

Cartesio nel marxismo di Sartre: da *L'essere e il nulla* alla *Critica della ragione dialettica*¹

Gaye Cankaya

Descartes in Sartre's Marxism: from Being and Nothingness to the Critique of Dialectical Reason

Abstract: The article analyzes the role of Cartesianism in the thought of Jean-Paul Sartre, from *Being and Nothingness* to the *Critique of Dialectical Reason*. It shows how Sartre, starting from the Cartesian *cogito*, develops a phenomenological ontology that overcomes the dualism between knowledge and being, positing consciousness as a pre-reflective being in direct relation with the world. Through engagement with Husserl, Heidegger, and Hegel, Sartre develops a conception of freedom and temporality that forms the core of his philosophical anthropology. The article highlights how Sartre's ontological, moral, and political reflection develops simultaneously, culminating in the proposal of a "Marxist anthropology" capable of integrating existentialism and historical materialism. In this framework, Marxism is not conceived as a supersession of existentialism but as its dialectical development, in which individual and collective praxis is placed at the center of the intelligibility of History.

Keywords: Cartesianism; Existentialism; Consciousness and Temporality; Phenomenological Ontology; Marxist anthropology.

Ne *L'essere e il nulla*, Jean-Paul Sartre ha introdotto una prospettiva esistenziale che ha rinnovato il materiale concettuale utilizzato per comprendere la realtà umana, prima nella Francia del dopoguerra e poi rapidamente anche in molti altri paesi del mondo. La descrizione di Sartre della realtà umana, la sua trattazione dell'uomo come essere condannato a una libertà assoluta e necessaria, ha rappresentato una svolta nella storia della filosofia, ma i contorni di questa svolta erano già stati tracciati dai grandi precursori della fenomenologia esistenziale di Sartre. Ne *L'essere e il nulla*, Sartre ritiene doveroso confrontarsi innanzitutto con quello che era forse il più

* Galatasaray University (gcankaya@gsu.edu.tr; ORCID: 0000-0003-3370-180X).

¹ Traduzione dal francese di Luis Miguel Selvelli. Questa ricerca è stata realizzata grazie al sostegno del Comitato di ricerca dell'Università Galatasaray (codice del progetto: SBA-2025-1307).

grande nome della filosofia francese, Cartesio, per proporre un sistema ontologico in grado di superare i dualismi che avevano segnato la storia della filosofia, e fornire una descrizione della realtà umana adeguata alla sua concezione dell'essere.

Sartre aveva considerato il metodo fenomenologico e il pensiero di Husserl e Heidegger, cui si era rivolto a partire dagli anni '30, come uno strumento utile a concepire un'idea di realtà umana e una concezione dell'essere in grado di superare non solo il dualismo del cartesianesimo, ma tutti i diversi dualismi utilizzati nel corso della storia della filosofia (dentro-fuori, essere-apparenza, potenza-azione, sostanza-forma, ecc.)². Nella sua opera, però, Sartre farà uso del pensiero di Husserl e Heidegger solo dopo averlo fatto passare attraverso il filtro del suo approccio esistenzialista, allo scopo di rendere le loro idee più conformi all'ontologia fenomenologica da lui sviluppata. Ne *La trascendenza dell'ego* – un'opera fondamentale per definire il concetto sartriano di coscienza e le modalità di utilizzo del sistema fenomenologico – il filosofo, confrontandosi col pensiero di Husserl e Heidegger e con la tradizione cartesiana, aveva posto il problema della coscienza al centro della ontologia fenomenologica³.

Il pensiero di Hegel costituisce un'altra fonte importante utilizzata da Sartre per giustificare la fondamentale funzione della negazione nella descrizione dell'essere avanzata ne *L'essere e il nulla*. Negli anni successivi, l'interlocutore primario delle riflessioni di Sartre riguardo al concetto di Storia sarà ancora il pensiero di Hegel. Possiamo dire che il filosofo francese, servendosi dell'eredità di pensiero di Hegel, Husserl e Heidegger, abbia avuto come scopo quello di partire dal *cogito* cartesiano per rifondare il rapporto del *cogito* col mondo attraverso il metodo fenomenologico. Ma in questo modo Sartre avrebbe liberato il suo pensiero da una prigione solo per rinchiuderlo in un'altra, come affermato da Claude Lévi-Strauss⁴ nella sua celebre critica? In altre parole, l'insistenza posta sul *cogito* nell'evoluzione del suo pensiero avrebbe condannato il concetto di realtà umana da lui sviluppato al dominio interiore del *cogito* e quindi a una forma di solipsismo? Noi non la pensiamo così...

² Sartre (2011a, 7).

³ Sartre (2011b, 36-37).

⁴ Lévi-Strauss (1998, 71): "Chi pretende di installarsi nelle presunte evidenze dell'io, non ne viene più fuori. La conoscenza degli uomini sembra talvolta più facile a chi si lasci intrappolare dall'identità personale. In tal modo, però, si chiude la porta alla conoscenza dell'uomo: ogni ricerca etnografica muove da "confessioni" scritte o inconfessate. In realtà, Sartre diventa prigioniero del suo *Cogito*: quello di Cartesio permetteva di accedere all'universale, ma a condizione di restare psicologico e individuale; socializzando il *Cogito*, Sartre si limita a cambiare di prigione".

Riteniamo si possa affermare, come ribadito più volte dal filosofo francese ne *L'essere e il nulla*, che “la necessità di partire dal *cogito*” abbia assicurato un metodo e una direzione all’ontologia fenomenologica del pensatore, e che Sartre sia riuscito ad avanzare la sua particolare concezione di realtà umana singolare proprio nella misura in cui è stato capace di fare uso del *cogito* e quindi superarlo. A partire da questa prospettiva diviene possibile anche affermare che il concetto di libertà e di esistenza individuale – cui il filosofo giunge al termine della relazione metodologica istituita con Cartesio per definire la propria ontologia fenomenologica – si trova alla base del pensiero della *praxis* sviluppato da Sartre nella sua teorizzazione politica. Riteniamo che l’idea di forza fondamentale, irriducibile e trasformatrice propria della *praxis* individuale – che sta alla base delle analisi sulla socialità (analisi seriali e di gruppo in fusione) sviluppate nella *Critica della ragione dialettica*, la grande opera spesso definita come il tentativo di assicurare un dinamismo esistenzialista a un marxismo ormai fossilizzato in dogma⁵ – sullo sfondo filosofico rechi con sé i concetti di coscienza, essere-al-mondo, temporalità e libertà avanzati da Sartre ne *L'essere e il nulla* confrontandosi con Cartesio e riformulando il metodo fenomenologico. Eppure, questa idea rischia di fornirci una cronologia fuorviante dal punto di vista dello sviluppo del pensiero di Sartre; in altre parole, questo approccio può portarci a pensare che l’ontologia occupi una posizione di precedenza sia temporale che logica nell’ambito della produzione intellettuale di Sartre. Pur trattandosi di un’affermazione in gran parte vera, la questione merita in ogni caso ulteriori analisi e valutazioni.

Quando si considerino i tre testi principali della produzione filosofica di Sartre (*L'essere e il nulla*, *Critica della ragione dialettica* e *Quaderni per una morale*⁶), si rende evidente che le questioni dell’esistenza singolare dell’individuo, della libertà, della fondazione della pluralità e della totalità hanno un ruolo di rilievo in tutte e tre le opere, ma secondo tre diversi piani analitici: ne *L'essere e il nulla* il piano di riferimento è quello dell’ontologia fenomenologica; nei *Quaderni per una morale* ad avere il sopravvento è l’indagine del rapporto tra storia e morale nell’ambito di una psicanalisi esistenzialista le cui basi erano state già poste ne *L'essere e il nulla*. La *Critica della ragione dialettica* si può invece definire come un’opera di antropolo-

⁵ CRD I.1, 32.

⁶ Il nucleo di questo abbozzo di etica, rimasto inedito durante la vita di Sartre, è composto da due “quaderni”. Il primo è incentrato sul tentativo di concepire la storia umana in contrapposizione all’impresa di Hegel. Il secondo è dedicato al concetto di “conversione”, che è la chiave dell’ontologia etica del 1947-1948.

gia politica che, nutrendosi di sociologia e psicanalisi, ambisce a produrre un'interpretazione esistenzialista del marxismo.

Nella *Critica*, l'ontologia di Sartre acquisisce una nuova vitalità grazie al particolare accento posto sul piano della storicità e della *praxis*. Tramite concetti come "produzione", "pratico-inerte", "serialità" e "gruppo" e un nuovo approccio esistenzialista alla dialettica, Sartre ambisce a trasformare in *soggetto* politico la coscienza che agisce con libertà ontologica. Se si pensa all'ordine di pubblicazione delle opere di Sartre (*L'essere e il nulla* nel 1943, *Critica della ragione dialettica* nel 1960 e *Quaderni per una morale* nel 1983), la precedenza cronologica dell'ontologia può dare l'idea che tutte le altre opere di Sartre siano state concepite sulla base di questo terreno. Tuttavia, se invece che sul dato cronologico concentriamo la nostra attenzione sulla modalità di produzione di Sartre, risulta molto più significativo considerare queste tre dimensioni intellettuali (concettuali) come gli imprescindibili elementi, sviluppatasi in maniera simultanea, di un sistema di pensiero integrale.

Che cos'è *l'essere-al-mondo* (*être-au-monde*) per la coscienza o per gli individui che fondano la realtà umana? In che modo si può descrivere la realtà umana come una *totalità*? Secondo quali modalità giungono a incontrarsi la pluralità delle coscienze che formano la realtà umana? È necessario pensarle come una "collezione" o come una "sintesi"? In che modo bisogna considerare l'esistenza della coscienza nel contesto della pluralità dell'essere singolare? Che tipo di relazione c'è tra la storia della coscienza singolare e la storia in senso generale? Queste domande mantengono la loro rilevanza in ogni fase del pensiero di Sartre e ci permettono di affrontare le relazioni intertestuali della sua opera senza rimanere vincolati a semplici rapporti di ordine cronologico. Lo stesso si può dire della relazione di Sartre con Marx, in quanto le questioni e le critiche da lui avanzate al pensiero marxista hanno avuto una funzione decisiva non solo nella fase del suo pensiero più palesemente politica, coincidente con la scrittura della *Critica della ragione dialettica*. Come affermato da Frederic Jameson⁷, il marxismo non è qualcosa cui Sartre giunge *dopo* l'esistenzialismo, ma un ambito di ricerca che ha accompagnato l'evoluzione del pensiero del filosofo francese in congiunzione con l'ontologia esistenzialista, durante l'intero arco della sua produzione teorica. In Europa, al tempo di Sartre, il marxismo era un sistema di pensiero estremamente vitale, nei confronti del quale ogni intellettuale sentiva l'obbligo di confrontarsi e prendere posizione in un modo o nell'altro.

⁷ Cfr. Jameson (1975, 230).

Nel 1960, l'anno in cui Sartre pubblica le *Questioni di metodo*, il marxismo in quanto ideologia egemonica del movimento operaio costituisce anche il quadro di pensiero interiorizzato dai principali interlocutori dell'antropologia politica di Sartre, e proprio per questo occupa una posizione di rilievo nella coscienza dei lettori della *Critica*. Come sottolineato in maniera simile a Jameson da Michel Kail e Richard Sobel, a quel tempo il marxismo costituiva il principale punto di riferimento di tutte le persone insoddisfatte dall'ordine presente delle cose, che si trattasse di un peso da cui era necessario liberarsi o di un principio irrinunciabile le cui basi meritavano di essere indagate e sviluppate ulteriormente⁸. Il reale obiettivo della *Critica* è proprio questo: affrontare il marxismo come un orizzonte di pensiero il cui contenuto deve essere sviluppato e possibilmente riformulato. Jameson richiama inoltre l'attenzione su questo interessante dettaglio storico: Sartre ha studiato *Il capitale* nel 1925, due anni prima della pubblicazione di *Essere e tempo*, e lungo tutto la sua produzione filosofica ha intrattenuto proficue discussioni teoriche con figure di spicco del partito comunista francese come Paul Nizan.⁹ In quanto filosofia *vivente e pratica*, disponibile a entrare in relazione con altre correnti di pensiero grazie alla ricchezza del suo impianto teoretico, il marxismo ha influenzato non solo il concepimento della *Critica della ragione dialettica* ma l'intera produzione filosofica di Sartre. Nella prefazione dell'opera Sartre scrive così:

E, in definitiva, la questione che pongo è una. Una sola: abbiamo oggi gli strumenti per costruire un'antropologia strutturale e storica? Tale problema va posto all'interno della filosofia marxista poiché – come si vedrà più avanti – io considero il marxismo come l'insuperabile filosofia del nostro tempo, e ritengo invece che l'ideologia dell'esistenza, con il suo metodo "comprensivo", sia un ambito interno al marxismo stesso che la genera e la rifiuta ad un tempo¹⁰.

Per la fondazione di un'antropologia storica, il marxismo rappresenta una fonte irrinunciabile. Nell'ottica di Sartre, le filosofie in grado di produrre un metodo, un principio ordinatore o una visione del mondo giungono in certi casi a definire la cultura di un gruppo o di una classe sociale, se non addirittura a rivelare la natura specifica di una classe. I momenti in cui si giungono a produrre questo genere di grandi filosofie sono estremamente rari. Secondo il filosofo francese, tra il XVII e il XX secolo ce ne sono stati unicamente tre: il momento di Cartesio e Locke, quello di Kant e Hegel, e, infine, quello di Marx. Ciascuno di questi tre sistemi filosofici

⁸ Cfr. Kail, Sobel (2005, 33).

⁹ Cfr. Jameson (1975, 230).

¹⁰ CRD I.1, 11.

è stato visto da Sartre come un orizzonte culturale, un terreno fecondo che ha permesso nelle diverse epoche lo sviluppo di modalità originali di pensiero¹¹.

Sartre riteneva che il marxismo e il materialismo storico fornissero l'unico strumento interpretativo valido nel contesto della sua generazione, un approccio concreto alla realtà ben più utile di quello strettamente esistenzialista. Per dirla con le parole di Jameson, il rapporto tra pensiero di Sartre e marxismo, piuttosto che il tentativo di far convivere due estremi, costituisce il prodotto di un "campo teorico unificato"¹². Sartre definisce così il progetto della *Critica*:

Se la Storia è totalizzazione e se le pratiche individuali sono l'unico fondamento della temporalizzazione totalizzatrice, non basta ritrovare in ciascuno — e di conseguenza nella nostra esperienza critica — la totalizzazione in corso, attraverso le contraddizioni che la mascherano e la rivelano ad un tempo. Bisogna che la nostra esperienza ci riveli *come* la molteplicità pratica (che si può chiamare a piacimento "gli uomini" o l'Umanità) realizza, nella sua stessa dispersione, la propria interiorizzazione [...]. Ma siccome partiamo dalla *praxis* individuale, bisognerà seguire con cura tutti i fili d'Arianna che, da questa *praxis*, ci condurranno alle diverse forme di insiemi umani; bisognerà cercare, in ogni caso, le strutture di questi insiemi, il loro modo reale di formazione in base ai loro elementi, quindi la loro azione totalizzante sugli elementi che li hanno formati. [...] Si tratta naturalmente di un'intelligibilità formale. Con ciò intendiamo che bisogna capire i rapporti della *praxis* — come auto-cosciente — con tutte le molteplicità complesse che si organizzano grazie ad essa e in cui essa si perde come *praxis*, per diventare *praxis-processo*¹³.

Sartre è alla ricerca di un'indagine pratica formalmente definita, che sia in grado di mantenere saldo il legame con le intenzioni di pensiero espresse in *La trascendenza dell'ego* e *L'essere e il nulla*, ma allo stesso tempo anche di superarle. A partire dal concetto di *praxis* singolare, Sartre nella *Critica* si pone l'obiettivo di definire il realizzarsi di questa singolarità nel contesto della *praxis* plurale e il superamento quindi della *praxis* singolare nella pluralità. Prendendo le mosse dall'ontologia fenomenologica che vede l'uomo innanzitutto come *essere-in-situazione*, uno dei principali obiettivi della *Critica* sarà quello di considerare la *praxis* individuale che di continuo modifica la materia nel contesto dell'azione sociale e quindi dell'attività riflessiva relativa a questa azione. Appare chiaro come la finalità di Sartre sia quella di guadagnare al marxismo una comprensione della realtà umana in grado di porre in questione se stessa e di assegnare temporalità e valori

¹¹ Ivi (17).

¹² Jameson (1975, 232)

¹³ CRD 1.1, 205.

legati alla propria azione al mondo in cui ci si trova ad operare. Il filosofo francese prende le distanze dalla propria ideologia esistenzialista per indagare e raccontare i legami intimi che il soggetto politico – la cui relazione con il mondo non risulta definibile solo attraverso il dualismo conoscente-conosciuto – intrattiene con la materia, la produzione e la Storia. Verso la fine delle *Questioni di metodo* Sartre avanza queste riflessioni che saranno poi alla base della *Critica*:

Queste considerazioni ci aiutano a capire perché possiamo dichiararci profondamente d'accordo con la filosofia marxista e mantenere provvisoriamente l'autonomia dell'ideologia esistenzialista. Non c'è dubbio che il marxismo appaia oggi come l'unica antropologia possibile, che deve essere sia storica che strutturale. Allo stesso tempo, è l'unica che prende l'uomo nella sua totalità, cioè a partire dalla materialità della sua condizione. Nessuno può offrirgli un altro punto di partenza, perché significherebbe offrirgli *un altro uomo* come oggetto di studio. È *all'interno del* movimento di pensiero marxista che scopriamo un difetto, nella misura in cui, suo malgrado, il marxismo tende a eliminare l'interrogante dalla sua indagine e a fare dell'interrogato l'oggetto del Sapere assoluto. Le stesse nozioni che la ricerca marxista utilizza per descrivere la nostra società storica – sfruttamento, alienazione, feticizzazione, reificazione, eccetera – sono proprio quelle che si riferiscono più esplicitamente alle strutture esistenziali. La nozione stessa di *prassi* e quella di dialettica – indissolubilmente legate – sono in contraddizione con l'idea intellettualistica di conoscenza. E, per arrivare al punto principale, il *lavoro*, così come la riproduzione della vita dell'uomo, non può conservare alcun significato se la struttura fondamentale non è progetto di essere. Sulla base di questa carenza, che ha a che fare con l'*evento* e non con i principi stessi della dottrina, l'esistenzialismo, all'interno del marxismo e partendo dagli stessi dati, dallo stesso Sapere, deve tentare a sua volta – se non altro a titolo sperimentale – la decifrazione dialettica della Storia. Non mette in discussione nulla, se non un determinismo meccanicistico che non è marxista e che è stato introdotto in questa filosofia totale dall'esterno. Anche l'esistenzialismo vuole situare l'uomo nella sua classe e nei conflitti che lo oppongono alle altre classi sulla base del modo e dei rapporti di produzione. Ma può tentare questa "situazione" a partire dall'*esistenza*, cioè dalla comprensione: si fa domanda e domanda come domanda; non oppone, come Kierkegaard a Hegel, la singolarità irrazionale dell'individuo al Sapere universale. Ma vuole reintrodurre nel sapere, e nell'universalità dei concetti, l'insuperabile singolarità dell'avventura umana. Così la comprensione dell'esistenza si presenta come il fondamento umano dell'antropologia marxista¹⁴.

Come si evince da questo passaggio, Sartre persegue l'obiettivo pratico-filosofico di mantenere un legame con il pensiero marxista proteggendo allo stesso tempo l'autonomia della "ideologia esistenzialista". Possiamo dire che questo obiettivo sia continuamente presente nei rapporti di Sartre

¹⁴ CRD I.1, 148-149.

sia con i filosofi che lo hanno preceduto sia con i contemporanei ai quali fa riferimento nella sua produzione filosofica.

Una simile ricerca di compatibilità e autonomia si rende manifesta, ne *L'essere e il nulla*, nel rapporto di Sartre con Husserl, Heidegger e Hegel. La fenomenologia di Husserl fornisce a Sartre il metodo più fecondo per esprimere nella forma da lui desiderata il rapporto tra coscienza e mondo, ovvero l'*intenzionalità*. Ma prendendo le distanze dall'idea di porre metodologicamente tra parentesi le condizioni esistenziali nel riduzionismo eidetico, come anche dall'approccio a una sorta di "io puro" cui giunge il metodo husserliano, Sartre presenta la propria versione esistenzialista dell'intenzionalità. Il legame filosofico e terminologico stabilito da Sartre con lo Heidegger di *Essere e tempo* (percepibile in particolare nei concetti di essere-al-mondo, essere-gettati-al-mondo, *Mit-sein*) risulta accompagnato simultaneamente da una vera e propria dichiarazione di autonomia, data l'interpretazione del *Dasein* heideggeriano come "realtà umana". Per quel che concerne il concetto hegeliano di *negazione*, che tanta parte ha ne *L'essere e il nulla*, la nozione di Storia cui Sartre giunge a partire dall'idea di coscienza basata proprio sul concetto di negazione costituisce uno strappo notevole rispetto all'approccio di Hegel. Si può quindi dire che nei rapporti filosofici istituiti con predecessori e contemporanei, Sartre si serva di un metodo che prevede prima una feconda interlocuzione, quindi l'instaurazione di forti legami e infine una fase di superamento. In questo senso, anche la relazione con Cartesio non costituisce un'eccezione.

Nel passaggio citato in precedenza, Sartre afferma che possiamo spiegare la nozione di *praxis* non tramite la conoscenza intellettuale ma attraverso il disvelarsi della struttura ontologica della realtà umana, ovvero concependo l'essere umano come *progetto d'essere*, che introduce la temporalità nel mondo e di continuo modifica il mondo in cui si trova. Secondo Sartre, il disvelamento di questa concezione di Storia – non come operazione obbligatoria cui l'uomo sia costretto, ma come qualcosa che risulta intellegibile nella misura in cui è opera dell'essere umano – costituisce il compito di una antropologia politica infusa di "ideologia esistenzialista".

Un altro punto messo in evidenza nell'ultima sezione del passaggio sopracitato è il seguente: affermando che "anche l'esistenzialismo vuole situare l'uomo nella sua classe e nei conflitti che lo oppongono alle altre classi sulla base del modo e dei rapporti di produzione", Sartre intende fornire una risposta a una delle critiche più rilevanti rivolte a *L'essere e il nulla*, ovvero l'accusa secondo cui la nozione di coscienza avanzata nella sua ontologia sarebbe troppo astratta e priva di storicità. Il modo in cui ne *L'essere e il nulla* viene presentato l'essere-per-sé come in grado di mettere in

questione tanto se stesso quanto ciò che è distinto da sé¹⁵ indica che Sartre, sin dall'inizio del suo pensiero, ha considerato la struttura della coscienza come un soggetto storico che costruisce se stesso in base alle condizioni in cui si viene a trovare, e che durante il processo di auto-creazione – ovvero lungo tutta la sua esistenza – sottopone di continuo a indagine il mondo e se stesso. Non è possibile raggiungere la conoscibilità della storia o la realtà universale dei concetti senza passare dalle esperienze singolari della realtà umana. Proprio per questa ragione la comprensione dell'esistenza si presenta come il fondamento umano dell'antropologia marxista.

Per Sartre la descrizione della realtà umana si effettua nel contesto di un'opera integrale di descrizione dell'essere nella sua totalità, ovvero tramite l'ontologia fenomenologica esposta ne *L'essere e il nulla*. In quest'opera il filosofo francese sviluppa un movimento di pensiero volto alla concezione integrale dell'essere a partire dal *cogito*. Per quel che concerne la metodologia e il concetto di coscienza sviluppato ne *L'essere e il nulla*, si può dire che Sartre abbia voluto inserirsi nella tradizione di pensiero cartesiana da lui ritenuta ancora vitale in Francia¹⁶. Nell'inserirsi in questa linea, Sartre non si condannò alla prigione del *cogito* come affermato da Lévi-Strauss: piuttosto, tentò di guadagnare al *cogito* una nuova temporalità dinamica, rendendolo nuovamente utilizzabile come punto di partenza per comprendere l'essere delle altre coscienze. Il *cogito* in quanto risorsa, in quanto nozione con la quale è necessario confrontarsi e oltre la quale andare, è uno strumento importante per presentare i tre momenti fondamentali dell'ontologia di Sartre e per comprendere quanto da lui definito come “il fondamento umano dell'antropologia marxista”. L'idea (avanzata nella *Critica*) di partire dall'esistenza del singolare per posizionare le esistenze individuali sul piano della *praxis* nel quadro sociale e storico, e l'idea – che rappresenta uno dei principali obiettivi de *L'essere e il nulla* – di partire dal *cogito* per superarlo, possono essere considerati come due metodi filosofici legati tra loro. Per Sartre “partire dal *cogito*” significa sottoporre di nuovo a indagine il *cogito* in quanto punto di partenza delle tre principali investigazioni che definiscono la sua ontologia fenomenologica. La prima indagine, nella descrizione fenomenologica della coscienza, concerne il tentativo di fondare la coscienza sull'essere invece che sulla conoscenza, e di presentare il *cogito*

¹⁵ Si veda soprattutto il capitolo “L'origine della negazione” in Sartre (2009, 35-87).

¹⁶ In un'intervista rilasciata nel 1944, Sartre afferma: “C'è solo uno di noi che ha avuto un effetto profondo sulla mia mente, ed è Cartesio. Seguo le sue orme e sostengo di far parte dell'antica tradizione cartesiana che si è conservata in Francia”. Cfr. *Jean-Paul Sartre ou l'interview sans interview*, “Mondes nouveaux”, no. 2, 21 décembre 1944, in Contat, Rybalka (1970, 108). Per uno studio completo del rapporto di Sartre con il pensiero di Cartesio, si veda Riquier (2022).

preriflessivo in quanto essere della coscienza. La seconda investigazione tratta la trascendenza dell'istantaneità del *cogito* nel contesto della relazione tra temporalità ed essere della coscienza, e il trattamento della coscienza come entità che introduce la temporalità nel mondo, in quanto vettore ontologico della peculiare relazione tra passato, presente e futuro. Infine, la terza indagine riguarda la spiegazione dell'essere dell'altro.

1. Invenzione del *cogito* preriflessivo in quanto fondamento ontologico della coscienza sartriana

Nell'introduzione del secondo capitolo de *L'essere e il nulla*, dedicato all'essere-per-sé, Sartre afferma:

Bisogna dunque partire proprio dal *cogito*, ma si può dire di esso, parodiando una celebre formula, che conduce a tutto, a condizione di uscirne. Le nostre ricerche precedenti, che si riferivano alle condizioni di possibilità di certe condotte, non avevano per fine che di metterci in grado di interrogare il *cogito* sul suo essere, e di fornirci lo strumento dialettico che ci permettesse di trovare nel *cogito* stesso il mezzo di evadere dall'istantaneità verso la totalità d'essere che costituisce la realtà umana¹⁷.

Per Sartre, ritenendo che il *cogito* possa assurgere al ruolo di guida solo se sottoposto a uno sguardo esterno indagatore, l'ontologia fenomenologica richiede un impegno filosofico volto a comprendere e spiegare la realtà umana a partire dall'esperienza esistenziale di uno specifico e concreto essere singolare. Proprio per questo *L'essere e il nulla* è stato spesso criticato in quanto portatore di una ontologia inadeguata a fondare un pensiero della socialità. Alla base di questa critica non è solo il ruolo cruciale assegnato da Sartre alla comprensione della struttura della coscienza. È stato anche detto che proprio "la via del *cogito*" sarebbe all'origine di questo risultato negativo, ovvero l'impossibilità di giungere a un concetto di coscienza in grado di schiudersi alla dimensione sociale. Tuttavia, per Sartre la descrizione fenomenologica della coscienza è imprescindibile per giungere alla definizione fondamentale dell'essere, perché è in ragione della specifica struttura ontologica della coscienza che l'essere sta al mondo con atteggiamento indagatore, in grado di porre la questione dell'essere e di introdurre nel mondo il niente, i valori, la temporalità e la negazione.

Per Sartre si possono comprendere i comportamenti di un uomo, la costruzione di sé in quanto *essere-al-mondo* che si dispiega con l'interpretazione esistenziale dell'intenzionalità, tramite la descrizione dei processi

¹⁷ Sartre (2009, 120).

interiori ed esistenziali della sua singolarità. Qui dobbiamo però fare attenzione: per Sartre “l’interiorità” è già sempre là fuori, qualcosa che si istituisce nella sua relazione con il fuori. La celebre definizione secondo cui “ogni coscienza è coscienza di qualcosa”, ereditata con entusiasmo da Husserl, viene usata per la prima volta da Sartre già ne *L’essere e il nulla*, in quanto formula di grande utilità per aprire il *cogito* al mondo¹⁸. Questa formula husserliana, che dà anche forma all’insistenza di Sartre nel descrivere la totalità della realtà umana sul terreno dell’essere piuttosto che su quello della conoscenza, configura la sua concezione di coscienza lungo una linea sottile sospesa tra realismo e idealismo¹⁹. Secondo Sartre la fenomenologia ci ha insegnato che l’essere non è eternamente nascosto dietro la conoscenza o l’apparenza, ma è possibile proporre una comprensione dell’essere che sia visibile alla coscienza. Per Sartre, lo studio e la descrizione dell’essere nel concreto è anche il lavoro di svelamento della natura di tutto l’essere, e per questo è necessario procedere da un essere che fa l’indagine sull’essere, un essere-per-sé.

Al fine di chiarire questo approccio da lui descritto già nelle prime pagine de *L’essere e il nulla*, Sartre sente la necessità di distinguere “l’essere della coscienza” – elemento fondativo del suo pensiero – dal *cogito* cartesiano. Per Sartre “l’essere della coscienza” – in quanto essere di cui risulti possibile effettuare una descrizione dell’essere a partire da se stesso – non è uno spazio interiore dove si raccoglie tutto ciò che percepiamo o di cui veniamo a conoscenza, e non è nemmeno un *puro sé* che accompagna tutte le nostre esperienze, né un anonimo spazio dell’ego. Il concetto di *cogito preriflessivo*, presentato da Sartre in uno dei passaggi cruciali de *L’essere e il nulla* allo scopo di esprimere il proprio concetto di coscienza nel contesto di una ricerca sull’essere, rappresenta un allontanamento sia dal *cogito* cartesiano che dalla simile concezione husserliana del *puro sé*.

Secondo Sartre, Husserl è caduto nell’errore di concepire come omogeneo il passaggio dal fenomeno, ovvero la percezione delle cose in quanto oggetto della coscienza, all’essere del fenomeno, ovvero l’essere proprio degli oggetti. Per quel che concerne l’essere del fenomeno, si è fermato al livello del significato e della conoscenza del fenomeno. In questo senso, il pensiero di Husserl si è condannato a rimanere confinato in un’area prossima all’idealismo. Per Sartre l’essere del fenomeno non è un fenomeno, un significato, o qualcosa che si nasconde dietro il fenomeno. L’essere, piutto-

¹⁸ Si veda in particolare il capitolo introduttivo intitolato “Alla ricerca dell’essere” in Sartre (2009, 6-34)

¹⁹ A riguardo, si veda soprattutto la sezione “Il *cogito* preriflessivo e l’essere del *percepere*” (ivi, 14-21).

sto, rappresenta la condizione di tutte le rivelazioni, di tutti i disvelamenti. L'essere costituisce il fondamento della qualità di disvelamento delle cose, ovvero il terreno entro il quale le cose esistono in quanto cose disvelantesi, il terreno in cui l'essenza delle cose non si nasconde ma si rivela²⁰. Nella seconda sezione del capitolo introduttivo de *L'essere e il nulla* Sartre si impegna a distinguere radicalmente la propria fenomenologia da quella di Husserl. Al centro di questa rottura sta la diversità nel modo di affrontare i temi della comprensione della realtà e dell'essere della realtà. Questa realtà è l'esistenza stessa e si rivela alla coscienza tramite la nausea che emerge con la consapevolezza preriflessiva. Questa relazione indiretta con l'essere sarà uno dei passaggi più importanti della fenomenologia sartriana.

Per Sartre, il contatto diretto con l'essere è necessariamente *non-concettuale*, e possediamo un'intuizione che ce ne rivela l'esistenza. Proprio qui si manifesta il nostro accesso diretto all'essere, e ci rendiamo immediatamente conto della differenza tra la nausea e l'esistenza brutta. In sostanza, l'essere non si dà a noi attraverso i concetti ma tramite un senso di nausea derivante dal nostro confronto diretto con la realtà dell'essere. Il fatto che l'esperienza della nausea ci assicuri una consapevolezza diretta dell'essere rende possibile la presa di distanza di Sartre dalle nuove questioni derivanti dall'argomento secondo cui l'essere potrebbe rivelarsi a noi tramite la conoscenza²¹. Quando Sartre affronta tale questione ne *L'essere e il nulla* si serve del *cogito* preriflessivo in quanto essere transfenomenale della coscienza. La modalità di utilizzo di questo concetto risulta molto importante sia per l'importanza assegnata al *cogito* cartesiano, che per la presa di distanza da esso. Nell'introduzione a *L'essere e il nulla* Sartre dedica la sezione intitolata "Il *cogito* preriflessivo e l'essere del *percepire*" a chiarire che l'essere della coscienza non coincide con l'oggetto conosciuto (fenomeno). Nelle altre sezioni dell'introduzione il filosofo spiega come l'essere dell'essente conosciuto non coincida né con l'essere della coscienza, né con l'oggettività dell'essente conosciuto.²²

Secondo Sartre, il realismo cartesiano affronta il tema della coscienza come qualcosa di rivolto alle idee che sono rappresentazioni dirette e immediate della realtà, o alle idee che sono modificazioni della stessa coscienza. Per il punto di vista cartesiano, il compito della filosofia sarebbe quello di riflettere sulle nostre idee e ragionare su quale di queste rifletta maggiormente la verità. Questa concezione della coscienza e degli oggetti

²⁰ Ivi (12).

²¹ Se l'essere potesse rivelarsi a noi attraverso la conoscenza, allora dovremmo porci delle domande sull'esistenza della conoscenza.

²² Cfr. ivi (14-28).

risulta del tutto incompatibile con la nozione di coscienza propria della fenomenologia, in quanto per un fenomenologo la coscienza è già sempre coscienza *di* qualcosa, coscienza della manifestazione della realtà. La questione essenziale qui affrontata da Sartre concerne la necessità di distinguere la propria nozione di coscienza da tutti gli altri approcci fenomenologici influenzati da una concezione idealista. In questo contesto, per Sartre la fenomenologia di Husserl risulta troppo prossima all'idealismo di Berkeley. Il fatto che nel suo metodo fenomenologico, nella fase di "messa tra parentesi" dell'esistenza, si manchi di considerare l'oggetto nel quadro di una relazione con la realtà, nell'opinione di Sartre avvicina fin troppo la fenomenologia di Husserl a una sorta di idealismo. L'opposizione del francese a ogni genere di idealismo deriva dal fatto che, a suo parere, una filosofia della conoscenza debba essere rigorosamente fondata su una concezione e una filosofia dell'essere. In altre parole, nel momento in cui ci poniamo delle domande relative al *modo* in cui conosciamo la realtà, dobbiamo assolutamente possedere delle idee anche riguardo a cosa sia la realtà, a quale sia la "natura" della realtà. Le nostre risposte riguardo alla natura della realtà hanno la capacità di anticipare la domanda sul "come possiamo giungere alla conoscenza della realtà".

Sartre desidera distinguersi dalla lunga tradizione iniziata con Cartesio e proseguita con Kant, centrata sulla modalità di funzionamento della mente senza però porsi la questione della misura in cui la mente possa conoscere la realtà. Sartre ritiene che questa tradizione sia caduta in errore nel presupporre l'esistenza della conoscenza, o quanto meno del conoscente. Eppure non si può parlare *ad infinitum* della conoscenza della conoscenza ed è invece necessario riconoscere che la conoscenza costituisce un elemento dell'essere. In altre parole, se la conoscenza non giunge a fondarsi su un essere che non sia esso stesso conoscenza, allora l'intero processo della conoscenza rischia di sparire volatilizzato nel nulla. Nell'introduzione a *L'essere e il nulla* si insiste sul fatto che il principale punto di partenza debba considerarsi l'essere e non la conoscenza. L'essere del fenomeno non può essere ridotto al fenomeno e ciò che definiamo conoscenza ha a che vedere con l'essere transfenomenico del soggetto. La conoscenza ci rinvia direttamente all'essere del soggetto conoscente, e l'essere del soggetto conoscente non è altro che la coscienza esperita nell'acquisizione di conoscenza.

In ragione dell'intenzionalità della coscienza, essa risulta in contatto diretto con qualcosa di diverso da sé, con il suo oggetto. Ovvero, in ragione della sua specifica natura, la coscienza è sempre relazionale: ogni coscienza è coscienza *di* qualcosa-che-non-è-questa-coscienza. Siccome è intenzionalità verso il fuori da sé (cioè non solo orientata verso se stesso, ma anche

al di fuori di se stessa), tra la coscienza e il mondo esiste un legame reale. Per quanto sia rivolta verso l'esterno, essa è allo stesso tempo in qualche modo consapevolezza di sé, ed è quindi allo stesso tempo coscienza della coscienza, consapevolezza della coscienza. È qui necessario fare attenzione: nel pensiero di Sartre dobbiamo comprendere questa coscienza immediata della coscienza, o meglio coscienza di sé della coscienza, come una sorta di frattura. In altre parole, non esiste una reale distinzione tra coscienza conoscente e coscienza conosciuta, ma possiamo senza dubbio riflettere sulla nostra coscienza, o essere consapevoli di essa in quanto oggetto o tema di ricerca. Per Sartre, questa attività di pensiero sulla coscienza basata su una decisione rappresenta un'attività di secondo grado, un'attività che rivolge la nostra coscienza verso se stessa. Anche in questa forma di pensiero dobbiamo essere consapevoli di noi stessi in quanto "alle prese con un pensiero rivolto a se stesso". Ciò significa che qualunque conoscenza acquisiamo da noi stessi, assieme ad essa ci troviamo indubbiamente ad ottenere anche una forma di consapevolezza. Qui esiste un'unica strada per evitare questo ciclo infinito di ripetizioni: si tratta di considerare che la coscienza si forma in relazione a un oggetto, accettando però che la coscienza non è né oggetto né conoscenza di se stessa. In altre parole: la coscienza non è consapevolezza di se stessi, né conoscenza di sé, ma l'essere transfenomenico del conoscente.

Pertanto, dal punto di vista della sua struttura, la coscienza è fondamentalmente "una coscienza preriflessiva di sé" (*une conscience préreflexive de soi*). Sartre lo segnala subito: quando Cartesio affermava di trovare la certezza mediante la riflessione su se stesso, doveva in realtà avere già acquisito la consapevolezza di questa certezza, consapevole in maniera preriflessiva del pensiero che porta a questa certezza, in quanto ne stava vivendo l'esperienza stessa. In conclusione, per Sartre l'esperienza di sé si realizza in quanto coscienza preriflessiva di sé. Che significa esattamente? Se vogliamo esprimerlo in termini più chiari, essa è coscienza *diretta* di qualcosa fuori di sé ed allo stesso tempo coscienza *indiretta* di sé. Ad esempio, quando ci immergiamo nella lettura di un libro siamo direttamente consapevoli del fatto di stare leggendo un libro, e *indirettamente* consapevoli di *noi stessi* in quanto lettori.

Sartre insiste sul fatto che il carattere intenzionale della coscienza non implica una distinzione tra l'oggetto verso cui la coscienza è diretta e "la consapevolezza della coscienza dell'oggetto". Il carattere intenzionale della coscienza rende necessario che l'oggetto non sia pensato come *una cosa* che sta *dentro* la coscienza. Sartre sembra impegnato a mantenere una sottile linea di distinzione: insiste sull'intenzionalità della coscienza, ma non vuo-

le ridurre “l’essere della coscienza” e “l’essere dell’oggetto conoscente” a “la coscienza dell’oggetto”. L’essere della coscienza e l’essere delle cose si trovano in relazione, ma sono tra loro differenti. Sartre dedica una sezione rilevante de *L’essere e il nulla* a spiegare proprio questa relazione e differenza.

Sottolineare questo aspetto del pensiero di Sartre ci rende possibile chiarire la sua definizione del fondamento dell’essere della coscienza utilizzando il metodo fenomenologico a partire dal *cogito*, invece di perseverare in un limitante dualismo epistemologico. Facendo vedere come la coscienza includa la coscienza di sé, Sartre ci rende impossibile accettare una teoria della coscienza anonima e impersonale. Essendo cosciente dell’oggetto cui mi rivolgo mi trovo nella condizione di essere presente a me stesso, ma secondo Sartre questa *presenza a sé* non deve essere confusa con la *conoscenza* di sé. Ciò che differenzia l’uno dall’altro questi due concetti non ci aiuta solo a distinguere la fenomenologia specifica di Sartre dal razionalismo cartesiano, ma ci indica allo stesso tempo anche l’importante natura non oggettiva della coscienza stessa²³.

2. Dall’istantaneità del *cogito* alla temporalità del per-sé

Ne *L’essere e il nulla*²⁴ la temporalità della coscienza e la questione della storicità divengono alcuni tra i temi essenziali dell’indagine di Sartre, allo scopo di avanzare un approccio alla coscienza che vada aldilà del *cogito* in quanto centro dell’esperienza istantanea di pensiero.

Uno studio della realtà umana deve cominciare dal *cogito*. Ma l’“io penso” cartesiano è concepito in una prospettiva di istantaneità temporale. Si può trovare in seno al *cogito* un mezzo per trascendere questa istantaneità? Se la realtà umana si limitasse all’essere dell’“io penso”, non avrebbe che una verità istantanea. E effettivamente in Cartesio essa è una totalità istantanea, perché non solleva, di per-sé, nessuna pretesa sull’avvenire, perché è necessario un atto di “creazione” continua per farla passare da un istante all’altro. Ma si può concepire una verità dell’istante? Il *cogito* non implica a suo modo il passato e l’avvenire?²⁵

In maniera del tutto coerente, la concezione del tempo di Sartre risulta legata alla sua ricerca dell’essere perseguita, a partire dal capitolo introduttivo de *L’essere e il nulla*, tramite la dimensione transfenomenale dell’essere della coscienza. Per essere ancora più precisi, possiamo affermare che lo

²³ Cfr. Melaney (2009, 37-54).

²⁴ Cfr. Sartre (2009, 160-235).

²⁵ Ivi (135).

sforzo fondamentale di Sartre consiste nel proporre una definizione dell'essere che eviti gli estremi dell'idealismo e del realismo cartesiano, e, allo stesso tempo, nel costruire una teoria della temporalità ad essa conforme. Secondo Sartre, il tempo viene portato all'essere da un essere che è temporale dentro la sua stessa realtà, ovvero dall'essere-per-sé. Con la nullificazione radicale il mondo viene portato all'essere dal per-sé: questa nullificazione preriflessiva costituisce l'apparizione del *cogito*. L'essere stato del mondo si compie non attraverso la conoscenza del *cogito* preriflessivo (cioè non mediante il ruolo tematico della coscienza che assicura la conoscenza delle cose) ma attraverso l'essere del *cogito* (ovvero il *cogito* non tematico, preriflessivo)²⁶.

Il tempo in quanto elemento dell'essere per-sé costituisce un'unità sintetica e proprio per questo eccede il totale di passato, presente e futuro. Eppure, Sartre, per poter fare riferimento alla possibilità di afferrare l'intuizione del tempo in quanto totalità, sente la necessità di indagare una per una le diverse componenti del tempo (passato, presente e futuro)²⁷. Il risultato delle riflessioni di Sartre riguardo a passato, presente e futuro lo porta ad affermare che queste dimensioni temporali rappresentano propriamente l'essere della coscienza e che l'essere-per-sé si rivela solo nel presente, nullificando il suo passato. In altre parole, l'essere umano riconduce di continuo al passato il suo presente, nullifica il suo presente in quanto passato, e per questo motivo non risulta mai presente a se stesso. Il niente concreto della coscienza, in ragione del suo proprio aspetto temporale, è la continua negazione, nullificazione della coscienza, ed è in questo modo che la coscienza sospende il passato, lo nega in quanto non presente e proietta questo passato sospeso e negato verso un futuro valutato liberamente. Secondo Sartre, questo specifico nulla concreto della coscienza e la temporalità pensata come libertà costituiscono l'essere della coscienza e non rappresentano una caratteristica o una qualità acquisita a posteriori, ma una condizione ontologica²⁸. Doveva essere questo ciò che intendeva Sartre quando affermava che il *cogito* è "a suo modo il legame reciproco tra passato e futuro".

Pur ritenendo problematico il fatto di considerare passato, presente e futuro come astrazioni distinte e come strutture temporali poste al di fuori della coscienza, ne *L'essere e il nulla* Sartre si focalizza su di essi uno per volta. Per quel che concerne il passato, secondo il filosofo francese le idee precedenti o non riflettono la realtà o hanno cercato di trattare il passato

²⁶ Cfr. ivi (26-28).

²⁷ Cfr. ivi (161-187).

²⁸ Cfr. ivi (61).

come qualcosa che ha una sorta di esistenza onoraria, cioè come qualcosa che non ha più una realtà. Se riteniamo che il passato non abbia una realtà, allora affermiamo che tutto si trova nel presente e le cose nel passato vengono concepite come le cause delle modificazioni che si formano nel presente nella nostra mente. Sartre rifiuta questo genere di definizione del passato, e per le stesse ragioni rifiuta di intendere il concetto di desiderio come la pienezza di una forza esistente nel presente. Il desiderio è un'intenzione rivolta a ciò di cui si sente la mancanza, e il passato è un'intenzione verso ciò che è già accaduto, tendenza verso ciò che è già stato. Inoltre, se "l'adesso" è l'unica attualità, ci troviamo confrontati con questa domanda: su cosa si fonda la continuità tra gli 'adesso' istantanei del tempo? Come sottolineato spesso da Sartre, gli adesso istantanei non assicurano direttamente la continuità del tempo come "durata".

Nella concezione di temporalità che Sartre vuole avanzare appare necessario mostrare che gli adesso risultino legati da una relazione interna in grado di offrire una sorta di continuità. Oltre a questo, si rende necessario anche poter spiegare in che modo gli adesso ormai nel passato giungano ad essere percepiti come *mio* passato. Si deve cioè chiarire la relazione *intima* tra il passato e la coscienza. Secondo Sartre, né Cartesio né Bergson né Husserl sono in grado di spiegare il "carattere personale" del passato, perché tutti distinguono passato, presente e futuro dalla coscienza, considerando queste temporalità come esseri-per-sé. Eppure, in quanto esseri-per-sé, questi elementi del tempo si trovano legati tra loro solo in forma esteriore, e in questo modo non risulta espressa l'unione sintetica tra il tempo all'interno della coscienza e il tempo che travalica la coscienza. Nell'opinione di Sartre tutti i tentativi precedenti di spiegare il passato si sono rivelati infruttuosi perché hanno considerato l'essere umano come un'esistente in mezzo a tante altre cose. L'essere umano e la sedia su cui siede sono stati considerati contemporanei tra loro, perché entrambi condividono il medesimo 'adesso'; e per questo il passato dell'essere umano viene percepito come lo stesso passato della sedia, venendo così incapaci a vedere il passato come qualcosa di mio proprio, come il *mio* passato. Si dovrebbe iniziare prima di tutto realizzando che il passato è il *mio* passato, per poi riflettere sul modo in cui il passato giunga a essere costituito dalla totalità dei passati individuali. Secondo Sartre, Bergson in realtà ha tentato di basare il tempo su una relazione interiore senza però avere successo, in quanto ha mancato di affrontare la questione pensando al passato come al *mio* passato.

Sartre mette l'accento su questa idea: io sono il mio passato nel senso in cui la mia coscienza non risulta identica al mio passato. Nel *cogito* pri-

flessivo fondamentale, tuttavia, il passato è un aspetto della mia coscienza in quanto contesto delle mie attività preriflessive. Il passato, quindi, non è un aspetto della mia conoscenza, ma un aspetto del mio essere. Ma il mio essere non può essere identificato con il mio passato. Non perché ciò che chiamo “sé” sia in continuo mutamento. L’io sfugge costantemente all’essere-per-sé, e questo non semplicemente perché è in continuo cambiamento, ma perché l’essere-per-sé non è separato da sé da nulla. Questo niente non è ciò che rimane dietro di me o si perde nel passato, ma qualcosa che sta alla base della definizione della realtà umana come libertà assoluta.

La libertà è l’essere umano che mette il suo passato fuori gioco, producendo il suo nulla. È chiaro che questa necessità prima d’essere il proprio nulla, non appare alla coscienza a intermittenza e in occasione di singole negazioni: non vi è momento della vita psichica in cui non appaiano, almeno come strutture secondarie, dei comportamenti negativi o interrogativi; e sempre la coscienza vive se stessa come annullamento del suo essere passato²⁹.

Il mio passato è un’intensità con cui la mia coscienza è condannata a essere in relazione. Io nullifico preriflessivamente un divenire con *questo* mio passato: il mio passato è proprio il contesto dei miei passaggi al di là di me stesso.

Per Sartre, quindi, ‘passato’ e ‘presente’ non stabiliscono una relazione continua e omogenea nel tempo. Essi sono aspetti ontologicamente diversi della realtà umana. In questo contesto, l’‘adesso’ è il continuo sfuggire dell’identità dell’essere umano da se stesso. È a causa di questo sfuggire che la coscienza *fa essere* sempre l’‘adesso’ come impossibilità di essere completamente in-sé. La coscienza è sempre destinata a fallire nel suo tentativo di essere pienamente presente e identica a se stessa, e questo fallimento ci apre davanti la dimensione temporale della coscienza. La coscienza è l’essere che si separa dal passato, che lo nullifica e fugge dal presente verso il futuro. E anche il ‘futuro’ nascerà dall’essere che ha il proprio futuro. Il mio futuro è la mia propria coscienza. Il mio futuro è la mia coscienza che di continuo fallisce nel tentativo di essere interamente presente a se stessa. Per essere cosciente di una cosa, è necessario che la coscienza sia separata da se stessa; per essere presente a se stessa, è necessario che la coscienza fugga sempre da se stessa. Però qui Sartre ribadisce che questa continua fuga della coscienza non costituisce qualcosa di pianificato: la struttura ontologica della coscienza dev’essere pensata come sempre destinata a fallire nel tentativo di confrontarsi con se stessa. ‘Futuro’ è l’aspetto della coscienza che com-

²⁹ Ivi (68).

prendiamo per mancanza, ed è attraverso questo aspetto della coscienza che possiamo capire che lo stato di presenza non viene mai pienamente raggiunto. La presenza dell'essere-per-sé si trova sempre al di là di sé (*au-delà de soi*). Il 'futuro' è costituito dai *possibili* che nascono dallo stato dell'essere-per-sé di essere presente a se stesso, di essere presente a distanza da se stesso. Il 'futuro' deve quindi essere inteso come l'orientamento di un per-sé, con tutto il suo passato, verso ciò che non potrà mai essere. Il mio al di là come essere-per-sé è al di là del mio passato, e l'io futuro verso cui sono orientato deve essere concepito non come la distruzione e il rinnovamento della mia coscienza, ma come la sua continuazione. Tuttavia, la mia coscienza, nel suo stato di presenza, fugge costantemente da se stessa in direzione di un nuovo sé. Secondo Sartre, il 'futuro' deve essere concepito come la continua possibilizzazione dei possibili. In altre parole, il 'futuro' può essere definito nella concezione di noi stessi come una proiezione dalla nostra fattualità verso le nostre possibilità concrete. Nella dimensione dell'«adesso», il per-sé fugge da se stesso per diventare presente a se stesso. Nella dimensione del 'futuro', il per-sé è presente a se stesso come la mancanza del sé che *sarà*.

L'essere-per-sé si disperde e si diffonde contemporaneamente nelle tre dimensioni del tempo. Questa concezione richiama Heidegger, ma il filosofo tedesco pone l'accento sul futuro, mentre in Sartre il fulcro dell'unità sintetica della dimensione temporale risulta essere il 'presente'. Il per-sé è continuamente volto a istituire il suo essere in quanto presenza-a-sé: nullificando il suo passato esso proietta se stesso verso il futuro che mai sarà completamente in grado di afferrare. Per Sartre, le questioni relative alla durata del per-sé, ovvero le domande riguardo al modo in cui il presente del per-sé diventi passato e dia origine a un nuovo presente, sono parte della stessa domanda. L'essere umano, l'essere per-sé, si rivela nel presente solo e soltanto nullificando il suo passato; in altre parole, l'essere umano manda di continuo il suo presente nel passato, nega il suo presente in quanto passato, perché l'essere umano non è mai pienamente presente a se stesso.

La durata del per-sé è la continua fuga dal suo essere in-sé, che non è uno stato momentaneo, ma uno stato d'essere permanente ed omogeneo. Questo essere *diasporico* esiste disperdendosi simultaneamente in tre dimensioni temporali³⁰. Questa continua fuga da sé, l'emergere del niente all'interno dell'essere, viene vissuta in questa forma fino all'inevitabile fine del per-sé, ovvero la morte, quando si trasforma in un in-sé. In altre pa-

³⁰ Ivi (196).

role, la durata del per-sé costituisce proprio il suo essere. Questa natura *diasporica* della coscienza si spiega da sé. Che significa esattamente? Questo essere esiste negando continuamente se stesso e trovandosi allo stesso tempo nella condizione di superare se stesso. Fuggire dal proprio presente verso se stessi equivale allo stesso tempo a proiettarsi verso il futuro. In definitiva, da tutto questo movimento di pensiero possiamo concludere che la durata del per-sé è l'essere stesso della coscienza. Pertanto, anche la totalità del tempo, assieme all'essere della coscienza, è qualcosa cui si mira costantemente ma risulta sempre sfuggire di mano. Questo fallimento astratto è il fallimento esistenziale dell'in-sé storico.

Sia nell'analisi della temporalità come elemento principale della sua ontologia ne *L'essere e il nulla*, che nella trattazione del comportamento umano nel campo della politica e dell'etica, l'impegno di Sartre è dedicato a descrivere l'esistenza concreta e storica della realtà umana. All'inizio dei *Quaderni per una morale* scrive: "L'ontologia esistenzialista è essa stessa storica. C'è un evento primo, l'apparizione del Per-sé per annullamento dell'essere"³¹. E l'orizzonte politico del pensiero basato su questa ontologia ha accompagnato la sua intera produzione filosofica. In un'intervista rilasciata nel 1949, facendo riferimento al manifesto del *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire* afferma: "Il nostro scopo, il nostro obiettivo comune, è l'integrazione dell'individuo entro una società considerata come l'unione delle libere azioni degli individui"³². Definire l'intelligibilità di una tale integrazione costituisce l'obiettivo primario di tutte le analisi della *Critica* sulla socialità³³.

3. Partire dal *cogito* per riconoscere l'esistenza dell'Altro

Un'altra questione essenziale riguardo alla quale Sartre ne *L'essere e il nulla* rammenta la necessità di muovere dal *cogito* è quella che concerne l'essere dell'altro. Nella sezione intitolata "Husserl, Hegel, Heidegger" il filosofo francese afferma:

Se, infatti, come abbiamo stabilito, l'essere della mia coscienza è rigorosamente irriducibile alla conoscenza, allora io non posso trascendere il mio essere verso una relazione reciproca ed universale, in base alla quale potrei vedere come equivalenti, insieme, il mio essere e quello degli altri: devo invece stabilirmi nel mio essere, e porre

³¹ Sartre (2019, 34).

³² Rosenthal, Rousset, Sartre (1949, 40).

³³ Il secondo volume della *Critica*, rimasto incompiuto, risulta dedicato soprattutto a questa questione. Si veda Sartre (2006).

il problema degli altri a partire dal mio essere. Insomma, il solo punto di partenza sicuro è l'interiorità del *cogito*³⁴.

Per Sartre è importante sottolineare innanzitutto questo aspetto: invece di cercare di dimostrare l'esistenza degli altri, o di pensare a un'esperienza o a un criterio che garantisca, in linea di principio, l'esistenza di un altro, ciò che dobbiamo fare è dimostrare che posso affermare l'esistenza di un altro nello stesso modo in cui affermo la mia esistenza nel *cogito*. Solo a partire dal fondamento della mia esistenza singolare posso passare all'essere dell'altro. La resistenza attiva e vitale al solipsismo sulla base della mia propria esistenza ha senso solo nel momento in cui accetto che l'esistenza *de facto* dell'altro ha l'effetto di modificare la consapevolezza di me stesso e del mondo.

Quando si considerino le riflessioni di Sartre sull'esistenza dell'altro, è significativo vedere quanto segue: Sartre non cerca le *cause* dell'esistenza dell'altro, prova solo a trattare l'altro come un essere concreto distinto da me. In questo tipo di indagine, l'altro deve essere scoperto come un essere concreto che è in rapporto con il nostro essere. E infine, l'altro deve essere rivelato nel *cogito*, in una relazione interna a me come non-me. Da questa relazione interna, infatti, nascerà l'unità sintetica tra me e l'altro, e in questa totalità io e l'altro possiamo stabilire un legame di interiorità. Ma dobbiamo anche evitare l'errore di Hegel, ed è quindi fondamentale rendersi conto che non possiamo mai essere al di fuori di questa totalità. Scrive così Sartre:

D'altra parte, la sconfitta di Hegel ci ha mostrato che il solo punto di partenza possibile è il *cogito* cartesiano. Il *cogito* soltanto ci porta sul terreno della necessità di fatto, che è quello dell'esistenza d'altri. Così ciò che chiamammo, in mancanza di meglio, il *cogito* dell'esistenza d'altri si confonde con il mio *cogito*. Bisogna che il *cogito*, esaminato più attentamente, mi proietti fuori di sé sugli altri, come mi ha proiettato fuori di sé sull'in-sé; e questo, non rivelandomi una struttura a priori di me stesso, che tenderebbe verso un altri ugualmente a priori, ma scoprendomi la presenza concreta ed indubbia del tale o talaltro concreto, come mi ha già rivelato la mia esistenza incomparabile, contingente, eppure necessaria, e concreta³⁵.

Dopo aver chiarito in questo modo il suo punto di partenza, Sartre ne *L'essere e il nulla* presenta la sua tanto discussa analisi dello "sguardo". Il vero obiettivo della sua indagine era poter rivelare le esistenze degli altri in quanto soggetti liberi. Sartre inizia questa indagine mostrando che

³⁴ Sartre (2009, 324).

³⁵ Ivi (333).

la nostra conoscenza dell'altro come oggetto ha caratteristiche distinte. Soffermarsi sulle caratteristiche salienti della nostra conoscenza dell'essere umano come oggetto ci prepara al trattamento dell'altro come soggetto. Tuttavia, l'analisi di Sartre sullo "sguardo" e successivamente sul corpo in *L'essere e il nulla* fa sì che la relazione intersoggettiva conflittuale raggiunga un punto che blocca la strada all'immaginazione di una socialità. A questo punto, l'incapacità di Sartre di muoversi verso un'analisi positiva della pluralità umana giustifica la critica secondo cui il pensiero di Sartre ricade in una sorta di solipsismo. Tuttavia, spiegare la difficoltà che incontriamo qui con il fatto che il punto di partenza di Sartre è il *cogito* significherebbe invalidare l'intera metodologia dell'ontologia di Sartre, orientata a partire dal *cogito*. La progressione di Sartre dal *cogito* verso la propria concezione della coscienza, anche se subirà poi delle conversioni³⁶ che permetteranno una concezione più positiva della pluralità umana nella sfera pratica, determina le linee principali dell'ontologia esistenziale di Sartre, e non tutte queste linee devono essere interamente invalidate³⁷. Inoltre, è proprio in questo travagliata fase de *L'essere e il nulla* che Sartre espone i primi abbozzi di quei temi (*noi-oggetto*, *noi-soggetto* e la fondazione della pluralità tramite la mediazione del *terzo*) che nella *Critica della ragione dialettica* renderanno possibile superare la questione del passaggio dall'individuo al sociale. Ciò che ne *L'essere e il nulla* rimane ancora in un certo modo acerbo sono i concetti che Sartre utilizza per l'analisi dell'essere-insieme – il *Mit-sein* ereditato da Heidegger – e che anticipano la riflessione nella *Critica* riguardo alla relazione con l'altro tramite la mediazione della *praxis*, nonché le analisi relative alla trasformazione sostenuta dall'esistenza individuale nell'ambito di un'esperienza di pluralità. Nella *Critica*, trattando la *praxis* individuale come elemento specifico e irriducibile della *praxis* comune – e facendo ricorso ai concetti di alienazione, serie, gruppo in fusione e pratico-inerte – Sartre trasforma l'essere umano, che ci appare ora come soggetto fondatore di un'autentica emancipazione, in soggetto di un'antropologia politica esistenziale. Nella *Critica*, l'oggetto principale dell'analisi si rivela come la spiegazione del potere modificatore di un "soggetto collettivo"³⁸ e la descri-

³⁶ "Sadismo e Masochismo sono la rivelazione dell'Altro. Essi hanno senso – come d'altra parte la lotta delle coscienze – solo prima della conversione" (Sartre 2019, 44). La "conversione" di cui parla Sartre nei *Quaderni* si riferisce a un approccio che renda possibile il riconoscimento reciproco delle libertà affrontando la pluralità delle coscienze sulla base dell'autenticità.

³⁷ Luca Basso (2016, cap. 1) giudica estremamente "semplificistica" questa critica di Lévi-Strauss.

³⁸ Nella *Critica*, ciò che Sartre indica spesso con "il soggetto collettivo" è il soggetto della Storia, ovvero il proletariato rivoluzionario. Oltre alla *Critica*, sono degni di nota

zione della sua comparsa costituisce il fondamento dell'intelligibilità della Storia.

4. L'essere dell'altro nel terreno della *praxis*: altro o specchio?

Nella *Critica della Ragione Dialettica*, la trasformazione di una pluralità seriale in un gruppo in fusione implica un doppio cambiamento che si manifesta come modificazione di ciascun membro della pluralità e riformulazione della pluralità stessa. Il gruppo è quindi mediazione e ogni membro, in quanto terzo mediato dal gruppo, permette questa mediazione; quindi, questa reciprocità mediata è l'unica struttura del gruppo:

La ragione di questa nuova struttura [...] sta appunto nelle caratteristiche fondamentali della mediazione. Il mediatore, infatti, non è un oggetto: è una prassi. Il gruppo a cui vado non è l'inerte assembramento delle cento persone. [...] E la realtà è che tento di integrare la mia *praxis* alla *praxis* comune [...] ³⁹.

A questo livello *concreto* di *praxis*, il gruppo non rappresenta un *iperorganismo* o una *sostanza* che trascende la totalità degli individui del gruppo. Le relazioni tra gli individui all'interno del gruppo si presentano come una risposta spontanea a una chiamata di emergenza o come una mobilitazione contro un pericolo che minaccia ciascun individuo del gruppo. Tutti gli individui, in quanto componenti del gruppo, sostengono l'intelligibilità dell'azione comune partecipando direttamente e simultaneamente alla *praxis* in questione⁴⁰. In questa spontaneità e simultaneità delle azioni individuali, emerge una sorta di reciprocità tra i membri del gruppo. In tal modo, la costituzione del gruppo in fusione si manifesta come contemporanea all'emergere della *praxis* del gruppo. In questo momento critico, tutti

due importanti testi in cui Sartre espone una riflessione sull'attuale esistenza del proletariato nel contesto politico del suo tempo. Il primo testo è "I comunisti e la pace" (pubblicato inizialmente su *Les Temps Modernes*, n. 81, 1952, ripubblicato in Sartre (1964)). Il secondo testo riguardante l'idea del soggetto collettivo è l'articolo intitolato "Réponse à Claude Lefort" (pubblicato inizialmente su *Les Temps Modernes*, n. 89, 1953, ripubblicato in Sartre (1965)). In questi testi Sartre esamina la situazione del Partito Comunista all'inizio degli anni '50 e si interroga sulla funzione del Partito nella costituzione del soggetto collettivo. Sartre sottolinea, in questi testi, l'importanza di conservare il dinamismo della classe operaia all'interno del Partito. Agli occhi del filosofo impegnato degli anni '50 e '60, la concezione del Partito (come un ambiente di azione comune privo di tutti i difetti dell'istituzionalizzazione) era strettamente legata alla prassi comune, poiché il Partito si definiva come corporazione di quest'ultima.

³⁹ CRD 1.2, 40.

⁴⁰ Ivi (46).

gli individui diventano regolatori della *praxis* nella misura in cui partecipano all'azione e agiscono in nome di una *sovranità comune*. Questo momento cruciale di partenza (il momento motivato da una chiamata d'emergenza) indica il momento in cui l'esistenza al plurale viene interiorizzata da ogni individuo che partecipa alla prassi. In questa fase di interiorizzazione dell'agire comune, ogni individuo riconosce l'altro come lo Stesso. La temporalità della prassi condivisa si esprime sempre in un adesso e il luogo della reciprocità si realizza qui per tutti gli individui del gruppo. Quindi, ciò che si manifesta qui e ora per gli individui del gruppo è il superamento della serialità e dell'alienazione comune. Nell'azione unificante del gruppo e nella sua stessa costituzione simultanea, il termine urgenza caratterizza la temporalità del passaggio:

In tal senso, il gruppo definisce la propria temporalità, ossia la propria velocità pratica e le velocità con cui l'avvenire gli viene incontro (sulle basi di una minaccia, per esempio, che di per sé definisce dal di fuori *un'urgenza*, vale a dire che fa del tempo un'esigenza oggettiva e una penuria; la velocità pratica del gruppo e reinteriorizzazione e assunzione dell'urgenza). [...] Ma il problema della temporalizzazione ci rinvia appunto alla struttura reale del gruppo, cioè al suo tipo peculiare di realtà. Si tratta infatti di capire che cosa significa, in un gruppo in fusione, *l'unità* (che il discorso gli conferisce immediatamente: *il gruppo fa* questo o quello, ecc.) come unificazione sintetica del diverso⁴¹.

Ogni individuo che costituisce e agisce nella *praxis* comune esiste come soggetto di essa attraverso la sua azione particolare. E poiché questa mediazione della *praxis* è valida per tutti i partecipanti alla prassi, essa fornisce agli individui una piattaforma comune per comprendere se stessi come "*lo Stesso*" in una pluralità di individui. Diventare *lo Stesso* stando con gli altri non significa identificarsi tra gli individui, né creare un senso di unione tra loro. In questo caso, essere *lo Stesso* implica una reciprocità positiva e pratica tra gli individui del gruppo, che va al di là di qualsiasi legame psicologico superfluo. Diventare *lo Stesso* per Sartre significa voler realizzare lo stesso progetto unificante *qui e ora*; è *l'ubiquità della libertà* cristallizzata nella *praxis* comune che regna tra gli individui⁴²:

Ora, è chiaro che l'intelligibilità di questa nuova struttura, ovvero dell'unità come ubiquità interna ad ogni sintesi e a tutte, poggia interamente sui due seguenti caratteri: l'ubiquità è *pratica*, è propria non di un essere o di uno stato ma di un atto

⁴¹ Ivi (52).

⁴² Cfr. ivi (61-64). È quindi del tutto legittimo affermare che il passaggio dall'ontologia sartriana alla teoria sociale è anche il passaggio dall'ubiquità della libertà individuale all'ubiquità della prassi di gruppo, cioè alla libertà comune...

in corso; l'ubiquità può concepirsi solo come ubiquità della libertà che si pone come tale. [...] Ma siccome si tratta di una *praxis*, bisogna capire che tutte le determinazioni sintetiche che descriviamo *creano realmente* l'azione comune, in quanto ciascuna la fa esistere in se stessa e dappertutto [...]; d'altronde, questa azione comune trova il suo essere sostanziale *futuro al di fuori di essa* nell'obiettivo comune (il quale è la designazione prima del gruppo da parte del nemico, in quanto il gruppo si costituisce come negazione di tale negazione); e s'oggettiva così attraverso la realizzazione comune dell'obiettivo che, anch'esso e da solo (al di fuori di essa), s'è già costituito come comune⁴³.

Nel gruppo in fusione, il progetto verso cui gli individui si proiettano è interiorizzato dalla pluralità degli individui simultaneamente; attraverso questa interiorizzazione plurale, l'arricchimento sintetico della *praxis* sorge nel mezzo dinamico delle totalizzazioni. In questo caso, la *praxis* porta in sé le caratteristiche dell'essere-per-sé nella misura in cui è definita da una certa intenzionalità verso un progetto particolare. La *praxis* comune è ontologicamente libera in quanto rappresenta la totalità detotalizzata dei liberi progetti degli individui, e quindi appare come l'espressione del superamento di situazioni date – del pratico-inerte – verso un'azione regolatrice della realtà umana⁴⁴. Qui l'integrazione dell'individuo nella società, concepita come unità delle azioni libere degli individui, è vista come l'obiettivo primario del pensiero sartriano⁴⁵. Per il francese, la condizione di possibilità di tale unificazione è l'uso particolare della mediazione del *Terzo* come partecipante alla *praxis* comune. Nella *praxis* costituente, ogni individuo diventa *Terzo* in quanto individuo che totalizza tutti gli altri nel proprio progetto – e nel progetto comune allo stesso tempo – e come individuo totalizzato dagli altri nei loro progetti. Questo modello di relazione tra individui esprime la libera realtà interindividuale di Sartre. In tale realtà, la *praxis* è intesa come il potere pratico diretto a superare la trascendenza degli obiettivi comuni; e questo potere pratico trova la sua fonte nel processo di interiorizzazione della pluralità come potere comune

⁴³ Ivi (62-63).

⁴⁴ È molto importante notare che la struttura del per-sé come "presenza a sé" si manifesta anche nella *Critica* per spiegare la struttura della *praxis* (cfr. ivi, 375). Nel dominio ontologico, l'espressione della libertà assoluta, dell'essere sempre presente a sé, è la coscienza. Tale coscienza non coincide mai con se stessa, è sempre verso se stessa, è condannata a essere libera per andare oltre se stessa verso se stessa. Le definizioni della struttura della *praxis* individuale della *Critica* si basano su qualità simili della coscienza. È il continuo superamento di se stessa verso la *praxis* comune, è la particolare condizione di possibilità della liberazione collettiva. In breve, la coscienza e anche la *praxis* individuale esistono attraverso questa intenzione di superamento.

⁴⁵ Sartre spiega esplicitamente questo obiettivo prioritario in un'intervista riportata in Rousset, Rosenthal, Sartre (1949, 40).

da parte di ciascun individuo. Questo potere collettivo diventa la qualità più distintiva del gruppo. Ogni individuo, ogni *Terzo*, assume la sua partecipazione al potere collettivo, e assume anche che gli altri lo guardino e lo riconoscano attraverso la sua partecipazione al potere comune. In questa struttura di aggregazione umana viene meno la probabilità di essere alienati dallo sguardo altrui; a questo punto, si tratta di *reciprocità attraverso la mediazione della praxis*; in altre parole, *la reciprocità più immediata* che possiamo cogliere nel pensiero sartriano⁴⁶. La sintesi totale di ogni terzo ha un duplice momento:

nel primo, mi presento come terzo, operando la totalizzazione dell'assemblamento; e certo tale totalizzazione la produco *in quanto ne faccio parte* e in quanto l'inerzia tende a dissolversi, in me, con i miei rapporti di alterità; eppure, come ho notato, non posso realizzare un'integrazione *reale* di me stesso al gruppo; nella misura medesima in cui opero l'unità sintetica, questa unificazione non può figurare nella totalità come unità unificata. Ciò non significa, invece, che gli individui unificati figurino nella sintesi in quanto oggetti passivi: l'unificazione è pratica e io riconosco la mia azione nell'azione comune⁴⁷.

Per tutti gli individui del gruppo, l'integrazione diventa il *compito da portare a termine* e, dopo essersi designati astrattamente attraverso la loro appartenenza al gruppo e averli unificati realmente attraverso la *praxis* comune, tutti i membri del gruppo si presentano come *terzi regolatori*:

Così, nel caso semplice del gruppo in fusione, il mio essere-nel-gruppo è la mia integrazione ad esso attraverso tutti i terzi regolatori, in quanto *medesimo* libero supporto di un'azione comune in seno alla molteplicità interiorizzata, ed opero nello stesso tempo – o alternativamente, la mia appartenenza alla totalizzazione – che è la *medesima* – in quanto non posso autototalizzarmi da solo. Questa presenza-assenza, questa appartenenza sempre realizzata per l'Altro che sono io stesso e irrealizzabile

⁴⁶ Per superare la conflittualità degli individui nel rapporto duale dello sguardo, Sartre fa riferimento alla creazione estetica individuale, a una certa concezione del dono e al termine generosità nei *Quaderni per una morale*. In questo contesto, il tema più rilevante concerne la mediazione dell'opera d'arte, in grado di fornire reciprocità tra gli individui. Per Sartre, nei *Quaderni*, l'opera prodotta come risultato dell'azione libera dell'individuo appare come l'espressione più immediata della relazione interindividuale: "Il vero rapporto ad altri mai diretto: tramite l'opera. La mia libertà implica mutuo riconoscimento. [...] Nuovo rapporto tra il mio Per-sé e il mio Per-altri: attraverso l'opera. Io mi definisco dandomi ad altri come oggetto che io creo affinché egli mi renda quell'oggettività" (2019a, 447). Tuttavia, in questa reciprocità, l'atto di produrre la relazione – l'atto di creazione – rimane sempre singolare, solitario; si presenta come parte dell'intoccabile esistenza singolare del per-sé. Riteniamo che questa idea di creazione non sia sufficiente per la costituzione di una vera socialità, poiché si tratta sempre della priorità dell'esistenza singolare dell'individuo.

⁴⁷ CRD 1.2, 68.

per me che non sono nient'altro che lui, questa contraddizione, questa separazione astratta in seno al concreto mi caratterizza nella tensione individuale del mio essere-nel-gruppo⁴⁸.

Nel proporre tale idea di emancipazione sociale Sartre, nella *Critica della ragione dialettica*, tenta di affrontare il problema della pluralità e della *totalità* umana prendendo in considerazione le concezioni della Storia di Hegel, Engels e Marx. Per poter parlare di una comprensione della Storia in cui le singolarità non vadano perse, Sartre vuole mettere in gioco la psicoanalisi come disciplina ausiliaria. L'obiettivo principale della psicoanalisi esistenziale è quello di riconoscere le singolarità tenendo conto della loro *situazione* e delle loro condizioni storiche, e di spiegare il ruolo che questi esseri singolari svolgono nella costruzione di una Storia *unica*. Sartre critica una concezione della Storia che risulti integrata e monolitizzata in momenti definiti da figure emblematiche ed eventi grandiosi, e cerca piuttosto di comprendere la storia secondo una pluralità di totalizzazioni che si estende costantemente. Per lui, la definizione di una Storia unica si basa sulla realizzazione dell'unicità di questa totalità detotalizzata. Per Sartre, la Storia può essere compresa solo attraverso ogni figura, ogni vita (e prassi) singolare all'interno dell'unicità di questa continua diffusione e pluralità. Sartre ricorre con frequenza all'esempio di Flaubert⁴⁹ in diversi passaggi della *Critica* e dei *Quaderni* per fondare la relazione tra totalità e singolarità e per sottolineare il ruolo importante della psicoanalisi in questo percorso⁵⁰. Per Sartre, la via verso la totalità della pluralità consiste

⁴⁸ Ivi (69).

⁴⁹ Sartre torna soprattutto alla vita e alle opere di Flaubert per descrivere il modo in cui un esempio singolare, in virtù delle circostanze in cui si trova e delle scelte che compie, si rapporta al mondo e si apre alla storia in un modo che si basa sulla classe di appartenenza e sulle circostanze familiari in cui è nato. Flaubert è un caso di studio che ha segnato non solo la *Critica* ma l'intera produzione intellettuale di Sartre. *L'idiota della famiglia* (Sartre 2019), la sua opera monumentale su Flaubert, è un testo che ha impegnato Sartre in ogni periodo della sua vita cambiando forma molte volte. Il ruolo svolto dalla figura di Flaubert nel pensiero di Sartre è di cruciale importanza e può essere considerato come la pietra di paragone di tutte le sue opere, aiutandoci a fornire una comune chiave di lettura ai suoi quattro testi principali, *L'Immaginario*, *L'essere e il nulla*, *Quaderni per una morale* e la *Critica*.

⁵⁰ La psicoanalisi esistenziale è stata sviluppata in maniera sufficiente al ruolo che Sartre le ha assegnato? Si tratta di una domanda importante. Sartre afferma chiaramente che questo campo, di cui ha gettato le basi ne *L'essere e il nulla*, non esiste ancora. Sebbene le critiche di Sartre al metodo di Freud e il suo rifiuto dell'inconscio abbiano contribuito a chiarire il suo pensiero, questa psicoanalisi alternativa mira a un'analisi molto dettagliata che implica numerose difficoltà pratiche. Invece di discutere se la psicoanalisi esistenziale sia stata sufficientemente sviluppata e abbia raggiunto il suo obiettivo, sarebbe quindi forse più proficuo comprendere cosa venga sottolineato at-

nel cogliere l'irriducibile unicità di ogni esistenza singolare. L'ontologia di Sartre è il campo del conflitto tra libertà assolute e singolari. Nella teoria della società esposta nella *Critica*, Sartre non solo tenta di mantenere questa irriducibilità, ma avanza anche la possibilità dell'emergere di una forma positiva di coesistenza tra le libertà. L'idea dell'irriducibilità reciproca delle libertà singolari e la realtà dei conflitti che possono sorgere in qualsiasi momento nella sfera sociale in relazione a questo principio costituiscono il tessuto di base della teoria politica di Sartre. Di conseguenza, in ogni fase del pensiero di Sartre, il conflitto costituisce la struttura essenziale della realtà umana e la politica riguarda la capacità di produrre strategie per stare insieme sempre di nuovo in ogni nuova esperienza di conflitto.

Negli anni in cui ancora era stato pubblicato solamente *L'essere e il nulla*, furono sollevate due famose critiche, che sostenevano che questo saggio di ontologia fenomenologica non potesse fornire le basi per una teoria della società. La prima di queste critiche proveniva da Roger Garaudy, uno dei principali teorici del Partito Comunista Francese. Garaudy affermò di considerare l'esistenzialismo di Sartre come un "idealismo volontarista". Secondo lui Sartre, nell'affrontare il rapporto tra passato e presente, poneva un eccessivo accento sul presente, senza prestare sufficiente attenzione al determinismo del passato e all'impatto delle condizioni oggettive⁵¹. La natura diasporica della coscienza, tuttavia, ci pone di fronte a una concezione della temporalità che supera quel genere di enfasi sul presente di cui parla Garaudy. La validità di questa critica diviene infatti discutibile quando si consideri il modo in cui il presente risulta costantemente posto da Sartre in uno stato di relazione intenzionale sia con il passato che con il futuro. Due anni prima della critica di Garaudy, Merleau-Ponty aveva criticato Sartre per aver cercato di spiegare tutte le situazioni sociali con la formula dell'essere che guarda/essere guardato nella sua fenomenologia⁵². Secondo Merleau-Ponty, il tentativo di comprendere le situazioni sociali attraverso questa formulazione ci porta nel mondo dell'azione pura di una coscienza singolare, la sfera in cui questa coscienza singolare agisce prendendo le distanze dal mondo, e un tale approccio è incompatibile con la dialettica marxista cui Sartre farebbe costantemente riferimento. Per Merleau-Ponty, il mondo de *L'essere e il nulla* può aprirci o un "mondo magico" o, al massimo, un mondo morale. Ne *L'essere e il nulla* il campo sociale può aprirsi solo con lo scandaloso ingresso dell'Altro nel mondo della coscienza, e una

traverso questa sua proposta. La psicoanalisi esistenziale punta a una concezione *unica* della Storia, come pluralità di storie singolari irriducibili.

⁵¹ Cfr. Garaudy (1957, 165-233).

⁵² Cfr. Merleau-Ponty (1955, 136-281).

tale definizione del campo sociale sembra di uso difficile nella prospettiva marxista. Secondo Merleau-Ponty, il motivo per cui Sartre si allontana dalla prospettiva marxista è che continua a produrre filosofia sulla base del *cogito*. La critica di Merleau-Ponty è fondamentalmente rivolta al fatto che Sartre è un filosofo bloccato sul piano delle relazioni astratte tra le coscienze⁵³.

In definitiva, entrambe le critiche pongono in risalto i difetti dell'ontologia sociale avanzata ne *L'Essere e il nulla*. Proprio nel periodo in cui queste critiche erano all'ordine del giorno, Sartre nella *Critica* si preparava a rispondere alle critiche di Garaudy dando maggior peso alle dimensioni della *fatticità*, della *situazione* e della *materialità* del suo pensiero, e alle critiche di Merleau-Ponty mettendo in gioco la ragione dialettica. In risposta a Garaudy, Sartre dimostrerà che il tempo passato e le condizioni oggettive sono anch'esse coinvolte nell'esistenza sociale, poiché determinano il progetto totalizzante di ogni individuo. La sua risposta a Merleau-Ponty può essere vista quasi come una sintesi della *Critica*: Sartre non si muove più nel campo di una filosofia della coscienza costruita a partire dal *cogito*, ma nel campo di una filosofia della *praxis*. Come Jameson ha giustamente sottolineato⁵⁴, "il nuovo libro, infatti, ha, in modo tipicamente sartriano, cambiato il vecchio; *L'Essere e il nulla* non può più essere letto allo stesso modo dopo la pubblicazione della *Critica*. [...] Riusciamo ad avvicinarci ad una maggiore comprensione dei due testi soltanto se consideriamo la *Critica* come un completamento di *L'Essere e il nulla* per quelle aree dove quest'ultima restava astratta e non sviluppava sufficientemente l'analisi; e questo atto di completamento, spostando tutti i problemi su un piano dialettico superiore, finisce per trasformare completamente anche lo stesso aspetto del precedente sistema". Ma nel contesto di un'interpretazione sartriana del marxismo, il soggetto dell'antropologia politica in quanto filosofia della *praxis* risulta nascere da un'indagine prolungata che, partendo dal *cogito*, si propone di descrivere la realtà umana in quel sottile equilibrio esistenziale tra idealismo e realismo.

⁵³ Le principali critiche di Merleau-Ponty alla comprensione del marxismo da parte di Sartre sono contenute nel suo libro già citato *Les aventures de la dialectique* (cfr. Merleau-Ponty, 1955). Si veda anche la valutazione completa di Merleau-Ponty dell'ontologia di Sartre nel capitolo intitolato "Interrogazione e dialettica" in Merleau-Ponty (1964).

⁵⁴ Jameson (1975, 232).

Bibliografia

- Basso L. (2016), *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Bologna: Ombre Corte.
- Contat M., Rybalka M. (1970), *Les Écrits de Sartre*, Paris: Gallimard.
- Garaudy R. (1957), *Humanisme marxiste*, Paris: Éditions Sociales.
- Jameson F. (1975), *Marxismo e forma*, a cura di R. Piovesan, M. Zorino, Napoli: Liguori.
- Kail M., Sobel R. (2005), *La méthode en questions: Sartre en marxisme*, in Kouvélakis E., Vincent C. (a cura di), *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss C. (1998), *Il pensiero selvaggio*, a cura di P. Caruso, Milano: Il Saggiatore.
- Melaney D. (2009), *Sartre's Postcartesian Ontology: On Negation and Existence*, in Tymieniecka A.-T. (a cura di), *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century. Book II: Fruition – Cross-Pollination – Dissemination* ("Analecta Husserliana" vol. 104), Dordrecht: Springer, 37-54.
- Merleau-Ponty M. (1955), *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard.
- (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard.
- Rosenthal G., Rousset D., Sartre J.-P. (1949), *Entretiens sur la politique*, Paris: Gallimard.
- Riquier C. (2022), *Metamorphose de Descartes. Le secret de Sartre*, Paris: Gallimard.
- Sartre J.-P. (1990a), *Critica della ragione dialettica, Vol.1 Teoria degli insiemi pratici, Libro primo*, a cura di P. Caruso, Milano: Il Saggiatore (= CDR 1.1)
- Sartre J.-P. (1990b), *Critica della ragione dialettica. Vol.1 Teoria degli insiemi pratici. Libro secondo*, a cura di P. Caruso, Milano: Il Saggiatore (= CDR 1.2)
- Sartre J.-P. (2006), *L'intelligibilità della storia. Critica della ragione dialettica, Tomo 2*, a cura di F. Cambria, Milano: Christian Marinotti Edizioni.
- (2011a), *L'essere e il nulla*, a cura di F. Fagnani, M. Lazzari, Milano: Il Saggiatore.
- (2011b), *La trascendenza dell'ego*, a cura di R. Ronchi, Milano: Christian Marinotti Edizioni.
- (2019a), *Quaderni per una morale*, a cura di F. Scanzio, Milano: Mimesis Edizioni.

- (2019b), *L'idiota della famiglia*, a cura di C. Pavolini, Milano: Il Saggiatore
- (1964), *Situations VI, Problèmes du marxisme I*, Paris: Gallimard.
- (1965), *Situations VII, Problèmes du marxisme II*, Paris: Gallimard.

