.-P. (1999), "Merleau-Ponty vivant", *Les Temps Modernes*, n. 184, 1961, poi in *Situations IV*, Gallimard, Paris 1964, ora in J.-F. Louette (éd.), G. Philippe e J. Simont (coll.), *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Gallimard, Paris 2010, pp. 1051-1120, trad. it. a cura di R. Kirchmayr, "Merleau-Ponty vivo", in R. Kirchmayr (ed.), *Merleau-Ponty*, Cortina, Milano, pp. 1-103.
- Sartre, J.-P. (2003), "Conscience de soi et connaissance de soi", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, n. 3, 1948, pp. 49-91, poi in V. De Coorebyter (ed.), *Sartre. La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Vrin, Paris, pp. 135-165.
- Sartre, J.-P. (2005), "Morale et Histoire", *Les Temps Modernes*, n. 632-633-634, pp. 268-414.
- Sartre, J.-P. (2007), *La liberté cartésienne*, in *Situations I. Essais critiques*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 289-308, trad. it. a cura di N. Pirillo, *La liberté cartésienne. Dialogo sul libero arbitrio*, Christian Marinotti Edizioni, Milano.
- Sartre, J.-P. (2009a), "Sur "L'Idiot de la famille", intervista concessa a M. Contat e M. Rybalka, *Le Monde*, 14 maggio 1971, ora in *Situations, X. Politique et autobiographie*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 91-115, trad. it. a cura di R. Kirchmayr, *Su L'idiota della famiglia*, in R. Kirchmayr, *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano, pp. 121-137.
- Sartre, J.-P. (2009b), "Autoportrait à soixante-dix ans", intervista concessa a M. Contat, *Le Nouvel Observateur*, 23, 30 giugno e 7 luglio 1975, poi in *Situations X. Politique et autobiographie*, Gallimard, Paris 1976, pp. 133-226.
- Sartre, J.-P. (2011), "La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique", *Recherches philosophiques*, n. 6, 1936, pp. 85-124, poi in éd. établie par S. Le Bon, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris 1966, trad. it. a cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, Christian Marinotti Edizioni, Milano.
- Sartre, J.-P. (2014), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, trad. it. a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano.
- Sartre, J.-P. (2015), "Les racines de l'éthique. Conférence à l'Institut Gramsci, mai 1964", *Études Sartriennes*, n. 19, pp. 11-118.

- Sartre, J.-P. (2019a), *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, trad. it. a cura di F. Scanzio, intr. di F. Cambria, *Quaderni per una morale*, Mimesis, Milano.
- Sartre, J.-P. (2019b), *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Tome I, Gallimard, Paris 1971, trad. it. a cura di C. Pavolini, intr. di M. Recalcati, *L'idiota della famiglia. Gustave Flaubert dal 1821 al 1857*, Tomo I, il Saggiatore, Milano.
- Sartre, J.-P. (2019c), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris.
- Sawada, N. (2007), "Biographe malgré lui. L'Idiot de la famille dans le miroir des Mots", *Recherches & Travaux*, n. 71, pp. 65-77.
- Sicard, M. (1989), *Essais sur Sartre. Entretiens avec Sartre (1975-1979)*, Éditions Galilée, Paris.
- Silverman, H.J. (1997), "Sartre's Words on the Self", in W.L. McBride (ed.), *Existentialist Ontology and Human Consciousness*, Garland Publishing, New York and Londra, pp. 181-200.
- Simont, J. (1990), "La lutte du maître et de l'esclave dans Cahiers pour une morale et Critique de la raison dialectique", *Études Sartriennes*, n. 4, pp. 69-87.
- Simont, J. (2013), "Le choix originel: destin et liberté", *Les Temps Modernes*, n. 674-675, pp. 68-93.
- Sportelli, S. (1981), *Sartre e la psicanalisi*, Dedalo, Bari.
- Teroni, S. (1996), *La construction d'une image de soi à travers biffures et corrections*, in M. Contat (ed.), *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots. Genèse d'une autobiographie*, PUF, Paris, pp. 321-357.
- Verstraeten, P. (1972), *Violence et éthique. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, Gallimard, Paris.
- Wahl, J. (1965), *L'Expérience métaphysique*, Flammarion, Paris.