

Cristiano Vidali

*L'esistenzialismo non è un umanismo. Un confronto tra Sartre e Heidegger attraverso la lettura di Franco Fergnani*

TITLE: *Existentialism is Not a Humanism. A Comparison between Sartre and Heidegger through the Reading of Franco Fergnani*

ABSTRACT: The figure of Sartre has long been considered an uncomfortable presence in the phenomenological tradition, accusing him of misinterpretations and eventually dismissing his analyses as unreliable; a dismissal to which one of the authors who most inspired him, Martin Heidegger, contributed, who in his well-known *Letter on Humanism* distanced himself from Sartrean existentialism, labelling it as incompatible with his own thought. The purpose of this paper is to critically consider such a debate, drawing on the contribution of one of Sartre's greatest Italian interpreters, Franco Fergnani, so as to show how the French philosopher had assimilated the ideas of *Being and Time* in a much deeper way than critics have often acknowledged. To this end, after a biographical introduction to the figure of Fergnani and his interpretation of Sartre's thought, we will directly examine Heidegger's statements in the *Letter on Humanism* and attempt to denounce the unfairness of his criticism. In this sense, taking up Fergnani's claim that Sartre is not only influenced by Heidegger, but also one of the most accomplished and mature heirs of the turning point inaugurated with *Being and Time*, we will insist on how the notion at the centre of Sartre's philosophy is that of "existence" and not that of "humanity", thus relativising the anthropological issue on behalf of the ontological one. The discussion on the question of humanism will therefore be the opportunity for a broader examination of the philosophical stakes in Sartre's thinking, differentiating existentialism as a cultural movement with a definite duration from the aspects of a philosophy of existence capable of surviving the historical moment in which it arose and worthy of being recovered still today.

KEYWORDS: Sartre; Heidegger; Fergnani; Humanism; Existentialism

*Introduzione*

«La vita morta non cessa [...] di cambiare e tuttavia è *fatta*. [...] Essere morto è essere in preda ai vivi»<sup>1</sup>: un triste monito avveratosi per lo stesso Sartre, non meno che per la sua opera, la cui traiettoria è fatalmente rimessa al modo che il presente ha di ereditarla. Soffermarsi sulla storia della ricezione sartriana non significa, allora, rivolgersi a qualcosa di estrinseco o supplementare rispetto al pensiero dell'autore, bensì alle possibilità concrete di attualizzarne il senso che confluiscono sino all'oggi. Ciò vale a maggior ragione per una produzione come quella di Sartre, così copiosa e dall'andamento a "zigzag" tipicamente fenomenologico, la quale finisce proprio per questo per essere affidata in modo particolare alle scelte esgetiche dei suoi interpreti. In questa prospettiva, il proposito del presente scritto è quello di inquadrare brevemente nel contesto della ricezione di Sartre in Italia – Paese con il quale egli mantenne sempre rapporti molto stretti – il contributo di una figura tanto autorevole quanto oggi negletta quale fu Franco Fergnani.

Di una voce così significativa nel panorama culturale italiano non intendiamo, naturalmente, restituire un resoconto esaustivo: da un lato, ciò eccede le possibilità di questo scritto, avendo egli condotto su Sartre un lavoro più che trentennale; dall'altro lato, la riflessione di Fergnani è profondamente informata dal clima culturale in cui maturò, nel quale è inevitabile riscontrare diverse dissomiglianze rispetto al nostro presente. Gettando uno sguardo ad allora, infatti, è difficile non notare come l'esistenzialismo – in seguito alla sua ampia diffusione, rappresentata anche nello stesso ambiente accademico (con riferimento allo scenario italiano, si pensi ai nomi di Paci, Abbagnano o di Pareyson, giusto per menzionarne alcuni) – sia stato progressivamente "reclutato" dal marxismo e in esso riassorbito, finendo per subirne l'agenda *sine die*<sup>2</sup>. Queste considerazioni non sottendono in nessun modo una critica a Fergnani sulla base del contesto storico informante il suo pensiero – ciò che, d'altronde, sarebbe in frontale contrasto proprio con la più profonda lezione sartriana sul concetto di "situazione". Ciononostante, riteniamo che sia possibile, oltre

<sup>1</sup> J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (tr. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, a cura di F. Fergnani, M. Lazzari, il Saggiatore, Milano 2014, pp. 617-618).

<sup>2</sup> Per registrare l'aderenza di Fergnani a tale contesto, sia sufficiente considerarne l'appartenenza alla cultura marxista esplicitata in F. FERGNANI, *Marxismo e filosofia contemporanea*, Mangiarotti Editore, Cremona 1964.

che legittimo, operare una differenziazione a partire da tale contesto circa gli aspetti genuinamente teoretici e profondamente attuali che emergono dall'opera di Sartre e quelli che, invece, è opportuno storicizzare; detto altrimenti, crediamo che si possano distinguere l'esistenzialismo in quanto movimento filosofico dalla durata definita e una *filosofia dell'esistenza* quale più ampia risorsa teoretica emersa in tale momento storico ma sufficientemente feconda da sopravvivergli. Una distinzione, questa, che proveremo a svolgere proprio avvalendoci dell'acume di Franco Fergnani e, in particolare, a partire dalla sua lettura del confronto tra Sartre e Heidegger attorno alla celebre *Lettera sull'umanismo*, che tanto contribuì a screditare l'originalità teoretica dell'esistenzialismo sartriano liquidandolo a ingenua riproposizione di tesi metafisiche classiche.

Più precisamente, dopo un'introduzione biografica alla figura di Fergnani e alla sua interpretazione del pensiero sartriano, a cavallo tra l'eredità heideggeriana e gli sviluppi marxisti, prenderemo direttamente in esame le posizioni di Heidegger nella *Lettera* e segnatamente le critiche che egli rivolge a Sartre. Cercheremo quindi di replicare a Heidegger e denunciare la parzialità della sua accusa, riprendendo la tesi di Fergnani secondo cui Sartre è non solo influenzato da Heidegger, ma anche uno tra gli eredi più compiuti e maturi della svolta inaugurata con *Essere e tempo*. In questo senso, insisteremo su come la nozione al centro della filosofia sartriana sia quella di "esistenza" e non quella di "umanità", relativizzando così la problematica antropologica a fronte di quella ontologica, che se ne rivela irriducibile. Il confronto sul tema dell'umanesimo sarà, quindi, l'opportunità per un più ampio esame della posta in gioco filosofica nella riflessione di Sartre, che è quanto oggi – nell'opinione di chi scrive – merita maggiormente di essere recuperato e proseguito.

### 1. *Franco Fergnani: la vita e l'opera*

Franco Fergnani nasce a Milano nel 1927. Impegnatosi fin da giovanissimo nella Resistenza antifascista, fu costretto per una breve prigionia nel carcere di San Vittore, dove era stato recluso anche il padre Enea, avvocato e militante antifascista, vittima della deportazione nei campi di Fossoli e infine di Mauthausen<sup>3</sup>. Figlio della "Scuola di Milano", nel 1953 si lau-

---

<sup>3</sup> Una testimonianza autobiografica di tali reclusioni è fornita in E. FERGNANI, *Scordatevi di essere vivi*, Bollati Boringhieri, Torino 2011 e in ID. *Un uomo e tre numeri*, Unicopli, Milano 2020.

reò sotto la direzione di Antonio Banfi, per poi collaborare con Remo Cantoni, di quest'ultimo allievo. Dopo alcuni anni di insegnamento nei Licei (a Milano e ad Ascoli), divenne professore di Filosofia Morale nella stessa Università degli Studi di Milano nel 1971, posizione che occuperà per un trentennio. Nel corso del suo insegnamento si è occupato di diverse figure nella storia del pensiero moderno e contemporaneo, come Pascal, Montaigne, Bergson, Jaspers, Heidegger, Lévinas e Merleau-Ponty<sup>4</sup>. Il pensatore al quale, però, si dedicò in misura di gran lunga maggiore, ingaggiando un confronto trentennale e distinguendosi come uno dei suoi più autorevoli interpreti, è senza dubbio Jean-Paul Sartre. Oltre a curare l'edizione italiana di diverse tra le opere principali del filosofo d'oltralpe<sup>5</sup>, Franco Fergnani tenne innumerevoli corsi monografici su Sartre nel corso del suo insegnamento alla Statale di Milano, pubblicando inoltre uno dei testi più rinomati nella critica sartriana, ossia *La cosa umana*<sup>6</sup>. L'eredità di Fergnani ha avuto modo di sopravvivere alla sua morte, occorsa nel 2009, sia in virtù di un piccolo "Archivio Fergnani"<sup>7</sup>, che ha consentito la pubblicazione di alcuni inediti negli ultimi anni, oltre che naturalmente grazie alle testimonianze dei suoi allievi<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Con riferimento a quest'ultimo, si ricordi per esempio l'introduzione *Esistenza e corporeità nel pensiero di Merleau-Ponty*, in M. MERLEAU-PONTY, *Il corpo vissuto. L'ambiguità dell'esistenza, la riscoperta della vita percettiva, la "carne del mondo", dalle prime opere a L'occhio e lo spirito*, il Saggiatore, Milano 1979, pp. 7-51.

<sup>5</sup> Si ricordi, in questo senso, la curatela de *Lesistenzialismo è un umanismo* per Mursia nel 1978, di cui redasse la prefazione; per il Saggiatore curò *Questioni di metodo* nel 1976, scrivendone un'ampia introduzione, *L'universale singolare* nel 1980, insieme a Pier Aldo Rovatti, oltre alla più nota curatela de *Lessere e il nulla* nel 1997.

<sup>6</sup> F. FERGNANI, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Feltrinelli, Milano 1978. Sull'appassionato confronto di Fergnani con Sartre durante gli anni di docenza, si leggano soprattutto le testimonianze dei vari saggi contenuti in L. Manotovani (a cura di), *Il gesto e la passione. Sull'insegnamento di Franco Fergnani*, Farina Editore, Milano 2017.

<sup>7</sup> Si tratta in particolare di due grossi contenitori di tela rossa pieni di documenti (tra loro eterogenei e spesso lacunosi o interrotti) rinvenuti alla morte dell'autore e consegnati dalla sorella Delia Fergnani a Farina Editore, che si è fatto carico di una loro progressiva pubblicazione (cfr. F. FERGNANI, *Da Heidegger a Sartre*, Farina Editore, Milano 2016, p. 10).

<sup>8</sup> Tra i suoi allievi più noti, vale la pena ricordare Massimo Recalcati, che ha ripetutamente omaggiato Franco Fergnani – sotto la cui supervisione si era laureato nel 1985, con una tesi poi parzialmente pubblicata (M. RECALCATI, *Todestrieb e désir d'être. Sartre con Freud*, in A. FUSÉ, M. RECALCATI, *Immagini della soggettività. Sade, Freud, Sartre*, Bine, Milano 1987) – designandolo espressamente come proprio maestro. Densi ritratti dell'atmosfera durante le lezioni di Fergnani sono restituiti in M. RECALCATI, *Omaggio a un maestro. Il Sartre di Franco Fergnani*, Prefazione a F. FERGNANI, *Jean-Paul Sartre. La scoperta dell'esistenza*, Feltrinelli, Milano 2019, pp. 7-12 e in *L'ora di lezione. Per un'eroti-*

## 2. *Marx e la tentazione teleologica*

Nella sua lettura di Sartre, Fergnani era intimamente sintonizzato con l'orizzonte di temi e problemi definiti dal dibattito italiano negli anni Settanta. Coerentemente con le tendenze dell'epoca, egli stesso accolse l'interpretazione secondo cui l'emergere di problemi tipicamente marxiani in seno all'opera del filosofo francese non fosse un fattore contingente o esteriore, bensì un tratto costitutivo e immanente del suo pensiero. Non solo una parte molto consistente dell'opera principale di Fergnani, *La cosa umana*, è infatti dedicata a temi squisitamente marxiani (quali la nozione di materialismo storico-dialettico, il problema della prassi, l'esistenza di un'eventuale teoria dei bisogni in Marx, oltre ai concetti di ideologia e di alienazione); soprattutto, egli prende esplicitamente posizione in tal senso, come quando nell'introduzione al testo scrive che «la tesi dell'interscambio o dell'interazione tra il pensiero di Sartre e il marxismo viene accolta come fortemente significativa», al punto che essa «è ribadita e comprovata in tutto il corso dell'esposizione»<sup>9</sup>.

Pur simpatizzando con questa ipotesi di lettura, dominante nella ricezione di Sartre nell'Italia di allora<sup>10</sup>, Fergnani non manca però di avanzare apertamente delle critiche e, soprattutto, di ammonire su come una simile pista interpretativa possa comportare un appiattimento della riflessione sartriana nella sua globalità. In questo senso, sebbene la lettura a orientamento marxiano abbia consentito di «mettere definitivamente al bando tenaci residui di vecchi stereotipi, di vecchie raffigurazioni di maniera (il pessimismo nichilistico, il decadentismo o il negativismo sartriano)», a detta di Fergnani essa risulta però «non privilegiabile in assoluto»<sup>11</sup>. Più precisamente, è qui insito il rischio di pervenire nell'interpretazione di Sartre a una

visuale evolutivo-integrata che configuri un movimento in crescendo, secondo uno schema quasi-teleologico e culminativo. A tali rischi si esporrebbe, e si è di fatto esposta, una lettura dell'iter sartriano scan-

---

*ca dell'insegnamento*, Einaudi, Torino 2014, pp. 98-100. È, inoltre, dedicata a Fergnani l'opera M. RECALCATI, *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino 2021.

<sup>9</sup> FERGNANI, *La cosa umana*, cit., p. 15.

<sup>10</sup> Basti pensare che la ricezione del cosiddetto "secondo Sartre" nel nostro Paese fu fortemente influenzata da come il pensatore venne inquadrato nell'opera di Pietro Chiodi (P. CHIODI, *Sartre e il marxismo*, Feltrinelli, Milano 1965), dove ci si concentrava in maniera affatto preponderante sul primo tomo della *Critica della ragione dialettica*.

<sup>11</sup> FERGNANI, *La cosa umana*, cit., pp. 15-16.

dita unitariamente e assumente come punto di riferimento privilegiato lo sbocco filosofico-politico e il rapporto con il marxismo.<sup>12</sup>

Riproponendo un pericolo latente in ogni teleologia, il finale tende così a occultare ciò che l'ha preceduto, offuscando la pregnanza e l'irriducibilità del percorso che a tale esito ha condotto. Ebbene, nel caso di Sartre, a essere svalutata è qui la sua filiazione husserliana e heideggeriana. Benché da un lato Fergnani avanzi dei suggerimenti per integrare questa eredità con il marxismo<sup>13</sup>, dall'altro lato egli non manca di ribadire come per cogliere adeguatamente l'originalità dell'itinerario sartriano sia necessario preservare l'autonomia di tutti i suoi momenti, primo fra tutti, di quello in cui maturano i problemi propri della filosofia dell'esistenza.

### 3. *Sartre erede di Heidegger: dalla contingenza alla trascendenza*

L'arco temporale privilegiato da Fergnani per mettere a fuoco la genesi delle questioni confluenti nell'esistenzialismo sartriano va dalla pubblicazione di *La nausea* nel 1938 fino quello che ai suoi occhi rappresenta la testimonianza della piena assunzione della lezione heideggeriana, ovvero *L'essere e il nulla*. Sebbene il primo romanzo – così caro a Fergnani<sup>14</sup> – prefiguri molti temi del saggio del 1943, egli rimarca come tra i due sussista uno scarto teoretico netto. Nel primo, infatti, tutto ciò che esiste viene assorbito nella categoria della *contingenza, senza operare alcuna distinzione tra il mondo spaziotemporale e la coscienza*: in questo senso, la contingenza di un ente, come il castagno, rivela l'*identica* contingenza di Antoine Roquentin, ossia della soggettività che lo apprende. È per questo motivo

<sup>12</sup> Ivi, p. 16.

<sup>13</sup> Diversi sono, in questo senso, gli usi che ne *La cosa umana* Fergnani fa di Heidegger armonizzandolo con i temi marxiani. Si consideri per esempio l'adozione delle nozioni di "Con-essere" (*Mitsein*) e del "Si" (*Man*) nell'interpretazione dell'emergere e del degenerare del mondo sociale (cfr. ivi, pp. 215, 217), o la tesi secondo cui solo un essere che ha ed è *cura* (*Sorge*) può avvertire l'attrito con quest'ultimo e, dunque, fare esperienza della contraddizione (cfr. ivi, p. 73). Un'ulteriore testimonianza dell'equilibrio tra Heidegger e Marx è rinvenibile nell'esplicito apprezzamento da parte di Fergnani (cfr. ivi, p. 226) per la sintesi che dei due attua il filosofo praghese Karel Kosík nella sua opera principale (K. Kosík, *Dialektika konkrétniho*, Academia, Praha 1963; tr. it. di G. Pacini, *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano 1965).

<sup>14</sup> Basti pensare che tutto il primo capitolo de *La cosa umana* – riedito nel 2019 con il titolo di *Jean-Paul Sartre. La scoperta dell'esistenza*, cit., come omaggio nel decennale della morte di Fergnani – ruota attorno a una lettura filosofica di tale romanzo.

che Fergnani poteva descrivere *La nausea* come un'opera «disumanistica», indicando con ciò l'assenza di qualsiasi specificità o differenza ontologica del protagonista, non già in quanto essere *umano*, bensì in quanto *esistenza trascendente*, ossia irriducibile alla finitezza propria di qualsiasi ente o evento fisici<sup>15</sup>. Così, il totale appiattamento mondano della coscienza non riconosce in quest'ultima nessun contromovimento, nessuna eccedenza, appunto, nessuna *ex-staticità* – sicché *La nausea* parrebbe essere il corrispettivo letterario de *La trascendenza dell'ego* (non a caso, scritto in contemporanea) piuttosto che de *L'essere e il nulla*.

L'autentico passaggio alla fase propriamente esistenzialista si consuma, allora, proprio nell'inedita insistenza sulla nozione di *trascendenza*, la quale non assume in Sartre alcuna connotazione verticale o teologica, configurandosi piuttosto (in maniera solo apparentemente paradossale) come *immanente al mondo* e senza alcuna possibilità di evadere da tale orizzonte. Rispetto alla presenza ancora solo latente di questo tema ne *La nausea*, la trascendenza come “essere al di là” di sé e del mondo si delinea allora compiutamente con *L'essere e il nulla* dove

l'esistenza si pone invece in tutta la sua centralità in quanto esistenza, l'uomo esiste perché è pulsione temporalizzante che si realizza in modo diasporico come “perenne altrove”: davanti a sé nei progetti e nelle attese, dietro di sé nel passato e nei ricordi, mai “sé”<sup>16</sup>.

Tralasciando il gusto letterario della prosa, è significativo come Fergnani individui qui il perno della filosofia sartriana non già nella coscienza intesa come “cogito preriflessivo”, bensì nella nozione di *esistenza* e, segnatamente, nella *temporalità* che la caratterizza: la mancata coincidenza con sé, l'essere “altrove” della soggettività non dipendono, cioè, dai suoi atti, bensì dal suo costitutivo differire in quanto temporale. È dunque proprio la temporalizzazione, del mondo e insieme dell'esistenza, a rendere quest'ultima irriducibile a ogni ente dato, ovvero a ogni *presente*; solo in virtù di ciò per la coscienza è *di principio* esclusa la possibilità stessa di coincidere con qualsiasi fatto mondano, da cui la falsità – la “malafede” – di ogni pretesa di esaurirla a partire da una sua oggettivazione. Ebbene, l'«esistenzialismo sartriano – conclude Fergnani – compare, in senso proprio e compiuto, nel momento e solo nel momento in cui si compie questa trasformazione»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. RECALCATI, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, cit., pp. 7-8.

<sup>16</sup> FERGNANI, *La cosa umana*, cit., p. 55.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

Una simile consapevolezza, nella quale è più che evidente la massiccia eredità da parte di Heidegger, tratteggia una rinnovata prospettiva che riprende ma insieme altera alcune precedenti intuizioni di Sartre. Invero, l'orizzonte concettuale heideggeriano non solo consente di rendere conto della *genesis* dell'esperienza della contingenza<sup>18</sup>, ma impone anche di operare una distinzione internamente a quest'ultima, sì da mutarne profondamente il significato. Tale trasformazione si traduce, a partire da *L'essere e il nulla*, nell'adozione di un nuovo termine, quello di *fatticità*, per designare l'ambito di problemi che precedentemente gravitavano attorno al tema della contingenza. Più precisamente, se la contingenza era una nozione estendibile illimitatamente a ogni ente – per così dire, indeterminata quanto il concetto stesso di essere – la fatticità può, invece, essere attribuita solo a un ente ek-statico o e-sistente. Detto altrimenti, l'esperienza della contingenza dell'essere al mondo in quanto *factum brutum*, dell'essere un corpo inspiegabilmente esistente e distruttibile (dunque non necessario) come ogni altro, in breve, l'esperienza della *finitezza* è possibile solo per un ente che a questa finitezza non può essere ridotto, che intrinsecamente la eccede e oltrepassa – cioè a un ente *trascendente*<sup>19</sup>. Ma tale trascendenza non consiste – come forse avrebbe voluto Kojève, che molto (anche se indirettamente) influenzò Sartre – nel lavoro o nelle azioni umane, bensì nella pura passività della *temporalizzazione* stessa, sullo sfondo della quale, solo, l'agire risulta possibile.

Ora, nel restituire l'eccezionalità di un tale ente che, in questa particolarissima accezione, è *trascendente* – ciò in cui risiede, d'altronde, il senso ontologico più profondo dell'idea di *libertà* come movimento possibilizzante dell'esistenza illustrato ne *L'essere e il nulla* – è evidente come Sartre assimili e riproponga con grande efficacia proprio la lezione heideggeriana. Come scrive Massimo Recalcati: «In questo ripensamento del concetto di trascendenza, Sartre resta probabilmente l'erede più radicale della lezione di Heidegger di *Essere e tempo*»<sup>20</sup>, secondo un'interpretazione che «tutto il magistero di Franco Fergnani ha sostenuto e sviluppato ampiamente»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> L'intuizione della contingenza a partire dalla contemplazione della radice di castagno è infatti immotivata, tanto nel suo prodursi quanto nel contenuto che essa rivela. Come osserva Fergnani, la scoperta della gratuità dell'esistenza umana, del suo essere “di troppo” può invece essere giustificata a partire da quello che Heidegger chiamava il “disturbo” o “cozzo interruttivo del rimando” (*Störung der Verweisung*), ossia nell'interruzione del commercio con il mondo nei termini di un rapporto strumentale e obiettivante (cfr. *ivi*, pp. 24-25).

<sup>19</sup> Cfr. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 123.

<sup>20</sup> RECALCATI, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, cit., p. 48.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 48, nota 39.

E tuttavia, com'è noto, Heidegger prese apertamente le distanze da una propria inclusione tra le fila dell'esistenzialismo e, segnatamente, dal modo in cui Sartre aveva inteso la nozione di esistenza a partire dalla sua ricezione di un concetto così cruciale come quello di *Dasein*. È, allora, inevitabile confrontarsi direttamente con i due autori al fine di comprendere adeguatamente il nucleo teoretico di tale disputa, per accedere alla quale un appoggio testuale privilegiato è sicuramente rappresentato dalla *Lettera sull'umanismo* e dal dibattito che vi ruota attorno.

#### 4. *La Lettera sull'umanismo e la critica all'esistenzialismo come platonismo capovolto*

Se il secondo conflitto mondiale ostacolò notevolmente gli scambi tra Paesi belligeranti, il dopoguerra ripristinò presto le interazioni, favorendo una grande diffusione dell'esistenzialismo, testimoniata per esempio dalla sempre più profonda curiosità per l'opera di Heidegger in Francia. La *Lettera sull'umanismo*<sup>22</sup> – scritto trasmesso da Heidegger a Jean Beaufret nel dicembre 1946 su risposta di interrogativi postigli da quest'ultimo in una lettera circa un mese prima – rispecchia perfettamente questo momento storico, fornendo anche una testimonianza diretta del confronto tra Heidegger e Sartre. Variamente commentato e discusso, è questo un testo in cui Heidegger stila un parziale bilancio sul percorso fatto sino ad allora: oltre a sanzionare a pieno titolo una “svolta” (*Kehre*) rispetto alle posizioni presentate inizialmente in *Essere e tempo*, egli ha qui modo di esprimersi direttamente su Sartre dopo averne letto *L'essere e il nulla*<sup>23</sup>, nonché di commentarne la celebre conferenza del 1945 dal titolo *L'esistenzialismo è*

<sup>22</sup> Il testo della lettera fu pubblicato parzialmente la prima volta con il titolo *Lettre à Jean Beaufret* nella rivista «Fontaine», in seguito ampiamente rimaneggiato da Heidegger ed edito come appendice di *La dottrina platonica della verità* nel 1947, poi pubblicato autonomamente due anni più tardi (M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1949) e infine incluso in *Segnavia*. Nel prosieguo, citeremo dalla versione autonoma della *Lettera* pubblicata da Adelphi, avvalendoci anche di alcuni scambi epistolari di nostro interesse posti in appendice (M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 1995).

<sup>23</sup> Una copia del quale gli era stata data in omaggio da Frédéric De Towarnicki, figura che funse da “mediatore” indispensabile in ragione dell'interruzione del servizio postale tra Francia e Germania, cercando di predisporre anche un confronto pubblico tra Heidegger e Sartre che non ebbe però luogo. Per una testimonianza di questi scambi e del clima storico che li avvolgeva, si veda F. DE TOWARNICKI, *Ritorno a Heidegger. Ricordi di un messaggero della foresta nera*, Edizioni Diabasis, Parma 2016.

un *umanismo*. Ebbene, benché poco prima Heidegger avesse avuto modo di esprimere profonda vicinanza e sintonia rispetto alle tesi presentate da Sartre ne *L'essere e il nulla*<sup>24</sup>, nella *Lettera* egli rimarca in modo piuttosto radicale la propria distanza dall'autore parigino.

Il nucleo di tale distacco è principalmente riconducibile al senso da attribuire alla tesi capitale espressa in *Essere e tempo*, secondo cui «*L'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza*»<sup>25</sup>. Secondo Heidegger, l'adeguata comprensione di una simile tesi è preclusa dalla tendenza a un suo inevitabile riassorbimento nell'orizzonte concettuale della metafisica, ciò che ne appiattirebbe il significato sulle categorie impiegate per parlare della realtà (esistenza) e del senso (essenza) degli enti fisici. Come scrive Heidegger nella *Lettera*,

Sotto il dominio della “logica” e della “metafisica”, le nostre parole “possibile” e “possibilità” vengono ovviamente pensate solo in opposizione a “realtà”, cioè, in base a una determinata interpretazione dell'essere – quella metafisica –, come *actus e potentia*, una distinzione, questa, che viene identificata con quella di *existentia* ed *essentia*<sup>26</sup>.

Al contrario, aggiunge Heidegger, il tentativo di *Essere e tempo* era precisamente quello di «non intend[ere] il possibile di una *possibilitas* solo rappresentata, né la *potentia* quale *essentia* di un *actus* dell'*existentia*»<sup>27</sup>. A essere fatalmente estromessa da questa ripartizione – da cui non può che derivare un fraintendimento della sua posizione – è però, a detta di Heidegger, proprio la *temporalità*; meglio, a essere arginata è ogni accezione del tempo che non sia riconducibile al *presente* come “contenitore” immediato dell'oggettualità, alla *presenza* come unico luogo di identificazione tra tempo ed essere. All'inverso, a caratterizzare in modo assolutamente proprio la tradizione metafisica – che Heidegger accorpa unitariamente,

<sup>24</sup> In appendice all'edizione italiana del *Brief* è riportata una lettera di Heidegger a Sartre del 1945, rimasta senza risposta, in cui Heidegger confessa di avere incontrato dalla lettura de *L'essere e il nulla* «per la prima volta un pensatore autonomo che ha esperito in termini fondamentali l'ambito dal quale muove il mio pensiero. La Sua opera è retta da una comprensione così immediata della mia filosofia, quale mai finora mi era capitato di incontrare» (M. HEIDEGGER, *Lettera a Jean-Paul Sartre*, in ID., *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 109).

<sup>25</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927 (tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2014, p. 60).

<sup>26</sup> HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 36.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

non senza una certa rozzezza, da Platone fino a Nietzsche – è il fatto che per essa «l'ente è concepito nel suo essere come “presenzialità”, cioè viene compreso in riferimento a un determinato modo del tempo, il *presente*»<sup>28</sup>. Correlativamente, a tale concezione corrisponde una simmetrica oggettivazione o reificazione del tempo, compreso alla luce della semplice presenza<sup>29</sup>: presentificazione dell'essere ed entificazione del tempo sono qui un unico e medesimo processo. Ebbene, a detta di Heidegger, un simile problema può però apparire solo a un ente che *non* sia esclusivamente al presente, a un ente che è tempo, cioè il *Dasein*; solo in esso, “fuori di sé” o ek-statico e in questo senso *ex-sistente*, può rivelarsi infatti la capziosità di una comprensione complessiva dell'essere come presenza. Così, conclude Heidegger, «di *e-sistenza* si può parlare solo in relazione all'essenza dell'uomo, cioè solo in relazione al modo umano di “essere”»<sup>30</sup>, motivo per cui «l'*e-sistenza* non si identifica con il concetto tradizionale di *existentia*, che significa realtà a differenza di *essentia* intesa come possibilità»<sup>31</sup>.

Ora, questo tema è profondamente legato a quello dell'umanismo, sul quale Jean Beaufret aveva interpellato Heidegger. Ad avviso di quest'ultimo, infatti, ogni ripresa della nozione di “uomo” nella storia europea è stata già da sempre fatalmente inscritta nella traiettoria della metafisica: nel cristianesimo, nella Repubblica romana, nel Rinascimento, nell'Illuminismo, nel marxismo si compie ogni volta il medesimo gesto di afferrare una determinata essenza umana – naturalmente sempre diversa – e stabilire come compito dell'uomo la sua adeguata attuazione. Scrive Heidegger:

Per quanto queste forme di umanismo possano essere differenti nel fine e nel fondamento, nel modo e nei mezzi previsti per la rispettiva realizzazione, nella forma della dottrina, nondimeno esse concorda-

<sup>28</sup> HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 39. Se in italiano vi è un intrinseco richiamo tra “presente” e presenza, il termine tedesco *Gegenwart* enfatizza in modo più pronunciato lo “stare di contro” o “stare di fronte” che è tipico dell'oggetto (*Gegenstand*) fisico.

<sup>29</sup> Nell'impianto della metafisica, infatti, «il tempo si manifesta alla comprensione ordinaria del tempo come una serie di “ora” costantemente “presenti” e tuttavia scorrenti e affluenti. Il tempo è concepito come successione, come “flusso” degli “ora”» (ivi, p. 494).

<sup>30</sup> HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 46. Si noti che tale primato non è affatto ascrivito all'uomo in quanto *umano*, bensì in quanto *Dasein*. L'essere specificamente umano è, infatti, solo una traduzione particolare del *Dasein*, la natura ek-statica o temporale del quale è invece l'unico vero requisito affinché il problema dell'essere sia posto. D'altronde, è questo il motivo per cui fin dalle prime pagine della *Lettera* Heidegger avanza delle perplessità circa la necessità di mantenere il termine “umanismo” nel riferirsi alla questione qui discussa (cfr. ivi, pp. 34 ss.).

<sup>31</sup> Ivi, p. 48.

no tutte nel fatto che l'*humanitas* dell'*homo humanus* è determinata in riferimento a un'interpretazione già stabilita della natura, della storia, del mondo, del fondamento del mondo, cioè dell'ente nel suo insieme. Ogni umanismo o si fonda su una metafisica o pone se stesso a fondamento di una metafisica. È metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che presuppone già, sia consapevolmente sia inconsapevolmente, l'interpretazione dell'ente, senza porre la questione della verità dell'essere. Per questo, se consideriamo il modo in cui viene determinata l'essenza dell'uomo, appare che il tratto specifico di ogni metafisica è nel suo essere "umanistica". Pertanto ogni umanismo rimane metafisico<sup>32</sup>.

Così, la metafisica occulterebbe l'uomo anziché scoprirlo, venerando come feticci le rappresentazioni che di esso di volta in volta si producono nella storia invece di interrogare radicalmente il movimento che le genera. Sulla base di questo vizio preliminare, conclude Heidegger, «le supreme determinazioni umanistiche dell'essenza dell'uomo non esperiscono ancora l'autentica dignità dell'uomo», ragione per la quale, «[i]n questo senso, il pensiero di *Sein und Zeit* è contro l'umanismo»<sup>33</sup>.

Ebbene, all'interno di tali "determinazioni umanistiche" il pensatore tedesco include a pieno titolo anche Sartre, accusandolo di aver di fatto frainteso il senso profondo di *Essere e tempo*, le cui rivendicazioni intendeva invece far proprie. In particolare, Heidegger muove la propria critica a Sartre rievocando precisamente la nozione di *Dasein* e ribadendo come la designazione mediante il termine di "esistenza" in *Essere e tempo* non avesse nulla a che fare con il riferimento a un ente fisico esistente fattualmente. Infatti, l'«essenza e-statica dell'uomo riposa nell'e-sistenza, che resta diversa dall'*existentia* pensata metafisicamente»<sup>34</sup>, e ciò in quanto «e-sistenza significa stare-fuori (*Hin-aus-steinen*) nella verità dell'essere. *Existentia* (*existence*) significa invece *actualitas*, realtà in contrapposizione alla mera possibilità come idea»<sup>35</sup>. Proprio in merito a questo punto egli rimarca la propria distanza da Sartre, sul quale si esprime come segue:

Sartre, invece, esprime così il principio fondamentale dell'esistenzialismo: l'esistenza precede l'essenza. Qui egli assume *existentia* ed *essentia* nel significato della metafisica, la quale, da Platone in poi, dice: l'essenza precede l'esistenza. Sartre rovescia questa tesi, ma il rovescia-

<sup>32</sup> Ivi, pp. 42-43.

<sup>33</sup> Ivi, p. 55.

<sup>34</sup> Ivi, p. 48.

<sup>35</sup> Ivi, p. 50.

mento di una tesi metafisica rimane una tesi metafisica. [...] La tesi capitale di Sartre circa il primato dell'*existentia* sull'*essentia* giustifica il termine "esistenzialismo" come una denominazione adeguata a questa filosofia. Ma la tesi capitale dell'"esistenzialismo" non ha nulla in comune con la frase di *Sein und Zeit*<sup>36</sup>.

Il giudizio espresso su Sartre non è, dunque, affatto isolato, ma si iscrive nella critica estremamente più ampia rivolta alla tradizione filosofica occidentale, per la quale, a detta di Heidegger, non si tratta tanto di pensare diversamente l'essere umano, quanto innanzitutto di pensare diversamente l'essere. La riuscita del primo compito è, infatti, strettamente subordinata a quella del secondo. In questa cornice, ciò che Heidegger addebita a Sartre è nientemeno che un'inappropriata assimilazione dei termini di "esistenza" ed "essenza", che si vorrebbero alla base della sua intera riflessione. Sartre continuerebbe cioè, da un lato, a concepire l'esistenza come presenza empirica, effettiva, *actualitas* e, dall'altro, l'essenza come possibilità logica, paradigma ideale, di fatto ereditando pienamente il cardine platonico della tradizione metafisica<sup>37</sup>. Così, l'inversione di questi due poli, ossia l'affermazione di un primato del fatto sull'essenza, non sarebbe altro che un gioco tutto interno alla metafisica, che era invece il vero bersaglio critico di Heidegger.

##### 5. *L'irriducibilità di Sartre alla tradizione metafisica*

Ci è possibile a questo punto mettere in relazione il dibattito intorno alla *Lettera sull'umanismo* con la pista interpretativa suggerita da Fergnani, il quale, confrontandosi direttamente con le critiche sopra riportate, non esita a etichettare la presa di posizione di Heidegger nei confronti di Sartre come «compiutasi a dire il vero in modo filologicamente discutibile»<sup>38</sup>, e ciò per diverse ragioni. Innanzitutto, a essere contestabile è la scelta stessa del riferimento testuale dal quale Heidegger trae i brani che sottopone a critica, ossia *L'esistenzialismo è un umanismo*: si tratta, invero, di una

---

<sup>36</sup> Ivi, pp. 53-54.

<sup>37</sup> Un efficace riassunto di questa mossa argomentativa viene fornito in diversi luoghi dell'opera di Fergnani. Si vedano per esempio FERGNANI, *La cosa umana*, cit., pp. 161-165, soprattutto p. 161, nota 12; ID. *Da Heidegger a Sartre*, cit., pp. 14-16 e F. FERGNANI, M. TRENTADUE, *Introduzione a Sartre*, Farina Editore, Milano 2017, pp. 38-39.

<sup>38</sup> FERGNANI, TRENTADUE, *Introduzione a Sartre*, cit., p. 38.

conferenza tenuta in un club parigino nell'immediato dopoguerra e dalle dichiarate finalità divulgative, dalla quale, peraltro, egli estrae in modo relativamente tendenzioso e in assenza di ogni contestualizzazione proposizioni sparse, come il rapporto tra essenza ed esistenza a partire dall'esempio del tagliacarte<sup>39</sup> o l'aforisma «siamo su di un piano su cui ci sono solamente degli uomini»<sup>40</sup>. In tal senso, dal momento che Heidegger aveva avuto modo di leggere *L'essere e il nulla*, incomparabilmente più consono a illustrare le posizioni sartriane, non è irragionevole supporre che i toni liquidatori da lui adottati – come ipotizza Fergnani – fossero dovuti anche a ragioni più estrinseche e meno strettamente teoriche<sup>41</sup>.

Ad ogni modo, il fulcro della critica di Fergnani all'interpretazione heideggeriana di Sartre si gioca su questioni contenutistiche ed eminentemente teoretiche. Come egli argomenta, in Sartre «[n]on si compie una meccanica inversione che sancisca un primato opposto a quello "platonico", non si mette la realtà di fatto al posto dell'idea»<sup>42</sup>: infatti, «[s]e veramente Sartre si fosse limitato a formulare il principio dell'esistenzialismo al modo sopra affermato, che cosa distinguerebbe l'esistenzialismo stesso da un banale rovesciamento *empiristico* del platonismo?»<sup>43</sup>. In fondo, se Heidegger aveva potuto avanzare una simile interpretazione è unicamente in quanto egli aveva identificato in senso stretto il significato della parola "esistenza" adottata da Sartre con l'accadere fattuale; solo a partire da tale premessa egli aveva, quindi, potuto leggere la formula "l'esistenza precede l'essenza" come una mera inversione di due concetti classici della metafisica, senza il minimo scostamento da quest'ultima.

<sup>39</sup> Cfr. J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo est un humanisme*, Éditions Nagel, Paris 1946 (tr. it. di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 2014, pp. 25-29). Un esempio che, *mutatis mutandis*, è in realtà consonante con la posizione ancora dello Heidegger maturo secondo cui «[s]olo l'uomo esiste. La roccia è, ma non esiste; l'albero è, ma non esiste; il cavallo è, ma non esiste; l'angelo è, ma non esiste; Dio è, ma non esiste» (M. HEIDEGGER, *Introduzione a «Che cos'è metafisica?» (1949)*, in *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt am Main 1949; *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p. 104).

<sup>40</sup> «Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes» (SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 40).

<sup>41</sup> «In *Lettera sull'umanismo* la presa di posizione verso Sartre fu così rozzamente sbrigativa probabilmente perché a Heidegger premeva tagliar corto nel modo più drastico con gli "equivoci esistenzialistici" da cui era stato a lungo circondato» (FERGNANI, *La cosa umana*, cit., pp. 161-162, nota 12). Si noti di passaggio che in un primo momento lo stesso Sartre non aveva accolto di buon grado l'etichetta di "esistenzialismo".

<sup>42</sup> FERGNANI, TRENTADUE, *Introduzione a Sartre*, cit., p. 39.

<sup>43</sup> FERGNANI, *Da Heidegger a Sartre*, cit., p. 16.

Ora, se da un lato è indubbio che Sartre impieghi il termine esistenza in un'accezione non sempre rigorosa, utilizzandolo talvolta anche con riferimento agli enti intramondani, d'altra parte è altrettanto innegabile che il contesto consente di distinguere affatto chiaramente tra quando egli vi ricorre in questo senso e quando, invece, lo adotta secondo lo specifico significato inaugurato da *Essere e tempo*. Soprattutto, è del tutto evidente che è proprio questa seconda accezione a essere di gran lunga privilegiata da Sartre, eleggendola a fondamento della propria versione dell'analitica esistenziale. Per questo, benché Sartre possa essere ragionevolmente accusato di scarsa acribia formale<sup>44</sup>, d'altronde

è chiaro a chiunque che in senso proprio e in senso forte l'*existence* sartriana non può esser confusa con l'*actualitas*, con il dato di fatto nella sua entità cosale e nella sua empirica presenzialità. Sostenere che tra *existence* e *actualitas* intercorre un rapporto di equivalenza è affatto capzioso<sup>45</sup>.

Di conseguenza, nota Fergnani, è evidente che l'«esistenza, della quale si dice che precede l'essenza, non è l'*actualitas*, è l'esistenza/trascendenza, il temporalizzarsi attraverso le “estasi” della temporalità», e questo «nel senso dell'emergere e trascendere verso il mondo che proprio Heidegger aveva a suo tempo considerato come struttura fondamentale di quell'ente che noi sempre siamo, cioè dell'Esserci»<sup>46</sup>.

Sul versante opposto, altrettanto impropria è la tesi secondo cui la concezione sartriana del possibile sia riconducibile al significato che nella tradizione metafisica esprimeva il termine *essentia*: in questo senso, ne *L'essere e il nulla* si dedica ampio spazio al confronto critico con il pensiero moderno, segnatamente con Leibniz e Spinoza, proprio al fine di contrastare la riduzione del possibile a mero oggetto intellettuale, a categoria logica esprime “ciò che può essere pensato senza contraddizione” – in breve, alla sua traduzione nell'idea di “mondo possibile” –, insistendo invece sulla necessità di preservare la possibilità in quanto categoria *ontologica* autonoma, ossia reale *in quanto possibilità*<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Un rimprovero che, in assenza di un “principio di carità” a guidare l'interpretazione, potrebbe d'altronde essere rivolto allo stesso Heidegger. Per attenerci ai testi qui discussi, si osservi nei brani della *Lettera* precedentemente riportati (cfr. *supra*, par. 4) la frequenza con cui occorre il termine “uomo”, che potrebbe quantomeno motivare una lettura dello stesso Heidegger in termini “umanistici”.

<sup>45</sup> FERGNANI, *Da Heidegger a Sartre*, cit., pp. 16-17.

<sup>46</sup> FERGNANI, TRENTADUE, *Introduzione a Sartre*, cit., p. 39.

<sup>47</sup> Cfr. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 136-144.

6. *L'esistenza precede l'essenza, o il tempo precede l'umano*

Se si aggira l'angustia dei riferimenti evocati nella *Lettera sull'umanismo*, è allora facilmente intuibile – al di là delle polemiche personali – la strettissima parentela tra la nozione sartriana di esistenza e il *Dasein* heideggeriano, del quale la prima eredita diversi aspetti cruciali di innovatività. In primo luogo, vi è in Sartre l'evidente sforzo di pensare l'esistenza in senso *non soggettivistico e non mentalistico*, attualizzando il genuino gesto fenomenologico (inaugurato già da Husserl) di de-psicologizzare la coscienza, ossia di non intenderla più come foro interiore<sup>48</sup>. Così, nel saggio sulle emozioni egli può scrivere che l'esistenza «è un essere dello stesso tipo che il mondo, ed è anche possibile, come crede Heidegger, che le nozioni di mondo e di "realtà umana" (*Dasein*) siano inseparabili»<sup>49</sup>; e ancora nei *Quaderni per una morale* si riferirà al filosofo tedesco come fonte privilegiata per concepire l'essenziale coappartenenza tra esistenza e mondo<sup>50</sup>, dove la prima non è sita *nel* secondo, bensì è apertura *del* mondo, nella duplice accezione (oggettiva e soggettiva) del genitivo.

In secondo luogo, è presente in Sartre la consapevolezza del rischio di tradurre l'analitica trascendentale in un'antropologia. In questo senso, va rilevato come proprio nella conferenza del '45 egli stesso avanzasse delle riserve sull'adozione del termine "umanismo", ritenendolo ambiguo e fuorviante; esso comporterebbe, infatti, l'ammissione di un'essenza umana definita come tale a priori, in aperto contrasto con l'istanza esistenzialista di comprendere l'esistenza a partire dal suo farsi. Inoltre, già nei *Carnets de la drôle de guerre* Sartre poteva scrivere che «non siamo affatto, come lo

<sup>48</sup> Uno sforzo particolarmente visibile in questa direzione può essere individuato in J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, in «Recherches philosophiques», n. 6, 1936-1937, pp. 85-123 (tr. it. e cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011, soprattutto pp. 85 ss.), oltre che nel noto articolo del '39, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in «Nouvelle Revue Française», 204, 1939, pp. 129-131 (tr. it. e cura di F. Fergnani, P.A. Rovatti, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in J.-P. SARTRE, *Materialismo e rivoluzione*, il Saggiatore, Milano 1977, pp. 139-143).

<sup>49</sup> J.-P. SARTRE, *Esquisse pour une théorie des émotions*, Hermann, Paris 1939 (*L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, a cura di N. Pirillo, Bompiani, Milano 2004, p. 158).

<sup>50</sup> «Solo Heidegger poteva dire del mondo che non è né soggettivo né oggettivo, perché esso è rivelato dal *Dasein* nella misura in cui il *Dasein* si fa indicare se stesso dal mondo» (J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983; a cura di F. Scanzio, *Quaderni per una morale*, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 158).

crede Heidegger, soltanto realtà umana» bensì «coscienza trascendentale che si fa realtà umana»<sup>51</sup>. Al di là dell'attribuzione di un'inclinazione "umanistica" allo stesso Heidegger, è evidente qui l'intento sartriano di indicare l'umano come un *costituito*, come il *risultato* di una genesi trascendentale. Avrebbe dunque torto Heidegger a liquidare la proposta di Sartre come l'ennesimo antropologismo<sup>52</sup>, dal momento che per quest'ultimo l'uomo non è un ente privilegiato *in quanto* umano, bensì in quanto *e-sistenza*.

In terzo e ultimo luogo, è allora proprio l'esistenza in quanto trascendenza e temporalità – sulla quale Fergnani ha tanto insistito – ciò in cui si riscontra più compiutamente l'eredità heideggeriana di Sartre. Nella stessa conferenza parigina, infatti, Sartre parla della «trascendenza come costitutiva dell'uomo» e ciò «non nel senso che si dà alla parola quando si dice che Dio è trascendente, ma nel senso dell'oltrepassamento»<sup>53</sup> – un oltrepassamento che non pertiene solo al dato immediato, ma innanzitutto all'esistenza stessa. Così, conclude Sartre, per l'esistenzialismo

l'umanismo ha un altro senso ed è, in sostanza, questo: l'uomo è costantemente fuori di se stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro di questo superamento<sup>54</sup>.

Un approfondimento di questo passo – soprattutto del riferimento al cogliimento degli oggetti, ossia indirettamente alla *Sinngebung* – eccederebbe inevitabilmente i limiti del presente scritto. È tuttavia sufficiente rilevare per i nostri propositi come *l'umano venga qui sostanzialmente fatto coincidere con la trascendenza*, l'essenza della quale risiede nella *temporalità*. Il pro-gettarsi, il porre dei fini non consistono, cioè, banalmente nell'assegnarsi in modo arbitrario degli scopi determinati, bensì dimorano nello strutturale "essere avanti a sé" dell'esistenza, nel suo essere *apertura* al futuro quale luogo non estrinseco o supplementare, bensì essenziale al proprio essere. È questa struttura dell'esistenza – che *non risulta da alcun*

<sup>51</sup> J.-P. SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris 1995, p. 139.

<sup>52</sup> Cfr. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 61.

<sup>53</sup> SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 85. Si noti a margine che ciò non implica affatto un rigetto confessionale *a partire dal quale* trarre come conseguenze teoriche le tesi principali dell'esistenzialismo: come scrive Sartre in merito a queste ultime, «anche se Dio esistesse, ciò non cambierebbe nulla» (*ibidem*).

<sup>54</sup> *Ibidem*.

*atto*, essendone invece condizione di possibilità – quanto indicato dall'espressione, tanto cara a Fergnani, secondo cui l'uomo è "*Wesen der Ferne*".

Sono queste le ragioni per le quali Fergnani ritiene di dover definire l'interpretazione heideggeriana di Sartre come «inaccettabile»<sup>55</sup>: lontano da ogni umanesimo ingenuo come dal mero capovolgimento di essenza ed esistenza, quest'ultima presso l'autore francese ha piuttosto il «senso di struttura ekstatica temporalizzantesi», rispecchiando compiutamente «il significato del termine *Existenz* in *Essere e tempo*»<sup>56</sup>. È questa, dunque, la vera nozione posta alla base dell'itinerario filosofico di Sartre e dalla quale – seppur in modo non sempre del tutto coerente – egli prenderà sempre di nuovo le mosse nell'affrontare le diverse questioni affacciatesi nel corso della sua vita.

### *Conclusione*

La proposta interpretativa che attraverso la lettura di Fergnani abbiamo cercato di avanzare non si intende naturalmente esaustiva, né esclusiva nel dare conto dell'impianto teoretico sartriano. Siamo consapevoli, infatti, di come in Sartre vi siano molte nozioni che, suo malgrado, finiscono per indebolire l'innovazione dell'eredità heideggeriana: si pensi esemplarmente all'interpretazione della coscienza attraverso l'idea di cogito, al tendenziale rigetto della sfera della passività (nella quale, invece, il progetto fenomenologico husserliano culmina), oltre all'adozione del termine "*réalité humaine*" quale traduzione – terribilmente controversa – di *Dasein*<sup>57</sup>, rispecchiantesi perlomeno nella tentazione di umanizzare le strutture trascendentali, inclusa la temporalità. E, tuttavia, così come è possibile insistere su questi aspetti e fornire un resoconto complessivamente liquidatorio dell'opera sartriana, è quantomeno possibile – e, a nostro avviso, non meno legittimo – riconoscere nel pensiero di Sartre, e già nella sua cosiddetta prima fase, altrettante notazioni che testimoniano da parte dell'autore non solo una consapevolezza critica di tali aspetti più proble-

<sup>55</sup> Cfr. FERGNANI, *Da Heidegger a Sartre*, cit., p. 16.

<sup>56</sup> FERGNANI, *La cosa umana*, cit., p. 55, in nota.

<sup>57</sup> Una traduzione dalla tendenza intrinsecamente antropologizzante approntata da Henry Corbin (cfr. F. NOBILI, *Sartre e la dissoluzione onto-fenomenologica della realtà umana*, in «Studi sartriani», XIII, 2019, p. 11), sulla cui inappropriata espressione si esprime lo stesso Heidegger (cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera a Jean Beaufret*, in ID., *Lettera sull'umanesimo*, cit., p. 108).

matici<sup>58</sup>, ma anche l'assimilazione genuina degli elementi di maggiore originalità di quello spartiacque nella storia della filosofia contemporanea che è *Essere e tempo*. È in questo senso che intendiamo fare nostra la proposta di Fergnani, secondo il quale risulta «incontestabile la vicinanza della filosofia dell'esistenza sartriana ai concetti basilari dell'analitica esistenziale di Heidegger»<sup>59</sup>, al punto da spingersi persino a sostenere che proprio «Sartre è stato il più fedele erede della lezione di *Essere e tempo*»<sup>60</sup>.

Ma qual è allora, una volta che si ammetta ciò, il senso della riflessione intorno al problema dell'umanismo? Il principale contributo teoretico che – ci auguriamo – il confronto con tale dibattito può aver aiutato a fare emergere è *l'inammissibilità di un'antropologia come base per l'ontologia*<sup>61</sup>. Infatti, prendere le mosse da una determinata concezione dell'umano e *da questa* derivare il senso dell'essere – o, il che è lo stesso, del *mondo* – implica inevitabilmente che al tramontare di una particolare idea di uomo corrisponda simmetricamente la destituzione dell'intera ontologia che su quella poggiava. Ebbene, fare ciò non significa altro che rimettere il compito e, insieme, il senso stesso della filosofia al susseguirsi delle *Weltanschauungen*, di fatto riproponendo in forma alterata proprio quel filosofema che Husserl aveva condannato come psicologismo, vanificando così l'intima novità dell'impresa fenomenologica. Inversamente, recuperare l'appello di

<sup>58</sup> Si consideri per esempio quando, nel saggio sulle emozioni, Sartre scrive che «bisogna interamente rinunciare al *cogito*» e prospetta la necessità di «fare della coscienza un fenomeno secondario e passivo» (SARTRE, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, cit., p. 181) o quando, ne *Lessere e il nulla*, lo criticherà proprio alla luce del problema del tempo, e ciò in quanto «l'io penso' cartesiano è concepito in una prospettiva di istantaneità temporale» (ID., *Lessere e il nulla*, cit., p. 125).

<sup>59</sup> FERGNANI, TRENTADUE, *Introduzione a Sartre*, cit., p. 39.

<sup>60</sup> RECALCATI, *Omaggio a un maestro. Il Sartre di Franco Fergnani*, cit., p. 13. Una lezione, aggiunge immediatamente di seguito Recalcati, «tradita invece da altri esegeti, ma soprattutto – ulteriore tesi capitale che orienta la sua interpretazione di Sartre – da Heidegger stesso» (*ibidem*). Proprio in quest'ultimo, infatti, si assisterebbe a una progressiva inflessione della nozione di esistenza tale da renderla stridente, laddove non del tutto irricoscibile, rispetto alle basi gettate in *Essere e tempo*. Si consideri la definizione fornita proprio nella *Lettera*, dove Heidegger scrive: «Chiamo lo stare nella radura (*Lichtung*) dell'essere l'e-sistenza dell'uomo» (HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 46). A essere problematico, in questo senso, non è tanto la crescente insistenza sul tema dell'essere, quanto il ridimensionamento dell'analitica esistenziale che vi corrisponde; così: «Agli occhi di Fergnani l'interrogazione ontologica di Heidegger sulla verità dell'Essere finiva per surclassare la categoria dell'esistenza come Heidegger stesso l'aveva concepita in *Essere e tempo*» (RECALCATI, *Omaggio a un maestro. Il Sartre di Franco Fergnani*, cit., p. 15).

<sup>61</sup> Il che, naturalmente, non comporta l'eliminazione dell'interrogativo su cosa sia l'umano *tout court*.

quest'ultima significa assumere la finitezza dell'esistenza, l'inaggrabilità del suo essere in situazione non quale ostacolo alla comprensione dell'essere, bensì proprio come luogo dello svelamento di ciò che questo è *in sé*; solo così si potrà, allora, coerentemente sostenere – come fa Sartre fin dalle prime pagine de *L'essere e il nulla* – che l'«apparenza non nasconde l'essenza, la rivela: è l'essenza»<sup>62</sup>. È questo, in fondo, il senso più radicale della formula per cui l'essenza non precede l'esistenza, ma si genera con essa.

In conclusione, se vi è un Sartre particolarmente degno di essere oggi preservato, questo non è – nell'opinione di chi scrive – l'intellettuale borghese *engagé*, profondamente invischiato nella sua stretta contemporaneità, né il promotore di un'idea dell'umano come *homo faber* (così tipicamente moderna) o come padrone e produttore della storia, di derivazione perlopiù marxiana. All'opposto, proprio quel primo Sartre – vittima delle etichette più diverse (di cartesiano, di idealista *et similia*) e, anche in ragione della stroncatura di Heidegger nella *Lettera*, lungamente liquidato – può forse essere oggi riscoperto come una risorsa inaspettatamente feconda. E ciò in quanto, da un lato, egli seppe fare dell'eredità husserliana e heideggeriana non già una dottrina prefabbricata, bensì un metodo concreto *in fieri*, traducendosi in analisi particolari (delle emozioni, dell'immaginazione, del senso dell'identità personale, giusto per citarne alcune) condotte spesso con originalità e acume; dall'altro lato, e soprattutto, in quanto il vero nucleo in cui si impegnò la sua riflessione, ossia lo sviluppo di una *fenomenologia dell'esistenza*, non venne inteso né come un'ontologia regionale tra le altre, né come una scienza “soggettivistica” di mere parvenze, bensì come base dell'ontologia. In fondo, il sottotitolo della sua opera principale recita “saggio di *ontologia fenomenologica*”, e *non* di antropologia. È questo, crediamo, che fa dell'opera sartriana non solo una tappa nella storia del pensiero novecentesco, bensì un importante contributo all'elaborazione di una filosofia dell'esistenza – un compito lontano dall'essere esaurito e per il cui sviluppo l'apporto di Sartre merita ormai di non essere più sottostimato.

<sup>62</sup> SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 12.