L'ESSERE E IL NULLA

L'ESISTENZIALISMO DI SARTRE 80 ANNI DOPO

GRUPPO RICERCA SARTRE

STUDI SARTRIANI

ANNO XVII / 2023

Università degli Studi Roma Tre

GRUPPO RICERCA SARTRE

STUDI SARTRIANI

ANNO XVII / 2023

L'ESSERE E IL NULLA

L'ESISTENZIALISMO DI SARTRE 80 ANNI DOPO

Roma TrE-Press

2023

Direttore Scientifico: Vincent de Coorebyter

Direttore responsabile: Gabriella Farina

Vicedirettore responsabile: Maria Russo

Comitato scientifico: Ronald Aronson (Wayne State University), Alfred Betschart (Sartre Gesellschaft), Grégory Cormann (Université de Liège), Luciano De Fiore (Sapienza Università di Roma), Alfredo Ferrarin (Università di Pisa), Federica Giardini (Università degli Studi Roma Tre), T. Storm Heter (East Stroudsburg University), Christina M. Howells (Oxford University), Federico Leoni (Università degli Studi di Verona), Massimo Marraffa (Università degli Studi Roma Tre), Miguel Mellino (Università degli Studi di Napoli L'Orientale), Adriana E. Neacșu (Universitatea din Craiova), Massimo Recalcati (Istituto IRPA), Rocco Ronchi (Università degli Studi dell'Aquila), Nao Sawada (Rikkyo University), Michel Sicard (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Paolo Tamassia (Università degli Studi di Trento), Francesco Tava (University of the West of England, Bristol), Jonathan Webber (Cardiff University)

Comitato di Redazione: Ciro Adinolfi, Alessandro Agostini, Francesco Caddeo, Federica Castelli, Marco Dozzi, Erminio Maglione

Elaborazione grafica della copertina:
Mosquito mosquitoroma.it MOSQUITO.

Edizioni: *Roma TrE-Press* ©
Roma, dicembre 2023
ISSN: 1970-7983

Tutti gli articoli sono sottoposti a *double-blind peer review*.

L'impaginazione del presente volume è stata realizzata grazie al contributo di ECSE (European Centre for Social Ethics) dell'Università Vita-Salute San Raffaele.

http://romatrepress.uniroma3.it

Quest'opera è assoggettata alla disciplina *Creative Commons attribution 4.0 International Licence* (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.

L'attività della *Roma TrE-Press* è svolta nell'ambito della
Fondazione Roma Tre-Education, piazza della Repubblica 10, 00185, Roma.

Bibliothèque des IDÉES

L'être et le néant

Essai d'ontologie phénoménologique

par

J.-P. SARTRE

PARIS nrf 1948

5, rue Sébastien-Bottin

Librairie Gallimard

Il a été tiré en avril mil neuf cent quarante-sept mille quarante exemplaires sur alfa des Papeteries Navarre, dont neuf cent quatre-vingt-dix exemplaires numérotés de 1 *à* 990 *et cinquante exemplaires hors commerce numérotés de* 991 *à* 1.040. *Ces exemplaires portent la mention :* EXEMPLAIRE SUR ALFA *et sont reliés d'après la maquette de Colette Duhamel.*

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays, y compris la Russie.
© 1943 Librairie Gallimard.

Indice

Editoriale
di Gabriella Farina e Maria Russo 5

L'essere e il nulla. L'esistenzialismo di Sartre 80 anni dopo

Alfred Betschart, *The Reception of Sartre's Thought and Its Narratives: An Analysis from a Communication Theory Perspective* 11

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *Sartre et le Structuralisme: un enjeu philosophique* 33

Matilde Ghelardini, *Storia di una "frequentazione": il concetto di "relazione" in Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre* 53

Stephanie Roza, *Un dialogue de sourds? La lecture lukácsienne de l'existentialisme sartrien* 75

Mara Meletti Bertolini, *Iris Murdoch lettrice critica della "Existential Philosophy" di J.-P. Sartre* 95

Ciro Adinolfi, *Nicola Abbagnano e Jean-Paul Sartre. L'esistenzialismo e il problema della soggettività* 111

Cristiano Vidali, *L'esistenzialismo non è un umanismo. Un confronto tra Sartre e Heidegger attraverso la lettura di Franco Fergnani* 131

Giuseppe De Ruvo, *La malafede dopo Sartre. Per una rivalutazione del concetto in ambito etico-politico* 151

Dialoghi e varie

Gabriella Farina, *Lo sguardo dell'altro e il segreto dell'esistenza e della sua libertà. Cosa rimane oggi del messaggio di Sartre?* 175

Recensioni

Mara Meletti Bertolini, Ciro Adinolfi, *Le possibilità della libertà. Valore, storia e famiglia nel pensiero di Jean-Paul Sartre* 185

Editoriale

La nota conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo* dell'ottobre del 1945 suscitò un tale interesse e un conseguente dibattito da tornare, trasfigurata, in un episodio centrale de *La schiuma dei giorni* di Boris Vian. Lo scrittore descrive l'incredibile successo di quella serata, in cui non c'era posto per tutti e l'esistenzialismo diventava la filosofia più di moda a Parigi, al punto che sotto questa etichetta rientravano anche modi di vita che poco avevano a che fare con *L'essere e il nulla*:

> Fin dall'inizio della strada, la folla faceva a spintoni per riuscire a entrare nella sala dove Jean-Sol Partre avrebbe tenuto la sua conferenza. La gente escogitava ogni tipo di astuzia per eludere la sorveglianza [...]. Altri si facevano paracadutare con aerei speciali [...] Altri ancora, infine, tentavano di arrivare passando per le fogne. [...] Chick era sul posto fin dal giorno prima. Era riuscito a ottenere, a peso d'oro, il diritto di sostituire il portinaio e, per rendere possibile questa sostituzione, aveva rotto la gamba sinistra del sopraccitato portinaio, utilizzando una leva del cambio. Quando si trattava di Partre era incapace di amministrare saggiamente i doblоncioni[1].

Al di là della caricatura offerta dallo scrittore amico di Sartre, la pubblicazione de *L'essere e il nulla*, il debutto nei teatri de *Le mosche* e *Porta chiusa* nel 1943, poi la conferenza del 1945 e l'inaugurazione di «Les Temps Modernes», nonché gli avvenimenti storici di quegli anni frenetici (prima l'occupazione e poi la liberazione della Francia dal regime nazista) sono certamente il segno di un incredibile successo di Sartre e della sua famiglia allargata, forse inedito nella storia della filosofia del Novecento.

Oggi sono passati ottant'anni dalla pubblicazione del capolavoro di Sartre, il suo trattato di ontologia fenomenologica in cui dialoga, tra gli altri, con Husserl, Hegel, Kant, Kierkegaard e Heidegger. Questo testo, che è stato recentemente ristampato in Italia con una prefazione di Massimo Recalcati, può essere considerato come il manifesto dell'esistenzialismo di Sartre, il punto di riferimento per la sua teoria della libertà. Essa non

[1] B. Vian, *L'écume des jours*, Gallimard, Parigi 1947; tr. it. a cura di G. Turchetta, *La schiuma dei giorni*, Marcos y Marcos, Milano 2010, pp. 111-112.

può affatto essere intesa come l'emancipazione da ogni vincolo, ma è essa stessa un vincolo che non possiamo recidere. *L'Essere e il nulla* è dunque un cantiere aperto di tutti i temi che troveremo sviluppati e modificati nel complesso delle sue opere. I temi della coscienza, del Nulla, dell'in-sé, del per-sé e del per-altri, dell'angoscia, dello sguardo e della malafede, senza trascurare la sua idea di una psicoanalisi esistenziale e il progetto finale di apertura verso la questione morale, costituiscono la ricchezza intellettuale del suo lavoro.

Ai tempi ci fu una dura reazione nei confronti di questa teoria radicale della libertà e della responsabilità umane, sia da parte del fronte cattolico, sia di quello marxista. Lo stesso *L'esistenzialismo è un umanismo* era stato pensato per rispondere a queste critiche, mostrando come all'ontologia de *L'essere e il nulla* dovesse seguire un'etica esistenzialista che fosse anzitutto una teoria dell'azione e della responsabilità di un uomo che, orfano di Dio, si trova a dover scegliere ogni volta per se stesso e per gli altri, senza alcuna scusa, lungi dal poter trovare riparo in una qualche forma rassicurante di determinismo. Il confronto non si chiude chiaramente in quegli anni; anzi, crediamo, esso non è ancora concluso. Questo numero della rivista «Studi Sartriani» è allora stato pensato proprio per rendere conto di quel dibattito, non solo per l'importanza che ha avuto all'epoca, ma anche per la sua rilevanza rispetto ai temi ancora aperti nel nostro mondo contemporaneo, un mondo che lotta ancora contro le dinamiche della malafede e contro tutte le forme possibili di oppressione esercitate contro la libertà.

Si rende merito a questa vera e propria "offensiva esistenzialista" anzitutto ricostruendo la ricezione del pensiero di Sartre nel saggio di Alfred Betschart, che analizza la comunicazione del pensiero esistenzialista e i suoi fraintendimenti. A questo, nella parte monografica del volume, seguono diversi articoli che si focalizzano su un preciso confronto tra Sartre e altri approcci filosofici: il dibattito che si è poi aperto in Francia con lo strutturalismo (nella riflessione di Acílio da Silva Estanqueiro Rocha), la "frequentazione" tra Sartre e Gabriel Marcel attraverso il concetto di relazione (Matilde Ghelardini), la discussione critica con György Lukács, che sarebbe continuata anche negli anni della *Critica della ragione dialettica* (Stéphanie Roza) e, infine, una ricostruzione dell'influenza del pensiero di Sartre sulle autrici Iris Murdoch e Hannah Arendt (Mara Meletti Bertolini). Ciro Adinolfi e Cristiano Vidali si concentrano invece nel restituire l'interpretazione dell'esistenzialismo di due grandi filosofi italiani, rispettivamente Nicola Abbagnano e Franco Fergnani. Chiude la sezione un saggio di Giuseppe de Ruvo in cui, a partire da Alberto Moravia, si ripensa il tema della malafede oggi.

E proprio sull'attualità del messaggio di Sartre insiste anche l'articolo della Direttrice della rivista, Gabriella Farina, nella sezione *Dialoghi e varie*, che si chiede quali siano le modalità con cui oggi lo sguardo dell'Altro, in un mondo sempre più virtuale, agisce nella formazione dell'identità del soggetto. In questo senso, lo scopo di questo volume era proprio quello di coniugare la ricostruzione storica di uno dei dibattiti che più ha infiammato la filosofia francese del secondo Novecento con uno sguardo al presente e al futuro, per ritrovare i temi ancora urgenti oggi della riflessione di Sartre.

Gabriella Farina e Maria Russo

L'essere e il nulla.
L'esistenzialismo di Sartre 80 anni dopo

Alfred Betschart

The Reception of Sartre's Thought and Its Narratives: An Analysis from a Communication Theory Perspective

Abstract: Sartrean existentialism has evoked very strong feelings, from fascination to hatred, very atypical for a literary and philosophical movement – and this on all continents of the world inhabited by mankind. This essay attempts to examine the determining factors for this process. What were the messages and narratives that could evoke these feelings? What were the channels of communication and what about failed and distorted messages? What roles did repeaters and noise play in this process? How did they change over time, and what does this analysis contribute to a better understanding of the state of Sartre studies today? The basic framework for this investigation is adapted from communication theory.

Keywords: Reception; Sartre; Communication Theory; Narratives; Marxism

The existentialist tsunami that set off in 1945 and went around the world in the years to come was an event in the history of philosophy that went far beyond what popular philosophers such as William James and John Dewey ever achieved. Sartre dominated the years up to 1970 as the world's leading intellectual. To analyze this development, I will borrow key elements of communication theory as first developed by Claude Shannon and Warren Weaver in 1948/49. As Sartre wrote in *Qu'est-ce que la littérature?*, the writer's major function is "délivrer des messages à ses lecteurs"[1]. And for him, the process of creating a literary oeuvre ends with its reading by the readers[2]. These are two key ideas communication theory shares with Sartre. What communication theory contributes to Sartre's concept is a model of what can go wrong in a communication process. Both Sartre and communication theory agree that what the receiver eventually perceives as

[1] J.-P. Sartre, "Qu'est-ce que la littérature?", in Id., *Situations III*, nouv. éd. rev. et augm., Gallimard, Paris 2013, p. 32.
[2] Ivi, p. 49.

Studi sartriani, Anno XVII / 2023
Articolo sottoposto a *double-blind peer review*
Ricevuto: 26.05.2023 – Accettato: 28.07.2023

the sender's message is not necessarily a true and fair picture of what the sender had in mind.

Errors can occur during encoding at the sender and decoding at the receiver. The process of forwarding is completed by the fact that, on the one hand, there are repeaters forwarding messages, and on the other hand, there may be noise preventing the messages from being forwarded. Depending on the medium through which a message is forwarded, different channels have to be distinguished. Each channel has its own laws and addresses its own public. This whole process of forwarding and receiving messages depends on what is called the "situation" by Sartre and the "context" by communication theory. Messages may fail to be forwarded or may arrive at the receivers only in a distorted form. As long as only singular messages are affected by failures and distortions, the damage is limited. However, when such failures and distortions occur in a systematic way, as this was the case with Sartre and his thinking, the entire narrative about a person and his thinking may become distorted.

1. *1944 to 1950 – The Existentialist Tsunami*

In the summer of 1944, it was not foreseeable that by the end of the same year Sartre would be considered the leading intellectual of his time in Paris. The publication of his philosophical writings had gone almost unnoticed. As a writer, he had received only the *Prix Populiste* in 1940. There were a few translations into foreign languages – *Le mur* into German, Japanese, and Chinese, *La chambre* into Spanish and Chinese, parts of *La nausée* into Japanese[3] – but this was far from spectacular. That Sartre's role had indeed changed by the end of 1944 is confirmed by the fact that he was already having to defend himself against fierce attacks from the Communists.

Freed from his work as philosophy teacher thanks to a contract with Pathé, Sartre began to publish an enormous number of texts. Between 1945 and 1949, these included three plays, three volumes of his novel, several important essays, the first three volumes of his essays entitled *Situations*, and his first biography. The film *Les jeux sont faits* was released and he

[3] D. Slaymaker, *When Sartre was an Erotic Writer: Body, Nation and Existentialism in Japan after the Asia-Pacific War*, in «Japan Forum», 14, 1/2002, p. 78; Ch. Zhang, *Sartre en Chine 1939-1976. Histoire de sa réception et de son influence*, Le Manuscript, Paris 2008, p. 111.

founded his own journal *Les Temps Modernes*. Sartre published several prefaces to books and even texts on various artists, including ballet, and he inspired the French *Nouvelle vague* in the cinema of the 1950s. He even became the most prominent member of the *Rassemblement démocratique révolutionnaire*, a movement that unsuccessfully tried to bridge the gap between various leftist parties after the Cold War had intensified in 1948.

Very quickly Sartrean existentialism became a social-cultural movement. The "existentialists" had their own fashion and listened to bebop. Saint-Germain-des-Prés became so much the center of existentialist culture that in 1947 the newspaper *Samedi Soir* published a "Petit guide du Village de Saint Germain des Prés" for the tourists in 1947[4]. Christine Cronan even released a 21 pages long *Petit catéchisme de l'existentialisme pour les profanes*.

This "earthquake" in Paris did not go unnoticed abroad. The United States, Great Britain, Italy, and Switzerland were the main centers of reception. Italy was an easy market for Sartre, because the cultural elite traditionally was very fluent in French and very oriented toward Paris. As early as the fall of 1945, *Huis clos* was staged in Rome, directed by Luchino Visconti[5]. And when Sartre was in Italy in June 1946, he met many prominent Italian thinkers, from Primo Levi to Alberto Moravia[6].

Switzerland was the springboard to Germany and Austria, where the theater and the book market were down until 1948. *Les mouches* premiered in German in Zurich as early as October 1944[7]. In June 1945 Sartre's existentialism was already the subject of a lecture at the annual conference of the *Swiss Philosophical Society*. And in May/June 1946, before he went to Italy, Sartre was on a lecture tour in Switzerland.

As to the United States, existentialism was received primarily by American journalists and soldiers stationed in liberated Paris. They reported back home primarily on the social, cultural, and political aspects of existentialism. As early as October 1944, Sartre's essay *La république de silence* was published in the American magazine *Atlantic Monthly*.[8] On his

[4] M. Contat, *Sartre. L'invention de la liberté*, Éditions Textuel, Paris 2005, p. 98.
[5] R. Tessari, *Presenza e assenza di Sartre nel teatro italiano*, in O. Pompeo Faracovi, S. Teroni (eds.), *Sartre e l'Italia*, Belforte, Livorno 1987, p. 158.
[6] For the reception in Italy see F. Caddeo, *The Impact in Italy of Sartre and His Thinking*, in A. Betschart, J. Werner (eds.), *Sartre and the International Impact of Existentialism*, Palgrave Macmillan, Cham 2020, pp. 151-166.
[7] B. Bernardi, *Jean-Paul Sartre e la Svizzera*, Giampiero Casagrande, Lugano 2014, pp. 58-67.
[8] G. Cotkin, *Existential America*, John Hopkins University Press, Baltimore 2003, p. 94.

second American tour in 1945/46, he was already a prominent person, lecturing at various universities. Reception in theater and philosophy was delayed, however, *Les mouches* did not premiere until 1947. In the same year, William Barrett published the first major philosophical text dealing with existentialism.

The British reception of Sartre's thought largely paralleled the American one. The major exception is A. J. Ayer's very early publication on Sartre in *Horizon* in 1945. Sweden became the hub for the reception of existentialism in Scandinavia with four translations in 1946: *Les mouches*, *Huis clos*, *Le mur*, and *L'existentialisme est un humanisme*. The most notable event in the reception of Sartre's philosophical work, however, was the first translation of *L'être et le néant* into a foreign language, into Spanish in Argentina in 1948.

1.1 *The Existentialist Narrative and Its Core Messages*

In search of the reasons for Sartre's success, we must analyze the (meta-)messages received by Sartre's public. Sartre's first message was "You Are Free, Therefore Choose!" After fifteen years of economic crisis and repression, the intellectual elite felt an incredible need to free themselves from the chains they had to wear during those years. The major texts that conveyed this message were *L'existentialisme est un humanisme* and *Les mouches*. Its main pillar was the criticism of any kind of an objective value ethics as represented by the various religions, ideologies, and tradition. To no surprise, his critics, the communists, the bourgeois establishment, and the churches, called Sartre's philosophy a representative of decadence and nihilism.

This first message of "You Are Free, Therefore Choose!" did not reach the receivers without distortions. The erroneous view of human beings as absolutely free can still be found today. Sartre's statement in *Liberté cartésienne* that being free does not mean being able to do what one wants, but wanting what one can do, was never received[9].

Sartre's second important message was "Commit Yourself!" Its first major text was *Présentation (des Temps Modernes)*, an expanded version of *The Case for Responsible Literature* first published in the British journal *Horizon* and in the American *Partisan Review*. Another highly influential text was *Qu'est-ce que la littérature?*, which was quickly translated into

[9] J.-P. Sartre, *La liberté cartésienne*, in Id., *Situations*, II, nouv. ed., Gallimard, Paris 2012, p. 291.

English, German, and Spanish[10], followed by *La nationalisation de la littérature*, which appeared in Arabic already a month after its French publication.

This second message was well received by many writers. After being condemned to silence for ten and more years, they eagerly took it up. This was especially true for writers in formerly fascist countries such as Germany and Italy. Sartre's idea of *littérature engagée* was one of the godparents of the *Gruppe 47*, which later included Heinrich Böll and Günter Grass.

With the *Temps Modernes* and his involvement in the *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire* R.D.R., Sartre himself lived up to his proclaimed message. As a result, the idea of *littérature engagée* became largely a concept associated with politically progressive ideas. Sartre was so successful that there were only three camps among intellectuals in Germany: that of Karl Marx, Jean-Paul Sartre, and Jesus Christ[11]. Not surprisingly, opposition to Sartre was strong. The communists, in particular, saw him as a competitor in the struggle for progressive intellectuals and students.

The third message, "No Discrimination!" was directed primarily at disadvantaged groups in society. It was Beauvoir who focused on the oppression of women, Sartre, however, supported her. Their joint life became a model for several couples, even in Islamic countries, as the examples of Suhayl Idris and Aida Matraji in Lebanon and Liliane und Lufti al-Khuli in Egypt show. Important existentialist female scholars like Iris Murdoch, Marjorie Grene, Hazel Barnes, and Mary Warnock stand for the attractiveness of existentialism for women.

Sartre's own attention was primarily focused on Jews, blacks, and homosexuals. His *Réflexions sur la question juive* was the first theoretical book published by a major European intellectual against antisemitism. *Présence noire* and *Orphée noir* played a similar role for black writers. And there was the antiracist play *La putain respectueuse*. Richard Wright, Ralph Ellison, and Frantz Fanon, later Steve Biko, Stockley Carmichael, Angela Davis, and Gilberto Gil and Gaetano Veloso, the founders of Brazilian *tropicalismo*, read Sartre.

Sartre spoke out in favor of homosexuals on several occasions, from his support for Jean Genet to the discussions in *On a raison de se révolter*. In his literary works, he presented homosexuality, which had been a taboo

[10] Translations of non-literary texts into Italian were often delayed – not because of a lack of interest in Sartre in Italy, but because of the good knowledge of French among Italian intellectuals.

[11] M. Rahner, *"Tout est neuf ici, tout est à recommencer …"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, p. 209.

until 1980, as a normal part of life. On the one hand, this earned him the support of gay intellectuals, from André Gide to Oreste Pucciani in the United States and Hubert Fichte in Germany. On the other hand, some of his works were banned, such as *Huis clos* in the U.K. and *L'enfance d'un chef* in the German Democratic Republic.

1.2 *Distorted and Failed Messages*

Not only the idea of absolute freedom suffered from a distorted reception. The same happened with Sartre's most famous sentence "L'enfer, c'est les autres". It is still understood today as a misanthropic statement about the relationship between human beings, whereas it actually represents the second part of his early ethics. Human beings are not only free to choose their values as stated in *Les mouches*, but they must also assume responsibility for their choices.

One of the important messages Sartre failed to convey to his receivers concerns his existential psychoanalysis. His version of psychoanalysis, which later became the progressive part of his regressive-progressive method, was never able to prevail against the alternatives presented by Alfred Adler, Ludwig Binswanger, Viktor Frankl, and the representatives of a humanistic psychotherapy in the United States. Even Heidegger, who resisted any attempt to interpret *Sein und Zeit* psychologically until the 1960s, became more successful when Medard Boss developed his *Daseinsanalyse*.

A small success can be attributed to Sartre's existential psychoanalysis at least in the field of psychiatry—more precisely, antipsychiatry. Two leading antipsychiatrists of the 1960s, the British/South African David Cooper and Ronald D. Laing, were influenced by Sartre. Sartre also met Franco Basaglia, a leading Italian antipsychiatrist.

Another important area where Sartre's message did not meet the intended reception by readers was ethics. Sartre never published the book on ethics he had promised at the end of *L'être et le néant*. The *Cahiers pour une morale*, written in 1947/48, were published only in 1983. However, several approaches to ethics can be found in the works he published. The first one, going back to *L'être et le néant*, focused on authenticity.

A second alternative brought him close to Kantian ethics. In search for an ultimate ethical criterion that excludes at least certain behaviors, Sartre and Beauvoir developed a concept according to which acting morally presupposes respecting the freedom of others. When Sartre described the ethics of the *Cahiers* mystified, he had most probably this approach in mind. Indeed, the next two works Sartre and Beauvoir published after

abandoning the *Cahiers* were *Saint Genet* and *Faut-il burler Sade?*, works dealing with two persons who definitely did not fit the criteria Sartre had envisioned in his *Cahiers*.

The third approach focused on the question of the relationship between ends and means. Sartre addressed this issue several times, from *Le mur* to *Le diable et le bon dieu*. The dispute over this problem between Camus on the one hand and Sartre and Beauvoir on the other contributed greatly to their falling out in 1952. But as the commentaries on *Les mains sales* showed, their message about the ethical relationship between ends and means— ends and means have to regarded as unity— never reached the public.

1.3 *Noise and Repeaters*

The most effective form of noise[12] came from the communist side. As early as 1945, the French communists deployed their best intellectual battle horses in their fight against Sartre: Henri Lefebvre, Roger Garaudy, and Claude Morgan. By August 1948, the communist criticism had reached the international scene when Aleksandr Fadeev, the Secretary General of the Union of Soviet Writers, rode an all-out attack on Sartre and called him a hyena and a jackal. Publication of Sartre's work was unthinkable on the eastern side of the Iron Curtain until Stalin's death.

The other powerful organization producing much "noise" was the Roman Catholic Church. The French Catholic journal *La Croix* called Sartre's atheist existentialism more dangerous than the rationalism of the 18th and the positivism of the 19th century. In 1948, the Vatican put Sartre's entire work on the *Index Librorum Prohibitorum*. This decision severely restricted the dissemination of Sartre's thought in countries like Spain and in many Catholic schools.

Just as powerful as the Communist movement and the Catholic Church were social taboos. *Samedi Soir* described Sartre as someone seducing young women with smelly Camembert. François Mauriac called existentialism an "excrementalism". In the United States, Sartre was often blamed for his "bohemian tendency", a code word that implied sexual adventures. For John Lackey Brown, in a 1947 feature story in the *New York Times Magazine*, even nude sunbathing justified this qualification[13]. Promoters of Sartre's oeuvre such as Walter Kaufmann and Alfred Stern

[12] "Noise" refers to interferences like government regulations, religious norms, and social taboos that prevent or make it very difficult to relay messages.
[13] A. Fulton, *Apostles of Sartre*, Northwestern University Press, Evanston 1999, p. 32.

later described *L'être et le néant* as outstripping *Lady Chatterly's Lover* and partly pornographic[14].

Sartre could have never achieved the success he had without the help of many repeaters[15]. Early on, successful and lasting partnerships were established with excellent publishers, Gallimard in France, Alfred A. Knopf in the United States, and Hamish Hamilton, what later became part of Penguin, in Great Britain. It was his publisher, Bompiani, who organized Sartre's first tour of Italy in 1946. And after the recovery of the book market in Germany, Rowohlt, famous for its paperbacks, became his publisher of choice.

More important than books for the reception of Sartre's thoughts were the newspapers and especially the magazines. J.-R. Debrix described the situation in France in December 1945 as follows: "[…] la firme Sartre et Cie domine le marché, toute concurrence écrasée […] Chaque jour les camions de l'absurde sortent en files serrées des fabriques existentialistes"[16]. Because of the delay in translating Sartre's literary and philosophical oeuvre, journals were of particular importance abroad. *Partisan Review*, *The New Republic*, *The New Yorker*, and *The Nation* were important repeaters that spread Sartre's thought in America. An important journal in Sartre's new global world was Victoria Ocampo's *Sur* in Argentina, which published several of Sartre's works.

As for the newspapers, their influence cannot be overestimated. All the "scandals" around Sartre provided them with plenty of material with which to feed their readers in their home countries. In the United States, the newspapers were particularly influential. War correspondents in Paris eagerly picked up the latest news about Sartre. The image they spread, however, was more one of bohemian decadence; by doing so they often indirectly supported actions to limit the influence of existentialism.

The most influential channel[17], especially in the early years on the Old Continent, was theater. The significance of Sartre's play can best be seen

[14] W. Kaufmann, *Existentialism and from Dostoevsky to Sartre*, New American Library, New York 1975, p. 45; A. Stern, *Sartre. His Philosophy and Existential Psychoanalysis*, Dell, New York 1967, p. 250.

[15] The term "repeaters" refers to persons forwarding messages, such as translators, stage and film directors, publishers and producers, journalists and critics, as well as professors and teachers at universities and schools.

[16] R. Wilcocks, *Jean-Paul Sartre. A Bibliography of International Criticism*, Univ. Of Alberta Press, Edmonton 1975, p. 204.

[17] "Channels" are ways of communication. Sartre became famous for his communication through a multitude of channels: visits/lectures, books of philosophical and literary con-

in the prominent directors who staged Sartre's plays in the postwar years. Visconti staged *Huis clos* in Rome, Peter Brook *Huis clos*, *Morts sans sépulture*, and *La putain respectueuse* in London, and Gustav Gründgen and Jürgen Fehling *Les mouches* in Germany.

As overwhelming as the reception was in the theater, as reserved was it among Sartre's colleagues in philosophy. The Stalinists Roger Garaudy, Henri Lefebvre, Henri Mougin, and Georg Lukács criticized Sartre as a false prophet and a Nazi in disguise. Marginally better were the comments by non-Stalinist communists such as the Trotskyite Pierre Naville and Herbert Marcuse. Sartre's existentialism found its critics among bourgeois professors, too. One prominent member was the liberal-socialist Italian philosopher Norberto Bobbio who equated Sartre's existentialism with decadentism and amoralism.

Among those who commented on Sartre's philosophy were also his "fellow" existentialists. Heidegger's *Brief über den Humanismus* was a sharp critique of Sartre's psychologistic thinking. Jaspers criticized in his essay *Was ist Existentialismus?* Sartre's amoralist attitude and the "bad" influence he had, especially on adolescents and other young people. Sartre's philosophy found interest also among adherents to related philosophies, like the Christian existentialists Gabriel Marcel and Nikolay Berdyaev, the personalist Emmanuel Mounier, and Otto Friedrich Bollnow, a representative of the German *Lebensphilosophie*. However, interest did not mean support. Those who endorsed him included only a few, Jean Wahl being the most prominent.

A very special category of philosophers interested in Sartre's existentialism were philosophers that had fled the Germans and emigrated to the United States or Britain, many of them Jewish. They were familiar with continental philosophy, particularly with Heidegger and Jaspers. The publicity Sartre had gained right after the war helped them in their careers. Some of them played an important role as repeaters, e.g. Fritz Heinemann, Walter Kaufmann, Henri Peyre, and Alfred Stern. Peyre, not philosopher but professor of French literature, taught at Yale and was responsible for the dissemination of Sartre's thought in the U.S. via *Yale French Studies*.

This list of names cannot hide the fact that philosophical academia showed little interest in Sartre's thinking. Ayer, aged thirty-five, was an exception. Academia regarded Sartre's philosophy as "café philosophy"[18]. A second moment concerned the many references to Husserl, Heidegger,

tent, films, essays/interviews in journals, newspapers, TV and radio broadcasts.

[18] Fulton, *Apostles of Sartre*, cit., p. 22.

and Hegel in *L'être et le néant*. Before the war, Sartre had moved primarily in circles that promoted exchanges between French and German philosophers, e.g. those of the journal *Recherches philosophiques*. After the war, the interest in German philosophy had waned considerably.

The third and most important point was that philosophy in the Anglo-Saxon and German worlds had developed completely differently from French philosophy since around 1900. Sartre and most of the French philosophy until 1970 still followed the scientistic model that philosophy had to be based on sciences, be it primarily psychology, history, sociology, and/or biology. Around 1900, the neo-Kantians, the founders of analytic philosophy, as well as Husserl and Heidegger criticized this approach, and psychologism in particular, and advocated a concept of "pure philosophy". While the scientistic concepts of philosophy were still very popular outside academia, they had few supporters in the ivory tower of the universities.

2. *1950 to 1960 – The Ebbing of the Existentialist Tsunami — From Philosophy and Literature to Politics*

1950 was a turning point for Sartre. He gave up reading philosophy almost completely and even most of literature. He concentrated instead on reading books on history, sociology, and ethnology. Over the next ten years, he published four dramas, a film scenario, a biography, and *Questions de méthode*, a major, albeit small, philosophical work. Sartre's output, however, increasingly belonged to the category of political essays, although Sartre was never really interested in political ideologies. He judged political actions primarily from an ethical point of view, from his four major "No!" statement, to which he adhered from his early years: no to colonialism, to discrimination, to the militarization of the society, and to the bourgeois morality of authority and honor, family, heteronormativity, and money. This complex relationship with politics was further complicated by Merleau-Ponty's departure in 1950. François Noudelmann's book *Un tout autre Sartre* lets us hear Sartre's frustration who wrote to his girlfriend during the time of cooperation with the Communists: "mon article sur les communistes est une merde […] Si tu savais comme ça m'emmerde" and "la politique m'emmerde"[19]. However, Sartre continued to speak out on political issues because, according to his philosophical ethics, keeping silent is tantamount to supporting the status quo.

[19] F. Noudelmann, *Un tout autre Sartre*, Gallimard, Paris 2020, pp. 28-29, 59.

During the Cold War, when France was fighting colonial wars in Indochina and Algeria, it was very difficult to remain silent. The Cold War made him rediscover an old value: the unity of Europe[20] on both sides of the Iron Curtain. Together with his anticolonialist attitude, this led him to his commitment to the cause of Henri Martin, his visit to the USSR after Stalin's death, his support for Algerian independence, but also his condemnation of the Soviet repression of the Hungarian uprising and the break with the Communists in 1956. After 1956, his contacts to Communists were limited to Poland, where de-Stalinization continued after 1956, and to Yugoslavia. Yugoslavia permitted the publication of at least a part of Sartre's literary work in the 1950s. The leading country in Eastern Europe in terms of Sartre's existentialism, however, became Poland, where not only the first version of *Questions de méthode* was published, but also several of his other philosophical texts.

The new message Sartre sent throughout the decade was consistently "Against colonialism, against a divided Europe". The message received, however, was quite different: "Sartre, the Communist (fellow-traveler)". Sartre's clashes with the Communists in the 1940s and to some extent during the period of cooperation in 1952/54-56, his break with the Communists in 1956 did not help to improve his reputation. For most of the non-Communist public on our side of the Iron Curtain, Sartre remained a Communist to the end of his life. Books like *L'opium des intellectuels* by Aron and *Les aventures de la dialectique* by Merleau-Ponty reinforced this image.

The reception of much of his work published in the 1950s was distorted. Although 95% of *Questions de méthode* were devoted to declaring that the state of Marxist philosophy was stale and that Marxism cannot be saved unless it adopts existentialism, only the statement at the beginning of the book that Marxism was the philosophy of that time was received. Thus, the message "Sartre, the communist" gained much weight compared to the existentialist narrative of the 1940s.

However, the existentialist narrative continued to prove very strong, especially in literature and art. In the U.S., influences can be found in the hipster and beatnik movements. In Britain, the philosopher and writer Iris Murdoch was strongly influenced by Sartre. Colin Wilson's *The Outsider*

[20] Already in the first major text published by him, Sartre had written: «[…] l'Europe […] le sur-Etat […] réunirait des États dépourvus de la personnalité aggressive» (J.-P. Sartre, *La théorie de l'État dans la pensée Française d'aujourd'hui*, in «Revue Universitaire Internationale», 1, January 1927, pp. 36-37).

was another book that helped existentialism gain great influence among young Britons[21]. *The Cavern Club* in Liverpool, where the Beatles gave their first concert in 1961, was originally a place frequented especially by young existentialists.

An existentialist youth movement, called "Exis", was also strong in Germany, particularly among high school students. In Italy, the influence of Sartre's existentialism was notable in the field of film. Directors such as Michelangelo Antonioni and Federico Fellini were among those influenced by Sartre. In France, several of Sartre's plays were made into films in the 1950s.

Sartre's partial collaboration with the Communists opened at least some doors for existentialism in Communist Europe. *La putain respectueuse* was shown in Moscow in 1955. At the Soviets' request, the play's ending was changed to a positive one, like in Marcello Pagliero's film. The situation in East Germany (GDR) was particular. Since books could still flow freely from Western to Eastern Germany, the GDR publishing house Aufbau-Verlag released a small volume of three plays in 1956, *Les mouches*, *La putain respectueuse*, and *Nekrassov*. In the same year, *Les sorcières de Salem* was produced as a French-GDR co-production.

Sartre's success in the Middle East was remarkable. Cairo, Beirut, and Baghdad became centers of Arab existentialism, with representatives such as Taha Huseyn (from Egypt), Suhayl Idris who founded the magazine *al-Adab* modeled on *Les Temps Modernes* (from Lebanon), and Husayn Mardan (from Iraq)[22]. Arab existentialism was heavily influenced by Sartre's second message "Commit Yourself!". A bohemian existentialist lifestyle developed especially in Baghdad. Half century later, the Iraqi writer Ali Badr described this atmosphere in his novel *Papa Sartre* (2001).

Latin America was another region where Sartre's existentialism found wide reception in the 1950s. Argentina was again the forerunner on this continent. From 1953 to 1959, with *Contorno*, founded by Ismael Viñas, a new journal was on the market that appealed primarily to young intellectuals and focused on Sartre's message of *engagement*[23]. One of the young

[21] M. Woessner, *Angst Across the Channel*, in J. Judaken, R. Bernasconi (eds.), *Situating Existentialism*, Columbia Univ. Press, New York 2012, pp. 155-169.
[22] See Y. Di-Capua, *Arab Existentialism. An Invisible Chapter in the Intellectual History of Decolonization*, in «The American Historical Review», vol. 117, n. 4, 2012, pp. 1061-1091.
[23] A. P. Savignano, *A Brief History of the Reception of Sartre in Argentina*, in Betschart, Werner, *Sartre and the International Impact of Existentialism*, cit., pp. 307-325.

Argentinians who eagerly read Sartre was Che Guevara[24]. Another young intellectual very much into Sartre's literary oeuvre was the Peruvian Mario Vargas Llosa[25]. A third one was the Mexican Octavio Paz, who met Sartre when studying in Paris after the war. And finally, there was Colombian *nadaismo* (nothing-ism), founded in 1958 by Gonzalo Arango, with its anti-establishment stance.

Existentialism made further progress in Far East Asia, too. Kuno Osamu and Tsurumi Shunsuke wrote in their 1956 book *Gendai Nihon no shiso* (*Contemporary Japanese Thought*) that the four major currents in modern Japanese thought were existentialism, materialism, nationalism, and pragmatism[26]. Among the writers close to Sartre's thought was Ōe Kenzaburō.

With the Communists coming to power in China in 1949, developments there more or less paralleled those in the Soviet Union. Although Mao refused to initiate a process of de-Stalinization, *La putain respectueuse* was translated into Chinese after Sartre's visit to China in 1955. However, it was the only work of Sartre's to receive this honor, and only with the same ending as in the Soviet Union.

While North Vietnam was almost fully closed to Sartre's thought – see Tran Duc Thao's sad fate –, the South offered more opportunities to spread Sartre's thought. Two of the major intellectual magazines, *Dai hoc* (*Higher learning*; Hue) and *Bach khoa* (*Encyclopedia*; Saigon) participated in this development. Nguyen Van Trung even attempted a synthesis between Sartre's existentialism and Buddhism.

Although Liliane Gaschet still published a book on Saint-Germain-des-Prés entitled *Ces gens de Sartre-Ville*, Sartre's dominance in France was no longer undisputed. The break with Merleau-Ponty and Camus and criticism by Aron were not the only signs of a change in intellectual tendency. Paul Nimier founded the literary movement *Les Hussards* in 1950, which clearly opposed Sartrean existentialism. Alain Robbe-Grillet's *Nouveau Roman* quickly developed into a literary movement critical of

[24] Hilda Gadea, Guevara's wife 1955-1959, in her book *Ernesto*, cited in D.R. Carefoot, *Che Guevara. Existentialist*, diss., Florida State University, Tallahassee 1990, p. 5.
[25] M. Vargas Llosa, *The Mandarin*, in Id., *Making Waves* (*Contra viento y marea*), Faber & Faber, London 1996, pp. 131-143.
[26] S. Müller, *Begriffsverständnis und Rezeption der Existenzphilosophie in Japan unter besonderer Berücksichtigung des Sartreschen Existentialismus*, in R.C. Steineck, E.L. Lange, P. Kaufmann (eds.), *Begriff und Bild der modernen japanischen Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2014, p. 235.

Sartrean existentialism. And last but not least, Claude Lévi-Strauss became the first important representative of structuralism.

Noise was very loud not only in the Communist and Catholic countries, but in the West in general. At the forefront of the international struggle against Sartre was the Congress for Cultural Freedom, an anticommunist propaganda group strongly supported by the CIA, with its various journals such as *Encounter*, *Preuves*, *Der Monat*, *Tempo Presente*, and *Cuadernos*.

As to philosophy, the situation was mixed. On the one hand, the 1950s was the decade of the translation of *L'être et le néant* into other languages. The Spanish translation in Argentina in 1948 was followed by those into German in 1952, English and Japanese in 1956. The discussion about Sartre's first major philosophical work intensified outside France. Enzo Paci in Italy and Leo Gabriel and Justus Streller in Austria and Germany took on important roles. In the United States and Britain, there were many women and foreigners: Barnes, Maxine Greene, Marjorie Grene, Wahl, Kaufmann, Stern, and Heinemann, but also Wilfrid Desan. Important introductions to Sartre's philosophy were published in Japan by Takeuchi Yoshirō, the translator of *L'être et le néant*, and in Argentina by Rafael Virasoro. In France, Roger Garaudy deserves special mention with his *Perspectives de l'homme*.

The main innovation in *Questions de méthode* was the regressive-progressive method. Drawing on Jaspers's distinction between explaining and understanding, Sartre declared that it is up to the sciences – psychoanalysis, Western sociology, and Marxism – to explain the individuals and up to philosophy to understand them by applying Sartre's existentialist psychoanalysis. This message, so important for the discussion of the role of philosophy in our society, unfortunately completely failed to reach its receivers.

As important the 1950s were for the spread of existentialism in the world, the content of its reception of his new messages was abysmal. It was a decade of distorted and failed messages. Sartre's message "Against colonialism, against a divided Europe" was received by the public in a completely distorted form: "Sartre, the Communist (fellow-traveler)". And the one great message so central to Sartre's thinking about the core objective of philosophy was not received at all.

3. *1960 to 1975 – Political Activism in a Competitive Time*

The 1960s started with the first volume of *Critique de la raison dialectique* and *Les mots*. Apart from the release of the *Flaubert*, the other publications that saw the light of day in these fifteen years between 1960

and 1975 were predominantly political writings. Sartre's political message, at least in the first ten years, remained the same: "Against (neo-)colonialism, against a divided Europe". His fight against the Algerian War and the Vietnam War (as executive president of the Russell Tribunal) is still remembered today. His visits to Cuba and Brazil in 1960 were spectacular events. In his struggle against a divided Europe, Sartre became vice president of COMES, the *Comunità Europea degli scrittori*, an association of European writers dominated mainly by Italian writers.

In Cuba, Sartre spoke with Fidel Castro and Guevara. The book *Sartre on Cuba*, a special edition of Sartre's essays on Cuba published for the United States, was a hot seller on the tables of students' rallies in America. Another text that found great favor with radical American students was Sartre's preface to Fanon's *Les damnés de la terre*. The more violent the student protests became around 1968–1970, the more followers Sartre had.

The main theme that dominated the 1960s until 1968 was Sartre's relationship to Marxism. Among the important contributors to the discussion were Pietro Chiodi with *Sartre e il marxismo* and Aron particularly with *Histoire et dialectique de la violence*. The representative of the Communists, including Garaudy, criticized Sartre because his conception of the class as a series and his emphasis on the concept of scarcity undermined central concepts of Marxist theory. However, not only the orthodox Marxists denied Sartre being a Marxist, but also the heterodox, e.g. the Polish philosopher Adam Schaff, the Croatian Danilo Pejović, and a French collective in the journal *La Nouvelle critique* led by André Gisselbrecht[27]. Regardless of the fact that orthodox and heterodox communists denied Sartre's qualification as a Marxist, this discourse strengthened the narrative of "Sartre, the Communist (fellow-traveler)".

Until the second half of the 1960s, the reception of Sartre's thought still made significant progress in certain countries. From 1961 onward, a veritable wave of translations hit Turkey[28]. *L'être et le néant* was translated into Arabic in 1965. With Lutfi al-Khuli in Egypt, Simha Flapan in Israel, and Ali Shariati in Iran, Sartrean existentialism was able to broaden its footprint in the Middle East. All three – like the Vietnamese Tran Duc Thao and the Mexican Octavio Paz – belonged to a special group of repeaters, to those who had once lived in Paris and later spread at least a part of

[27] A. Betschart, *Sartre was Not a Marxist*, in «Sartre Studies International», vol. 25, n. 2, 2019, pp. 77-78.

[28] See A. Cengiz, *The Journey of Sartrean Existentialism into Turkey*, in Betschart, Werner, *Sartre and the International Impact of Existentialism*, cit., pp. 231-235.

the existentialist messages in their native countries. In Moscow in 1967, a volume was printed that contained all but two of Sartre's plays. *Huis clos* was still considered too anti-social and *Les mains sales* too anti-communist. *Les mains sales*, however, was printed in Czechoslovakia in 1967. In the period leading up to the Prague Spring, many of Sartre's book were published there. After 1968, Sartre was banned again as he had been in 1948 after the publication of two volumes of *Les chemins de la liberté*. Another country where existentialism made significant progress in the 1960s was Japan. Sartre's 1966 trip to Japan gave it a great boost, particularly because of the discussion about the responsibility of the intellectual[29].

The dominant position of existentialism in the early 1960s quickly eroded. Sartre, who until then had not felt challenged by structuralism, had to clarify his position in an interview with *L'Arc* in 1966. Even in remote corners of the world, philosophers were suddenly more interested in structuralism than existentialism. By the first half of the 1970s, structuralism had ousted existentialism as the philosophy of reference in Paris.

Another major threat to Sartre's existentialist philosophy was Marxism. Ten years after *Questions de méthode*, Marxism was livelier than ever before in the previous thirty years. Althusser in France, Marcuse in America, and Adorno in Germany had more influence on the leaders of the '68 generation than Sartre. Many of them had started off with reading Sartre in high school, but in their rebellious years at the university they were much closer to Marxism. The existentialist culture with jazz and black clothing that was still popular among college students in the early 1960s, yielded to hippie culture and pop/psychedelic music.

Very dramatic was Sartre's loss of the Middle East. In March '67, Sartre was still able to visit Egypt and Israel to try to restart discussion between Arabs and Israelis. After the Six-Day War, Sartre's existentialist thought lost most of its ground to Arab nationalism and Marxism/Soviet communism[30]. Marxism also gained the upper hand in other regions of the world. This was especially true in Latin America where Castro's revolution sparked a whole series of revolutionary movements.

In the years between 1968 and 1970, Sartre had fallen into a void. In *Itinerary of a thought*, an interview with the Marxist *New Left Review* from London, he attempted to at least partially close the gap with Marxism. Meanwhile Sartre had already moved closer to a more Camusian position

[29] M. Suzuki, N. Sawada, *An Intellectual Star Remembered*, in J.-P. Boulé, B. O'Donohue (eds.), *Jean-Paul Sartre*, Cambridge Scholars, Newcastle 2011, pp. 157-179.
[30] Y. Di-Capua, *No Exit*, Univ of Chicago Press, Chicago 2018, pp. 229-249.

in his notes for the Cornell lectures, when he accepted "ethical radicalism" as an acceptable alternative to his earlier, more compromising stand on the problem of ends and means. From his defense of Joseph Brodsky to his joint action in favor of the Boat people in 1979, Sartre became more and more a defender of individual human rights. Even his commitment to the extreme left was, at its core, an *engagement* for their right to publish their opinion. What defined the image of Sartre in the early 1970s, however, was not his advocacy of human rights, but the iconic image of Sartre standing on a drum talking to the Renault workers at Billancourt. "Sartre, the Communist" now became "Sartre, the Maoist" for many of his critics.

The fact that Sartre, especially in *On a raison de se révolter*, distanced himself from Benny Lévy's communist view that the political struggle was one between bourgeoisie and proletariat, and that he supported the struggle of feminists, gays, ethnic minorities, regionalists, and even the first ecologists did not matter. *On a raison de se révolter* was hardly read. By the first half of the 1970s, the reception of Sartre's thought was at an all-time low since 1945. When Sartre's most voluminous work, the *Flaubert/L'Idiot de la famille*, was published, there was very little response.

In France, Sartre's existentialist philosophy has been under strong pressure since the mid-1960s, first from structuralism, then from Marxism, and since the early 1970s from poststructuralist, postmodernist philosophy with Jacques Derrida, Roland Barthes, Gilles Deleuze, and Jean Baudrillard. The French-speaking Sartre scholars produced less and less philosophical texts of interest. André Gorz, who in the 1960s looked like Sartre's potential successor, drifted away and became an important contributor to the new ecological movement. As the failed plan for a TV series with Antenne 2 under the title *Sartre dans le siècle* shows, Sartre had again become a target of considerable pressure from the bourgeois right.

On the other hand, Sartre became more and more the object of historiography. The leading figures in this respect were Michel Contat and Michel Rybalka. They published *Les écrits de Sartre* and *Un théâtre de situations*. And there was Contat's masterful interview with Sartre *Autoportrait à soixante-dix ans*: interesting as it was, it attracted little public notice.

The reception of Sartre's work was not negative everywhere. In Italy, where Sartre maintained good contacts to the communist dissidents of *Il Manifesto* and particularly with Rossana Rossanda, the impact was less adverse. There were even some countries where Sartre's thinking gained a new foothold. When Sartre traveled to Portugal after the Carnation Revolution, his visit received extensive coverage although Sartre had been taboo until then. Even in Australia, a country that had not previously

taken much interest in existentialism, ABC, the national TV network, broadcast a series on existentialism that included interviews with Sartre.

The major exception to this rapidly declining interest in Sartre's thought with regard to philosophy was Great Britain and especially the United States. The British philosopher Mary Warnock published *The Philosophy of Sartre* and *Existentialist Ethics*, Hazel Barnes, the American translator of *L'être et le néant*, a book with a similar title: *An Existentialist Ethics*. In these years leading up to 1975, we can already learn the names of several U.S. contributors who became famous Sartre scholars after Sartre's death in 1980: Ron Aronson, William L. McBride, and Ronald Santoni.

As for the state of reception of Sartre's thought in 1975, after thirty years as public intellectual, the findings are mixed. In its first five years, the existentialist narrative was launched with the force of an earthquake, which caused a tsunami that reached the remotest corners of our globe only in the early 1980s. Since the first half of the 1950s, however, the narrative of Sartre as a Communist gained more and more in importance. Sartre failed in conveying new positive messages. There were several reasons for this: He devoted more time to politics; what he wrote was partly poorly written (e.g. the *Critique*); he did not finish his writings (*Critique* II, his ethics of the 1960s). The result was that by 1975 Sartre was still a person fit for a newspaper headline, but the interest in his thought had become very low.

4. *1975 to 1990 – Historiography and Marxist Existentialism*

In 1973, Sartre suffered a stroke and went almost completely blind. Because of this health problems, interviews were the only means available to him for communicating his ideas. Some of the interviews received wide attention, e.g. *Sartre. Un film*, produced by Astruc and Contat, and *L'espoir maintenant*. The latter even caused a major uproar. Oliver Todd called it a "détournement d'un vieillard". It was not new that Sartre, who did not like to contradict others, responded to Lévy mainly in ways that minimized friction with him. However, this does not fully explain the reactions; apparently many of the critics were not aware of what Sartre had said in the five years before his death.

In fact, many of the important interviews given by Sartre in his last years were originally published in languages other than French. One of the major interviews was the one given for the book *The Philosophy of Jean-Paul Sartre* in the Schilpp series. Sartre presented his views on the relation-

ship between philosophy and psychology and between his *Critique* and Marxism, answers that contradict much of what many Sartre scholars still say today[31]. Since most of Sartre's interviews between 1973 and 1980 were not read, neither the Sartre community nor the general public noticed his change from a "Marxist" to a self-avowed anarchist[32].

After Sartre's death in 1980, Sartre scholarship again focused on historiography and the posthumous publication of Sartre's texts. Within five years, several important texts were published: a long interview Beauvoir conducted with Sartre in Rome in 1974, Sartre's war diary of 1939–1940, his *Cahiers pour une morale* of 1947/48, the Freud scenario, and the second volume of the *Critique*. A milestone in the field of historiography was Annie Cohen-Solal's biography *Sartre* of 1985.

And congresses were held and organizations founded. While Sartre was still alive, a colloque entitled "Sartre aujourd'hui" was organized in Cérisy. The *Groupe d'études sartriennes* was founded in the wake of this congress and registered as an association in 1985. Related to it are two important publications, the *Études sartriennes* (published since 1984) and *L'année sartrienne* (published since 1987, first as *Bulletin d'information du Groupe d'Études Sartriennes*). In the United States, the North American Sartre Society was founded in 1985. In Germany, Traugott König, the most important German translator and editor of Sartre's works, organized an international congress held at the Goethe University Frankfurt in 1987. Over one thousand persons attended it, more than twice as many as at the 1983 Adorno congress.

Some of the newly published texts by Sartre were quickly translated, especially Sartre's letters to Beauvoir, his war diaries, and *Freud*. Sartre's death and the publication of unknown texts revived the interest in Sartre. Rowohlt of Germany had several books retranslated and by 2000 was able to present Sartre's oeuvre on a par with Gallimard. In Yugoslavia, Sartre's collected works were released in ten volumes in 1981. And there was even a new name on the list of countries reached by the existentialist tsunami: China. After the Communist Party had condemned the Cultural Revolution of 1966-1976, a real "Sartre fever"[33] broke out. Although the

[31] J.-P. Sartre, *An Interview with Jean-Paul Sartre* (1975), in P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Open Court, La Salle 1991, p. XX.
[32] See A. Betschart, *From Marxist to Anarchist. Sartre 1972–1980*, <https://theanarchistlibrary.org/library/alfred-betschart-from-marxist-to-anarchist> (last accessed: 10.08.2023).
[33] Sh.-M. Shih, *Is the* Post- *in Postsocialism the* Post- *in Posthumanism?*, in «Social Text»,vol. 30, n. 110, 1/2012, pp. 39-40.

Anti-Spiritual Pollution Campaign of 1983, which attacked bourgeois decadence involving pornography, Sartre, and Western dress, had a brief negative impact, the "Sartre fever" continued until the 1989 suppression of the Tiananmen Square democracy movement.

As for the narratives, these still were the existentialist one of the second half of the 1940s and the communist one of the 1950s. However, the period from the mid-1970s to 1990 also brought us a new narrative, the narrative of "Marxist existentialism". The main authors were Mark Poster with *Existential Marxism in Postwar France* and Thomas Flynn with *Sartre and Marxist Existentialism*. Poster introduced us to Sartre as an important member of a network of philosophers who sought to combine Marxism with the individual's existential view. Flynn, in turn, presented us Sartre's Marxist existentialism as "an authentic, though 'revisonist' Marxism"[34], emphasizing in particular the role of the collective subject. As interesting as this Marxist-existentialist narrative was initially, its prospects became very limited with the collapse of the Soviet-style system in 1989/91.

5. *After 1990 – Looking for a New Narrative*

After the collapse of the Soviet system, the reputation of having been a Communist became a mark of Cain. Sartre was one its main victims. He was "banned" from areas where a neutral observer would expect him at least to be mentioned: in theories about conscience, the lived body *(Leib)*, the mind-body problem, in social ontology, and radical democracy theory. The difficult situation of Sartrean existentialism today is confirmed by the fact that Gallimard stopped publishing *Les Temps Modernes* in 2018. We find ourselves in a situation where Beauvoir, Merleau-Ponty, Camus, even the Nazi Heidegger are more respected than Sartre.

Today's negative attitude toward Sartre is astonishing. With his three messages of the existentialist narrative – "You Are Free, Therefore Choose!," "Commit Yourself!," and "No Discrimination!" – Sartre anticipated the spirit of the 21st century in a way no other philosopher did. In a society where self-actualization is a general tendency, where people show a lot of commitment and where discrimination against women, LGBTQI+ and BIPOC is fought against, one would expect Sartre to be one of the

[34] T.R. Flynn, *Sartre and Marxist Existentialism*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1984, p. XIII.

most renowned philosophers. Obviously the fourth message "Sartre, the Communist (fellow-traveler)" was stronger.

The French/Belgian community of Sartre scholars responded to this difficult situation the same way as in the previous fifteen years by publishing posthumous works and issuing very useful publications that help Sartre scholars in their daily work. Among the most important posthumous works were *Écrits de jeunesse*, two texts about the ethics of the 1960s – *Morale et histoire* and *Les racines de l'éthique* –, two important film scenarios, Sartre's master thesis of 1927, and, last but not least, the anthology *Les Mots et autres écrits autobiographiques*. Additionally, important resources were published such as the *Dictionnaire Sartre* and the list of books Sartre borrowed from the ENS library 1924-1928.

The 1990s were still, at least in part, a period of expansion. The U.K. Sartre Society, the Sartre Society in Germany, and the Italian *Gruppo Ricerca Sartre* were founded. Similar activities were also seen in Japan, Argentina, and Brazil. With «Sartre Studies International» (founded in 1995) and «Studi Sartriani» (in digital form since 2018), there are two journals open to international publications. However, we must also note that several Sartre societies fell into a crisis and that the number of books on Sartre has been declining for at least the last decade. Unfortunately, most of the Sartre texts published after 1990 have not been translated.

Sartre's success was due in no small part to the fact that he communicated through multiple channels. Today, with the exception of Germany, where Sartre's theater is still popular, communication is limited mainly to the channel of books. Publications of interest to a broader intellectual public, such as Sarah Bakewell's *At the Existentialist Café*, are an exception. Today, it is not helpful to a young philosopher's academic career to focus on Sartre. His "scientistic" approach and preference for philosophizing about the people's daily life are not in line with prevailing academic standards. The communist narrative has turned into a social taboo that, like most other taboos, is rarely questioned. To get young philosophers back to Sartre, we obviously need a new narrative.

In the last thirty years, numerous attempts have been made to develop a new narrative. In France and Belgium, Jean-Marc Mouillie and Vincent de Coorebyter published books on Sartre and phenomenology. Alexandre Feron's recent book *Le Moment marxiste de la phénoménologie française* complements them. Others who paid special attention to Sartre before 1940 and especially outside phenomenology were Coorebyter with *Sartre avant la phénoménologie*, Alain Flajoliet with *La première philosophie de Sartre*, and more recently Grégory Cormann with his anthology *Sartre.*

Une anthropologie politique 1920-1980. A more radical approach was taken by François Noudelmann in his book *Un tout autre Sartre*, in which he attacks several of the conventional certainties about Sartre.

Without the burden of editing posthumous texts, Anglo-Saxon Sartre scholars were able to devote more time to developing existing narratives and exploring new ones. Aronson, Flynn, and Elizabeth C. Butterfield (*Sartre and Posthumanist Humanism*) worked on the narrative of a Marxist existentialism. McBride's *Sartre's Political Theory* also deserves mention in this context.

Existentialist ethics has a long tradition in the discussion of Sartre's philosophy in the United States and the United Kingdom. David Detmer, in his work *Freedom as a Value*, attempted to link Sartre's ethics to an objective value ethics. Thomas C. Anderson's *Sartre's Two Ethics* took a similar line. T. Storm Heter in *Sartre's Ethics of Engagement* and Jonathan Webber in *The Existentialism of Jean-Paul Sartre* argued for virtue ethics, with Heter additionally proposing mutual recognition as the main criterion and Webber advocating a Sartrean theory of character.

In the last thirty years, several other possible narratives have seen the light of day. George Pattison and Kate Kirkpatrick have attempted to connect Sartre with religion (in *The Mystical Sources of Existentialist Thought*). Authors like Lewis R. Gordon, Jonathan Judaken, and Robert Bernasconi produced several interesting texts about Sartre and Black existentialism, the Jewish question, and antiracism. Matthew Ally's book *Ecology and Existence* (2019) sought to combine Sartre and ecology.

As diverse as the various approaches to Sartre are, no new narrative has emerged that could inspire Sartre studies and lead new, young scholars to engage more with Sartre and his thought. However, the numerous new publications of previously unpublished Sartre texts by French and Belgian scholars have laid promising foundation for a new narrative, a new narrative Sartre studies so desperately need[35].

[35] See A. Betschart, *Deconstructing Sartre*, in «Sartre Studies International», 1, 2022, pp. 99-101.

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

Sartre et le Structuralisme: un enjeu philosophique

TITLE: *Sartre and Structuralism: A Philosophical Issue*

ABSTRACT: This study intends to examine the points of intersection between Sartre's key texts and those of the main proponents of structuralism. To this end, we examine the opposition between 'dialectical reason' and 'analytical reason', the praxis-structures interaction, the 'subject' seen as a project or de-centring, differences in starting points on linguistic presuppositions, taking as a guiding thread the notions of subject, praxis and meaning, on the one hand, language, structure and unconscious, on the other.

KEYWORDS: Sartre; Subject; Praxis; Language; Structure; Structuralism

Ma génération se souvient bien de l'apogée de Jean-Paul Sartre (1905-1980), ce philosophe prolifique qui nous surprenait avec un roman, une pièce de théâtre, un article – romans et pièces qui donnaient à penser –, qui dramatisait les grandes questions philosophiques jusqu'à les rendre douloureuses et réfléchies dans d'épais volumes. Ce n'était probablement pas son pessimisme supposé qui dérangeait tant les gens, mais son optimisme puissant – nous sommes "condamnés à être libres": la liberté, une expérience vécue non pas de manière agréable mais angoissante, car nous sommes libres d'agir, de changer le monde et donc responsables que le monde soit tel qu'il est – guerres, faim et violence. Or, cette liberté est au cœur de l'œuvre de Sartre, tout comme les stratégies pour échapper à nos responsabilités – ce qu'il appelait la mauvaise foi; en accord ou en désaccord avec lui au fil des ans, il m'a laissé une impression durable, voire inoubliable, et j'étais à Paris au moment de sa mort (j'achevais ma thèse sur le structuralisme). Nous nous proposons de mettre en lumière les axes du débat entre Sartre et les tenants du structuralisme, ce qui nous permettra de faire ressortir les points de tensions entre les diverses approches, c'est-à-dire les notions de sujet, de praxis et de sens, d'une part, et de langage, de structure et d'inconscient, d'autre part.

Studi sartriani, Anno XVII / 2023
Articolo sottoposto a *double-blind peer review*
Ricevuto: 14.06.2023 – Accettato: 21.07.2023

1. *"Raison dialectique" et "raison analytique"*

a) *Début de mésentente: "raison dialectique"* vs *"raison analytique"*

L'intelligibilité par la raison dialectique suppose, dans le cadre de la philosophie sartrienne, la catégorie de *totalisation*, car ce qu'on appréhende c'est la totalisation en mouvement: ce n'est pas la lutte des contraires qui constitue le moteur du mouvement, mais plutôt la *négation*; c'est celle-ci, et non la contradiction dialectique, qui est la catégorie fondamentale: y réside une des différences majeures par rapport à la conception marxiste de la dialectique, pour qui, on le sait, la contradiction dialectique est la source de tout mouvement et de tout processus. Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre rejette la dialectique de la nature et, par conséquent, une conception générale du monde qui en résulte. Plus encore: selon Sartre, la négation, ainsi que la contradiction dialectique, sont absentes des choses de la nature:

> C'est *après coup*, par volonté d'unifier, qu'on a voulu retrouver le mouvement de l'histoire humaine dans l'histoire naturelle. Ainsi l'affirmation qu'il y a une dialectique de la Nature porte sur la totalité des faits matériels – passés, présents, futurs – ou, si l'on veut, elle s'accompagne d'une totalisation de la temporalité. Elle ressemble curieusement à ces *Idées* de la Raison, dont Kant nous explique qu'elles sont régulatrices et qu'aucune expérience singulière ne peut les justifier[1].

Selon la dialectique de la nature, telle que définie par Engels, l'homme et son histoire ne sont qu'un chapitre de l'histoire de la nature; avec Engels, la dialectique devient une loi abstraite et universelle qu'on veut à tout prix imposer au monde naturel – l'histoire des hommes commençait par celle des premières nébuleuses. Ce qu'Engels critique chez Hegel, il vient le faire lui-même, c'est-à-dire imposer à la matière les lois de la pensée; ce serait comme si les sciences naturelles, après tout l'investigation scientifique elle-même, cessaient, dans la mesure où Engels les contraint à vérifier la loi universelle de la dialectique; à ce titre, Sartre appelle la dialectique marxiste de la nature un "idéalisme dogmatique", une "hypothèse métaphysique", et la doctrine d'Engels, un "idéalisme matérialiste": «il y a un idéalisme matérialiste qui n'est au fond qu'un discours sur l'idée de matière»; dans cette logique, «son opposé véritable, c'est le matérialisme réaliste, pensée d'un homme *situé* dans le monde, traversé par toutes les forces cosmiques et qui parle de l'univers matériel comme de ce qui se révèle peu à peu à tra-

[1] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. I, Gallimard, Paris 1960, p. 126.

vers une *praxis* dans une "situation"»[2]. La dialectique est alors vue comme un processus de totalisation.

Hegel et Marx n'auraient pas d'abord considéré une dialectique de la nature, mais les rapports des hommes entre eux et les rapports des hommes avec la nature. La *négativité* n'entre en jeu qu'avec l'homme, qui, en 'néantisant', achève une action qui se déclenche aussi dans la société et dans l'histoire: il n'y a pas de dialectique *avant* ou *sans* l'humain. Cependant, Sartre entend inscrire la raison dialectique dans le matérialisme historique; mais, au même titre que la critique kantienne de la raison, s'interroge à quelles conditions la connaissance de l'histoire est possible: «En un mot, nous n'abordons ni l'histoire humaine, ni la sociologie, ni l'ethnographie: nous prétendions plutôt – écrit Sartre –, pour parodier un titre de Kant, jeter les bases des "Prolégomènes à toute anthropologie future"»[3]. Elle part du principe qu'il n'y a pas de dialectique *a priori* qui s'impose aux faits comme les catégories kantiennes s'imposent aux phénomènes; s'il y a dialectique dans la société et dans l'histoire, c'est que certains domaines de la matérialité n'existent que dialectiquement.

La dialectique n'est pas une loi qui existe à côté des hommes, mais, dans la logique de Sartre, la condition humaine elle-même se déploie entre la *rareté* des biens, donc par nécessité: la rareté est thématisée comme éclairant l'évolution de la société et de l'histoire, dans la mesure où elle est le fait nécessaire et permanent du processus de production; avec la *Critique* nous avons une raison dialectique, où se croisent la pensée hégélienne et marxiste, ceci comme la vérité de cela. La conception sartrienne de la dialectique conserve ce qui était déjà existentialiste chez Hegel, c'est-à-dire la tension entre nature et liberté. Or la rareté, l'unité *négative* de la pluralité des hommes, explique pourquoi les hommes entrent en relation les uns avec les autres; la raison dialectique est une théorie du déplacement de l'homme en tant qu'être-au-monde vers sa condition d'être-en-société.

La distinction entre *raison dialectique* et *raison analytique* s'articule selon le rapport interne entre nature et culture: la raison dialectique, moteur de la culture, établit des champs où s'inscrivent les relations que la "raison analytique" peut expliquer; alors, la dialectique constitue ce que l'analyse comprend; ainsi, et logiquement, la structure apparaît à Sartre, à la fois comme relation inerte et praxis vivante; mais c'est celle-ci qui rend compte de celle-là:

[2] Ivi, p. 126.
[3] Ivi, p. 153.

> [...] surtout l'ouvrage de Lévi-Strauss apporte une contribution importante à l'étude de ces étranges réalités internes, à la fois organisées et organisatrices, produits synthétiques d'une totalisation pratique et objets toujours passibles d'une étude analytique et rigoureuse, [...] éléments mécaniques et, tout à la fois, expressions d'une intégration vivante à la *praxis* unitaire, de ces tensions contradictoires – liberté et inertie – qui portent le nom de *structures*.

Et il continue: «La fonction comme *praxis* vécue apparaît dans l'examen du groupe comme objectivité sous la forme *objectivée* de la structure. Et nous ne comprendrons rien à l'intelligibilité de la *praxis* organisée tant que nous n'aurons pas posé la question de l'intelligibilité des structures»[4]. Avec ces prémisses sartriennes, l'homme s'efforce de surmonter les totalités réalisées, les structures; la démarche sartrienne ne tend pas à une formalisation, ou à un traitement logico-mathématique du social: celui-ci est aussi un terrain d'inertie – le "pratico-inerte"; mais une telle inertie est toujours en tension avec la liberté, qui peut la déborder. Or, d'après Claude Lévi-Strauss (1908-2009), l'insuffisance de l'explication sartrienne tient à ceci: «en effet, que peut-on faire des peuples "sans histoire", quand on a défini l'homme par la dialectique, et la dialectique par l'histoire?»[5]. En bref, «parfois Sartre semble tenté de distinguer deux dialectiques: la vraie qui serait celle des sociétés historiques, et une dialectique répétitive et à court terme, qu'il concède aux sociétés dites primitives tout en la mettant très près de la biologie»[6]. Une prétendue supériorité de la "raison dialectique" sur la "raison analytique" est inacceptable pour Lévi-Strauss, au regard de ses recherches ethnologiques.

À vrai dire, l'ethnologue n'aime guère s'enfermer dans les problèmes du cogito:

> Qui commence par s'installer dans les prétendues évidences du moi n'en sort plus. La connaissance des hommes semble parfois plus facile à ceux qui se laissent prendre au piège de l'identité personnelle. Mais ils se ferment ainsi la porte de la connaissance de l'homme: toute recherche ethnographique a son principe dans des confessions écrites ou inavouées[7].

[4] Ivi, p. 487.
[5] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962, p. 328.
[6] Ivi, pp. 328-329.
[7] Ivi, pp. 329-330.

En guise de remarque, «c'est donc bien sur le plan épistémologique que le conflit entre les deux philosophes est le plus profond»; et il est aussi «frappant de constater le durcissement de leurs thèses respectives et opposées, passé le moment de la collaboration et de la discussion»[8]. Pour le concepteur du structuralisme, «en fait, Sartre devient captif de son Cogito: celui de Descartes permettrait d'accéder à l'universel, mais à la condition de rester psychologique et individuel; en sociologisant le Cogito, Sartre change seulement de prison»[9]. Aussi bien, Lévi-Strauss reproche à Sartre de privilégier un 'cogito' individualiste et de couper sa société (pleine d'histoire) des autres sociétés (sans histoire).

Selon Lévi-Strauss, «Sartre attribue à la raison dialectique une réalité *sui generis*; elle existe indépendamment de la raison analytique, soit comme antagoniste, soit comme sa complémentaire»; et met en exergue: «Pour nous, la raison dialectique est toujours constituante: c'est la passerelle sans cesse prolongée et améliorée que la raison analytique lance au-dessus d'un gouffre dont elle n'aperçoit pas l'autre bord tout en sachant qu'il existe, et dût-il constamment s'éloigner»[10]. Alors, si Sartre considère l'anthropologie structurale un instrument d'analyse parmi d'autres, pour Lévi-Strauss la raison dialectique (sartrienne) représente «un document ethnographique de premier ordre, dont l'étude est indispensable si l'on veut comprendre la mythologie de notre temps»[11]. Si, pour Sartre, la dialectique est toujours constituante, pour Lévi-Strauss la raison est déjà constituée. Pour Sartre, le rapport au réel est établi par le sujet à travers la *praxis*; pour Lévi-Strauss, qui parle d'une "totalisation sans totalisateur", elle se révèle, derrière le sujet, par les *structures*. Si le structuralisme est la logique de la dialectique, cette logique renvoie, selon Sartre, à la praxis. Lévi-Strauss accepterait la première proposition, mais pas la seconde, qu'il finit par inverser, car, selon lui, la praxis présuppose les structures.

[8] P. Guenancia, *Des fourmis et des hommes: le débat entre Claude Lévi-Strauss et Jean-Paul Sartre*, dans Id., J.-P. Sylvestre (dir.), *Claude Lévi-Strauss et ses contemporains*, P.U.F., Paris 2012, pp. 56-57.

[9] Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, cit., p. 330.

[10] Ivi, p. 325; outre de nombreuses références tout au long de son œuvre, l'ensemble du chapitre IX de *La pensée sauvage* (*Histoire et dialectique*, pp. 324-357) vise directement l'œuvre de Sartre et les critiques qu'il a fait dans *Critique de la raison dialectique*.

[11] Ivi, p. 330. Comme il a dit aussi dans une conversation (1988), «la pensée [de Sartre] s'enracine dans une idéologie qui est celle de son temps, de son milieu intellectuel. La situer, elle aussi, dans un contexte mythologique qui, en l'occurrence, serait celui de la Révolution française (car, dans notre société, la Révolution de 89 joue véritablement le rôle d'un mythe fondateur), relativise la pensée de Sartre au lieu de l'universaliser» (C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris 1988, p. 165).

b) *Un cercle aporétique: entre praxis et structures*

Cet aperçu devenait nécessaire pour montrer que c'est ce primat du vécu de la *praxis*, de l'histoire, que Sartre met en lumière, ce que le structuralisme refuse en valorisant le primat de la *structure* sur la praxis et l'événement; autrement dit, c'est dans la subordination de la *raison dialectique* comme compréhension vécue de la praxis à la *raison analytique*, en tant que rationalité, que la science se reconnaît – c'est le noyau du débat entre Sartre et Lévi-Strauss.

Affirmer, comme Sartre, le primat de la totalisation sur la totalité – «"concept de grande consommation", disait avec humeur Louis Althusser»[12] (1918-1990), qui a entrepris une nouvelle lecture (structurale) de Marx, «que nous oserons dire symptomale»[13] –, c'est affirmer l'irréductibilité du sujet totalisant et l'enracinement de la dialectique dans la *praxis* du sujet: «[…] l'intelligibilité dialectique est définie par le degré de transparence de la totalisation en cours et l'agent pratique ne peut temporaliser une évidence intelligible que dans la mesure où, situé à l'intérieur de cette totalisation, il est lui-même totalisant et totalisé»[14]. Ce qui caractérise l'homme, c'est de s'exercer à travers la *praxis*, une nouvelle version du projet existentiel dont la nature n'est appréhendable que dans un processus dialectique. La restriction dialectique de l'action humaine (action individuelle et action des groupes) conduit Sartre à considérer de vastes domaines du champ socio-économique (non dialectiques) comme constituant des domaines socio-historiques, qu'il appelle *pratico-inerte*. Cependant, c'est à partir de la praxis individuelle que Sartre appréhende la *praxis* comme un processus social, aboutissant à des formes plus intégrées, comme le groupe de *fusion*[15]; dans ce sens, le concept marxiste de *praxis* manque de structures existentielles: en examinant l'activité des séries, des classes, Sartre ne parle pas de praxis mais de pratico-inerte, d'activité passive.

La *praxis* signifie le processus social global de modification du monde extérieur; elle est donc aussi le fondement de la connaissance, car on ne

[12] Guenancia, *Des fourmis et des hommes,* cit., p. 42.
[13] L. Althusser, *Lire le capital*, Maspero, Paris 1969, p. 28.
[14] Sartre, *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 160.
[15] L'émergence du groupe est alors analysée comme le positif de la négativité de la sérialité (qui se manifeste dans tant de situations courantes, comme la «file d'attente» pour le bus); les groupes (qui s'opposent à d'autres collectivités, comme les séries et les classes) constituent une sorte de réaction aux ensembles pratico-inertes; toutefois, dans le groupe le plus pur – le «groupe de fusion» –, chacun est responsable (par exemple, lors de la prise de la Bastille) et chacun est à la fois médiateur et médié.

connaît vraiment qu'en agissant sur la réalité objective; elle est donc aussi le critère du vrai. Or, pour Sartre, la conscience comme rapport de soi à l'être [*L'être et le néant*] s'immerge dans la dialectique comme totalisation des praxis singulières; le mouvement dialectique est un processus de totalisation, révélant ainsi l'aspect inachevé et inattendu de toute totalité. Le groupe n'est plus une entité, telle que la décrivent les sociologues, établie par une relation de type dual entre un individu et une communauté; c'est quelque chose d'entièrement nouveau: la relation entre le tout et les parties est dépassée par l'émergence d'un *tiers*: «Le tiers, structurellement, est la médiation humaine par laquelle *directement* la multiplicité des épicentres et des fins (identiques et séparés) se fait organiser comme déterminée par un objectif synthétique»[16]; chacun, en tant que membre du groupe, totalise les réciprocités des autres, c'est une médiation entre soi et les autres, entre des individus non plus atomisés (comme dans la *série*) mais qui se totalisent en organisant une réponse inédite à une situation originale.

C'est la praxis qui suppose des structures, réplique Lévi-Strauss, recourant aussi à la linguistique: «Car la langue ne réside, ni dans la raison analytique des anciens grammairiens, ni dans la dialectique constituée de la linguistique structurale, ni dans la dialectique constituante de la *praxis* individuelle affrontée au pratico-inerte, puisque toutes les trois la supposent». Et il précise: «la linguistique nous met en présence d'un être dialectique et totalisant, mais extérieur (ou inférieur) à la conscience et à la volonté. Totalisation non réflexive, la langue est une raison humaine qui a ses raisons, et que l'homme ne connaît pas»[17]. On sait que l'idée de structure a commencé à porter ses fruits d'abord en linguistique; si on s'accorde pour reconnaître le rôle initiateur de la théorie saussurienne de la langue comme système, c'est la méthodologie phonologique qui jeta une lumière nouvelle; toutefois, l'éclat du mouvement structuraliste et le grand usage du concept de structure dans les sciences humaines et sociales (linguistique, sémiologie, ethnologie, sociologie, psychanalyse, histoire des systèmes de pensée) ont donné lieu à une polysémie excessive du terme; néanmoins, ce n'est pas tout de décrire l'organisation d'un objet: il faut découvrir la loi interne du système et son jeu de relations, à l'aide d'une théorie hypothético-déductive[18]; alors seulement, d'après Lévi-Strauss, on accède au concept de structure.

[16] Ivi, p. 398.
[17] Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, cit., pp. 333-334.
[18] Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *Le structuralisme et l'exigence critique: du sens de l'*intelligibilité *à l'intelligibilité du* sens, dans E. Chitas, D. Losurdo (dir.), *Abstrakt*

Mais, là aussi, les présupposés de Sartre sont différents: «Il fut un temps où l'on définissait la pensée indépendamment du langage, comme quelque chose d'insaisissable, d'ineffable qui préexistait à l'expression. Aujourd'hui on tombe dans l'erreur inverse. On voudrait nous faire croire que la pensée c'est seulement du langage, comme si le langage lui-même n'était pas *parlé*». D'où cette précision plus longue de Sartre:

> En réalité, il y a deux niveaux. A un premier niveau, le langage se présente, en effet, comme un système autonome, qui reflète l'unification sociale. Le langage est un élément du "pratico-inerte", une matière sonore unie par un ensemble de pratiques. [...] C'est le moment de la structure, où la totalité apparaît comme la chose sans l'homme, un réseau d'oppositions dans lequel chaque élément se définit par un autre, où il n'y a pas de terme, mais seulement des rapports, des différences. [...] Chaque élément du système renvoie à un tout, mais ce tout est mort si quelqu'un ne le reprend pas à son compte, ne le fait fonctionner. A ce deuxième niveau, il ne peut plus être question de structures toutes faites, qui existeraient sans nous. Dans le système du langage, il y a quelque chose que l'inerte ne peut pas donner seul, la trace d'une pratique[19].

Ainsi, il y a donc et l'ouverture à la *possibilité* à travers la *praxis* et l'appréhension de l'histoire comme totalisation en cours. Sartre peut, à cet égard, répondre: «[…] je ne conteste pas l'existence des structures, ni la nécessité d'en analyser le mécanisme. Mais la structure n'est pour moi qu'un moment du pratico-inerte. Elle est le résultat d'une praxis qui déborde ses agents. Toute création humaine a son domaine de passivité; cela ne signifie qu'elle soit de part en part subie»[20]. Du point de vue sartrien, on peut considérer l'humain comme un projet ou comme déjà contenu dans un système: «Peu importe que ce sujet soit ou non *décentré*. L'essentiel n'est pas ce qu'on a fait de l'homme, mais *ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui*». Et il continue: «Ce qu'on a fait de l'homme, ce sont les structures, les ensembles signifiants qu'étudient les sciences humaines. Ce qu'il fait, c'est l'histoire elle-même, le dépassement réel de ces structures dans

und Konkret: Zwei Schlüsselkategorien des Zeitgenössischen Denkens, Peter Lang, Frankfurt 2000, p. 45, <https://hdl.handle.net/1822/9290> (dernier accès 28.05.2023). En termes plus proches, c'est Piaget qui a soutenu: «en un mot, une structure comprend ainsi les trois caractères de totalité, de transformations et d'autoréglage» (J. Piaget, *Le structuralisme*, P.U.F., Paris 1968, p. 7).

[19] *Jean-Paul Sartre répond*, in «L'Arc», n. 30 [*Jean-Paul Sartre*], pp. 88-89.

[20] Ivi, p. 90.

une praxis totalisatrice»[21]. Et il en profite pour préciser: «La philosophie se situe à la charnière. La praxis est dans son mouvement une totalisation complète; mais elle n'aboutit jamais qu'à des totalisations partielles, qui seront à leur tour dépassées. Le philosophe est celui qui tente de penser ce dépassement»[22]. La totalisation inclut en elle les différences que le système contient, en les débordant; mais, pour Sartre, la logique structurale renvoie toujours à un agent pratique.

2. *Autour du sujet: entre "projet" et "décentrement"*

a) *«S'il n'y a plus de praxis, il ne peut plus y avoir non plus de sujet»*

Évoquer le décentrement du sujet, c'est convoquer l'œuvre de Jacques Lacan (1901-1981), une des figures de proue du structuralisme, médecin et psychanalyste, à qui Sartre a répondu: «La disparition, ou comme dit Lacan, le "décentrement" du sujet, est liée au discrédit de l'histoire. S'il n'y a plus de praxis, il ne peut plus y avoir non plus de sujet»[23]. Gille Lapouge revient sur la question du «refus résolu de l'histoire» posée par Sartre, à laquelle Lacan a répondu: «Voyons, même Lévi-Strauss, quoi que l'on en dise, ne refuse pas du tout l'histoire. Ce qu'il refuse, c'est la dialectique de l'histoire. Les gens font une opposition grossière entre la structure, qui serait synchronique, donc hors de l'histoire, et la dialectique, qui serait diachronique, plongée dans le temps. Mais c'est inexact». Et il poursuit:

> Reprenez, dans mon ouvrage le texte que l'on appelle 'Le discours de Rome' et vous mesurerez l'importance que j'accorde à l'histoire, au point qu'elle me paraît coextensive au registre de l'inconscient. L'inconscient est histoire. Le vécu est marqué d'une historicité première. Tout cela est écrit, noir sur blanc, dans mon livre. Moi, je lis les livres de Sartre, il est probable que Sartre ne m'a pas vraiment lu[24].

Lacan, prônant un "retour à Freud", a placé la 'subjectivité' au centre de ses préoccupations: «Je dis que les consciences philosophiques dont vous étalez la brochette jusqu'au culmen de Sartre n'ont d'autre fonction que de

[21] Ivi, p. 95.
[22] *Ibid.*
[23] Ivi, p. 91.
[24] *Sartre contre Lacan: bataille absurde*, entretien par G. Lapouge (relue par Lacan), dans «Le Figaro Littéraire»), n. 1076, 29 décembre 1966.

suturer cette béance du sujet et que l'analyste en reconnaît l'enjeu qui est de verrouiller la vérité (pour quoi l'instrument parfait serait évidemment l'idéal que Hegel nous promet comme savoir absolu)»[25]. Et, dans un autre endroit, concis, dans le style proprement lacanien: «Bien sûr, à toute représentation, il faut un sujet, mais ce sujet n'est jamais un sujet pur. […] Il n'y a pas de sujet sans, quelque part, *aphanisis* du sujet, et c'est dans cette aliénation, dans cette division fondamentale, qui s'institue la dialectique su sujet»[26]. La vérité est dans un va-et-vient entre ceux qui la disent, là où elle se cache, bute et revient en arrière.

S'il y a une phrase qui a fit la notoriété de Lacan, c'est bien celle-ci: «*l'inconscient est structuré comme un langage*»[27], qui éclaircit à elle seule de l'impact que la linguistique structurale a pu avoir sur le retour à Freud par Lacan; toutefois, il importe de souligner que Lacan fait plus qu'insérer les apports de la linguistique structurale dans le champ psychanalytique: il les remanie de façon originale, ce qui lui permet d'établir la *primauté* du signifiant sur le signifié; souvenons-nous que l'interprétation par Lacan de la linguistique saussurienne a été infléchie par la fameuse introduction que Lévi-Strauss a dédiée à Marcel Mauss, où l'anthropologue écrivait cette proposition-clé: «*Le signifiant précède et détermine le signifié*»[28]. Ne citons que cet extrait très éclairant:

> Si ce que Freud a découvert et redécouvre dans un abrupt toujours accru, a un sens, c'est que le déplacement du signifiant détermine les sujets dans leurs actes, dans leur destin, dans leurs refus, dans leurs aveuglements, dans leur succès et dans leur sort, nonobstant leurs dons innés et leur acquis social, sans égard pour le caractère ou le sexe, et que bon gré mal gré suivra le train du signifiant comme armes et bagages, tout ce qui est du donné psychologique[29].

D'une certaine façon, le sujet est vu comme le produit du fonctionnement du symbolique; entre Descartes et Freud, Lacan choisit le fondateur de la psychanalyse: «Descartes saisit son *je pense* dans l'énonciation du *je doute*, non dans son énoncé qui charrie encore tout de ce savoir à mettre en doute. Dirai-je que Freud fait un pas en plus – qui nous désigne assez la légitimité

[25] J. Lacan, *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, p. 204.
[26] Lacan, *Le Séminaire,* XI, Seuil, Paris 1973, p. 201.
[27] Id., *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 594.
[28] C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* [1950], dans M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., Paris 1968, p. XXXIV.
[29] Lacan, *Écrits*, cit., p. 30.

de notre association – quand il nous invite à intégrer au texte du rêve ce que j'appellerai le *colophon du doute* […] Le colophon du doute fait partie du texte»[30]. Lacan a perçu très tôt que dire qu'il n'y a «[…] aucune signification qui se soutienne sinon du renvoi à une autre signification […]»[31].

Or, Sartre s'interroge: «Que nous disent Lacan et les psychanalystes qui se réclament de lui? L'homme ne pense pas, il est pensé, comme il est parlé pour certains linguistes. Le sujet, dans ce processus, n'occupe plus une position centrale. Il est un élément parmi d'autres, l'essentiel étant la "couche", ou si vous préférez la structure dans laquelle il est pris et qui le constitue»[32]. De même, à propos du *décentrement* du sujet proposé par Lacan: le «décentrement initial qui fait disparaître l'homme derrière les structures», implique à son tour une négativité: «Il y a sujet, ou subjectivité si vous préférez, dès l'instant où il y a effort pour dépasser en la conservant, la situation donnée. Le vrai problème est celui de ce dépassement»[33]. En revanche, même l'analyste, lorsqu'il se considère totalement neutre, agit plus ou moins: «de temps en temps, il exprime un avis, oriente discrètement le discours de l'analysé»[34]. Si le sujet est décentré, la subjectivité ne s'arrête pas là, car elle est aussi transcendance par un processus d'intériorisation et de ré-extériorisation, dépassant une phase qui la précède.

b) *Lacan et le premier Sartre*

Toutefois, il est à noter que le Sartre qui l'intéressait le plus, c'était le premier, l'auteur de *L'être et le néant*; même lorsque Sartre, en 1964, s'éloigne d'une ontologie phénoménologique, c'est celle-ci qui continue de retenir l'attention de Lacan. En effet, dès ses premiers écrits, Sartre considère que l'homme est un existant conscient du monde et de lui-même; or, reprenant dans une perspective existentielle, et à sa manière, le principe d'intentionnalité de la phénoménologie husserlienne, il affirme que toute conscience est conscience de quelque chose. Il faut noter que dans *La Transcendance de l'Ego* – écrit en partie lors d'un séjour à Berlin (1933), quand il étudiait la phénoménologie husserlienne –, si l'on trouve le sillage d'une profonde influence de Husserl, il se manifeste déjà un propos de révolutionner la réduction phénoménologique préconisée par Husserl, en

[30] Id., *Le Séminaire*, XI, cit., p. 45.
[31] Id., *Écrits*, cit., p. 498.
[32] *Jean-Paul Sartre répond*, cit., pp. 91-92.
[33] Ivi, p. 93.
[34] Ivi, p. 92.

la radicalisant: «En fait, je suis plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives ou répulsives, mais moi j'ai disparu, je me suis anéanti. Il n'y a pas de place pour moi à ce niveau»[35]. Le monde non réflexif des objets peut faire ressurgir, de façon non-thétique, la conscience.

Le principe d'intentionnalité – «toute conscience est conscience *de* quelque chose»[36] – peut être considéré comme un des noyaux fondateurs de l'ontologie sartrienne. Pour Sartre, la philosophie husserlienne est féconde parce qu'elle lui permet de dépasser les positions réductrices du matérialisme et d'idéalisme; admettre l'*intentionnalité* comme la relation fondamentale de la conscience et du monde, c'est soutenir à la fois que le monde n'est pas un absolu indépendant de la conscience et que la conscience n'est pas un absolu dans lequel le monde se dissoudrait dans les contenus de la conscience: la conscience et le monde existent dans une relation fondatrice d'interdépendance. Si «l'homme est l'être par qui le néant vient au monde»[37], la réalité humaine est conçue «comme un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qui est»[38]; l'homme a donc la possibilité de se distancier et de prendre position pour découvrir et ordonner un monde – c'est la *liberté* selon Sartre.

Or, comme l'indique Clotilde Leguil, tous ces concepts sont subvertis par Lacan pour s'articuler avec la structure de l'inconscient. Ainsi en est-il du *pour-soi*, de l'*angoisse*, du *néant*, de la *schize de l'œil* et du *regard*. Le bricolage de Lacan avec Hegel, Freud, Sartre, est présenté à la fois historiquement et avec un souci épistémologique aigu en montrant à chaque fois la corrélation antinomique des concepts empruntés. Aussi l'ontologie sartrienne de *L'être et le néant* fait valoir ce dualisme de l'acteur avec l'être du sujet: le binaire de l'en-soi et du pour-soi, définissant ce dernier comme manque d'être, néant, liberté. Or, dans ce théâtre, le sujet nie sa contingence, «se fait être» pour un autre; il suppose une essence là où il y a eu choix, sans saisir qu'il n'est rien d'autre que ce qu'il fait: c'est la mauvaise foi. Sartre, dans le sillage de Heidegger, invalide tout prétexte d'intériorité pour lier le sujet à son énonciation: «je suis ce que je dis»[39]. Et, en 1967, lorsqu'il s'agit de comprendre la fin de l'analyse, c'est en termes de *désêtre*[40]

[35] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris 1936, p. 32.
[36] Id., *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, p. 27.
[37] Ivi, p. 60.
[38] Ivi, p. 97.
[39] C. Leguil, *Sartre avec Lacan: corrélation antinomique, liaison dangereuse*, préface de J.-A. Miller, Navarin-Le Champ freudien, Paris 2012, p. 63.
[40] Lacan, *Autres écrits*, cit., p. 254.

que Lacan choisit de formuler sa proposition, procédant à nouveau à un détournement, soit du *manque d'*être soit du *désir d'*être dont Sartre avait pu faire le mode d'existence propre du sujet[41]. En somme, ce qui avait pu être au service d'une description phénoménologique de la conscience se voit mis au service d'une refondation de l'inconscient.

Cependant, la psychanalyse lacanienne ne prolonge ladite psychanalyse existentielle sartrienne, car Lacan inscrit l'ensemble de son élaboration dans un rapport à Freud. L'existentialisme sartrien nie la dimension de l'inconscient, alors que Lacan repense l'inconscient freudien à travers une lecture structurale de l'œuvre de Freud et réinvestit les concepts de la philosophie existentielle pour leur faire jouer une nouvelle partition, celle de l'expérience analytique comme expérience subjective. Ainsi, Leguil observe que le *Séminaire X* concernant *L'angoisse* (1962-63) marque un tournant: il y a comme un retour à l'existentialisme; ici, on oublie Hegel[42] et la dialectique, jusque-là plus ou moins conciliable avec le symbolique, pour convoquer Freud avec Kierkegaard dans une expérience non dialectique de l'angoisse[43]. Chez Sartre, l'angoisse remet l'homme à son néant d'être, mais l'angoisse est traitée comme une émotion, une conduite magique, et ne touche pas le réel de la pulsion. Il n'en reste pas moins que, pour Lacan, l'angoisse laisse un reste par rapport à toute *aufhebung* symbolique[44], elle n'est pas pure division par le signifiant, mais signale une autre coupure, «qu'aucun signifiant ne peut combler»[45]. L'objet de l'angoisse est antérieur à la dialectique du désir, qu'aucun symbole ne peut suppléer.

Lacan, qui a fait d'amples références à la distinction entre l'œil et le regard dans le Séminaire *XI*, semble reconnaître pour un moment qu'elle a la vertu de nous libérer de l'objectivité empirique: «Sartre, dans l'un des passages les plus brillants de *L'être et le néant*, le fait entrer [le regard] en fonction de la dimension de l'existence d'autrui. L'autrui resterait suspendu aux conditions mêmes, partiellement irréalisantes qui sont, dans la définition de Sartre, celles de l'objectivité, s'il n'y avait le regard…»[46]. Même s'il reconnaît à Sartre le mérite d'avoir situé le regard dans un champ autre

[41] C. Leguil, *Lacan avec et contre Sartre: sujet, angoisse, contingence en psychanalyse*, dans «La Cause freudienne», n. 79, 2011, p. 214.
[42] Sur l'influence de Hegel en Lacan, voir Rocha, *Lacan no 'estádio do espelho' hegeliano*, in *Razão e Liberdade*", vol. II, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, pp. 1443-1466, <https://hdl.handle.net/1822/10558> (dernier accès 29.05.2023).
[43] Leguil, *Sartre avec Lacan*, cit., pp. 154-155.
[44] Ivi, p. 155.
[45] Ivi, p. 156.
[46] Lacan, *Le Séminaire,* XI, cit., p. 97.

que celui de la représentation, Lacan affirme qu'il finit cependant par le laisser à l'intérieur du domaine spéculaire[47]. Alors, reprenant l'analyse phénoménologique que fit Sartre, Lacan montre par où elle pèche: «il n'est pas vrai que, quand je suis sous le regard, quand je demande un regard, quand je l'obtiens, je ne le vois point comme regard»[48]. Si d'emblée Lacan critique Sartre, il n'en fait pas moins usage de lui.

3. *Des presupposés linguistiques: écarts de depart*

a) *«Je me considère moi-même comme le signifiant»*

L'un des principaux clivages entre Sartre et Michel Foucault (1926-1984) se fait jour immédiatement dans les présupposés linguistiques qui, dans le structuralisme, ont servi de modèle: «[…] pour moi le signifié c'est l'objet. Je définis mon langage qui n'est pas nécessairement celui des linguistes […], et je me considère moi-même comme le signifiant. La signification, c'est le noème, le corrélat de l'ensemble des éléments vocaux proférés»[49]. Or, «*je me considère moi-même comme le signifiant*», est une proposition révélant une attitude philosophique où l'homme est le centre à partir duquel on peut connaître et agir; en lui repose la praxis créatrice du sens que le langage assume comme immanent à l'histoire elle-même. La littérature est langage, mais celui-ci n'est jamais, comme dans le structuralisme, un système fermé, préexistant au sujet et façonnant le sens[50]. En somme, Sartre attribue à la littérature le pouvoir de susciter le sens par les mots: «c'est en réalité travailler avec l'aspect du mot qui renvoie à son histoire propre ou au signifiant en tant qu'*histoire*»[51]; en d'autre mots, la signification du langage est dans la *praxis* constituée du sujet, et la littérature s'identifie à cette entreprise, formulant des significations pour communiquer.

Selon le paradigme structuraliste, il n'y a dans le langage que des différences, définies non pas positivement par leur *contenu*, mais négativement selon leurs *rapports* avec les autres termes du système: «il n'y a pas d'idées préétablies, et rien n'est distinct avant l'apparition de la langue»[52]. Dans le

[47] S. Vassallo, *Sartre et Lacan. Le verbe* être: *entre concept et fantasme*, L'Harmattan, Paris 2003, pp. 211-212.
[48] Lacan, *Le Séminaire*, XI, cit., p. 79.
[49] Sartre, *L'écrivain et sa langue*, dans Id., *Situations*, IX, Gallimard, Paris 1972, pp. 47-48.
[50] *Jean-Paul Sartre répond*, cit., pp. 88-89.
[51] Sartre, *L'écrivain et sa langue*, cit., p. 49.
[52] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1965, p. 155.

langage il n'y a rien qui puisse résider dans un seul terme, car les signes linguistiques ne sont pas en relation avec ce qu'ils sont censés désigner: *a* ne désigne quelque chose qu'à l'aide de *b*, de même que *b* à l'aide de *a* et leur valeur est fondée sur leur différence réciproque et aucun d'entre eux ne vaut que par ce complexe de différences éternellement négatives[53]. Ainsi, au lieu d'une *substance* de la langue, ce qu'il y a c'est un *système* et une *forme*: la langue est constituée d'éléments formels articulés en combinaisons variables selon certains principes du système; celui-ci, étant constitué d'unités qui se conditionnent les unes les autres, se distingue des autres systèmes par son organisation interne – organisation qui définit sa structure. Alors, considérer la langue comme un système organisé par une structure à découvrir et à décrire, c'est adopter un point de vue structuraliste: les phénomènes linguistiques ne sont pas intelligibles par eux-mêmes, mais seulement par l'intelligibilité du système de relations; nous sommes donc passés de l'atomisme de l'ancienne linguistique aux théories de la linguistique structurale.

Pour Sartre, l'histoire constitue la référence fondamentale, dans la mesure où le développement cumulatif et irréversible est la clé de la compréhension de l'homme et de l'humanité. Foucault, aux yeux de Sartre, nous présente plutôt une *géologie* qu'une «archéologie», une «série de couches successives qui forment notre "sol"», où chacune d'elles «définit les conditions de possibilité d'un certain type de pensée qui a triomphé pendant une certaine période»; mais le plus intéressant serait certainement de montrer «comment chaque pensée est construite à partir de ces conditions», ou comment on passe d'une épistémè à une autre: car «il lui faudrait pour cela faire intervenir la praxis, donc l'histoire, et c'est précisément ce qu'il refuse»; dans une expression plus courante, «il remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d'immobilités»[54]. Or, les frontières de la structure ne sont pas ni hermétiques ni fixes.

La critique de Sartre à l'égard de Althusser – le marxiste structuraliste pour qui les difficultés du marxisme, tant avant que pendant et après «la nuit du dogmatisme», tiennent «en grand partie à l'état d'inélaboration de la philosophie marxiste»[55] – est similaire. Sartre jugeait qu'«il a raison de lutter contre un historicisme facile qui consiste à dire: l'homme est tel que l'histoire le réclame; il fait à la place qu'elle lui désigne le travail exact qu'elle attend de lui». Or, «l'histoire s'engouffre dans les structures. Mais

[53] É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, pp. 40-41.
[54] *Jean-Paul Sartre répond*, cit., p. 87.
[55] L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris 1966, p. 21.

Althusser ne voit pas qu'il y a une contradiction permanente entre la structure pratico-inerte et l'homme qui se découvre conditionné par elle»[56].

L'activité littéraire est ainsi comprise comme une action dans l'histoire: «Un livre, c'est nécessairement une partie du monde à travers laquelle la totalité du monde *se manifeste* sans jamais, pour autant, se dévoiler»[57]. Et aussi comme une synthèse entre l'irréductible et le relatif:

> Il n'est donc pas vrai que l'on écrive pour soi-même: ce serait le pire échec; en projetant ses émotions sur le papier, à peine arriverait-on à leur donner un prolongement languissant. L'acte créateur n'est qu'un moment incomplet et abstrait de la production d'une œuvre; si l'auteur existait seul, il pourrait écrire tant qu'il voudrait, jamais l'œuvre comme *objet* ne verrait le jour et il faudrait qu'il posât la plume ou désespérât. [...] C'est l'effort conjugué de l'auteur et du lecteur qui fera surgir cet objet concret et imaginaire qui est l'ouvrage de l'esprit. Il n'y a d'art que pour et par autrui[58].

Pour l'existentialiste français, la lecture, plus qu'une jouissance contemplative, est aussi un exercice de la liberté; si cette relation a lieu, c'est parce que la littérature, en s'adressant à la liberté de l'autre, le voit comme une *fin* et non comme un moyen; c'est comme si l'exigence inconditionnée de l'œuvre constituait, entre l'auteur et les lecteurs, réels ou possibles, ce que Kant appelait une «communauté de fins»: cette liberté «se constitue en exigence inconditionnée par rapport à elle-même, à l'auteur et aux lecteurs possibles: elle peut donc s'identifier à la *bonne volonté* kantienne, qui en toute circonstance, traite l'homme comme une fin et non comme un moyen»[59]. Transformer donc un impératif formel en projet historique, passer des intermittences de l'imaginaire à la vie active dans le contexte historique, telle devrait être la résonance de l'appel à la liberté qui s'opère à travers la transitivité de la littérature.

b) *«Le langage dit le savoir non su de la littérature»*

D'après Foucault, la littérature est comprise comme une expérience de l'être même du langage: «[…] on peut dire que la littérature est le lieu

[56] *Jean-Paul Sartre répond*, cit., p. 93.
[57] Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels* [recueil de trois conférences prononcées au Japon en 1966], Gallimard, Paris 1972, p. 99.
[58] Id., *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard, Paris 1948, pp. 54-55.
[59] Ivi, p. 325.

où l'homme ne cesse de disparaître au profit du langage. Où "ça parle", l'homme n'existe plus»[60]. De cette disparition de l'homme au profit du langage, témoignent des œuvres aussi différentes que celles de Robbe-Grillet et de Malcolm Lowry, de Borges et de Blanchot. «Toute la littérature est dans un rapport au langage qui est au fond celui que la pensée entretient avec le savoir. *Le langage dit le savoir non su de la littérature*»[61]. Foucault s'en explique:

> Mais ce qu'a fait valoir, avant même le structuralisme, cet excellent écrivain qu'est Maurice Blanchot, c'est le fait qu'en réalité une œuvre n'est nullement la forme d'expression d'une individualité particulière. L'œuvre comporte toujours pour ainsi dire la mort de l'auteur lui-même. On n'écrit que pour en même temps disparaître[62].

Cette ouverture à l'être du langage émerge dans le mouvement qui part de Hölderlin, en passant par Mallarmé, jusqu'à Blanchot. La littérature permet aussi d'éclairer l'histoire de nos pratiques et de nos savoirs, constituant un terrain propice au projet archéologique du philosophe: des œuvres littéraires comme *Le Neveu de Rameau* (dans *Histoire de la folie*), *Don Quichotte* (dans *Les Mots et les Choses*), *Les Bijoux indiscrets* (dans *La Volonté de savoir*), acquièrent un statut d'archive, d'énonciation, de discours, où se jouent les enjeux du langage; la littérature y est prise dans un même mouvement, comme il est précisé au début de la préface de *Les Mots et les Choses*: «ce livre est né d'un texte de Borges»[63]. La littérature se définit moins comme une forme d'expression artistique que comme un espace où l'expérience de la pensée épouse une expérience radicale du langage.

À cet égard, l'auteur-sujet est une fonction variable et complexe du discours, un effet du fonctionnement des énoncés; pour constater la disparition du sujet, Foucault s'attarde sur les œuvres de Hölderlin, Mallarmé, Bataille et Roussel; pour catégoriser cette disparition, il recourt à l'œuvre précurseur de M. Blanchot, tant dans sa partie essayiste que créatrice. Foucault condense ainsi les quatre traits caractéristiques les plus importants de la «fonction-auteur»: celle-ci «est liée au système juridique et institutionnel qui enserre, détermine, articule l'univers des discours; elle ne

[60] M. Foucault, *L'homme est-il mort?* [entretien avec C. Bonnefoy, 1966], dans Id., *Dits et écrits*, I, cit., p. 544
[61] *Ibid.*
[62] *Interview avec Michel Foucault* [1968], dans Id., *Dits et écrits*, I, Gallimard, Paris 1994, p. 660.
[63] M. Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966, p. 7.

s'exerce pas uniformément et de la même façon sur tous les discours, à toutes les époques et dans toutes les formes de civilisation»; alors, «elle ne renvoie pas purement et simplement à un individu réel, elle peut donner lieu simultanément à plusieurs ego, à plusieurs positions-sujet que des classes différentes d'individus peuvent venir occuper»[64].

Aussi pour Roland Barthes (1915-1980) – l'initiateur de la science postulée par Saussure, la sémiologie –, «c'est le langage qui parle, ce n'est pas l'auteur»: le seul sujet en question dans la littérature est celui de l'énonciation: «l'auteur n'est jamais rien de plus que celui qui écrit, tout comme *je* n'est autre que celui qui dit *je*»[65]. Voici une autre confluence structuraliste en rupture avec Sartre, celle de la mort de l'auteur: le lecteur, et non l'auteur, est le lieu où l'unité du texte se produit dans sa destination, au lieu de son origine, mais ce lecteur n'est pas plus personnel que l'auteur tout juste déboulonné, et il s'identifie lui aussi à une fonction: il est «ce *quelqu'un* qui tient rassemblées dans un même champ toutes les traces dont est constitué l'écrit»[66]. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France (le 2 décembre 1970), Foucault disait «J'aurais aimé m'apercevoir qu'au moment de parler une voix sans nom me précédait depuis longtemps»[67]; bien avant que nous n'utilisions la parole, la langue nous précède d'un discours autonome dont il serait illusoire de se sentir souverain.

Bien que Sartre et Foucault aient collaboré ensemble dans la pratique – lors d'une manifestation (1970) du G.I.P. (Groupe d'information sur les prisons) –, leurs divergences théoriques sont telles que Foucault a même forgé le concept d'*intellectuel spécifique*, par opposition à l'*intellectuel universel*; si celui-ci (Sartre serait la dernière figuration) soutient des grands principes de conduite, celui-là se penche, non plus sur l'universel, l'exemplaire, le «juste-et-le-vrai pour tous», mais sur des «secteurs déterminés»[68] à fin de «diagnostiquer le présent»[69]. Alors, «le rôle de l'intellectuel n'est plus de se placer "un peu en avant ou en peu à côté" pour dire la vérité muette de tous; c'est plutôt de lutter contre les formes de pouvoir là où il en est à la fois l'objet et l'instrument: dans l'ordre du "savoir", de la "vérité", de la "conscience", du "discours"»[70], y soulevant des questions d'autant

[64] Id., *Qu'est-ce qu'un auteur?* [1969], dans Id., *Dits et écrits*, I, cit. (789-821) pp. 803-804.
[65] R. Barthes, *La mort de l'auteur* (1968), dans Id., *Le bruissement de la langue*, Seuil, Paris 1984, p. 63.
[66] Ivi, p. 67.
[67] M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971, p. 7.
[68] Id., *La fonction politique de l'intellectuel* [1976], dans Id., *Dits et écrits*, III, cit., p. 109.
[69] Id., *Foucault répond à Sartre* [1968], dans Id., *Dits et écrits*, I, cit., p. 665.
[70] Id., *Les intellectuels et le pouvoir* [1972], dans Id., *Dits et écrits*, II, cit., p. 308.

plus radicales qu'elles portent sur des segments limités de la société: «la "vérité" est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent»[71]. C'est pourquoi l'intellectuel spécifique doit «se rendre capable en permanence de se déprendre de soi-même»[72], au point de revendiquer l'anonymat en certaines circonstances.

Toutefois, quand Foucault, et le structuralisme, annonce la mort de l'homme, c'est pour remplacer le *sujet* psycho-historique de notre histoire par une connaissance de ce qui est à l'œuvre dans le langage que les sciences humaines nous dévoilent. Si Foucault ne répond pas au problème du passage d'une épistémè à une autre, Sartre assigne cette initiative à l'action de la conscience: «On me reproche souvent mon historicisme. À croire certains, je plongerais l'homme, le sujet, sans intermédiaire, dans le vaste mouvement indistinct de l'histoire. Je n'ai jamais dit cela. L'homme est pour moi le produit de la structure, mais pour autant qu'il la dépasse». Et il élucide: «Si vous voulez, il y a des stases de l'histoire qui sont les structures. L'homme reçoit les structures, – et en ce sens on peut dire qu'elles le font. Mais il les reçoit en tant qu'il est engagé lui-même dans l'histoire, et engagé de telle sorte qu'il ne peut pas ne pas les détruire, pour en constituer de nouvelles qui à leur tour le conditionneront»[73]. C'est la position de Sartre pour le passage.

Je conclurai avec Vergílio Ferreira, l'écrivain-philosophe existentialiste portugais, qui souligne la pertinence de ce débat en ces termes: «Dans la relation que nous entretenons avec notre époque, le temps qui nous est imparti pense avec nous. Pas cependant à notre place, mais à travers *nous*»[74].

[71] Id., *La fonction politique de l'intellectuel* [1976], cit., p. 114.
[72] Id., *Le souci de la vérité* [1984], dans Id., *Dits et écrits*, IV, cit., p. 675.
[73] *Jean-Paul Sartre répond*, cit., pp. 90-91.
[74] Dans la version originale: «Na relação de nós com a nossa época, o tempo que nos coube está pensando connosco. Não, todavia, *em vez de nós*, mas *por meio de nós*» (V. Ferreira, *Questionação a Foucault e a algum estruturalismo*, dans M. Foucault, *As palavras e as coisas*, Portugália Editora, Lisboa 1966, p. XLV.

Matilde Ghelardini

Storia di una "frequentazione": il concetto di "relazione" in Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre

Title: *A History of "Connection": The Concept of "Relationship" in Gabriel Marcel and Jean-Paul Sartre*

Abstract: Is it possible to establish a line of research that brings Gabriel Marcel and Jean-Paul Sartre closer together? With this article, we will positively support this idea, by distancing ourselves from the overly rigid interpretations that exclusively focus on antinomic elements sliding into a reductionist and nowadays "canonical" presentation of the relationship between these philosophers. Beyond the undeniable and, fortunately, unmediated differences between the two philosophers, this article aims to investigate their positions regarding the concept of "relationship". In doing so, we will highlight how Gabriel Marcel's *"coesse"* and Jean-Paul Sartre's "being-for-others" have numerous points of contact that place both philosophers, beyond their personal positions in the religious sphere, within the common ground of "existentialism".

Words: Existentialism; Marcel; Sartre; Relationship; Being-for-others; *Coesse*

1. *Introduzione*

Con questo articolo ci accingiamo a proporre una riflessione in merito alle ragioni che, in qualche modo, rendono legittima una linea di ricerca che avvicina quelli che Roger Verneaux chiamava i «maîtres français»[1] dell'esistenzialismo, Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre, per quanto riguarda il concetto di "relazione".

È doveroso sottolineare che il rapporto fra questi due filosofi va molto oltre la prospettiva teoretica che qui sarà presentata e si radica nelle loro vite. In Gabriel Marcel, infatti, soprattutto a partire dagli anni '40, sono moltissimi i riferimenti testuali alle opere di Sartre, opere che costituiscono

[1] R. Verneaux, *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales*, Pierre Téqui, Paris 1950.

Studi sartriani, Anno XVII / 2023
Articolo sottoposto a *double-blind peer review*
Ricevuto: 14.06.2023 – Accettato: 20.07.2023

per lui un oggetto di attento studio; inoltre, Marcel recensirà anche molte *pièces* sartriane, addirittura chiamando direttamente in causa il filosofo durante conferenze, dibattiti ed interviste.

Ricordando alcune conversazioni con Sartre, Marcel lo presenta come un pensatore che conduce «delle ricerche sotto certi punti di vista connesse, ma orientate diversamente, senza che fosse per nulla questione d'opporre un sistema a un sistema contrario»[2].

D'altra parte, avendo Marcel fin da subito riconosciuto il talento del giovane Sartre[3], non è possibile sminuire il fatto che i rimandi che il primo fa al secondo siano per lo più orientati in direzione di una critica, se non anche di una vera e propria accusa.

Fu intorno al 1945, in seguito alla conferenza[4] tenuta da Sartre al Club Maintenant di Parigi, che si concretizzò la prima profonda rottura fra i due pensatori. In questa occasione, il filosofo individuava «deux branches» interni all'esistenzialismo: uno *ateo*, in cui poneva se stesso, Heidegger e altri esistenzialisti francesi, ed uno *cristiano*, in cui collocava Marcel e Jaspers.

Per Marcel che, come molti altri, aveva addirittura rifiutato l'appellativo di "esistenzialista"[5], schierandosi sempre contro qualunque 'sistematizzazione' o riduzione del suo pensiero sotto etichette, non era certo accettabile neppure questa rapida e riduttiva classificazione operata da Sartre.

E infatti, sia in una conferenza pronunciata nel 1946 al «Centre de culture de l'Amitié française»[6], che in una successiva, del 1947, dal titolo *Techniques d'avilissement*, Marcel non si trattenne dal mostrare la sua distanza dal pensiero sartriano[7], sostenendo «che l'immagine dell'uomo e

[2] G. Marcel, *De la recherche philosophique*, in *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, a cura di M. Belay *et al.*, La Baconnière, Neuchâtel 1976, p. 10 (traduzione mia).

[3] Marcel esplicita più volte la sua stima per l'intelligenza del giovane filosofo Sartre. Al riguardo, cfr. G. Marcel, *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, Vrin, Paris 1981, pp. 62, 69 e 89.

[4] Conferenza, questa, che, tenutasi il 29 ottobre 1945, confluì poi nel suo famosissimo scritto *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946 (trad. it. di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia Editore, Milano 2019).

[5] Al riguardo, cfr. F. Lamoureux, *Une philosophie en images (J.P. Sartre et Gabriel Marcel)*, in «Angelicum», n. 67, 1/1990, pp. 73-85; E.F. O'Doherty, *Marcel, Sartre and Extentialism*, in «University Review», vol. 1, n. 1, 1954, pp. 45-57 e anche J. Colette, *Introduction. L'existentialisme n'est pas une doctrine*, in Id., *L'existentialisme*, Presses Universitaires de France (collana "Que sais-je?"), Paris 1994.

[6] Tale conferenza è stata poi pubblicata postuma nel 1981. Cfr. Marcel, *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, cit.

[7] Cfr. F. Riva, *Una libertà fragile. Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre*, in «Scienze e Ricerche», n. 5, marzo 2015; <https://www.calameo.com/read/003924817f7940e28a75c> (ultimo accesso 24.08.2023).

della condizione umana, presentata dall'autore de *L'essere e il nulla*, si situava come in direzione [di un loro] svilimento»[8]; e ancora, in *Existentialisme et pensée chrétienne*[9], affermava che, dal suo punto di vista, non solo Sartre occupava una posizione marginale all'interno del panorama filosofico a lui contemporaneo[10], ma anche che l'esistenzialismo non diveniva ateo «se non per incidente e sbagliandosi sulla sua propria natura», in quanto esso è «in sé d'essenza cristiano»[11].

In merito a ciò, Franco Riva sottolinea che

> sono i presupposti ontologici e le conseguenze pratiche del professato esistenzialismo ateo di Sartre a toccare sul vivo Marcel, spingendolo a ritornare con continuità sulle posizioni di quello, per ribadirne la distanza e segnalarne la pericolosità[12].

E, infatti, che Marcel non si sia mai stancato di rimarcare la sua distanza dalla posizione sartriana e di opporsi alla distinzione fra esistenzialismo ateo e cristiano lo conferma anche un articolo uscito pochi anni prima della sua morte, nel 1969, in cui questi ribadiva sentitamente:

> Oggi ciascuno sa o dovrebbe sapere che questa classificazione non tiene. Anche ammettendo che Heidegger possa essere definito un esistenzialista, il che è molto dubbio, egli ha rifiutato categoricamente la denominazione di ateo. Aggiungerei che in effetti, lui ed io siamo più vicini l'uno all'altro di quanto lui non lo sia a Sartre ed io a Jaspers[13].

[8] Marcel, *De la recherche philosophique*, cit., p. 10 (traduzione mia).
[9] Id., *Existentialisme et pensée chrétienne*, in «Témoignages», 13, 1947 (traduzione mia).
[10] Probabilmente la radicalità di questa posizione è dovuta al fatto che, in quegli anni, quello che Marcel definì il «fenomeno Sartre» si era diffuso così tanto da porre l'autore de *L'essere e il nulla* come l'unico fondatore della scuola esistenzialista, condannando, di conseguenza, ad un quasi totale oblio filosofi come Heidegger, Kierkegaard, Jasper, che avevano, invece, enormemente contribuito alla genesi di questo clima filosofico. Al riguardo, cfr. D. Huisman, *Gabriel Marcel lecteur et juge de Jean-Paul Sartre*, in Marcel, *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, cit.
[11] Ivi, p. 158 (traduzione mia). Si sottolinea che questo è, certamente, uno dei punti di massima distanza fra Marcel e Sartre; quest'ultimo, infatti, affermerà che l'esistenzialismo non sarebbe altro che un tentativo di trarre tutte le conseguenze di una coerente posizione atea (cfr. J.-P Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 112).
[12] F. Riva, *Prefazione: Drammatiche dell'incontro*, in L. Aloi, *Ontologia e dramma. Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a confronto*, Edizioni AlboVersorio, Milano 2014, p. 16.
[13] G. Marcel, *Testament philosophique*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXIV, 1969, pp. 254-255 (traduzione mia).

Se, dunque, da una parte vediamo quale costante della vita filosofica di Marcel il bisogno di far emergere tutta la sua vena critica nei confronti del pensiero sartriano, dall'altra, però, non troviamo, in Sartre, riferimenti espliciti a Marcel[14] o alle sue opere; dai suoi testi, tuttavia, riusciamo ad evincere piuttosto chiaramente che da parte sua c'è stata un'attenta lettura ed una puntuale conoscenza della filosofia marceliana[15], nonostante – forse per la sua enorme fama o per altre ragioni mai dichiarate – Sartre si sia preoccupato solo raramente[16] di rispondere alle sollecitazioni ed alle dure critiche che l'altro per tutta la vita gli ha mosso.

Quanto appena detto, se da una parte sembra contraddire la legittimità dell'avvicinamento fra i due autori che si vuole mostrare nel presente lavoro, dall'altra indica, invece, che un confronto è possibile e, infatti, lo stesso Marcel scriveva a Sartre, in una lettera del 1946, che «l'opposition ne doit pas exclure mais au contraire susciter le dialogue»[17]; un confronto, dunque, che, vissuto apertamente da Marcel e solo velatamente da Sartre, indica un rapporto di cui comunque possiamo parlare, seppur nella costante esigenza di chiarire differenze e distanze.

Nonostante i punti di contatto biografici, non è su questi che si baserà la nostra ricerca, che invece prende le mosse da quell'atmosfera esistenziale che davvero ha potuto fornire legittimità a questo accostamento, appartenendo entrambi i filosofi, al di là, appunto, delle loro personali posizioni, a un sostrato comune: l'"esistenzialismo".

[14] Ad eccezione che in Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 50.

[15] È nota la frequentazione filosofica fra i due durante i cosiddetti '*Vendredis de la rue de Tournon*', ossia durante quegli incontri che Marcel aveva preso ad organizzare nella sua abitazione parigina, a partire dal 1934, per permettere lo sviluppo di un confronto e di un dialogo fra giovani studiosi di filosofia. Lo stesso Sartre espose durante gli incontri del 25 giugno 1938 e del 23 giugno 1939. Al riguardo, cfr. gli appunti presi durante gli incontri da Jacqueline Marcel, e disponibili nel "Fondo Gabriel Marcel" della BNF (NAF 28349, boîte n. 108); D. Bertholet, *Sartre*, Plon, Paris 2000; M. de Gandillac, *Le siècle traversé. Souvenirs de neuf déciennes*, Albin Michel, Paris 1998; H. Politis, *Marcel lecteur de Sartre en 1946*, in «Trilhas Filosóficas», Caicó, ano 12, n. 3, Edição Especial, 2019, Dossiê em Comemoração aos 130 anos do Nascimento de Gabriel Marcel, ISSN 1984-5561, pp. 47-59.

[16] A. Marie, *Les rapports de Jean-Paul Sartre et de Gabriel Marcel: «Le point de divergence, c'est le fait même de Dieu»*, in «Revue de la BNF», n. 48, 2014/3, pp. 52-61; <https://www.cairn.info/revue-de-la-bibliotheque-nationale-defrance-2014-3-page-52.htm> (dernier accès 10.10.2023).

[17] Per la consultazione della lettera del 1946 di Gabriel Marcel a Sartre, cfr. BNF, Manuscrits, NAF 28405 (fonds Jean-Paul Sartre).

La scelta di impiegare una categoria unitaria, "esistenzialismo", anziché "esistenzialismi"[18], nasce dalla percezione di un'"atmosfera"[19] comune, di un "clima filosofico"[20] che anche due filosofi così distanti fra loro hanno egualmente respirato e contribuito a creare. È per questo che non è stato difficile riscontrare tra loro una vicinanza o, quantomeno, una "frequentazione", che, anche se «polemica»[21], risulta comunque sufficiente a suggerire un sentimento di appartenenza ad un terreno comune, dal quale è possibile attingere medesimi orientamenti di ricerca, medesime questioni che, con Pareyson, potremmo chiamare "perenni"[22] e che, in quanto tali, costituiscono il fondamento dell'indagine esistenziale, finendo per trovarsi anche al cuore delle filosofie di due autori, come Marcel e Sartre, che la tradizione ha invece voluto porre come poli irresolubilmente opposti.

Nel presente lavoro, pur facendo emergere le declinazioni ermeneutiche del concetto di *"relazione"* in questi due autori, non saranno presentati espliciti rimandi fra questi, poiché si è ritenuto superfluo, se non addirittura erroneo, sviluppare un confronto serrato tra loro, dal momento che essi stessi non lo hanno legittimato. Dunque, volendo sfuggire ad ogni forzatura, verrà compiuta una presentazione autonoma delle loro filosofie, da cui emergeranno comunque elementi di vicinanza: nella visione dell'uomo, colto nella sua precarietà e nel suo essere creatura e mancanza, o, ancora, nel costante ricorso ad esempi tratti dalla vita quotidiana, nel concetto di esistenza segnata da speranza e disperazione o nella centralità del "corpo" quale prima dimensione di "relazione" con l'altro…

Vicinanza, la loro, data dalla consapevolezza di vivere in un'epoca segnata da grandi sofferenze, in cui la dignità umana era stata completamente svilita; una consapevolezza che li ha portati a lottare per restituire valore all'essere umano, per costruire una filosofia concreta, lontana da sterili edificazioni avulse dalla vita, per rendere così "opacità" all'esistenza ed alla verità e per fondare una società-comunità in cui sia presente un "sentirsi-in-relazione".

Questi elementi di vicinanza qui introdotti non sono affatto accessori, ma, anzi, costituiscono proprio quelle fondamenta del pensiero esistenzialista sul quale si ergono, autonome, le riflessioni dei due filosofi. E se

[18] Cfr. E. Mounier, *Introduction aux existentialismes* [1947], in *Oeuvres*, vol. III, Éditions du Seuil, Paris 1962 (tr. it. di A. Lamacchia, *Gli esistenzialismi*, Ecumenica Editrice, Bari 1981).
[19] Cfr. J. Wahl, *La pensée de l'existence*, Flammarion, Paris 1951, p. 8.
[20] N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, utet, Torino 1950, vol. III, p. 673.
[21] F. Riva, *«Essere e avere» di Marcel e il dibattito su esistenza ed essere nell'esistenzialismo*, Paravia, Torino 1990, p.19.
[22] Cfr. L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia Editore, Milano 2001.

gli esiti sono diversi – perché, ad esempio, la relazione che Marcel apre con l'altro finisce nel *coesse* che si apre alla fratellanza, di matrice cristiana, mentre in Sartre la relazione con l'altro passa dall'essere infernale all'essere funzionale e 'solidale', per la costruzione di una società più giusta – se gli esiti, dicevamo, sono diversi, partono comunque da un presupposto comune, ossia quello che l'uomo non esiste da solo, ma solo "in relazione a…".

2. *L'uomo in relazione: il* coesse *di Gabriel Marcel*

Nel clima culturale dell'esistenzialismo fu centrale la ricerca del valore dell'uomo come *persona*; ricerca, questa, che si costituì come movimento controcorrente rispetto ad una società che sempre più spesso rendeva gli uomini massificati ed omologati, degli "individui" atomizzati e privi di qualunque apertura ad altro oltre se stessi.

L'esigenza personalistica di questa filosofia esistenziale concentra la propria attenzione sul singolo *hic et nunc* determinato, sulla sua "esistenza", che, così com'è qui intesa, indica il singolo nella sua irripetibilità, non riconducibile ad altro; idea, questa, che l'esistenzialismo recupera di contro all'«annegamento dell'individuo nel processo dialettico»[23].

Eppure, risalendo al significato etimologico del termine, "ex-sistere" indica l'emergere del singolo sia dalla molteplicità degli individui che dall'"essere"; inoltre, come nella preposizione *ex-* è presente, altresì, il senso di 'derivare da', il che permette di leggere l'esistente non solo come quello che emerge ma anche come colui che non è sufficiente in se stesso bensì, appunto, 'deriva da', dunque è 'in relazione a' ciò da cui deriva; da questo consegue la possibile apertura all'altro, sia questo un altro uomo o, addirittura, Dio.

Ecco, allora, che questa singolarità dell'esistente assume un nuovo orizzonte, non rimanendo chiusa in se stessa, ma divenendo apertura.

Gabriel Marcel, a tal proposito, parla di «incarnazione», termine che indica il forte legame dell'uomo sia con la propria "situazione" sia con il proprio "corpo", dal momento che non si dà una persona se non incarnata. E proprio la scoperta del corpo è anche la scoperta di uno spazio di "relazione" in cui l'altro non può né ricondursi né ridursi a se stesso o ad un oggetto, di uno spazio in cui l'altro è un "tu" (persona) e non un "lui" (oggetto).

Il carattere concreto della sua filosofia conduce Marcel a riportare esempi tratti dalla vita vissuta[24], i quali, all'interno della narrazione filo-

[23] Id., *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 15.

[24] Il ricorso ad esempi tratti dalla vita vissuta rappresenta un aspetto di grande vicinanza

sofica, assumono una portata interpretativa del discorso antropologico di non poco conto.

È questo il caso del 'posatore', "tipo" quanto mai attuale nella società a noi contemporanea; il 'posatore', ovvero l'uomo in posa, colui che vive ripiegato su se stesso, colui che si interessa agli altri soltanto se gli è di vantaggio; alla base vi sono sempre autocompiacimento e simulazione, dal momento che la maggiore preoccupazione di chi sta in posa è l'effetto che può produrre sull'altro. Il successo del 'posatore' è dato dal fatto che nella società contemporanea dominano sempre più l'apparenza e l'adulazione, atteggiamenti "se-duttivi", (ricordiamone qui l'etimologia latina: *se ducere*, condurre a sé), ma anche un serrato clima di competizione, a cui l'individuo è costantemente sottoposto: io, non tu; io prima di te.

In questo clima, denuncia Marcel, ciascuno tende sempre a confrontarsi e a competere con l'altro, in una sorta di classifica interminabile[25].

Ma l'altro non può essere solo l'amplificatore del nostro *ego*,

> una specie di meccanismo che posso o credo di poter manipolare o di cui posso disporre [...], il mezzo provvisorio, e come accessorio, mediante il quale riesco a formarmi una certa immagine, un certo idolo di me stesso[26].

Si vuole prendere le distanze, qui, da ogni pensiero egocentrico, che, oltre a porre sé nel centro dell'universo, relega l'altro in una periferia trascurabile, quando non lo considera ostacolo da abbattere.

Quale φάρμακον propone, allora, Gabriel Marcel per arginare questa deriva egolatrica? Intanto recupera il termine "persona" di contro ad "individuo", assimilato, questo, ad un atomo trascinato nel turbinio della folla o ad un elemento statistico:

> le opinioni che crede sue riflettono puramente e semplicemente le idee dell'ambiente e diffuse dalla stampa che quotidianamente legge, per cui, come già ho avuto occasione di scrivere, egli rientra nell'anonimato, è un impersonale allo stato frammentario[27].

con Sartre; anche quest'ultimo, infatti, ne farà sempre molti nelle sue opere.

[25] Cfr. G. Marcel, *Homo viator*, Aubier, Paris 1945 (tr. it. di L. Castiglione e M. Rettori, *Homo viator*, Borla, Roma 1980, pp. 25-27).

[26] Ivi, p. 26.

[27] Ivi, p. 29.

La persona, invece, è responsabile di ciò che pensa e fa; responsabile di fronte a sé e agli altri. Niente astrattismi, per Marcel, ma un essere concreto che risponde delle proprie azioni e delle proprie parole; anzi, sottolinea il filosofo,

> io mi affermo come persona nella misura in cui credo realmente alla esistenza degli altri e nella misura in cui questa credenza tende ad informare la mia condotta[28].

L'attenzione di Gabriel Marcel, dunque, è tutta rivolta alla seconda persona, cioè al "tu"; il "tu", anche quando è il meno "tu" possibile, come quando ad esempio si rivolge una domanda ad un passante, ad uno sconosciuto, presuppone che vi sia un essere che io interrogo o da cui sono interrogato, un essere che mi guarda, un interlocutore che può trasformare il rapporto in una "relazione".

Qui Marcel sottintende che, tra rapporto e relazione, sussiste una differenza; nel primo, l'altro è insignificante, una sorta di oggetto che però comunque mi interpella anche nel suo non guardarmi o non rispondermi, rivelando il suo esser soggetto, il suo esser qualcosa di più che un mero dato. La "relazione", invece, implica "un di più" che solo due soggetti possono instaurare; è un incontro, una parola, dei gesti che «sono essenzialmente veicolo di qualcos'altro che non è certo possibile racchiudere in una formula o in un concetto»[29].

Dunque, di contro all'"uomo-in-rapporto", prigioniero di sé, vi è, per Marcel, l'"uomo-in-relazione", capace di fraternità, che arricchisce se stesso di ciò che arricchisce il proprio fratello, in ragione della "comunione" che tra loro esiste; per questo, nel pensiero marceliano, è fondamentale la speranza[30], quale elemento che permette all'uomo di andare al di là del comportamento, anche misero, del fratello, che può deludere o offendere.

[28] Ivi, p. 30.

[29] Id., *L'homme problematique*, Aubier, Editions Montaigne, Collection «Philosophie de l'Esprit», Paris 1955 (tr. it. di L. Verdi-Vighetti, *L'uomo problematico*, Borla, Roma 1992, p. 57).

[30] È qui doveroso ricordare che la lingua francese presenta due termini per indicare la speranza, *espérance* e *espoir*, e che tale distinzione terminologica risuona a livello filosofico anche nelle differenti posizioni di Marcel e Sartre: se, infatti, in Marcel, la speranza si dà come *espérance*, suggerendo un affidarsi fiducioso ed un aprirsi alla trascendenza che dilata la temporalità, in Sartre, troviamo, invece, l'*espoir*, ossia l'aspirazione umana che si chiude nella storia.

Sarà, dunque, proprio questa apertura all'altro che impedirà all'io di rimanere prigioniero di se stesso e che gli darà accesso alla realtà: l'altro è una "presenza" che interpella e che provoca la nostra disponibilità[31] o indisponibilità.

Se in Gabriel Marcel non è possibile trovare una trattazione sistematica del concetto di "relazione", attraverso queste indicazioni è tuttavia possibile individuare una costellazione terminologica che rimanda alla dimensione etica, spesa nell'impegno, nella fraternità e nella responsabilità, e all'"altro", visto nella sua unicità ma anche nel suo essere possibilità per la realizzazione di una comunità.

È, questo, un linguaggio che, senza dubbio, rivela l'esser cristiano di Gabriel Marcel[32], dato che nell'ottica cristiana, il "riconoscimento" dell'altro diventa costitutivo della persona stessa[33]. Il filosofo, infatti, «non si pone un problema[34] dell'altro, dal momento che la relazione ad altri struttura la costituzione stessa dell'io»[35].

Scrive il filosofo:

> dall'ontologia dell'essere-insieme scaturisce così un'etica del riconoscimento e della disponibilità, [seppur] continuamente minacciata tanto dalla possibile trasformazione del tu in qualcosa di impersonale, in un lui, quanto dalla correlativa indisponibilità del soggetto[36].

È per queste ragioni che Gabriel Marcel parla di *coesse*, cioè di "essere insieme", di "essere con"; non è per lui ammissibile un primato dell'io o del tu singolarmente presi.

[31] «L'esser disponibile s'oppone a quello che è tutto preso di sé o troppo pieno di sé» (Marcel, *Homo viator*, cit., p. 33). La *disponibilità* è una qualità fondamentale di ogni spirito vivente, scriverà Marcel nel suo *Testament philosophique* (cfr. G. Marcel, *Testament philosophique*, in «Revue de Métaphysique et de morale», III, 1969, pp. 257-258).

[32] Il filosofo, avvicinatosi al cristianesimo nel 1927, fa risalire la sua conversione al 5 marzo del 1929.

[33] Nonostante la lontananza dall'ottica cristiana, anche in Sartre lo sguardo dell'altro avrà un ruolo primario, rendendo possibile la costituzione stessa della nostra coscienza.

[34] Si ricorda qui la distinzione marceliana fra *problema* e *mistero*. L'altro, infatti, non costituisce un problema, ma un mistero poiché non possiamo avvicinarlo come qualcosa che, esterno a noi, sia possibile risolvere; noi siamo coinvolti nella 'questione dell'altro' perché siamo con questo in relazione, in una relazione che è addirittura costitutiva della nostra stessa persona.

[35] F. Riva, *Dall'autonomia alla disponibilità. Paul Ricoeur e Gabriel Marcel*, in P. Ricoeur, G. Marcel, *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, Edizioni Lavoro, Roma 1998, p. 11.

[36] Ivi, p. 116.

Potremmo dire, con Emmanuel Lévinas[37], che per Marcel vi è un'irriducibilità del volto dell'altro, che non può in alcun modo divenire 'momento' di una dialettica solo a conferma dell'identità del soggetto; l'alterità, per il filosofo francese, ha il carattere della consistenza, e l'altro si presenta al soggetto non solo per essere affrontato, ma accolto; egli non è 'utile' soltanto al fine del mio essere riconosciuto.

Rispetto a Lévinas, però, Marcel compirà un passo ulteriore, facendo diventare il *tu* il 'mio' prossimo, laddove l'aggettivo possessivo perde il proprio carattere rivendicativo del possedere per manifestare il carattere di "relazione".

È su questo 'esser prossimo' che potrà fondarsi la fraternità, così importante per il cristianesimo, prima ancora che per i francesi (Liberté, Egalité, Fraternité). Una fraternità che ha un carattere eterocentrico (io riconosco l'altro come fratello), che la diversifica dall'uguaglianza, che invece è egocentrica (tu sei uguale a me).

Si chiede Marcel: perché l'uomo dovrebbe aver bisogno di essere uguale all'altro? Perché la diversità, la diseguaglianza fra me e l'altro dovrebbe costituire un danno, uno svantaggio?

Per questo, per lui, è essenziale fondare la dignità dell'uomo non su un egualitarismo, ma sulla prospettiva della fraternità. E questo, al di là di ogni adesione religiosa.

Il credente e il non credente sono posti comunque in un "mistero" che «abbraccia la condizione umana, in tutto ciò che comporta di rischioso, di precario e, nello stesso tempo, anche di tragico»[38]. Di fronte a ciò, solo l'uomo che non ha un sentimento di superiorità, ma di compassione, solo colui che ha intenzione di instaurare con gli altri "relazioni", e non rapporti, solo costui comprende che la dignità umana «deve essere cercata agli antipodi della pretesa»[39].

Comunque, l'esser cristiano di Gabriel Marcel non può essere posto quale aspetto accessorio del suo pensiero filosofico, dal momento che in questo fortemente risuona; la *relazione* di cui Marcel parla, infatti, non è instaurata solo con l'altro, ma anche con l'Altro con la 'A' maiuscola, con Dio.

Se con l'altro uomo la relazione è apertura ad un'ulteriorità che spodesti l'*ego* dalla sua priorità, la relazione con Dio è apertura alla trascendenza e alla fede. Una fede che, in Marcel, non diviene mai evasione dalla realtà,

[37] Cfr. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Paris 1961 (tr. it di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2023).
[38] G. Marcel, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier Montaigne, Paris 1964 (tr. it. di E. Piscione, *La dignità umana e le sue radici esistenziali*, Edizioni Studium, Roma 2012, p. 183).
[39] *Ibidem.*

che non esime l'uomo da tutto ciò che è umano e non offre a questo nessun tipo di teodicea; una fede che non è uno strumento per consolare ma che, anzi, non può essere separata dall'inquietudine.

È per questa fede 'inquieta' che il filosofo può ancora dialogare con la realtà, perché è una fede che non satura l'uomo, ma lo mantiene interpellato e interpellante… lo mantiene in "relazione".

Senza dubbio questa apertura di Gabriel Marcel alla fede rappresenta il punto di massima distanza con Jean-Paul Sartre; tuttavia, la possibilità di un confronto fra questi due autori rischia il corto circuito se cadiamo nel luogo comune di una incompatibilità che «chiude in anticipo il discorso»[40], scivolando nell'affermazione di un Marcel quale «bandiera frettolosa del positivo contro il negativo, della disponibilità contro la chiusura, del mistero, convertito subito con la fede religiosa, contro l'ateismo»[41], di cui Sartre sarebbe a sua volta 'bandiera'.

È del tutto sterile, infatti, ritenere la fede foriera di una visione positiva e ottimistica, mentre l'ateismo di una negativa e pessimistica; anzi, ricorrere alle categorie di "ottimismo" e "pessimismo" appare del tutto erroneo. Se anche Marcel presenta un'apertura[42], evidentemente assente in Sartre ed indubbiamente connessa alla fede, essa, pur declinandosi in un'ammissione di speranza, non può certo essere ridotta ad «ottimismo a buon mercato»[43]. Come non smetterà mai di sottolineare anche lo stesso Marcel, per la sua filosofia non si può certo usare tale categoria e questo dal momento che il filosofo presenta un mondo "accerchiato" dalla disperazione, seppur con uno spazio per la speranza.

Come ben evidenzia Luca Aloi,

> la speranza non ha nulla a che vedere con un ottimismo di matrice "illuminista" che confida nella capacità dell'uomo di migliorare la propria condizione fino al virtuale dissolvimento del negativo; né tantomeno con un ottimismo di tipo fideistico che concepisce la fede come una specie di ipoteca sul futuro e di riparo dai pericoli del presente, dalla sofferenza e dal dolore intramondani[44].

[40] Riva, *Prefazione: drammatiche dell'incontro*, cit., p. 12.
[41] Ivi, p. 11.
[42] Sottolineiamo che questa differenza di 'sbocco' finale fra l'esistenza marceliana, che ha in sé qualcosa che va oltre se stessa, e quella sartriana, che non si spinge oltre se stessa, non impedisce che entrambe le posizioni siano rese vicine da una comune lettura *drammatica* dell'esistenza. Al riguardo, cfr. P. Thévenaz, *Le Théâtre De Gabriel Marcel Et Jean-Paul Sartre*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», vol. 146, nn. 3-4, 2014, pp. 371-381.
[43] Ivi, p. 13.
[44] Aloi, *Ontologia e dramma*, cit., p. 101.

In Marcel, infatti, la speranza resta sempre in tensione indissolubile con la disperazione; come scrive nel suo *Essere e avere*, «sperare significa far credito alla realtà, affermare che si dà in essa di che trionfare su questo pericolo»[45]: sul pericolo e la tentazione di disperare.

Senza dubbio, come rassicurante ed ottimistica non è la filosofia di Marcel, non lo è neppure quella di Sartre, in cui, infatti, domina una visione dell'uomo come mancanza, come non 'perfezione', come in continua tensione verso una pienezza che non raggiungerà mai; un uomo che, quindi, resta segnato dal limite della sua conoscenza, dalla sofferenza, dall'angoscia e dalla solitudine, e anche quando questa solitudine si scioglierà per aprirsi ad una relazionalità intersoggettiva, quale si può dare anche nella realizzazione marxista, Sartre rimarrà sempre cauto, non vedendo mai in essa una soluzione.

Tuttavia, la posizione dell'autore de *L'essere e il nulla*[46] non può nemmeno dirsi pessimistica, dato che in lui rimane la fierezza di essere umani e l'idea che una qualche realizzazione debba darsi comunque.

3. *L'essere-per-altri di Jean-Paul Sartre: un'analitica fenomenologica della relazione*

Ne *L'essere e il nulla*, Jean-Paul Sartre ripensa la relazione soggetto-oggetto a partire dalla fenomenologia husserliana, punto di avvio del suo pensiero.

Ciò che al filosofo francese preme, e grazie ad Husserl ne vede la possibilità, è sfuggire al pensiero francese del tempo, che lui stesso, già nel periodo dei suoi studi a Berlino, aveva definito in un articolo «filosofia alimentare»[47], in cui o il soggetto fagocita l'oggetto, con esisti idealistici, o l'oggetto fagocita il soggetto, producendo esiti realistici.

Nella loro tensione, i due poli del soggetto e dell'oggetto, nonostante siano strettamente congiunti, conservano, per Sartre, una loro indipendenza.

[45] G. Marcel, *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935 (tr. it. di I. Poma, *Essere e avere*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1999, cit., p. 55).
[46] J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Edition Gallimard, Paris 1943; (tr. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2014).
[47] Id., *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in «Nouvelle Revue Française», nn. 303-304, 1939, p. 129, ripreso in Id., *Situations*, I, Gallimard, Paris 1984, pp. 29 e ss. (tr. it. a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, *Materialismo e Rivoluzione*, il Saggiatore, Milano 1977, p. 139).

Ed è a questo punto che Sartre mutua da Hegel[48] due categorie per descrivere questa polarità, l'"in-sé" e il "per-sé", che aiutano il filosofo francese a strutturare quella che potremmo chiamare, con A. K. Marietti, un'"ontologia fenomenologica"[49].

In uno degli innumerevoli esempi che Sartre fa all'interno di questo testo, vi è quello del tavolo: considerando un tavolo, esso non si esaurisce nella conoscenza che ne ha il soggetto, altrimenti sarebbe soggetto, coscienza, e non tavolo; esso ha, dunque, un essere, il *percipi*, l'*in-sé*, che non può essere ridotto o ricondotto al *percipiens*, il "per-sé".

Ciò detto, il filosofo francese procede a delineare due tipi di essere: l'essere della coscienza e l'essere dell'oggetto, il "per-sé" e l'"in-sé".

Per quanto concerne la nostra ricerca, che ha l'obiettivo di indagare il concetto di *relazione*, oggetto di studio sarà quella parte dell'essere della coscienza, del "per-sé", che Sartre definisce "essere per-altri"; modalità dell'essere, questa, che, insieme al "per-sé" ed all'"in-sé", costituisce per il filosofo un modo paradigmatico «dell'essere in quanto concreta esistenza nel mondo»[50]. L'esser "per-sé" di Jean-Paul Sartre, infatti, non incontra solo realtà cosali, ma anche l'altro come essere incarnato.

Scrive Moravia che «a questa fase dell'odissea del per-sé è dedicato uno dei capitoli più ampi e caratteristici de *L'essere e nulla*»[51].

L'obiettivo del filosofo francese è superare quella solitudine, quella mancanza che caratterizza il *per-sé*, quel solipsismo che si consolida nel rapporto fra coscienza e mondo.

Sartre attua questo superamento mostrando come la struttura costitutiva del "per-sé" rinvii all'essere "per-altro"; "altro" che non è positivo, ma la cui essenza è data dalla negazione, anche solo legata al fatto che l'altro non è me[52].

Scrive Sartre che

> «all'origine del problema dell'esistenza d'altri, c'è un presupposto fondamentale; altri, infatti, è *l'altro*, cioè l'io che *non* è me [...] e che io non sono. Questo *non* indica un nulla come elemento di separazione.

[48] È bene qui precisare che questa polarità più che dallo stesso Hegel deriva dall'interpretazione dualistica del sistema hegeliano, come scisso tra l'in sé della natura e il per sé dell'autocoscienza, operata da Kojève.

[49] Cfr. A.K. Marietti, *Jean-Paul Sartre et le désir d'être. Une lecture de L'Être et le néant*, L'Harmattan, Paris 2005, pp. 24-25.

[50] S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 39.

[51] Ivi, p. 57.

[52] Cfr. Sartre, *L'essere e il nulla,* cit., p. 252.

> Tra altri e me *c'è* un nulla di separazione [...che] è originariamente il fondamento di ogni relazione tra altri e me [...]. Infatti altri mi appare empiricamente in occasione della percezione di un corpo e questo corpo è un in-sé esteriore al mio corpo»[53].

Dalla riflessione sartriana emerge che il rapporto originario tra l'io e l'altro non avviene su un piano conoscitivo: l'esistenza dell'altro non può infatti essere dimostrata, bensì è un'evidenza. L'altro è un "in-sé per-sé", un non-me che mi limita e con cui devo fare i conti. L'altro è corpo dinanzi a me.

Ma com'è possibile entrare in "relazione" con lui?

Con una metodologia fenomenologica, Sartre individua come modo peculiare per entrare in contatto con l'altro la 'visione': sotto lo "sguardo" del soggetto, l'altro inizia ad apparirgli come oggetto, a ridursi a cosa, mentre il soggetto sente di essere trascendente rispetto a chi gli sta di fronte.

Nel 1948 Sartre scriverà *Visages*[54], in cui mette a fuoco e tematizza la distinzione tra 'vista' e 'sguardo', individuando l'occhio come organo di percezione e lo sguardo come organo della coscienza. Proprio allo sguardo il filosofo fa appello per approdare all'altro.

Nello sguardo egli individua il presupposto della libertà umana, il modo proprio di espressione del "per-sé", dal momento che è attraverso di esso che siamo oggettivati ma anche 'riconosciuti' come soggetti, dal momento che è un altro soggetto a guardarci.

Se ne *La nausea*[55] lo sguardo di Roquentin verso le cose è pieno di complicità, perché le cose gli permettono di evadere dalla noia feriale, divenendo questi un tutt'uno con loro, ne *L'essere e il nulla*, la coscienza, pur percependosi come mera fatticità, oggetto fra gli altri, avverte in sé tutta l'angoscia e il disagio della situazione e questo la spinge ad aprirsi all'altro, a quell'*altro* che solo potrà riconoscerla.

Siamo così passati dall'alterità bruta descritta ne *La nausea* alla possibilità di una relazione con l'altro, quale si dà ne *L'essere e il nulla*.

Ma quale tipo di *relazione* è possibile? Non certo una relazione semplice, ma segnata per lo più dal fallimento e dallo scacco.

Il primo fallimento si ha quando la coscienza vede che l'altro ha rapporto con le cose; qui la lezione hegeliana è molto presente, soprattutto

[53] Ivi, p. 281.
[54] Id., *Visages, précédé de Portraits officiels,* Seghers, Paris 1948.
[55] Id., *La nausée*, Gallimard, Paris 1938 (tr. it. di B. Fonzi, *La nausea*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2014).

per quanto emerge dalla figura del servo-padrone, ma l'interpretazione di Sartre va oltre tale lettura; il filosofo francese argomenta che, quando guardiamo un uomo venire verso di noi, innanzitutto lo percepiamo come oggetto e della sua esistenza possiamo solo congetturare; essa diviene *probabile* ma solo nel contesto della realtà quotidiana, perché «è nella realtà quotidiana che altri ci appare»[56].

Quello che vediamo è in un giardino, collocato in uno spazio con panchine, piante, siepi; lo percepiamo come oggetto fra gli altri oggetti ma al tempo stesso come uomo.

Cosa ci fa dire che quell'oggetto è un uomo? Quale relazione nuova fa emergere nel nostro universo che non sia relazione fra cose?

Scrive Sartre che «percepirlo come uomo è cogliere una relazione non additiva fra lui e la panchina, è registrare un'organizzazione "senza distanza" delle cose del mio universo intorno a questo oggetto privilegiato»[57].

In un primo momento, esso è cosa fra le cose ma il tutto cambia quando, sotto il mio sguardo, egli inizia ad avere una relazione con altre cose che non dipendono da me, una relazione che mio malgrado modifica il mio universo, 'disintegrandolo': è ciò che Sartre definisce «l'apparizione di un uomo nel mio universo»[58], di un essere attorno a cui tutto lo spazio si riorganizza, secondo «un raggruppamento al quale assisto e che mi sfugge, di tutti gli oggetti che popolano il mio universo […] improvvisamente è apparso un oggetto che mi ha derubato del mondo»[59].

La coscienza, già in crisi, subisce poi un altro vero e proprio scacco, un capovolgimento di prospettiva, quando l'altro, alzando gli occhi, mi guarda: quando questo uomo-oggetto poggia il suo "sguardo" su di me, percepisco che altri non può essere altrimenti che soggetto per il quale io sono oggetto; questa esperienza è avvertita dalla coscienza come realtà che limita e fa avvertire l'inadeguatezza. Ecco l'insorgere di relazioni agonistiche.

Lo sguardo, dunque, sconvolge lo stato ontologico della coscienza, che a quel punto si sente reificata. Secondo Sartre, è in questo modo che avviene la scoperta dell'altro come soggetto:

> se altri-oggetto si definisce in legame con il mondo come l'oggetto che *vede* ciò che io vedo, il mio legame fondamentale con altri-soggetto deve poter esser ricondotto alla mia possibilità continua *di esser visto* da altri. Proprio in e per la rivelazione del mio essere-soggetto per altri,

[56] Id., *L'essere e il nulla,* cit., p. 306.
[57] Ivi, p. 307.
[58] Ivi, p. 308.
[59] *Ibidem*.

> devo poter cogliere la presenza del suo essere-soggetto [...]. Insomma, ciò a cui si riferisce la mia percezione d'altri nel mondo, come *ciò che probabilmente è* un uomo, è la mia possibilità permanente di *essere-visto-da-lui*, cioè la possibilità permanente per un soggetto che mi vede di sostituirsi all'oggetto visto da me. L'"essere-visto-da-altri" è la *verità* del "vedere-altri". Così, la nozione d'altri non può assolutamente riguardare una coscienza solitaria e extramondana che io non posso neanche pensare: l'uomo si definisce in rapporto al mondo e in rapporto a me[60].

Ma lo sguardo dell'altro non si limita ad oggettivarmi, anzi, sembra conoscermi meglio di quanto io non conosca me stesso. Percepisco di essere svelato, conosciuto nella mia spietata verità, e non mi sento più di essere trascendenza, libertà, perché l'altro mi oggettiva: «con lo sguardo d'altri, la "situazione" mi sfugge, o per usare un'espressione banale, ma che rende bene il concetto: *io non sono più padrone della situazione*»[61], mi sento diventare schiavo, così che mi identifico con l'essere guardato dall'altro.

È, però, proprio attraverso questa *via crucis* che, mediante il 'riconoscimento' dell'altro, mi scopro soggetto, coscienza, uomo, uomo fra uomini con cui posso entrare in relazione perché abitiamo tutti il medesimo 'universo'.

«Io ti vedo, io. Tutta tutta. Domandami quello che vuoi, nessuno specchio ti risponderà più fedelmente»[62], fa dire Sartre ad Ines, una delle protagoniste della sua opera teatrale *Porta chiusa*: è nell'altro soltanto che colgo la verità di me.

Scritta da Sartre nel 1943 e pubblicata l'anno successivo, quest'opera si può pensare come una sorta di 'messa in scena' del capitolo de *L'essere e il nulla* che riguarda le relazioni concrete verso gli altri; in essa, infatti, si descrive lo scacco totale della relazione con l'altro, in una «doppia cattura [in cui] lo sguardo di ciascuno è sempre per l'altro uno sguardo di Medusa»[63]; è qui che si trova la nota affermazione che "l'inferno sono gli altri", concezione che vedremo però superata ne *L'essere e il nulla.* Nell'opera teatrale è descritto il dramma di tre persone, Giuseppe Garcin, Ines Serrano ed Estella Rigault, i quali, pur non avendo niente in comune, si ritrovano in una stanza, con la porta chiusa dal di fuori[64]. I tre sanno

[60] Ivi, pp. 309-310.
[61] Ivi, p. 319.
[62] Id., *Porta chiusa*, in Sartre, *Le mosche. Porta chiusa*, Bompiani, Milano 2017, p. 377.
[63] P.A. Rovatti, *Prefazione* a J-P. Sartre, *Le mosche. Porta chiusa*, Bompiani, Roma 2017, p. 12.
[64] Cfr. ivi, p. 403.

di essere morti e sentono di essere all'inferno, in un inferno in cui, però, mancano le torture e non c'è neppure il boia.

Ben presto Ines scopre come stanno le cose:

> Guardate che cosa semplice: insipida come una rapa. Non c'è tortura fisica, va bene? Eppure, siamo all'inferno. E nessun altro deve arrivare, qui. Nessuno. Fino alla fine, soli noi tre, insieme. È così? In conclusione, chi ci manca? Manca il boia [...] hanno realizzato un'economia personale. Ecco tutto. Sono gli stessi clienti a fare il servizio [...] Il boia, è ciascuno di noi per gli altri due[65].

I tre, condannati a stare lì, sono ignari del motivo che li vede riuniti; non c'è che da dimenticare l'uno la presenza dell'altro oppure avere il coraggio di capire che cosa sia ciò che li lega, aver il coraggio di 'confessare' il motivo per cui ciascuno di loro è lì, di aprirsi l'uno all'altro.

Divenendo l'uno specchio per l'altro, sotto i reciproci sguardi emergono le loro colpe, i loro tormenti, e anche chi, come Estella, tenterà di nascondersi dietro una maschera, al termine del dramma crollerà e confesserà sé stessa.

Conclude, infatti, Garcin, a fine dramma:

> io mi rendo conto che sono all'inferno. Vi dico che tutto era previsto. Avevano previsto che mi sarei fermato davanti a questo caminetto, a premere con la mano questo bronzo, con tutti questi sguardi fissi su me. Tutti questi sguardi che mi divorano [...] Oh siete soltanto due? Vi credevo molti di più [...]. È questo, dunque, l'inferno? Non lo avrei mai creduto. Vi ricordate? Il solfo, il rogo, la graticola... buffonate! Nessun bisogno di graticole; l'inferno sono gli Altri[66].

L'inferno, dunque, sono gli altri. E proprio di questa relazione 'infernale' ne *L'essere e il nulla* Sartre fa una vera e propria fenomenologia, analizzandola nelle sfaccettature del timore[67], della vergogna[68], dell'orgo-

[65] Ivi, pp. 368-369.
[66] Ivi, p. 471.
[67] Nel timore, quello che è in pericolo è «l'oggetto che *io* sono» (J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 343); è «scoperta del mio essere-oggetto in occasione dell'apparizione di un altro oggetto nel mio campo percettivo […], scoperta paurosa della mia oggettità pura e semplice […] trascesa da possibili che non sono i miei possibili» (*ibidem*).
[68] Lo psicologo L. Biswanger descrive la vergogna come una sensazione pensosa del soggetto che si sente oggetto del vedere altrui; cfr. D. Fagiolo, *Il sé e lo sguardo dell'altro. Considerazioni intorno alla vergogna*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2015, p. 7.

glio[69], che altro non sono, scrive il nostro autore, che «il nostro modo di provare affettivamente il nostro essere-per-altri»[70], le «reazioni originali […] con cui io riconosco altri come soggetto fuori portata»[71].

Di queste modalità di relazione analizziamo qui la vergogna, dal momento che attraverso di essa emerge la relazione del "per-sé" con altri.

In Sartre, la vergogna si discosta dall'esser sia un sentimento intimo che un fenomeno di riflessione, per darsi come un vero e proprio procedimento di riconoscimento; essa si dà essenzialmente come «vergogna *di fronte a qualcuno*»[72]: agisco senza giudicare i miei gesti maldestri finché, alzando gli occhi non vedo che qualcuno mi ha visto, allora avverto che i miei gesti erano maldestri e ne provo vergogna, ma in questa esperienza scopro anche che l'altro è fondamentale, perché fa da mediatore fra me e la mia coscienza: «Altri è il mediatore indispensabile tra me e me stesso: ho vergogna di me stesso *quale appaio* ad altri»[73].

Dunque, per Sartre, se voglio «cogliere a pieno tutte le strutture del mio essere ho bisogno di altri»[74], «il per-sé rimanda al per-altri»[75].

Mi vergogno di me, ed è la mia coscienza che pronuncia il giudizio ma nel farlo si rivolge a me non come ad un soggetto, bensì come ad un oggetto, come a quell'oggetto sul quale l'altro ha poggiato il proprio sguardo. D'altra parte, però, attraverso la vergogna «riconosco di *essere* come altri mi vede»[76].

La vergogna è, dunque, «il sentimento di essere […] un oggetto, cioè di riconoscermi in quell'essere degradato, dipendente e cristallizzato che io sono per altri […], è il sentimento della *caduta originale*»[77] nel senso di esser caduti fra le cose e di avere bisogno di altri per essere ciò che siamo.

[69] Come la vergogna, l'orgoglio è un atteggiamento autentico: se attraverso la vergogna riconosco altri come il soggetto per cui giungo all'oggettità, nell'orgoglio mi colgo «come il libero progetto per mezzo del quale l'Altro giunge ad essere-altro» (Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 346); nell'orgoglio affermo la «mia libertà di fronte all'Altro-oggetto» (*ibidem*), ma lo faccio in quanto *sono-oggetto*. L'orgoglio mi spinge ad impossessarmi di altri e a costituirli come oggetti, per frugare in seno a questi e per scoprirvi la mia oggettità.
[70] Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 343.
[71] Ivi, p. 347.
[72] Ivi, p. 272.
[73] Ivi, p. 273.
[74] Ivi, p. 273.
[75] *Ibidem*.
[76] Ivi, p. 272.
[77] Ivi, p. 344.

E qui compare il pudore, il timore di esser visti nella nostra nudità[78], nella nostra «oggettità senza difesa»[79].

Dunque, nella vergogna si trova una triplice dimensione, espressa dalle parole "io-me-altri": «*io* ho vergogna di *me* di fronte ad *altri*»[80]; basta che una delle tre scompaia ed a scomparire sarà la vergogna.

La vergogna lascia dunque emergere l'esistenza dell'altro come necessaria, rivelando il "per-altri" come elemento inseparabile dal "per-sé"; l'essere per-sé, infatti, arricchisce la conoscenza di sé e delle proprie strutture solo attraverso un rimando all'"essere per-altri".

L'analisi fenomenologica di Sartre della relazione del "per-sé" con altri costituisce uno dei cardini de *L'essere e il nulla* e certo non si esaurisce in queste relazioni conflittuali da noi accennate, bensì si spinge anche verso aperture positive, che vediamo emergere con l'aiuto di Merleau-Ponty; sotto l'ispirazione fenomenologica e le suggestioni offerte, appunto, dalle ricerche dell'amico, Sartre dedica un'ampia analisi alla corporeità, partendo dal rifiuto netto e deciso di ogni interpretazione oggettivistica e scientistica.

Così Sartre rivaluta il "corpo" come mezzo privilegiato del rapporto con il mondo, un corpo che, da una parte, si configura come contingenza, fatticità, come un dato che, proprio per questo, sfugge ad un io che si dà come trascendente ad ogni datità; d'altra parte, è un corpo che vive una seconda dimensione, in quanto è "in relazione" ad altro.

Dunque, da una parte il corpo dell'altro mi appare come fatticità, dall'altra mi accorgo che la percezione che ho di esso è diversa dalla percezione delle cose e che nel corpo dell'altro vi è un'eccedenza, perché esso è coincidente con l'"essere" stesso dell'altro, ossia il corpo di Pietro coincide con l'essere Pietro per me.

A questo punto il soggetto cerca di fuggire la propria fatticità, andando alla ricerca del fondamento di cui manca. È questo, l'uomo sartriano: «Questa continua fuga e questa instancabile ricerca»[81].

In questa fuga-ricerca, l'uomo instaura una "relazione" con l'altro che diventa costitutiva della sua essenza, ma anche possibilità di un "noi".

[78] Laddove il vestirsi non è nient'altro che il nascondere la nostra oggettità reclamando il diritto di vedere senza esser visti, che altro non è che il diritto di esser puro soggetto (cfr. *ibidem*).
[79] *Ibidem*.
[80] Ivi, p. 345.
[81] Moravia, *Introduzione a Sartre,* cit., p. 75.

Sul finire dell'analisi della relazione con l'altro, infatti, Sartre accenna alla dimensione dell'"intersoggettività" come forma dello stare insieme, tentando, così, il superamento della prospettiva dell'uomo solo che aveva caratterizzato tutta la sua prima produzione letteraria e filosofica; una dimensione intersoggettiva che si svilupperà soprattutto nel Sartre più maturo.

La costruzione del *noi* implica un processo di desoggettivazione, nell'ottica di riconquistare una soggettività trascesa; questo rende comprensibile il fatto che ogni soggetto ha il desiderio di sentirsi parte di un "noi" in cui, lui come tutti, possa esser riconosciuto come soggetto.

Tuttavia, anche questo progetto, da cui sorgerebbe una "comunità", che richiama in certo modo l'aspettativa marxista, è per Sartre difficile, se non impossibile, da realizzare.

Ma ciò che ci preme, qui, sottolineare è come da tutta l'indagine fenomenologica emerga l'inafferrabilità dell'altro e la realizzazione con esso di rapporti complicati e agonici. Quello di Sartre, infatti, è un metodo fenomenologico, che conduce il lettore ad un'analitica esistenziale basata su osservazioni, casi esemplari tratti dalla vita quotidiana, da esperienze fatte in un caffè, per strada, alla fermata del tram o in metropolitana, da cui emergono gesti, pensieri all'apparenza banali ma che rivelano la contingenza umana; una contingenza che si mostra sotto lo sguardo dell'altro, che è senza dubbio segnata dall'angoscia, vissuta anche nella relazione con il mondo e con l'altro percepiti come realtà resistenti, ostili, ma che, nonostante ciò, lascia emergere come anche un semplice alito di vento, un sapore o un odore siano sufficienti all'uomo per farlo sentire "esistente".

È un'esistenza, quella di Sartre, segnata da una parte dalla fragilità[82] e dalla consapevolezza di un nulla che la pervade e, d'altra parte, dall'orgoglio e dalla gelosia della propria soggettività, che non vuole essere oggettivata da alcuno, che non vuole essere ritenuta alla stregua di un oggetto tra gli oggetti. L'uomo sartriano, pur conoscendo la propria caducità e incompletezza, non accetta sotto lo sguardo dell'altro di diventare mera fatticità; non vuole essere posseduto, reificato.

Dunque, in questo sguardo sull'altro e dell'altro abbiamo visto nascere la *relazione* che, vissuta dal primo Sartre come incontro agonico e conflittuale, si rivela ne *L'essere e il nulla* indispensabile per il riconoscimento di sé, dal momento che è «proprio nell'opporsi all'altro [che] ognuno è assolutamente per sé; [che ognuno] afferma contro l'altro e di fronte all'altro il suo diritto di essere individualità»[83].

[82] Cfr. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 43
[83] Ivi, pp. 287-288.

***

Al di là delle distanze fra Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre, che ammettiamo come innegabili e anche, fortunatamente, non "mediabili", obiettivo di questo lavoro è stato mettere in guardia il lettore sia dalla

> trappola dell'opposizione sistematica fra i due autori, [sia da ogni] interpretazione rassicurante della posizione di Marcel come di un pacificato ottimismo della fede, da contrapporre in modo manicheo al pessimismo ateo e disperato di Sartre[84].

Sicuramente, il punto di partenza più semplice per ricostruire un rapporto fra questi due autori è quel «luogo filosofico consolidato della contrapposizione»[85] che si è alimentata con rotture, letture critiche, mancate risposte ed anche fratture nei rapporti personali.

Tuttavia, un'interpretazione troppo rigida, rivolta esclusivamente agli elementi antinomici, rischia di scivolare proprio in quella presentazione riduttiva e, potremmo dire, ormai 'canonica' del rapporto fra Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre da cui, con questo lavoro, abbiamo voluto prendere le distanze.

Da quanto appena presentato non abbiamo voluto che emergesse un confronto serrato fra i due filosofi e, infatti, la presentazione delle loro posizioni, in merito al concetto di "relazione", è stata autonoma. Eppure, pur nelle differenze, sempre ammesse e sottolineate, emergono moltissimi punti di contatto sostanziali fra Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre e, questo, perché, in fondo, la loro visione e fenomenologia dell'uomo è molto simile.

L'uomo di cui i due filosofi parlano è, senza dubbio, un "uomo-in-relazione"; abbiamo visto i differenti sviluppi ed esiti di questa relazionalità, ma anche come nessuno dei due francesi dubiti dell'importanza decisiva del "riconoscimento" dell'altro.

L'uomo a cui i due si rivolgono è primariamente "incarnato"; la corporeità dell'uomo rappresenta, infatti, un punto comune non solo ai nostri filosofi, ma all'intero clima culturale dell'esistenzialismo, essendo in grado di mostrare, concretamente, il senso dell'ammissione della priorità dell'esistenza sull'essenza. L'essere incarnato dell'uomo, inoltre, è una condizione preliminare all'essere in relazione, perché, prima di tutto, si entra in

[84] L. Aloi, *Introduzione*, in Id., *Ontologia e dramma*, cit., p. 18.
[85] Riva, *Prefazione: drammatiche dell'incontro*, cit., p. 12.

contatto con il corpo dell'altro, con la sua "situazione", per scoprire, solo dopo, che quell'altro non solo *ha*, ma anche *è* il suo corpo.

L'uomo descritto da Marcel e Sartre è un uomo segnato dallo "scacco", dalla "mancanza", dall'"opacità", dall'insufficienza della sua ragione e delle sue risposte; è un uomo che, aperto o no alla trascendenza e alla fede, non è rassicurato da facili soluzioni precostituite, ma resta, sempre, in costante "ricerca".

L'uomo dei nostri due filosofi, dunque, è, forse, lo stesso. È un uomo segnato dalla drammaticità dell'esistenza, dal pericolo dell'omologazione, dell'egocentrismo narcisistico e della spersonalizzazione; è un uomo che, in bilico fra la speranza, la fraternità e il rischio infernale di essere oggetto e strumento dall'altro, non può che sentirsi, comunque, "in-relazione".

Stephanie Roza

Un dialogue de sourds? La lecture lukácsienne de l'existentialisme sartrien

Title: *A great misunderstanding? The lukácsian reading of Sartre's existentialism*

Abstract: This article reviews in detail the arguments developed in Existentialism or Marxism? against the theses developed by Sartre in the mid-1940s. It shows that Lukács not only repeats dogmatic commonplaces about existentialism, but also produces an original, if excessively polemical, Marxist interpretation. The article sets out to explain both the reasons for this aggressiveness in the context of 1948, and the real stakes of the critique of existentialism in the framework of the Hungarian thinker's own philosophy. By elucidating the deeper meaning of Sartre's criticisms, it also draws attention to certain often unnoticed similarities between the two philosophers' approaches.

Keywords: Existentialism; Marxism; Stalinism; Humanism

Il n'y aura jamais eu de discussion, mais plutôt un affrontement à propos de l'existentialisme entre Jean-Paul Sartre et Georg Lukács. Et pour cause: le premier ouvrage du philosophe hongrois à paraître en français, *Existentialisme ou marxisme?*[1], en 1948, contenait un réquisitoire particulièrement sévère à l'encontre des thèses exprimées dans *L'être et le néant* et *L'existentialisme est un humanisme*. Ses conclusions étaient sans appel: la philosophie sartrienne était interprétée comme un des symptômes de la crise de la philosophie bourgeoise à l'époque de l'impérialisme, tandis que, sur le plan politique, sa démarche, qui revendiquait le socialisme tout en se démarquant du modèle soviétique, était considérée comme vouée à l'échec, car «le socialisme n'est possible […] que sur la base du matérialisme dialectique»[2].

[1] G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme?* [1948], traduit par E. Kelemen, Nagel, Paris 1961. Désormais désigné par l'abréviation "EouM" suivie du numéro de la page.
[2] EouM, p. 17.

Studi sartriani, Anno XVII / 2023
Articolo sottoposto a *double-blind peer review*
Ricevuto: 01.06.2023 – Accettato: 11.08.2023

Le ton de la critique de Lukács inscrivait son propos dans le cadre de l'offensive anti-existentialiste lancée depuis la zone d'occupation soviétique à l'occasion du Congrès mondial pour la paix de Wroclaw (25-28 août 1948). C'est notamment à cette occasion que l'écrivain soviétique Alexandre Fadeïev avait qualifié Sartre de «hyène dactylographique» et de «chacal muni d'un stylo»[3]. Ce ton n'incitait évidemment pas au débat, mais plutôt à la polémique. C'est pourquoi la venue de Lukács en France pour une série de conférences, en janvier-février 1949, donna lieu à un échange d'invectives entre les deux auteurs par journaux interposés. Dans un entretien du 13 janvier 1949, Lukács reprocha à Sartre de faire «une apologie indirecte du capitalisme»[4] en détournant du marxisme une partie de la jeunesse. Sartre répliqua le 20 janvier dans le même journal en qualifiant *Existentialisme ou marxisme?* de «journalisme philosophique»[5]; à ses yeux, le désaveu par son propre auteur d'*Histoire et conscience de classe* constituait la preuve que la pensée de ce dernier n'était «pas libre»[6]. Le philosophe existentialiste tourna les critiques de son adversaire en dérision en estimant que la pensée de Lukács était à la fois «crypto-existentialiste» et «crypto-marxiste»[7]. Dans un entretien croisé le 3 février suivant, Lukács de son côté rangea le philosophe français au rang des «universitaires médiocres»[8], l'accusant de sophistique et de démagogie; mise en cause dans laquelle ce dernier crut, de son côté, voir «les balbutiements impuissants d'un homme en colère»[9].

Ce conflit inspira à Sartre une hostilité à l'œuvre et à la personne de Lukács qui ne se démentirait plus. Tout en reconnaissant, après Merleau-Ponty, une grande valeur à l'ouvrage de jeunesse du penseur hongrois, *Histoire et conscience de classe*, que ce dernier avait explicitement renié, il allait manifestement considérer jusqu'à sa mort que les travaux ultérieurs

[3] A. Bouffard, A. Feron, *Marxisme orthodoxe ou marxisme occidental? La réception de Lukács en France dans les années 1940 et 1950*, dans «Actuel Marx», n. 69, 1/2021, p. 16.
[4] *L'existentialisme fait une apologie indirecte du capitalisme*, entretien avec François Erval, dans «Combat», 13 janvier 1949, p. 4.
[5] *Jean-Paul Sartre reproche à Lukács de n'être pas marxiste*, entretien avec F. Erval, dans «Combat», 20 janvier 1949, p. 1.
[6] *Ibid.*
[7] Ivi, p. 4.
[8] *Sartre pèche contre la probité intellectuelle*, entretien avec F. Erval, dans «Combat», 3 février 1949, p. 1.
[9] *Pour Lukács, la terre ne tourne plus*, entretien avec F. Erval, dans «Combat», 3 février 1949, p. 1. Sur les rapports de Sartre et des communistes français à la même période, voir D. David, *Sartre et le parti communiste français (PCF) après la libération (1944-1948)*, dans «Sens public», 3 mars 2006. En ligne: <http://sens-public.org/articles/234/> (dernier accès 10.09.2023).

de son contradicteur ne méritaient pas même d'être lus. Dans la *Critique de la raison dialectique*, on ne trouve que quelques allusions à *Existentialisme ou marxisme?*, aucun autre ouvrage de Lukács n'étant cité. Sartre évoque ce texte comme révélateur d'un marxisme dogmatique et figé. Incapable d'accéder à la compréhension de pensées qui lui sont étrangères, ce marxisme «paresseux»[10] se contente de les faire entrer dans des catégories préconçues, de la même manière qu'il «[viole] l'expérience»[11] et les faits eux-mêmes en leur appliquant des schèmes interprétatifs rigides sans se soucier de leur singularité ni de leur complexité. Dans cette perspective, Lukács est, comme les autres marxistes, décrété inapte à «lire»[12] les autres philosophes, à «saisir le sens des phrases une à une»[13], et tout juste bon à produire des caricatures.

Nous voudrions soutenir ici que ces accusations relèvent d'une lecture elle-même pressée d'*Existentialisme ou marxisme?* et que, contrairement à l'impression de Sartre, Lukács a étudié attentivement ses textes. Derrière le dogmatisme de certaines caractérisations, et les mises en cause parfois insultantes, qui confèrent à l'ouvrage de 1948 un côté rebutant, on y trouve, sur le fond, une critique serrée des arguments et des concepts de l'existentialiste, critique à laquelle celui-ci n'a jamais directement répondu. En outre, l'interprétation lukácsienne de l'existentialisme sartrien doit elle-même être réinscrite dans un cadre plus large: celui d'une méditation, entamée dès 1933, sur les antécédents intellectuels du fascisme allemand,

[10] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* [1960], Gallimard, Paris 1985, t. I, p. 51. Désormais désigné par l'abréviation "CRD" suivi du numéro du tome et du numéro de la page.
[11] CRD, I, p. 32.
[12] CRD, I, p. 42.
[13] *Ibid*. La tentative sartrienne de concilier marxisme et existentialisme dans la *Critique de la raison dialectique* a été très diversement appréciée. Certains considèrent l'hybridation réussie et voient dans cette entreprise une salutaire régénération du marxisme, tels Mark Poster (*Existential Marxism in Postwar France: from Sartre to Althusser*, Princeton University Press, Princeton 1975), Frédéric Jameson (*Marxism and Form*, Princeton University Press, Princeton 1971), ou plus récemment Alexandre Feron (*Le moment marxiste de la phénoménologie française*, Springer, Cham 2022). D'autres au contraire la jugent comme un assemblage peu cohérent et en rupture avec les fondements mêmes de la pensée de Marx: ainsi en est-il de Raymond Aron (*Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre* [1970], Gallimard, Paris 1998), mais également des marxistes Adam Schaff (*Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschens*, Europa Verlag, Wien/Köln/Zürich 1964), Théodor Schwarz (*Jean-Paul Sartre et le marxisme. Réflexions sur la* Critique de la raison dialectique, L'âge d'homme, Lausanne 1976) ou encore James Lawler (*The Existentialist Marxism of Jean-Paul Sartre*, B.R. Grüner Publishing Co., Amsterdam 1976). L'autrice de ces lignes se situe plutôt dans la seconde ligne interprétative: voir S. Roza, *Le marxisme est un humanisme*, PUF, Paris 2024 (à paraître).

qui amène le penseur hongrois à considérer l'ensemble de la réflexion philosophique européenne depuis la Révolution française au prisme de l'opposition entre rationalisme et irrationalisme. En tout état de cause, ce prisme n'est en aucune manière soluble dans les catégories de la vulgate stalinienne.

En refusant de se confronter sérieusement aux objections d'*Existentialisme ou marxisme?,* et en ignorant les autres ouvrages de Lukács à la même période, Sartre s'est sans doute interdit de saisir la spécificité du marxisme lukácsien et l'originalité de ses thèses. Rebuté par les accusations schématiques d'*Existentialisme ou marxisme?,* il se contenta de substituer à une discussion sérieuse de ce marxisme une critique elle-même stéréotypée des stéréotypes du stalinisme. La présente analyse tentera de dépasser ce constat décevant d'un dialogue de sourds, et s'efforcera de restituer la véritable nature et les enjeux des objections de Lukács concernant l'existentialisme, mettant en évidence les réels points de désaccord entre les deux philosophes. De façon sans doute plus inattendue, elle fera également émerger certains points de convergence – une convergence qui n'avait pas échappé à Lukács lui-même.

Le cadre général de la critique lukácsienne de l'existentialisme

Il convient de retourner à *Existentialisme et marxisme?* en tâchant de se déprendre de l'agacement que ne peuvent manquer de susciter des formules dogmatiques du genre de celle qui fait du concept sartrien de Néant «le mythe de la société capitaliste condamnée à mort par l'Histoire»[14]. Nous reviendrons plus loin sur les raisons de la présence de ces formules dans le texte. Quoique ces sentences lukácsiennes aient décidément très mal vieilli, elles ne doivent pas rendre le lecteur aveugle aux objections précises que le texte adresse à l'existentialisme, et qui demeurent pour le moins recevables, voire peut-être pertinentes.

Le premier ensemble d'objections dessine les contours d'une critique matérialiste de la phénoménologie en général, et de l'existentialisme sartrien en particulier, cette critique comportant certains arguments assez classiques, mais également d'autres plus originaux. Quoi qu'il en soit, Lukács ne se contente jamais d'accusations globales, mais étaye ses remarques par des citations précises de son adversaire, tirées pour l'essentiel de *L'être et le néant*; ainsi, s'il s'avérait à l'analyse s'être montré incapable de comprendre

[14] EouM, p. 90.

le sens général de sa démarche, comme le lui reproche Sartre dans *Questions de méthode*, du moins faudrait-il concéder qu'il a attentivement lu les textes qu'il incrimine.

Dans un premier temps, Lukács remet en cause le fondement même de la démarche phénoménologique en tant qu'elle se présente comme une «troisième voie» entre idéalisme et matérialisme: en effet, l'accent mis sur l'analyse des contenus de conscience en tant que tels, dans la phénoménologie, est censé mettre à distance la grande alternative structurante d'un débat ontologique remontant à la haute Antiquité. Refusant, en marxiste orthodoxe, de sortir de cette alternative, l'auteur d'*Existentialisme ou marxisme?* ramène l'agnosticisme ontologique de la phénoménologie à un idéalisme caché, et croit voir la preuve de cet idéalisme dans certaines formules de Sartre.

Assurément, on trouve bien dans *L'être et le néant* l'affirmation selon laquelle, pour affirmer que le monde extérieur a subi une modification, «pour poser l'altérité, il faut un témoin qui puisse retenir le passé en quelque manière et le comparer au présent sous la forme du «*ne-plus*»»[15]; ou cette autre qui veut que «la pleine lune n'est future, quand je regarde ce croissant, que «dans le monde» qui se dévoile à la réalité-humaine: c'est par la réalité-humaine que le futur arrive dans le monde»[16]. A première vue, ces remarques sartriennes semblent impliquer une remise en cause de la matérialité du monde extérieur, de son indépendance par rapport à la conscience, et faire de cette conscience elle-même le seul élément dont l'existence n'est pas douteuse.

Cependant, on peut faire de ces citations une autre interprétation. Assurément, l'usage du terme «ontologie» dans *L'être et le néant*, dont le sous-titre est «essai d'ontologie phénoménologique»[17], peut, au premier abord, prêter à confusion. Toutefois le texte de Sartre est clair ce point: par ontologie phénoménologique, il faut entendre, non pas l'étude de l'essence des choses, mais de leur phénoménalité, c'est-à-dire de la manière dont elles apparaissent nécessairement à la conscience d'après sa structure. Ainsi, la modification qui fera passer la lune de l'état de croissant à l'état sphérique est anticipée par le sujet sous la catégorie du futur, dans le cadre d'une réalité extérieure qu'il interprète spontanément comme un monde: mais cette description ne dit rien de la valeur ontologique des catégories de «futur» ni de

[15] J.-P. Sartre, *L'être et le néant* [1943], Gallimard, Paris 1976, p. 42. Dorénavant désigné par l'abréviation "EN" suivi du numéro de la page. Cité par Lukács dans EouM, p. 80.
[16] EN, p. 159; cité dans EouM, p. 80.
[17] EN, page de titre.

«monde» indépendamment de la subjectivité humaine. Dans ces conditions, conférer aux remarques de *L'être et le néant* une signification ontologique malgré les affirmations de leur auteur revient, semble-t-il, à une pétition de principe: l'existentialisme ne saurait échapper à l'alternative matérialisme/idéalisme parce qu'il n'y a pas et ne peut y avoir de troisième voie.

Sans doute plus solide est la remise en question du postulat *épistémologique* de la primauté de certains contenus de conscience sur tout autre donnée. Lukács pointe la différence de traitement opérée par Sartre entre les expériences et les émotions vécues en première personne par le sujet isolé, d'un côté, considérées comme «ontologiques» dans le sens particulier que *L'être et le néant* donne à ce terme, et les expériences sociales ou relationnelles de l'autre, comme celle du «nous» des usagers du métro qui empruntent un même couloir: cette dernière expérience, dit *L'être et le néant*, est «d'ordre psychologique et non ontologique»[18], c'est-à-dire qu'elle ne correspond pas à «une unification *réelle* des pour-soi considérés»[19]. De son côté, le penseur hongrois dénonce l'arbitraire d'une telle thèse, révélatrice à ses yeux de la tendance de l'existentialisme à «faire abstraction de tout élément social»[20] en érigeant l'expérience d'une subjectivité solitaire comme originelle, et donc seule absolument authentique. Dans une telle perspective, les liens qui relient chaque personne aux autres sont toujours secondaires et n'affectent pas fondamentalement la structure de la conscience, ce que Lukács conteste bien évidemment[21].

Il est à noter que Sartre lui-même remettra en cause cet aspect de sa doctrine dès l'époque des *Cahiers pour une morale*, en 1947-1948. En effet, en approfondissant son concept de situation, il découvrira que, pour chaque être humain, cette situation est conditionnée avant même qu'il vienne au monde: «[ma situation] est déjà vécue et pensée par d'autres Pour-soi pour lesquels j'existe avant de naître et qui élèvent des prétentions sur ma liberté […] en dépassant leur situation, les Pour-soi m'ont assigné un avenir: ils m'ont déjà défini comme Français, bourgeois, Juif […] En un mot ils m'ont défini *comme nature*. Et cette nature est très insidieuse parce qu'étant *idée*, elle pénètre en moi et se coule dans ma transcendance»[22]. Ma situation n'est

[18] EN, p. 465; cité dans EouM, p. 81.
[19] EouM, p. 81.
[20] EouM, p. 79.
[21] Les effets de l'irruption d'autrui dans le champ de la conscience individuelle ont été finement analysés par F. Fischbach, *L'aliénation comme réification*, dans E. Barot (dir.), *Sartre et le marxisme*, La dispute, Paris 2011, pp. 285-312.
[22] J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale* [1947-48], Gallimard, Paris 1983, p. 63. Dorénavant désigné par l'abréviation "CM" suivi du numéro de la page. Souligné par l'auteur.

donc pas seulement un ensemble de paramètres familiaux, sociaux, historiques par rapport auxquels ma subjectivité, pure spontanéité libre, aurait à se situer: elle travaille et oriente la subjectivité de l'intérieur, et ce depuis ses origines. La raison en est que le sujet n'est rien, il n'existe pas avant de se manifester dans le monde par ses actions: «le sort de l'homme c'est d'être une intériorité qui s'apprend dans l'extériorité»[23]. Or chaque geste, chaque interaction depuis la prime enfance sont traversés par les regards et les projets d'autres «Pour-soi» (ma famille, les membres de ma classe sociale, le reste de la société) qui intervenant sur toute mon «œuvre», impriment leur marque sur l'image que je me fais de moi-même à partir de cette œuvre. Sartre en viendra ainsi à la conclusion que la subjectivité se construit en intériorisant des projets, des attentes et des normes qui ne sont pas les miens: «Le rapport à soi, le domaine du propre et de l'intime, est toujours travaillé et médiatisé par l'Autre»[24]. La subjectivité, résultat de cette construction, ne sera donc plus exactement «en situation» comme dans un milieu extérieur: elle deviendra un *élément* de la situation de chacun.

L'évolution de la pensée sartrienne confirmera donc, dans une certaine mesure, le bien-fondé de la critique de Lukács. Toutefois, loin d'inciter à une révision partielle n'affectant pas l'ensemble de l'édifice, celle-ci s'inscrit dans le cadre d'une condamnation globale et radicale de l'existentialisme, coupable de faire «jusqu'au bout abstraction de *toute* la réalité objective et concrète dont l'expérience vécue est l'expression sur le plan moral et psychologique»[25]. Au fond, selon le penseur hongrois, le Sartre de 1943 confère le statut de fondements ontologiques à des réalités qui s'avèrent, à l'analyse, n'être que le résultat de constructions socio-historiques: la première de ces réalités *mythifiées*, selon le vocabulaire d'*Existentialisme ou marxisme?,* étant la subjectivité individuelle elle-même. La conscience telle qu'elle est décrite dans *L'être et le* néant, comme fondamentalement coupée des autres et figée dans un face-à-face insurmontable avec le monde, renvoie, *in fine*, à «la condition de l'homme du capitalisme impérialiste»[26]: elle n'a rien d'atemporel ni d'universel, mais correspond au vécu subjectif de «l'individu isolé et égocentrique qui ne vit que pour lui-même» et qui, de ce fait, «vit dans un monde appauvri»[27].

[23] CM, p. 128.
[24] A. Feron, *La dialectique de l'Autre. Lacan et les sources d'une nouvelle pensée de l'aliénation chez Sartre et Beauvoir*, dans «Études sartriennes», n. 24, 2020, p. 197.
[25] EouM, p. 88. Je souligne.
[26] Ivi, p. 60.
[27] Ivi, p. 83.

S'inspirant partiellement du concept de réification qu'il avait développé en sa jeunesse dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács subsume sous la catégorie de fétichisme le geste théorique qui consiste, selon lui, à ériger en paramètres fondamentaux et indépassables de la condition humaine les caractéristiques spécifiques du vécu d'un individu historique, socialement et idéologiquement situé. Ainsi, le fétichisme «prend l'expression pour la cause»[28]. Il faut souligner ici l'originalité de ce concept lukácsien, qui correspond à un élargissement de celui que l'on trouve dans l'analyse économique de Marx. Dans *Le Capital*, le fétichisme de la marchandise désigne l'opération mentale qui conduit le producteur à attribuer à cette marchandise elle-même une valeur intrinsèque, indépendante de lui, en oubliant que c'est son propre travail, effectué dans le cadre d'une formation sociohistorique déterminée, qui seul lui a conféré cette valeur. Pour sa part, le penseur hongrois considère que la structure fétichiste du rapport à la marchandise a envahi l'ensemble des aspects de la vie sociale et même intime. Dans le contexte du capitalisme, les hommes sont amenés à occulter le caractère construit, c'est-à-dire à la fois humain et contingent, de nombreux aspects de la réalité dans laquelle ils évoluent, et à assigner à celle-ci une autonomie, une nécessité et en quelque sorte une naturalité qu'elle n'a pas.

La conscience existentialiste est donc une conscience fétichisée, au sens où elle demeure inconsciente des conditions concrètes qui la produisent, et qui résident d'après Lukács dans «la perte de tout contact avec la vie publique, la réification du processus de travail, le détachement de l'individu de la vie sociale – conséquences de la division capitaliste du travail»[29], c'est-à-dire en dernière instance de l'organisation sociale. Pourtant, de même que les lois de l'économie capitaliste ne sont pas des lois naturelles, mais des conventions que les hommes sont capables de réviser à certaines conditions, la vie sociale que conditionnent ces lois, avec toutes ses conséquences sur la subjectivité des individus, peut être modifiée par leur action consciente. Dans cette perspective, la tâche fondamentalement humaniste du philosophe révolutionnaire consiste à lutter contre tout «enlisement dans le fétichisme»[30], en rappelant que ce sont les hommes eux-mêmes qui, par leurs actes et leurs décisions, produisent la réalité dans laquelle ils évoluent. La conviction qui anime Lukács est qu'une telle prise de conscience

[28] V. Charbonnier, *La réification chez Lukács*, dans V. Chanson, A. Cukier, F. Monferrand (dir.), *La réfication. Histoire et actualité d'un concept critique*, La dispute, Paris 2014, p. 59.
[29] EouM, p. 84.
[30] Ivi, p. 27.

seule peut restituer aux hommes leur plein pouvoir d'agir, et leur permettre de surmonter les impasses de la conscience fétichisée, en détruisant le cadre qui l'a produite. Ce concept de fétichisme, et l'objectif de «défétichisation» qui en découle, sont élaborés par Lukács dans le courant des années 30, où ils apparaissent dans le cadre de ses réflexions sur l'esthétique et le réalisme littéraire: ce sont des produits originaux de sa recherche. C'est pourquoi on peut assurément contester la sévérité de sa critique de l'existentialisme, mais certainement pas la réduire à la réorchestration d'une quelconque vulgate dogmatique.

Paradoxes de la liberté sartrienne

Lukács aurait pu s'en tenir à cette réinterprétation matérialiste des présupposés ontologiques et épistémologiques de l'existentialisme. Pourtant, parce qu'il considère désormais que «le grand combat de la philosophie se déroule essentiellement entre […] l'existentialisme […] et le matérialisme historique»[31], il rentre plus avant dans la discussion, et s'emploie également à produire une critique interne du concept sartrien de liberté, qui le conduit à mettre les thèses de *L'être et le néant* en contradiction avec celles de *L'existentialisme est un humanisme*.

Sur le fond, Lukács reproche à la liberté sartrienne de véhiculer une forme d'obscurantisme. Selon lui en effet, «l'existentialisme s'obstine à enseigner d'un bout à l'autre qu'il est impossible de savoir quoi que ce soit sur l'homme»[32]. Il vise par là le refus de son adversaire d'accorder aux sciences la capacité à produire une connaissance objective de l'homme comparable à celle qu'elles produisent concernant la nature, connaissance qui permettrait notamment d'anticiper, au moins en partie, sur les choix et les actions d'un individu à partir de ce que l'on peut savoir de son passé et de son présent. Chez Sartre, une telle anticipation est rendue impossible par l'irréductibilité radicale de la liberté humaine, qui fait que l'homme peut à tout moment se réinventer. L'auteur de *L'être et le néant* ne variera jamais sur ce point. En décembre 1961, il déclarera encore:

> il est impossible de se considérer, vous comme nous, comme clairs *a priori* et de dire que nous savons fort bien que nous sommes ceci ou cela. Nous ne savons rien du tout. Ce que nous pouvons essayer

[31] Ivi, p. 15.
[32] Ivi, p. 91.

> c'est de nous faire tels en exerçant constamment sur nous-mêmes un contrôle objectivant. Mais il est parfaitement impossible, en dehors des circonstances qui nous révèleront, de déterminer exactement ce que nous sommes[33].

L'homme demeure inconnaissable jusqu'à sa mort parce qu'il peut constamment transcender ce qu'il a été précédemment dans et par de nouveaux actes.

Or pour Lukács, cette conception de la liberté entraine une compréhension de la personnalité humaine comme «antirationnelle et irrationnelle par sa nature même»[34]. Dans *L'être et le néant* en effet, l'homme est libre en tant qu'il est contingent et que *tous* ses actes sont *in fine* le résultat d'une décision libre de sa part. Rien ne vient tempérer cette liberté absolue qui gît au fondement de tous ses actes et de tout son être. La liberté individuelle, conséquence du mode d'être de la conscience, est même la seule chose qui définit véritablement l'homme en tant qu'homme. Il est donc impossible de caractériser cette liberté de manière positive, de l'enraciner dans des critères ou des valeurs susceptibles d'influencer ses décisions: elle est et demeure fondamentalement indéterminée. Elle n'a ni passé ni avenir, mais uniquement un présent éternel, concrétisé dans chaque choix qui, aussitôt fait, disparait dans le néant du passé et en appelle un autre. Aucun déterminisme, même partiel, aucune limitation ni même aucun repère moral n'est susceptible d'orienter objectivement les décisions successives qui constituent une vie humaine: au contraire, de tels éléments d'explication ou de motivation ne sont que des prétextes que nous invoquons pour nous dérober à notre absolue responsabilité. Dans ces conditions, nos choix sont aussi radicaux qu'imprévisibles: «nous sommes à tout instant dans une situation radicalement nouvelle, nécessitant une décision radicalement nouvelle, un nouvel acte de notre liberté»[35].

Pour Lukács, la notion sartrienne de liberté considérée sous cet angle apparaît comme «tout-à-fait irrationnelle, arbitraire et incontrôlable»[36] et confine même à un «nihilisme voisin de la folie»[37]. En effet le rejet en dernière instance du moindre élément de déterminisme ou de la moindre raison d'agir comme cause motrice de l'action fait tendanciellement des actes humains de pures expressions de leur liberté, c'est-à-dire des actes fondamen-

[33] J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité?* [1961], édition établie par M. Kail et R. Kirchmayr, Les prairies ordinaires, Paris 2013, p. 81.
[34] EouM, p. 61.
[35] Ivi, p. 104.
[36] Ivi, p. 101.
[37] Ivi, p. 104.

talement gratuits et sans conséquences pour la subjectivité qui en est l'origine: mais si tel était le cas, ils seraient impuissants à produire une personnalité cohérente. En outre, ils rendraient la vie sociale impossible. Comment les hommes pourraient-ils survivre dans un monde chaotique où aucun acte ne découlerait du précédent, où aucune régularité ne pourrait véritablement s'instaurer, où personne ne pourrait raisonnablement anticiper les réactions des autres, en un mot, où tout serait en permanence possible?

A une telle enseigne, la conception de la liberté proposée dans *L'être et le néant* débouche sur des conséquences insoutenables. Pour se sortir d'une telle impasse, Sartre n'aurait, selon Lukács, pas eu d'autre solution que celle de l'incohérence ou du compromis éclectique: renonçant sans l'admettre à cette conception mythifiée et absurde de la liberté, il lui en aurait discrètement substitué une autre, proche de celle de Kant, dans *L'existentialisme est un humanisme*, en affirmant notamment que «je suis *obligé* de vouloir, en même temps que ma liberté, la liberté des autres; je ne puis prendre ma liberté pour but que si je prends également celle des autres pour but»[38]. Par-là, il aurait réintroduit un critère de décision, de nature morale, qui permettrait de tourner le dos au caractère absolu et sauvage de la liberté de *L'être et le néant*.

Autrement dit, il n'y aurait pas un, mais deux concepts de liberté dans l'existentialisme sartrien de l'après-guerre, incompatibles entre eux. Selon Lukács, la rectification aurait été commandée par les nouveaux impératifs politiques de Sartre. En effet, seule la seconde conception sartrienne de la liberté rendrait possible l'engagement existentialiste dans le monde, en lui permettant de poser l'émancipation de tous comme but possible, car, comme le rappelle *Existentialisme ou marxisme?,* se battre pour la liberté d'autrui n'avait pas de sens dans le texte de 1943. Au contraire, l'analyse du rapport à autrui conduisait à la conclusion de son irréductible asymétrie: je ne pouvais considérer autrui comme un pour-soi (libre) qu'à la condition de me figer moi-même sur le mode de l'en-soi (non-libre), et ne pouvait réciproquement m'affirmer comme pour-soi face à lui qu'en le considérant *ipso facto* comme un en-soi[39]. Dans ces conditions, une véritable relation de respect réciproque, et à plus forte raison encore l'idée d'un combat de l'un pour libérer l'autre, ne pouvaient apparaître que comme des illusions. En attestent d'ailleurs les citations de *L'être et le néant* rapportées par Lukács: le Sartre de 1943 estime que «le respect de la liberté d'autrui est un vain mot:

[38] Ivi, p. 102. Je souligne.
[39] Voir sur ce point le premier chapitre de la III[e] partie de *L'être et le néant*, intitulé *L'existence d'autrui*.

si même nous pouvions projeter de respecter cette liberté, chaque attitude que nous prendrions vis-à-vis de l'autre serait un viol de cette liberté que nous prétendions respecter»[40]. Il va même jusqu'à affirmer que

> réaliser la tolérance autour d'autrui, c'est faire qu'autrui soit jeté de force dans un monde tolérant. C'est lui ôter par principe ces libres possibilités de résistance courageuse, de persévérance, d'affirmation de soi qu'il eût eu l'occasion de développer dans un monde d'intolérance[41].

D'après ce texte, toute la bienveillance du monde ne pourrait donc nous empêcher de constituer les uns pour les autres des menaces existentielles permanentes.

Ainsi la notion de liberté, absolument centrale dans le dispositif sartrien, contient-elle pour Lukács une indépassable contradiction interne, qui fait de celui-ci un assemblage hétéroclite plutôt qu'une investigation sérieuse sur la nature de l'homme, et qui empêche l'existentialisme de représenter une alternative crédible au marxisme, aussi bien sur le plan de la cohérence doctrinale qu'en tant que philosophie de l'émancipation humaine[42]. L'objection est sérieuse, et, là encore, elle trouve peut-être la meilleure preuve de sa pertinence dans les difficultés que rencontre Sartre lui-même lorsqu'il cherche à penser sérieusement l'émancipation dans les *Cahiers pour une morale*. L'existentialiste s'y confronte notamment au paradoxe d'hommes libres se battant pour créer une situation qui ferait par la suite obstacle au plein exercice de la liberté des autres: en effet, faire la révolution, n'est-ce pas sacrifier, au moins en partie, la liberté des générations présentes, dans le seul but de disposer pour les générations futures une situation dans laquelle ceux-ci à leur tour ne se sentiront pas libres, parce qu'ils en auront héritée sans l'avoir choisie?

Cette interrogation est rendue d'autant plus brûlante que Sartre doute de la possibilité même d'une amélioration réelle de la condition humaine dans l'histoire, et soupçonne que celle-ci ne soit que le théâtre d'un défilé toujours renouvelé d'aliénations. C'est ce qu'il paraît indiquer dans une esquisse de plan à la fin du 2e cahier: «L'aliénation péché originel. Donne le sens de l'Histoire: aliénation – négation de l'aliénation – aliénation nou-

[40] EN, p. 450.
[41] *Ibid.*
[42] Dans une perspective non marxiste, Alain Renaut a lui aussi souligné les tensions internes à la conception sartrienne de la liberté dans *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, Paris 1993.

velle»[43]. Une telle conception cyclique et pessimiste de l'Histoire explique pourquoi, en certains passages, l'auteur des *Cahiers* semble refuser toute vocation politique à l'existentialisme pour ne lui assigner qu'une mission purement morale, celle du rappel de la valeur absolue de la liberté de chacun d'entre nous: «l'existentialisme ne se donne pas comme fin de l'Histoire ni même comme un progrès: il veut simplement rendre compte par le discours de l'absolu que chaque homme est pour lui-même au sein du relatif»[44]. Sartre soupçonne même que «la société idéale»[45], la «société sans classes»[46], la société où «chaque homme devient fin pour tous les autres et tous les autres pour lui»[47] ne soit qu'un «totalitarisme»[48], car l'humanité ne peut se prendre elle-même ni prendre sa liberté pour fin à moins de s'aliéner elle-même: «quiconque prendrait nommément sa liberté ou celle d'autrui pour fin la substantialiserait»[49]. Ici, contre les thèses de *L'existentialisme est un humanisme*, c'est bien l'isolement et le délaissement propre au pour-soi de *L'être et le néant* qui ressurgit. En pointant la tension interne au concept sartrien de liberté, la critique lukácsienne semble donc avoir identifié un problème réel, qui rend une politique existentialiste difficilement concevable.

L'existentialisme, stade suprême de l'irrationalisme?

Mais au-delà des faiblesses que Lukács entend déceler dans la philosophie sartrienne, sa critique de l'existentialisme renvoie à l'état de sa propre réflexion et à son analyse de la conjoncture au sortir de la guerre. Si en effet il croit devoir consacrer un ouvrage entier à la démonstration de l'inanité philosophique et politique de l'existentialisme, ce n'est pas seulement en tant que gardien du temple, à cause de l'engouement que cette philosophie nouvelle suscite dans la jeunesse de l'immédiat après-guerre, et parce que celle-ci s'affirme, notamment après la parution de l'article *Matérialisme et révolution*, comme une philosophie concurrente du marxisme sur le terrain de l'émancipation.

Bien sûr, on l'a vu, la prétention sartrienne à proposer une alternative socialiste au marxisme officiel correspond d'abord, selon Lukács, à une «apo-

[43] CM, p. 487.
[44] Ivi, p. 99.
[45] Ivi, p. 178.
[46] *Ibid.*
[47] *Ibid.*
[48] *Ibid.*
[49] Ivi, p. 177.

logie [indirecte] du capitalisme»[50] parce que le socialisme réel est décrété la seule alternative crédible au capitalisme: dans ces conditions, toute critique du stalinisme revient *de facto* à renforcer le camp adverse. Cette dimension manichéenne d'*Existentialisme ou marxisme* contraste fortement avec la finesse de sa lecture de Sartre et l'intérêt de ses objections internes. Elle est le fruit de la posture paradoxale et pour tout dire intenable qui est celle de Lukács depuis les années 30: celle d'un *Linientreuer Dissident*, un «dissident fidèle à la ligne»[51], désapprouvant sur le fond les méfaits du stalinisme mais refusant de faire étalage public de ses divergences, et persistant à endosser l'orientation générale de la politique soviétique comme seule véritable incarnation du parti mondial de la Révolution. Lukács souhaitait profondément la démocratisation des régimes du socialisme réel, et s'efforçait de proposer, sur le plan philosophique, une version humaniste du marxisme; mais sur le plan politique, il soutint ces régimes sans réserve jusqu'en 1956. D'une manière générale, les «dissidents fidèles à la ligne» comme lui furent mis à l'écart, voire persécutés dans leur propre camp, tout en demeurant parfaitement incompris du reste du monde: telle est en partie la cause du malentendu avec Sartre, qui ne considéra jamais son détracteur autrement que comme un philosophe officiel du stalinisme triomphant.

Mais plus profondément, ou peut-être plus personnellement, l'auteur d'*Existentialisme ou marxisme?* voit dans la doctrine sartrienne la résurgence de tendances philosophiques qu'il combat déjà depuis une quinzaine d'années. Il l'interprète comme l'ultime avatar de la tradition irrationaliste, à laquelle il consacre une part essentielle de ses préoccupations et de ses écrits à partir de l'accession d'Hitler au pouvoir en Allemagne. Le produit le plus significatif de cette longue méditation sur l'irrationalisme est *La destruction de la raison*, qui paraît en allemand en 1954[52] mais qui est préparée et précédée par un long manuscrit rédigé dès 1933[53] ainsi que par une série d'articles parus pour l'essentiel pendant la guerre[54].

[50] EouM, p. 46.

[51] Voir sur ce point S. Combe, *La loyauté à tout prix. Les floués du «socialisme réel»,* Le bord de l'eau, Lomont 2019.

[52] G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft,* Aufbau Verlag, Berlin 1954, 2 voll.; Id., *La destruction de la raison*, L'Arche, Paris 1959, 2 voll. Pour un regard contemporain, voir K. Janos, *In Defense of* The Destruction of Reason, dans «Logos Journal», n. 7, 1/ 2008, <http://www.logosjournal.com/issue_7.1/kelemen.htm#_ftnref8> (dernier accès 10.09.2023).

[53] G. Lukács, *Wie ist die fascistische Philosophie in Deutschland entstanden?* [*Comment la philosophie fasciste a-t-elle émergé en Allemagne?*], dans Id., *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*, Aufbau, Berlin 1989, pp. 5-217.

[54] La majeure partie d'entre eux est désormais disponibles en français dans G. Lukács,

Rappelons, contre la réputation persistante qui entoure cet ouvrage provocateur, qu'il ne fut pas reçu à l'est du Rideau de fer comme un texte orthodoxe et de bonne facture stalinienne, mais au contraire comme «révisionniste», pour reprendre le qualificatif de ses détracteurs[55]. Les raisons des attaques des staliniens contre Lukács étaient multiples, et doivent bien évidemment être mises en lien avec les responsabilités prises par le penseur hongrois dans la Commune de Budapest en 1956, où il s'illustra par sa solidarité totale avec le projet de réformer le socialisme réel dans un sens démocratique. Toutefois sur le plan philosophique, son tort était avant tout d'avoir remis en cause la dichotomie classique, commandant la classification des différentes philosophies dans les deux catégories de l'idéalisme ou au contraire du matérialisme. Lukács avait ébranlé la *doxa* marxiste en proposant une lecture des principales productions philosophiques depuis la Révolution française en termes de «rationalistes» ou «d'irrationalistes». Pour sa part, il considérait essentiellement la tradition irrationaliste, née en réaction à la charge humaniste, progressiste et émancipatrice portée par la philosophie des Lumières, la Révolution française puis la philosophie de Hegel, comme un antidote intellectuel à la transformation sociale, qui allait orchestrer les mêmes éléments fondamentaux de décennie en décennie et de penseur en penseur jusqu'à ce que, dans la période impérialiste, elle produisît finalement les concepts, les thèses et les mythes dans lesquelles l'idéologie fasciste allait puiser ses principales ressources.

Nous ne pouvons, dans les limites de cet article, détailler le contenu de *La destruction de la raison*, qui mérite à notre avis une réhabilitation au moins partielle dans l'histoire intellectuelle du XXe siècle. Nous nous bornerons ici à établir que la philosophie sartrienne, largement influencée par les productions de Kierkegaard de Heidegger, partage avec ses inspiratrices un certain nombre de caractéristiques que Lukács porte au compte de l'irrationalisme: d'abord, le dénigrement de la démarche scientifique et une tendance à poser *a priori* des limites à la connaissance rationnelle en général, en lui préférant d'autres méthodes d'accès au vrai. Dans l'irrationalisme, la dévalorisation de la connaissance rationnelle mène à l'idée selon laquelle l'entendement seul ne nous permet d'atteindre aucune certitude définitive, ni sur soi-même ni sur la réalité observable, contrairement à d'autres outils non-rationnels, qui s'apparentent tous plus ou moins à

Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand, tr. par J.-P. Morbois, Éditions critiques, Paris 2018 et Id., *Le délire raciste, ennemi du progrès humain*, trad. par J.-P. Morbois, Éditions critiques, Paris 2019.

[55] H. Koch (Hrsg.), *Lukacs und der Revisionnismus*, Aufbau, Berlin 1960.

l'intuition intime. C'est ce qui est dénoncé dans la thèse sartrienne selon laquelle on ne peut jamais réellement connaître un homme, et dans la primauté épistémologique accordée par l'existentialisme à la perception du réel par la conscience subjective.

Une autre caractéristique séminale de l'irrationalisme réside dans le rejet de l'idée d'évolution naturelle et de celle de progrès historique, au profit de la valorisation du temps subjectivement vécu, créateur de «mythes» pessimistes. Dans cette perspective, la manière qu'a Sartre en 1943 de présenter la liberté humaine comme une condamnation sans issue, vécue dans l'isolement radical, font, d'après Lukács, de sa phénoménologie de la conscience une «robinsonade décadente»[56] – une version sombre et un peu désespérée du Robinson de Defoe ou de l'*homo economicus* d'Adam Smith raillé par Marx. Le philosophe hongrois a perçu le scepticisme sartrien envers les possibilités d'amélioration du sort collectif des hommes, un scepticisme dont son adversaire ne se départira jamais vraiment.

Enfin, les philosophies irrationalistes partageraient une même négation de l'égalité entre les hommes. A première vue, cette dernière semble absente de l'existentialisme sartrien: pourtant elle reste, selon Lukács, perceptible dans la forme d'engagement non-partidaire prôné dans *L'existentialisme est un humanisme*. Selon lui, cet engagement individuel, radical mais sans illusion, est attrayant pour le public de Sartre dans la mesure même où il apparaît comme «un comportement «distingué» par rapport au «banal» optimisme»[57]. Cette posture essentiellement morale et presque esthétique produirait une forme d'autosatisfaction personnelle qui dispenserait de tout implication politique concrète. L'existentialisme fournirait même de ce fait «une excellente base idéologique aux intellectuels toujours épris d'un individualisme extrême pour motiver leur refus de participer à l'œuvre de construction et de consolidation de la démocratie»[58]. Dans cette mesure, on retrouverait dans la philosophie du premier Sartre une variante d'aristocratisme. Serait-il donc un irrationaliste parmi d'autres?

Pour prendre la réelle mesure de la critique lukácsienne, il convient d'écarter les possibles malentendus. A aucun moment l'existentialiste n'est accusé d'être un apologiste attardé du fascisme. Toute équivoque à ce sujet est au contraire écartée: «l'œuvre de J.-P. Sartre n'est certainement ni

[56] EouM, p. 179.
[57] G. Lukács, *Dans quel but la bourgeoisie a-t-elle besoin du désespoir?* [1948], dans Id., *Le délire raciste*, cit., p. 78.
[58] EouM, p. 108.

fasciste ni proto-fasciste»[59]. Au contraire, elle relève bien d'une inspiration humaniste, née du désir de liberté des intellectuels européens confrontés aux méfaits du fascisme. Ainsi l'existentialisme a, rappelle Lukács, constitué, notamment en France, une idéologie de résistance, dans la mesure où pendant la guerre, on pouvait se contenter d'opposer l'idéal quelque peu abstrait de liberté au nihilisme radical représenté par le nazisme.

Dans cette perspective, le principal tort des positions sartriennes réside dans leurs contradictions et leurs tensions internes mêmes, accusées d'entretenir un «chaos monstrueux»[60] dans la philosophie «autour de la notion de liberté»[61], chaos amplifié par le large écho que rencontrèrent les propositions sartriennes en France et au-delà après 1945. En effet, l'époque exigeait au contraire pour Lukács les plus rigoureuses clarifications en ce domaine. Depuis la fin de la guerre, il avait en plusieurs occasions défendu l'idée selon laquelle les Européens en général, et les intellectuels en particulier devaient pleinement assumer leurs responsabilités, en prenant toute la mesure de la catastrophe nazie et de ses implications pour la communauté humaine. Il était urgent, en particulier, d'apprendre à se défendre contre les pièges intellectuels de l'irrationalisme, car l'antihumanisme *pratique* du fascisme s'était enraciné dans une *vision du monde* antihumaniste, qui avait supposé la «destruction de la raison» individuelle et collective. Autrement dit, pour Lukács, la reconnaissance de la réalité exterminatrice du nazisme devait absolument entrainer une réflexion collective sur ce qui l'avait rendue possible, notamment sur le plan philosophique et idéologique. Dès 1944, il avait affirmé en ce sens qu'après la découverte par le monde des camps d'extermination, «chaque Allemand» se trouvait, «comme dans un drame authentique, à la croisée des chemins, devant des décisions fatidiques»[62] et devait en particulier exercer un droit d'inventaire sur sa propre culture politique. *La destruction de la raison*, qui porte presque exclusivement sur l'irrationalisme allemand, peut être considérée comme la contribution personnelle de Lukács, lui-même imprégné de culture germanique, à cette nécessaire *catharsis*.

En 1948, il généralisait cette exhortation en appelant à une éthique universelle de la responsabilité:

> rarement autant qu'aujourd'hui [...] l'humanité s'est trouvée aussi consciemment en face de la décision à prendre pour son propre destin [...] Il s'agissait hier de décider pour ou contre le fascisme, et à chaque

[59] Ivi, p. 109.
[60] Ivi, p. 19.
[61] *Ibid.*
[62] G. Lukács, *Tournant du destin*, dans Id., *Le délire raciste*, cit., p. 72.

> tournant politique quotidien l'homme se trouve de nos jours en face d'un choix lourd de conséquences[63].

L'idée sous-jacente à ces déclarations était que le fascisme, comme menace à la fois théorique et pratique de destruction du genre humain, devait (res)susciter le sentiment d'appartenance à une espèce menacée, et pousser chacun à empêcher toute résurgence de cette idéologie mortifère en en redonnant vie à des valeurs progressistes et rationalistes.

Sur de telles bases seules, on pourrait fonder des espoirs en une régénération inséparablement intellectuelle, politique et sociale. Selon Lukács, l'époque devait ainsi mener à «l'éveil de la conscience de l'espèce humaine dans l'individu»[64] qui elle-même engendrerait (espérait-il) une renaissance des combats démocratiques de part et d'autre du Rideau de Fer. C'est précisément à ce titre que les thèses de Sartre le décevaient particulièrement: leurs contradictions internes et leur absence de recul critique par rapport à leurs propres sources d'inspiration irrationalistes les rendaient fondamentalement incapables d'«opposer aux mythes arbitraires et à la prétendue idéologie du fascisme une idéologie progressive et efficace, qui fût vraiment digne de ce nom»[65]. Coupable d'incohérence et de complaisance envers l'irrationalisme, Sartre devait être cloué au pilori dans une situation qui ne permettait plus la moindre compromission avec ces tendances délétères, mais devait au contraire déboucher sur une remise à l'honneur de l'héritage humaniste de l'Europe, dont le marxisme était, aux yeux de Lukács, l'ultime et le plus brillant rejeton.

Paradoxalement, il n'est pourtant pas difficile d'apercevoir dans cette éthique de la responsabilité de chacun devant l'humanité tout entière, des affinités avec les positions sartriennes de *L'existentialisme est un humanisme*. En partant de présupposés très différents, les deux auteurs endossent finalement une posture similaire, incitant chacun de leurs interlocuteurs à faire un usage moral et politique de sa liberté en tirant de l'analyse de la conjoncture des conclusions qui l'engagent personnellement devant l'ensemble des hommes. Loin d'être ignorée ou niée, cette proximité a été remarquée par Lukács, qui la signale à plusieurs reprises dans ses textes. A Genève en 1946, il fait positivement référence au concept sartrien de situation, quoique cette situation soit moins, selon lui, celle d'un indivi-

[63] Id., *Les tâches de la philosophie marxiste dans la nouvelle démocratie*, dans «Studi filosofici», n. 1, 1948, p. 19.
[64] Ivi, p. 23.
[65] EouM, p. 66.

du que celle de l'humanité tout entière. Dans *Existentialisme ou marxisme* même, on trouve la reconnaissance – certes fugace – d'un élément de vérité dans l'existentialisme, qui «consiste dans l'accent mis sur l'importance de la décision individuelle, que le déterminisme bourgeois et le marxisme vulgaire sous-estiment habituellement»[66]. A la fin de sa vie, Lukács confirmera ce point lors d'un entretien: «Dans l'existentialisme, il y a bien entendu une part de vérité. J'ai même écrit dans une de mes anciennes brochures contre l'existentialisme que nous autres marxistes avons eu le grand tort, en dépit de l'avertissement d'Engels, de sous-estimer l'importance des décisions individuelles»[67].

Contre toute attente, le penseur hongrois admet donc non seulement la proximité de sa propre éthique avec celle de l'auteur de *L'existentialisme est un humanisme*, mais même la pertinence d'une partie des critiques sartriennes contre le marxisme orthodoxe. Peut-être est-ce cette proximité même qui l'incite à une critique si vive par ailleurs: l'inconséquence dont Sartre fait preuve à ses yeux a pu lui sembler d'autant plus coupable que ce dernier avait justement perçu l'urgence de la situation et la responsabilité de chacun devant elle. En tout état de cause, c'est dans la perspective d'une réhabilitation des décisions individuelles que Lukács développera après 1956, dans son *Esthétique* puis son *Ontologie de l'être social*, une nouvelle conception de la liberté humaine, qu'il s'emploiera à intégrer dans une anthropologie compatible avec les principes généraux du matérialisme historique, tandis que Sartre de son côté, rallié au marxisme, s'engagera dans une voie similaire, à peu près à la même période, à travers sa *Critique de la raison dialectique*. Le parallélisme de ces deux cheminements est remarquable. Après tout, Sartre avait peut-être en partie raison de discerner dans son adversaire de 1949 un crypto-existentialiste.

Au-delà de désaccords indéniables et de la guerre d'influence entre marxisme et existentialisme dans le contexte post-1945, on doit donc reconnaître certaines convergences entre la pensée des deux philosophes. Opposés non seulement par des divergences théoriques mais également par la conjoncture, rendus étrangers l'un à l'autre par l'obstacle infranchissable du soutien de Lukács au socialisme réel, ils avaient pourtant une réaction morale comparable aux défis de l'après-guerre, ainsi que des réserves similaires vis-à-vis du dogmatisme stalinien. Cette parenté souvent sous-

[66] Ivi, p. 105.
[67] W. Abendroth *et al.* (Hrsg.), *Gespräche mit G. Lukács*, Rowohlt Verlag, Hamburg 1967, p. 104.

estimée est avant tout l'expression d'une inspiration humaniste commune. Une telle inspiration inspire aux deux auteurs leur opposition à la fois philosophique et politique au stalinisme, qui demeure cryptée dans l'œuvre de Lukács jusqu'en 1956, tandis qu'elle connaît des flux et des reflux dans la pensée et les positions de Sartre de 1945 à 1958.

Dans les deux cas cependant, il s'agit d'une opposition de gauche, une opposition «socialiste» sinon marxiste, qui débouchera dans les années 50 et 60 sur deux tentatives théoriques différentes, mais proches par leur objectif de réhabiliter l'initiative individuelle dans le marxisme et d'y régénérer le principe démocratique. De ce point de vue, on ne peut que regretter l'absence d'un véritable débat en 1948, qui aurait pu profiter aux deux auteurs. L'agressivité de Lukács et les paradoxes de son positionnement politique, qui rendaient le fond de sa pensée difficilement déchiffrable, interdirent cet enrichissement mutuel et empêchèrent peut-être, à l'époque, l'émergence d'une alternative socialiste et humaniste sérieuse au stalinisme sur le terrain philosophique. En effet, en admettant que l'existentialisme sartrien des années 40 avait des faiblesses intrinsèques, le marxisme lukácsien de son côté, empêtré dans son soutien officiel au stalinisme, ne pouvait incarner une crédible théorie de l'émancipation.

La suite des événements n'offrira pas non plus la possibilité d'une véritable discussion: les deux penseurs évolueront indépendamment l'un de l'autre. On l'a dit, Sartre ignora les travaux ultérieurs de Lukács malgré leur inspiration générale, proche de la sienne; ce dernier, de son côté, ne resta pas totalement insensible à l'adhésion – au moins proclamée – de son ancien adversaire au marxisme. Malheureusement il n'alla pas jusqu'au bout des milliers de pages de la *Critique de la raison dialectique*, qu'il décrivit comme un ouvrage honnête, mais «extrêmement confus et ennuyeux»[68] dans une lettre privée: il n'en dit que quelques mots dans son *Ontologie de l'être social*, demeurée elle-même inachevée. Aura ainsi été manquée l'ultime occasion d'une lecture plus équilibrée des thèses sartriennes, qui aurait peut-être fait état de nouvelles divergences, mais sans doute aussi de plus grandes proximités que dans les années 40.

[68] Lettre de Lukács à Franck Benseler, cité par N. Tertulian, *Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger*, dans «Actuel Marx», n. 39, 1/2006, p. 42.

Mara Meletti Bertolini

Iris Murdoch lettrice critica della "Existential Philosophy" di J.-P. Sartre

Title: *Iris Murdoch Critical Reader of J.-P. Sartre's "Existential Philosophy"*

Abstract: According to I. Murdoch, the critical confrontation with J.-P. Sartre's existentialism (*La Nausée*, *L'Être et le Néant*) is crucial in order to propose a different moral psychology, able to question the primary role that both analytic and continental philosophy attributed to will and choice. This project shows interesting similarities with some theses expressed by H. Arendt in her last work, *The Life of the Mind*. Murdoch and Arendt have the common goal of redefining the conception of mind in order to renew moral and political philosophy. Sartre's thought, in its first existentialist phase, provided critical stimuli to develop this project.

Keywords: Murdoch; Arendt; Sartre; Moral Psychology; Moral Vision; Authenticity

Introduzione

L'attenzione che Iris Murdoch riserva alle prime opere di J.-P. Sartre si distingue per continuità e ricchezza di riferimenti perseguite con costanza in tutta la sua produzione etica ed estetica. La sua duplice anima, filosofica e letteraria, l'avvicina a quest'autore con particolare interesse, la lettura delle sue opere l'aiuta a mettere a fuoco e denunciare certe ristrettezze della filosofia morale britannica. In realtà, come vedremo, Murdoch mette in connessione fermenti di origine analitica (attenzione al linguaggio e all'uso delle parole, al concetto stesso di *psicologia morale*) con stimoli provenienti dalla filosofia esistenzialistica francese (attenzione agli aspetti più complessi e ambigui dell'esperienza morale vissuta), li mette in gioco gli uni contro gli altri, li fa interagire tra loro, pur accomunandoli spesso in un'inedita critica comune. Ai suoi occhi l'interesse per Sartre resterà circoscritto alla prima fase esistenzialista, all'autore di *La nausée* e *L'être et le néant*, ignoran-

Studi sartriani, Anno XVII / 2023
Articolo sottoposto a *double-blind peer review*
Ricevuto: 28.06.2023 – Accettato: 17.07.2023

do quasi del tutto gli sviluppi ulteriori del suo pensiero. In un ritratto che a volte diventa eccessivamente semplificato ma non meno significativo, ne fa l'autore paradigmatico del proprio tempo, fissato in un fermo immagine che fa emergere i nodi problematici irrisolti della filosofia morale europea, ma soprattutto colui col quale è necessario confrontarsi criticamente in vista di un rinnovamento del pensiero morale e politico del Dopoguerra.

Alle osservazioni di Murdoch affiancherò alcuni rilievi critici che Hannah Arendt riserva all'esistenzialismo sartriano, nella convinzione che la loro convergenza sia una traccia rilevante per esplorare come Sartre sia stato recepito in ambito angloamericano e quali fermenti di pensiero vi abbia stimolato. Sulle sponde opposte dell'oceano le due autrici sono intente a tirare le somme nei confronti dell'esistenzialismo e sembrano tessere per vie diverse un obiettivo comune: ridefinire la concezione della mente come strategia necessaria per incentivare un rinnovamento della filosofia morale e politica. Entrambe sono consapevoli che la filosofia della mente, nonostante miri nella versione analitica alla neutralità della scienza e della logica, non sia affatto politicamente neutrale. A seconda che nel panorama mentale si dia la preminenza a desiderio, o volontà, o pensiero, a seconda della "psicologia morale" utilizzata, si supportano diverse concezioni del vivere insieme, come pure si attribuiscono significati diversi a concetti fondamentali del lessico politico quali libertà, forza, potere, autorità. Per quanto strano possa sembrare, è proprio la lettura del primo Sartre a fornire uno stimolo significativo non solo per porre in discussione la metaetica analitica angloamericana degli anni Cinquanta-Sessanta, ma soprattutto per elaborare forme di pensiero politico ispirate a un pluralismo democratico assai meno conflittuale di quello sartriano[1].

[1] Sulla scia di Murdoch, sviluppando sue intuizioni, si sono posti per loro stessa ammissione filosofi morali del calibro di B. Williams, H. Putnam, Ch. Taylor, J. McDowell; su questi sviluppi cfr. M.S. Vaccarezza, *The Fabric of Being. Bene, realtà e immaginazione in I. Murdoch e nell'etica contemporanea*, Edizioni ETS, Pisa 2016. Negli anni Cinquanta-Sessanta furono incentivati negli Stati Uniti gli studi sulla "Existential Philosophy"; uno dei maggiori centri del loro sviluppo fu la New School for Social Research, soprannominata "Università in esilio", dove lavorò per diversi anni H. Arendt e dove trovarono accoglienza numerosi corsi di filosofi europei in fuga dal nazismo (K. Löwith, H. Jonas, W. Marx). Altro importante centro di studi fu la Northwestern University, presso cui nel 1962 fu fondata la Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP) e si diede inizio alla collana "Studies in Phenomenology and Existential Philosophy". *L'Essere e il Nulla* fu tradotto negli Stati Uniti nel 1957, prima di *Essere e tempo* (1962) e *Fenomenologia della percezione* (1962); cfr. S.G. Crowell, *La Fenomenologia negli Stati Uniti*, in *Storia della fenomenologia*, a cura di A. Cimino e V. Costa, Carocci, Roma 2012, pp. 299-316.

Murdoch: una nuova psicologia morale, una diversa concezione della libertà

Murdoch, filosofa e scrittrice lei stessa, è la prima a presentare Sartre al pubblico inglese con un'opera pubblicata nel 1953, dal titolo *Sartre: Romantic Rationalist*[2]. Sartre viene qui indicato come l'autore più rappresentativo della contemporaneità, colui che bisogna leggere per capire lo spirito del tempo. L'autrice si riferisce in modo particolare a *La nausea* e *L'essere e il nulla*, ma cita anche le sue opere teatrali e i romanzi, lo valuta più capace come drammaturgo che come romanziere, dato il suo maggior interesse per le situazioni piuttosto che per le persone. Per entrare nel vivo della sua interpretazione ritengo più adeguata la lettura di una serie di interventi e articoli che vedono la luce negli anni Cinquanta-Sessanta, tenendo tuttavia presente che i riferimenti diretti o indiretti all'esistenzialismo sartriano accompagneranno quasi tutta la sua produzione filosofica. Sino agli ultimi anni Sartre continuerà a essere per lei un centrale punto di riferimento, quasi un archetipo capace di sintetizzare, nel bene e nel male, i più scottanti e problematici nodi morali del suo tempo.

La chiave di lettura proposta da Murdoch è interessante e originale: accomuna Sartre ai comportamentisti e agli analitici inglesi (Ayer, Stevenson, Hampshire, Hare) per sottoporli a critiche comuni[3]. Siamo in un momento di piena contrapposizione tra analitici e continentali, cosa mai possono avere in comune queste due differenti famiglie filosofiche? Murdoch, nonostante le evidenti differenze teoriche ed epistemologiche, individua un terreno comune su cui concentrare i suoi strali critici: l'esaltazione di scelta e azione come nucleo prioritario della filosofia morale. In entrambi i casi viene proposta come base una psicologia morale ipersemplificata che gioca tutto sulla centralità dell'azione, o perché momento osservabile più idoneo alla ricerca di un'oggettività a modello scientifico (gli anglosassoni), oppure valorizzando la scelta come unico criterio morale (Sartre). Murdoch contro i comportamentisti britannici intende riabilitare il ruolo morale della vita interiore, per quanto sfuggente possa essere e di

[2] I. Murdoch, *Sartre: Romantic Rationalist*, Bowes & Bowes, Cambridge 1953 (pubblicato nello stesso anno negli Stati Uniti presso Yale University Press). Un'edizione rivista, con una nuova *Introduzione* di Murdoch in cui sono prese in considerazione anche le opere sartriane posteriori al 1953, è stata pubblicata da Chatto&Windus, London 1987, e ristampata da Penguin Books nel 1989.

[3] Si veda in particolare il saggio *Visione e scelta in ambito morale* del 1956, in *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, a cura di P. Conradi, *Introduzione* di L. Muraro, *Prefazione* di G. Steiner, il Saggiatore, Milano 2006 (riedizione nel 2014 con postfazione di M. Nussbaum). L'opera sarà indicata con la sigla EM.

difficile descrizione. Riconosce a Sartre il merito di aver sviluppato una "psicologia morale", seppur in un modo semplificante e inadeguato. Sartre ha avuto pionieristiche intuizioni (attenzione alla contingenza, all'individuo in quanto soggetto libero, al ruolo dell'immaginazione, alla mente morale), ma non le ha svolte nella direzione giusta.

La giovane Murdoch negli anni Cinquanta ammira Sartre in quanto fenomenologo, ben diverso dagli astratti logici inglesi, molto più «penetrante e illuminante»[4]. Le interessa soprattutto il filosofo capace di stimolare un'esplorazione dell'esperienza morale che sa inoltrarsi nelle sue zone più nascoste e ambigue. Le sue analisi «sottili e rivelanti»[5] sanno esercitare un fascino inquietante sul lettore; Sartre, e pochi altri esistenzialisti, sono definiti «brillanti e rivelatori»[6], in quanto hanno inventato nuovi concetti (être-*pour-autrui* di Sartre, *fidelité* di Marcel) e hanno saputo dare un nome a esperienze interiori sconosciute.

Sartre «è molto serio a proposito dell'etica […] anche quando risulta inaccettabile è chiarificatore»[7]. Questa frase, scritta dalla giovane studiosa, mi sembra riassumere in modo efficace la sua posizione nei confronti del filosofo francese: anche dopo le critiche più spietate degli anni della maturità, gli riconoscerà sempre onestà di pensiero. Cercherò ora di puntualizzare per quali aspetti il suo pensiero risulti inaccettabile e per quali ragioni venga apprezzato come chiarificatore. Per esemplificare questa duplice valutazione mi soffermerò su due temi che Murdoch ritiene particolarmente rilevanti e meritevoli di rettifica: la teoria sartriana del significato e la psicologia morale proposta in *L'essere e il nulla*.

Una diversa teoria del significato

Ciò che Murdoch ritiene inaccettabile e critica fin dai primi saggi è soprattutto la teoria sartriana del significato, teoria definita di tipo "proiettivista", ossia è il soggetto che in solitudine conferisce significati al mondo. Le risulta inaccettabile soprattutto l'idea che ne è il correlato in campo morale, ossia che il soggetto sia il creatore dei valori, e sia solo lui a farli sorgere in un in sé che non ne ha di propri. Occorre preliminarmente sottolineare che Murdoch è particolarmente interessata alle correlazioni tra

[4] EM, p. 128.
[5] Murdoch, *Sartre: Romantic Rationalist*, cit., p. 126.
[6] EM, p. 153.
[7] Ivi, p. 128.

sguardo morale e manifestazione dei significati nel mondo, infatti rivaluta sin dai suoi primi saggi giovanili la "visione morale personale". Intende valorizzare il ruolo del "punto di vista valutativo del soggetto" nei processi di conoscenza, ruolo troppo frettolosamente accantonato dagli analitici inglesi, ma ugualmente ritiene inaccettabile il soggettivismo morale sartriano. L'autrice mette in campo una diversa teoria del significato: il mondo non è affatto privo di senso, anzi è ricco di una pluralità di significati che si tratta di riuscire a esplorare, o meglio a "*vedere*", poiché la metafora visiva viene continuamente riproposta in alternativa a quella del "movimento" (inteso come movimento osservabile nell'agire mondano), propria delle teorie morali che esaltano l'azione. I significati emergono o restano nascosti in relazione a sguardi morali differenti. Murdoch vuole mettere meglio a fuoco il lavorio complesso della mente nella valutazione, che non può essere ristretto al ruolo decisorio della scelta; occorre cioè prestare maggiore attenzione alle potenzialità della mente stessa, obiettivo che condivide con Arendt, che dedicherà gli ultimi anni della sua vita alla stesura de *La vita della mente*. Entrambe queste autrici ritengono che per un rinnovamento del pensiero morale e politico, dopo il collasso della guerra, occorra una rinnovata concezione dell'attività mentale che si focalizzi su pensiero e giudizio, per una più adeguata considerazione della cosiddetta "mente morale". Lo sguardo morale individuale e la sua formazione è stato troppo spesso ignorato dai filosofi a favore della ricerca dell'impersonalità, in tal modo si è perso un fattore significativo per comprendere l'esperienza morale. Per questo aspetto Sartre è dunque una lodevole eccezione.

Ho già accennato in precedenza a questo misto di ammirazione e critica che caratterizza l'atteggiamento di Murdoch nei confronti del pensiero sartriano. Un esempio significativo di questa duplicità si può rilevare nella sua interpretazione del racconto *La nausea*. Si tratta del romanzo filosofico che ammira più di tutti, lo definisce «un oggetto raro»[8], che riesce a esprimere idee molto interessanti sulla contingenza e sulla coscienza. Da notare tra parentesi che anche per Arendt *La nausea* è «di gran lunga la più importante delle sue [di Sartre] opere filosofiche»[9]. Non è casuale che entrambe le autrici siano concordi su questo punto: Sartre è uno dei pochi pensatori che è riuscito a portare l'attenzione sulla contingenza, aspetto

[8] Ivi, p. 52: «Mi viene in mente soltanto un romanzo filosofico che ammiro davvero molto, *La Nausea* di Sartre, perché riesce a esprimere alcune interessanti idee sulla contingenza e sulla coscienza e a rimanere nello stesso tempo un'opera d'arte […]. È un oggetto raro».
[9] H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 237-238; l'opera sarà indicata con la sigla VM.

misconosciuto da molta filosofia ufficiale, che ha sempre avuto difficoltà a cogliere il significato della quota di contingenza, imprevedibilità, arbitrarietà, pluralità che la realtà comporta. La contingenza fa paura perché corrode le sicurezze e i progetti ritenuti solidi, ma, osserva Arendt, senza di essa non si potrebbe comprendere la libertà e neppure il darsi di "nuovi inizi". A Sartre è dunque riconosciuto da entrambe il merito di aver attirato l'attenzione, attraverso un'opera letteraria – spesso le opere d'arte sanno vedere più lontano della filosofia – su questo concetto tanto importante per la sua connessione col significato di termini quali libertà e pluralismo.

Torniamo a Murdoch: cosa risulta per lei inaccettabile ne *La nausea*? La sua teoria del significato. L'autrice non è affatto d'accordo con l'azzeramento dei significati affermata da Roquentin di fronte alla radice del castagno, anzi propone una forma di realismo che è decisamente l'opposto. La scoperta della contingenza non le ispira una sensazione di nausea e sconcerto, ma un positivo interesse, perché essa apre la possibilità della esplorazione di significati inediti del reale, di "nuovi inizi" direbbe Arendt. In realtà occorre sottolineare che sulle esperienze di non comprensione del reale, di stallo della mente e delle parole, l'autrice torna spesso a riflettere, ritenendole assai significative. L'esperienza paradigmatica più radicale di disorientamento cognitivo resta per lei quella di Roquentin davanti alla radice del castagno, tuttavia l'atteggiamento di Murdoch di fronte al vuoto di comprensione è assai diverso dalla nausea sartriana. Per lei l'opacità cognitiva, se rilevata e non rimossa come spesso accade, insegna sempre qualcosa, serve come incentivo a ripartire in direzione diversa, come sfida a elaborare un cambiamento di strategia, come invito a un cambio di prospettiva da cui forse si potrà "*vedere*" di più.

Ecco di nuovo quel duplice giudizio cui accennavo prima: Sartre è assai interessante anche quando è inaccettabile. Inaccettabile la sostanza della sua teoria del significato, ma intanto con lui è accaduto qualcosa di innovativo nel panorama filosofico: egli ha contribuito a suo modo a segnalare quella smobilitazione dei significati che la contingenza porta con sé. Tale smobilitazione, tuttavia, per Murdoch vuol dire pluralizzazione dei significati, non distruzione del senso. Sartre, in forza della sua attenzione alla contingenza e all'esperienza morale concreta, ha sdoganato, seppur per la via erronea del proiettivismo soggettivo, la smobilitazione dei significati, il fatto che le situazioni possano assumere significati molto differenti in base a orientamenti morali diversi. Del resto Murdoch avrebbe potuto trovare in Sartre stesso descrizioni ed esempi di questa moltiplicazione dei significati: basti pensare, solo per citarne alcuni, all'escursionista che si ritira dalla scalata in montagna, alle analisi dello sguardo, alla rimodulazione

dei significati operata più o meno illusoriamente dalle emozioni, dall'immaginazione o dalla malafede. Sartre – osserva Murdoch – ha letto tali differenti valutazioni morali come espressione della libertà del soggetto e delle sue scelte, ma lì si è arrestato. Questa preziosa scoperta ha tolto ogni efficacia a tutto un insieme di attività mentali che innervano la libertà (fare attenzione, riflettere, ricordare, pensare e ripensare, dubitare, argomentare, inventare nuove parole e concetti), lasciando spazio solo alla scelta e al desiderio d'essere, che hanno finito col monopolizzare la sua concezione della dinamica mentale. Il risultato è un'eccessiva semplificazione, un impoverimento della vita mentale, una sua immagine monolitica e ripetitiva, in fondo astratta, nonostante il richiamo alla concretezza. Ecco perché Murdoch, nel titolo della sua monografia, definisce Sartre "razionalista" oltre che "romantico", e resterà sempre per lei un autore di stampo cartesiano ed egocentrico. Come del resto anche Arendt, ritiene necessaria una concezione più articolata della vita della mente e mira a una più complessa "psicologia morale", considerata un ingrediente di rilevante importanza per il rinnovamento dell'etica.

Quale "psicologia morale" per un rinnovamento dell'etica? Critiche alla psicanalisi esistenziale di Sartre

Murdoch condivide con G.E.M. Anscombe, sua collega a Oxford[10], la necessità preliminare e urgente per l'etica di sviluppare una nuova "psicologia morale". Come è noto Sartre conclude *L'essere e il nulla* con la proposta della "psicanalisi esistenziale", definita "una descrizione morale", grazie alla quale la sua ontologia "lascia intravedere un'etica". Potremmo dire in modo analogo che la psicanalisi esistenziale è la proposta sartriana di una nuova psicologia morale: essa rivela il modo proprio di un individuo di incarnare il "desiderio d'essere", e di essa Sartre si avvarrà sia in direzione autobiografica (*Le Parole*) sia per le biografie di J. Genet e G. Flaubert. Soluzione troppo schematica e ripetitiva per Murdoch, incapace di rendere in modo adeguato la dinamica articolazione della "visione morale personale".

[10] La giovane Murdoch negli anni della guerra, mentre i colleghi maschi sono dispersi nei vari teatri di guerra, condivide riflessioni filosofiche e pratiche di vita con altre giovani studiose di filosofia quali Elizabeth Anscombe, Philippa Foot e Mary Midgley. Per una documentata ricostruzione dell'intreccio di vita e pensiero di queste quattro autrici cfr. C. Mac Cumhaill, R. Wiseman, *Il Quartetto. Come quattro donne hanno riportato in vita la filosofia*, Mondadori, Milano 2023.

Le stesse domande che Sartre si pone alla fine di *L'essere e il nulla* (come assumere la propria contingenza? Come convivere con la pluralità dei possibili e con la mobilità dei significati innescata dalla pluralità dei valori? Come vivere in modo autentico la libertà?) sono sollevate anche da Murdoch a margine del suo concetto di "visione morale personale", e i suoi scritti confermano che è anche sulla scia di Sartre che ha imparato a farsi tali domande, sebbene le sue risposte vadano in una direzione differente rispetto all'autenticità sartriana. Svilupperà infatti una forma peculiare di realismo che intende esplorare la stretta relazione di tipo morale che intercorre tra soggetto e mondo, affidandosi a una diversa psicologia morale. La filosofia deve indagare più a fondo questa relazione, senza cedere le armi alle motivazioni psicologiche o a una psicologia a modello pulsionale come il desiderio d'essere o la psicanalisi freudiana.

Per Murdoch è la configurazione morale della mente (la "visione morale personale") a dover venire in primo piano, più che l'aspetto psicologico nel senso pulsionale ed empiristico; è questo aspetto maggiormente trascurato dalla filosofia morale a dover essere approfondito. Non basta ricondurre tutto a motivazioni psicologiche, che finiscono sempre col funzionare come spinte deterministiche. Il ricorso a decisione e scelta le sembra troppo parziale e rozza, troppo semplificata a uso dell'ideologia politica liberale, volta a difendere un concetto inadeguato di autonomia e libertà. Murdoch richiama più volte l'attenzione sul confine complesso e ambiguo tra psicologia ed etica; la filosofia morale, in questo ambito, le sembra caduta in una sorta di paralisi, mentre psicologia e sociologia hanno occupato il campo[11]. Murdoch si interroga sul "peso" che vengono ad assumere certi motivi: perché certi motivi diventano efficaci e non altri? Perché la suocera – noto esempio murdochiano[12] – anziché abbandonarsi alla sua prima valutazione negativa della nuora e a cementare con argomenti il suo pregiudizio, non si stanca di interrogarsi e avere dubbi sulla sua valutazione, non si stanca di ricercare significati positivi che possono esserle sfuggiti, di provare sguardi diversi sulla nuora reale? Se ci si interroga sul "peso" delle motivazioni, non basta catalogare motivazioni diverse, ma si tratta di spostare i "pesi" da una motivazione all'altra; allora il nucleo del problema diventa morale più

[11] EM, p. 336: «Mi sembra che nella filosofia morale contemporanea si sia aperto un vuoto. Aree periferiche alla filosofia sono in piena espansione (psicologia, teoria politica e sociologica) o collassano (religione) senza che la filosofia sia in grado, nel primo caso, di mettere in discussione o, nel secondo caso di salvare i valori coinvolti. Abbiamo bisogno di un'efficace psicologia filosofica che possa almeno tentare di stabilire un nesso tra la moderna terminologia psicologica e una terminologia incentrata sulla virtù».

[12] Cfr. *L'idea di perfezione*, in ivi, pp. 313 ss.

che psicologico e si tratta di mettere a fuoco quelle dinamiche mentali di natura spirituale e riflessiva, più sofisticate di un modello pulsionale, più complesse e imprendibili (capacità di porsi degli ideali, di fare attenzione, di interrogarsi su cosa sia bene in una certa situazione, di immaginare un mondo migliore, di discernere l'illusorio dal reale). Arendt direbbe che nella sostanza si tratta di discernere il bene dal male.

La lezione sartriana della centralità del soggetto nella valutazione rimane ferma, ma si tratta di un soggetto disposto a decentrarsi da sé. Per Murdoch si tratta di mobilitare tutte le capacità della mente per "uscire dall'io": questa è la parola d'ordine, più volte ripetuta, della sua proposta etica. Occorre far visita ad altre menti e ad altre visioni morali, per arricchire se stessi e aprirsi a una visione plurale della vita politica e sociale, che lasci spazio al riconoscimento rispettoso delle differenze morali. La nuova via è quella della comunicazione. Questa prospettiva sarà condivisa anche da Arendt, che userà a più riprese l'espressione «andare a far visita agli altri»[13]. Ebbene questo ideale è proprio ciò che Sartre, almeno ai tempi di *L'essere e il nulla*, reputa impossibile, perché il far visita si risolve sempre in un conflitto, in uno scontro, in un tentativo di impossessamento. Anche la psicanalisi esistenziale mette in evidenza la dinamica del desiderio come forma di appropriazione, impossessamento e assimilazione degli oggetti e degli altri, nel vano tentativo di un irraggiungibile completamento di sé: la conoscenza stessa è appropriazione, le attività sportive, artistiche, di gioco lo sono altrettanto. La vista è descritta come uno sverginare, violare l'In sé con lo sguardo. "Possedere", "fare", "essere", sono tre categorie grazie alle quali Sartre riassume il rapporto dell'uomo col mondo: tutte categorie che non contemplano il far visita rispettoso delle differenze. Il "far visita" è una metafora significativa che indica plasticamente un atteggiamento morale e politico differente: riconoscimento della pluralità e della comunicazione come cifra del rinnovamento del mondo uscito dalla guerra, attenzione rispettosa alla diversità di sguardi. Qualcosa di simile si può intravedere anche negli appunti di Sartre scritti nei suoi *Quaderni per una morale* (dove troviamo il richiamo a concetti quali "appello" e "generosità"), ma sappiamo dell'abbandono di questo progetto.

[13] Cfr. VM, p. 551. Nei suoi appunti per le lezioni sulla *Critica del Giudizio* di Kant Arendt scrive: «Pensare con una mentalità larga – ciò vuol dire educare la propria immaginazione a *recarsi in visita*». Si noti che questa espressione viene utilizzata spesso anche da M. Merleau-Ponty nella sua *Fenomenologia della percezione*; anche in questo caso tale metafora avrà il suo peso nelle critiche che il filosofo rivolgerà alla concezione sartriana dell'intersoggettività.

Il giudizio che Murdoch trae dalla lettura di Sartre può essere dunque così riassunto: Sartre ha avuto intuizioni pionieristiche a cui Murdoch liberamente si richiama (l'interesse per la contingenza, per la centralità della valutazione individuale, per la mobilità dei significati in relazione all'impegno morale, per l'affermazione dello spazio della libertà nonostante tutti i determinismi), ma tutto questo patrimonio prezioso si è risolto in un individualismo arbitrario focalizzato sulla scelta. Nella sua psicologia morale manca tutto il lavorio in positivo dell'attenzione, del pensiero, della riflessione, dell'immaginazione, in una parola manca il contributo di una serie di dinamiche mentali che stanno a monte della valutazione di ciò che è meglio e che occorre recuperare per una più adeguata comprensione dell'esperienza morale. In questo senso è necessaria una diversa psicologia morale, che non si focalizzi solo su scelta e azione: «La libertà non consiste semplicemente nell'esercizio della volontà, ma è piuttosto l'esperienza di una visione precisa che, quando è il caso, provoca l'azione. Veramente importante è quello che sta dietro e tra le azioni, e che ci spinge ad agire, ed è questa la sfera che deve essere purificata»[14], sottinteso purificata dall'io e dai suoi scopi egocentrici.

Il processo di personalizzazione – a cui anche Sartre è particolarmente attento nelle sue biografie – è soprattutto un processo di natura morale che coinvolge pensiero e linguaggio, non solo l'azione. I mutamenti di «visione morale» – comune oggetto di attenzione sia in Sartre che in Murdoch – non sono conversioni subitanee riconducibili a una scelta e tantomeno a una scelta non tetica di sé. A un impoverimento semplificatorio della psicologia corrisponde un impoverimento della morale: non si tratta di mettere a fuoco scelte frammentarie, ma di considerare un ben più complesso lavorio che è inscindibilmente mentale e morale insieme, e costituisce nel tempo la "tessitura" di un individuo.

Potremmo dire che la parola d'ordine comune a Sartre e Murdoch è la stessa: capire l'individuale e i suoi spazi di libertà, che sono pochi ma ci sono; però la via per giungere a questo è assai diversa. Nella psicologia morale di cui parla Murdoch l'aggettivo "morale" ha maggior peso del sostantivo "psicologia", i due termini sono di fatto indisgiungibili: non ci può essere psicologia neutra, solo descrittiva, poiché non c'è descrizione senza valori presupposti che la orientano, senza la considerazione della visione morale in essa incarnata. Non può esserci comprensione dell'individuo senza la considerazione della sua tessitura morale come fattore centrale della sua identità. La cosiddetta "visione morale", proprio in quanto

[14] EM, p. 352.

morale, fa variare i significati del mondo, ne orienta l'esplorazione, pluralizza il senso dell'esistenza, dirige cecità o attenzione verso diversi aspetti di una situazione. Si tratta di dinamiche ben più complesse di una pur elaborata psicologia del desiderio d'essere. Nella cosiddetta "mente morale" i due termini sono indisgiungibili, la mente è sempre in qualche modo morale. Murdoch sottolinea questa fortissima prossimità tra psicologia ed etica, gli sfumati confini tra curvatura morale della mente e conoscenza: in molti casi è l'etica che può aiutare a comprendere la psicologia del soggetto e i processi di personalizzazione. La visione morale – osserva Murdoch – è la chiave dell'individualità e delle differenze di lettura del mondo.

Il processo di personalizzazione non può essere schematizzato in una «volontà vuota che sceglie»[15]. La rideterminazione dei concetti di scelta, volontà e angoscia costituisce un significativo esempio della sua proposta di una nuova "moral psychology". Gli esistenzialisti hanno colto un tratto effettivo dell'esperienza morale quando hanno descritto il senso di vuoto che accompagna certe difficili scelte morali. Tuttavia, se si ignorano tutte le dinamiche che precedono questo momento, risulta conseguente un'eccessiva enfatizzazione dell'angoscia. Murdoch, raccogliendo un suggerimento di S. Weil di cui si dichiara in più occasioni debitrice, propone di considerare a monte della scelta il lavorio svolto dall'"attenzione", intesa come messa a fuoco amorevole degli individui e della realtà circostante. In questo caso il panorama mentale cambia, ci si accorgerà che il momento finale della scelta risulta assai ridimensionato e che la libertà potrà ora essere pensata come «un compito che viene svolto a piccoli passi e continuamente, non un grandioso saltare qua e là senza nessun ostacolo»[16]. L'autrice sposta il «luogo della scelta»[17] in direzione dell'attenzione, fornendo una più complessa mappa delle operazioni mentali che svolgono un ruolo significativo nell'esperienza morale. L'angoscia non viene letta come un'esperienza di libertà pura, ma diventa il senso di sgomento che affiora quando ci si rende conto della fragilità e impotenza della volontà al cospetto della complessità del reale. L'esaltazione della *Angst* è soltanto un sintomo della "malattia" esistenzialista, che colpisce chi ha concentrato la scelta in una volontà creduta onnipotente[18].

[15] Ivi, p. 327.
[16] Ivi, p. 329.
[17] Ivi, p. 331.
[18] Ivi, p. 330: «L'*Angst* estrema, nella sua popolare forma contemporanea, è una malattia, o una dipendenza, di coloro che sono appassionatamente convinti che la personalità risieda solamente nella volontà conscia e onnipotente: e per quanto questa convinzione sia sbagliata, i suoi presupposti partecipano all'illusione».

Già Sartre con la sua analisi dello sguardo – che stranamente Murdoch non cita mai, e ciò è tanto più strano per un'autrice che pone la visione e le metafore visive al centro del suo interesse[19] – aveva attirato l'attenzione sulla pluralità di significati che sgorgano da sguardi differenti e aveva fornito eloquenti esempi anche narrativi di tale pluralità di sguardi. Murdoch fornisce una lettura del pluralismo etico molto differente da quella sartriana legata alla scelta originaria e alla libertà assoluta, da lei liquidata come una romantica sovranità del soggetto che aspira a essere creatore di valori. Il suo impianto teorico è del tutto diverso: critica la proiezione soggettiva dei valori per puntare piuttosto all'esplorazione di un mondo ricco di significati sconosciuti, che attendono di essere "visti" da uno sguardo vigile, attento, amorevole, capace di uscire dal cerchio magico dei propri interessi. Per lei l'utilizzo della metafora visiva rappresenta una sfida a esplorare il complicato terreno della pluralità degli sguardi come dimensione interna all'etica, come compito specifico della filosofia morale, non solo della psicologia, nuovo terreno di riflessione filosofica, non necessariamente destinato alla conflittualità e allo scacco delle relazioni come Sartre aveva supposto. Se non può bastare la psicologia per comprendere l'esperienza morale, neppure basta la logica o la scienza come hanno creduto molti filosofi inglesi. Occorre una maggiore attenzione alla curvatura morale della mente, volta a esplorare o riscoprire diverse energie mentali sfuggite sia agli analitici che ai continentali. Compito della filosofia è segnalare questo.

Ridimensionamento critico dell'ideale dell'autenticità: la sovranità del bene vs *la sovranità dell'io*

Murdoch opera un forte ridimensionamento critico dell'ideale dell'autenticità affermato dall'esistenzialismo sartriano centrato sulla sovranità del soggetto. Vede i limiti e i rischi dell'ideale dell'autorealizzazione affidata a un modello decisionistico basato su una scelta arbitraria che ha come criterio solo se stessa: scelgo x, quindi x è un bene in quanto l'ho scelto. Murdoch intende capovolgere questo schema: nella sua proposta il Bene è come il sole platonico, un fulcro magnetico trascendente l'io, un ideale che per quanto irraggiungibile nella sua purezza, deve continuare a orientare la

[19] Per l'elaborazione della metafora visiva la sua principale fonte di ispirazione, oltre a Platone, è sicuramente S. Weil, più volte citata per indicare l'atteggiamento di "obbedienza alla realtà che vedo". Alla scelta incondizionata di Sartre, Murdoch risponde: «Scelgo solo all'interno del mondo che *vedo*, nel senso morale di 'vedere'» (ivi, p. 329).

tensione dell'io oltre se stesso. A tal proposito intitola uno dei suoi saggi *La sovranità del Bene sugli altri concetti*, come chiara alternativa alla sovranità dell'io: l'etica non può rinunciare, pena il suo inaridimento, alla tensione ideale verso il bene e la verità. La mente morale è una conquista che passa attraverso un'opera di purificazione dalle tensioni egoistiche; occorre uscire dall'io per tenere in considerazione altre importanti fonti di orientamento, come la tensione verso gli ideali, una percezione attenta, il confronto con le visioni altrui, la consapevolezza dei limiti cognitivi umani. L'esperienza del bene si accompagna a un dinamismo di riorientamento di sé, di perfezionamento attraverso la ricerca di una "visione" migliore; non può essere un dinamismo di affermazione di sé, come l'autenticità rischia di diventare. Per questo, ridimensionato l'entusiasmo giovanile, Murdoch scriverà perentoriamente nel saggio *Su «Dio» e il «Bene»*: «l'esistenzialismo non è, né può diventare, per quanti sforzi si facciano, la filosofia di cui abbiamo bisogno […] essa è, a mio parere, una dottrina non realistica e iperottimistica che trasmette valori chiaramente falsi»[20].

Arendt e Murdoch: un comune elogio del pluralismo

Al di là dell'oceano, più o meno negli stessi anni che vanno dal 1960 al 1970, anche Hannah Arendt riflette sui dilemmi morali suscitati dagli orrori della guerra e, dopo gli scritti di teoria politica, lavora alla stesura del suo ultimo libro *La vita della mente,* voluminosa opera pubblicata in più tempi, in generale ancora oggi assai meno conosciuta delle precedenti[21]. Come Murdoch, l'autrice indica in pensiero e giudizio le capacità mentali da considerare con attenzione per rinnovare lo spazio pubblico; come Murdoch, ridimensiona il ruolo di volontà e azione, e considera disastroso l'effetto politico dell'equazione tra libertà e volere. Questa operazione è tanto più significativa nel suo caso: Arendt aveva pubblicato *Vita activa* nel 1958, e si era imposta sulla scena filosofica per aver scandagliato in modo originale la vita pratica e l'azione. L'ultima opera prende in considerazione la vita della mente concentrandosi su tre attività fondamentali (pensiero, volontà, giudizio), delle quali sono approfonditi e criticati alcu-

[20] Ivi, p. 336.

[21] Arendt, *La vita della mente*, cit.; la prima parte (*Pensare*) fu pubblicata in edizione originale nel 1971, la seconda (*Volere*) nel 1978 dopo la morte dell'autrice (1975), che non riuscì a scrivere la prevista terza parte (*Giudicare*), della quale restano solo alcuni appunti e lezioni.

ni snodi storico-concettuali che hanno segnato la storia morale dell'Occidente. Interessa qui sottolineare che, nel contesto di questo complesso e corposo libro, Arendt sposta le sue aspettative di rinnovamento morale e politico dall'orizzonte pratico dell'azione verso l'asse pensiero-giudizio, ridimensionando lei pure il connubio tra volontà e azione e denunciandone i pericoli[22]. Nell'ultimo decennio della sua vita scrive che la volontà è una supposta «custode della libertà»[23], è un «falso arbitro» che non ha le carte in regola per svolgere la funzione di giudice attribuitole da troppe teorie. L'«autentico arbitro tra il bene e il male»[24] è ai suoi occhi il giudizio, facoltà autonoma troppo spesso confusa con la volontà. Secondo Arendt intorno al concetto di volontà nei secoli si sono coagulate più o meno consapevolmente immagini di potere, forza, dominio, affermazione di sé. Arendt rintraccia l'origine del riferimento a questa facoltà, sconosciuta al mondo antico, nel pensiero di Paolo e Agostino, e individua il suo punto d'arrivo nella "volontà di potenza" di Nietzsche. Quest'ultima ha finalmente portato allo scoperto il binomio "volontà-potere", inteso come forza, sovrappiù di vita, impulso creativo senza alcun orientamento morale se non l'affermazione di sé. In questo contesto la volontà risulta estranea a ogni distinzione bene/male, e viene attribuito a Nietzsche il merito di aver affossato il mito della volontà-arbitro. Persino il linguaggio comune conferma la mitizzazione della "*forza* di volontà", che rimanda a immagini di dominio di sé, sulle cose e infine anche sugli altri; tale mitizzazione tende a "svirilizzare" la ben diversa "forza" del pensiero. Secondo Arendt è dal rapporto tra pensiero e giudizio che può scaturire una nuova scienza politica.

Mi sembra interessante segnalare che più o meno negli stessi anni in Inghilterra Murdoch contesta ai suoi colleghi il primato attribuito alla volontà dalla filosofia della mente britannica, sottolineando lei pure che tale tesi non è affatto politicamente neutrale e comporta deviazioni sul significato di autorità, libertà e potere. Mentre la collega inglese si impegna in un confronto critico coi suoi contemporanei, Arendt sembra più interessata a individuare storicamente le diverse linee di una tradizione volontaristica che è giunta sino a noi, impedendo lo sviluppo di un'idea adeguata di azione politica. Nell'uno e nell'altro caso l'esistenzialismo sartriano compare come riferimento significativo e paradigmatico. Anche

[22] Per una più estesa trattazione di questi temi arendtiani rimando ai miei seguenti articoli: *Disumano, inumano e postumano. Alcune riflessioni tra J.-P. Sartre e H. Arendt*, in «Studi sartriani», 2019, pp. 119-136; *Hannah Arendt e le altre: la rivalutazione morale e politica della vita interiore*, in «La società degli individui», 76, XXVI, 2023/1, pp. 38-50.
[23] H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2015, Parte IV.
[24] Ivi, p. 102.

Arendt manifesta una decisa posizione critica rispetto ad alcuni tratti portanti della morale dell'autenticità, denunciandone le derive politiche. Secondo l'autrice Sartre, nella *Prefazione* ai *Dannati della terra* di F. Fanon, assimila pericolosamente l'azione violenta all'azione creatrice, trasferendo al campo politico il connubio sostenuto in gioventù tra autenticità e uomo creatore di sé, coniugando insieme lotta violenta e conquista della libertà. La logica della violenza intesa come fattore di liberazione, dopo la comparsa dell'atomica, viene definita una «vecchia verità»[25]. Arendt sottolinea che occorre trovare strategie diverse e abbandonare le affermazioni «grandiose e irresponsabili»[26] dei sostenitori del mito della violenza. La retorica dell'uomo creatore di sé indica una mancanza di percezione della realtà, una carenza di pensiero nella pericolosa assimilazione di violenza e potere; si tratta di un ulteriore esempio di abbandono dell'azione politica nel senso arendtiano del termine, ossia del venir meno della capacità di agire di concerto nello spazio pubblico.

Conclusione

Entrambe queste autrici, uscite dagli orrori della guerra, hanno indicato in un rinnovamento intellettuale e concettuale il primo ingrediente necessario per gettare le basi di una società più libera e giusta. In direzione diversa rispetto all'esaltazione dell'azione, hanno fornito il loro contributo per disattivare la logica della forza e hanno difeso il valore morale e politico del pluralismo e del confronto delle opinioni. Entrambe hanno visto in Sartre un autore paradigmatico della crisi della modernità, capace di illustrarne più chiaramente di altri i nodi irrisolti, sia nelle sue intuizioni più preziose che nei suoi limiti. Entrambe hanno visto nell'Esistenzialismo una svolta del pensiero filosofico novecentesco, portatore di interessanti innovazioni ma anche di pericolose e svianti concezioni.

Oggi sembra che la rilevanza del pensiero sartriano sia affermata più nell'area delle discipline psicologiche e sociologiche che in campo filosofico[27]. La recente pubblicazione di *La fiera dell'autenticità* di Gilles Lipovetsky[28] ne è un'ulteriore conferma. L'opera ha riportato l'attenzio-

[25] H. Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Parma 2001, pp. 16-17, 24-25.
[26] Ivi, p. 24.
[27] Cfr. M. Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino 2021; D. Martuccelli, *Sociologia dell'esistenza*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2017.
[28] G. Lipovetsky, *La fiera dell'autenticità*, Marsilio Editori, Venezia 2022.

ne sulla cultura dell'autenticità, oggi diventata secondo l'autore un ideale indiscusso di massa, una degenerazione della mitologia del soggetto, ormai sganciata dalla tensione morale dei suoi filosofi progenitori (sono citati Sartre e Heidegger in prima fila, ma anche Rousseau, Tocqueville e altri). La forza magica dell'"esser sé stessi", di inventare la propria vita in modo del tutto libero e autonomo, di dare soddisfazione a una radicale psicologia del desiderio è dilagata ovunque, nella sessualità, nella famiglia, nell'educazione, nella politica, nei consumi; essa è spesso percepita come un diritto, più che un duro lavoro di perfezionamento di sé. Spogliata dall'aura dell'impegno morale e della responsabilità, l'"etica dell'esser sé stessi" è diventata più simile a un'affermazione personale che a un rinnovamento morale. In fondo già Murdoch (e anche Arendt) molti anni prima aveva osservato la forza pervasiva delle penetranti idee dell'esistenzialismo e denunciato i pericoli di una radicalizzazione della cultura dell'io[29]. Forse – se sono corrette le osservazioni di Lipovetsky, e io credo lo siano – a ottanta anni dalla pubblicazione di *L'essere e il nulla*, si può affermare che la lettura di quest'opera, nella sua distanza temporale e in forza di essa, può ancora aiutarci a fornire qualche utile chiave di lettura per riflettere sul nostro tempo.

[29] Si veda ad esempio quanto scrive Murdoch nel saggio del 1969 *Su «Dio» e il «Bene»*, in EM, p. 337: «L'esistenzialismo si è dimostrato capace di diventare una filosofia popolare e di insinuarsi nella mente di coloro (per esempio i filosofi di Oxford) che non l'hanno cercata, e che sono addirittura ignari della sua presenza […]. La filosofia morale di tipo esistenzialista è ancora cartesiana ed egocentrica. In sintesi, la rappresentazione che abbiamo di noi stessi è diventata troppo grandiosa, ci siamo isolati identificandoci con una concezione non realistica della volontà, abbiamo perso la visione di una realtà separata e non abbiamo un'idea adeguata del peccato originale [ossia dei limiti costitutivi dell'umano]».

Ciro Adinolfi

Nicola Abbagnano e Jean-Paul Sartre. L'esistenzialismo e il problema della soggettività

Title: *Nicola Abbagnano and Jean-Paul Sartre. Existentialism and the Problem of Subjectivity*

Abstract: The aim of this article is to compare the perspectives of Nicola Abbagnano and Jean-Paul Sartre on some key notions of existentialism in order to acquire conceptual tools useful for redefining the problem of subjectivity. We will first articulate Abbagnano's and Sartre's reflections around the concepts of existence and choice. We will see how both conceive choice as fundamental to the understanding of existence, albeit from radically opposite points of view. This will lead us to the problem of identity, which will be analysed in the second part through the study of the notions of norm and value. Both philosophers consider as necessary the study of what value is and what its weight in existence is. However, on this occasion too, their approaches are at the antipodes. Finally, we can see how they both allow us to lay the foundations for rethinking two fundamental questions: on the one hand, the role and perspectives of existentialism today; on the other, the problem of subjectivity (the latter no longer understood as Ego or res cogitans, but as subjectivation, i.e. processuality and research of itself). The article intends to show how their distance can actually be useful, since their thoughts are complementary and allow the question of subjectivity to be embraced from renewed positions.

Keywords: Abbagnano; Ethics; Existentialism; Sartre; Subjectivity

1. *Introduzione*

Nicola Abbagnano, nel 1955, scrive un saggio intitolato *Morte o trasfigurazione dell'esistenzialismo*. Il paragrafo d'apertura è esemplificativo dell'atteggiamento che l'autore assume dinanzi all'esistenzialismo *tout court*. Egli ritiene che non sia «consolante, per chi professa una determina-

Studi sartriani, Anno XVII / 2023
Articolo sottoposto a *double-blind peer review*
Ricevuto: 16.06.2023 – Accettato: 07.08.2023

ta filosofia, vederla diventare una *moda*»[1] e che «lo stesso termine "esistenzialismo" ha acquistato nell'uso corrente un significato tanto esteso quanto poco preciso»[2]. La sua prospettiva afferma due cose: da un lato, la necessità di rifiutare la lettura dell'esistenzialismo come *vague*, per identificarlo piuttosto come una postura (esistenziale e non solo filosofica) dinanzi al fenomeno della realtà umana; dall'altro, la volontà di rintracciare delle tendenze all'interno di questo movimento, tali che sia possibile comprenderlo nella sua portata, nelle sue radici e nei suoi sviluppi. Soprattutto, per Abbagnano l'esistenzialismo dev'essere compreso come «rottura definitiva con l'ingenuità filosofica»[3], ossia con la concezione della filosofia come semplice dottrina, perché si possa concepirlo come positività per l'esistenza stessa. L'esistenzialismo non è dunque una «filosofia della crisi» o una «cattiva moda»[4], come Antonio Banfi affermava sulla rivista *Primato* nel 1943[5], ma è l'unica possibilità, per l'uomo, di comprendersi e viversi in maniera autentica. L'esistenzialismo è infatti una «filosofia militante» che consente di capire «quali vie rimangano aperte per l'uomo se l'esistenza di lui viene veramente intesa come esistenza *possibile* […]»[6].

[1] N. Abbagnano, *Morte o trasfigurazione dell'esistenzialismo*, in «Nuovi Argomenti», III, 1955, n. 12, pp. 161-173, ora in Id., *Scritti esistenzialisti*, a cura di B. Maiorca, UTET, Torino 1988, pp. 583-597, qui p. 585.
[2] Ivi, p. 586.
[3] N. Abbagnano, *Esistenzialismo positivo. Due saggi*, in Id., *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 501-533, qui p. 512.
[4] A. Banfi, contributo per *L'esistenzialismo in Italia*, in «Primato», n. 5, 1943, p. 85.
[5] Dal gennaio al marzo 1943 (nn. 1-6), la rivista «Primato» propose ai propri lettori una serie di saggi (firmati da N. Abbagnano, E. Paci, A. Carlini, U. Spirito, F. Olgiati, A. Guzzo, P. Carabellese, C. Pellizzi, G. della Volpe, C. Luporini, A. Banfi e G. Gentile) dedicati all'esistenzialismo. L'evento ebbe risonanza a livello nazionale e contribuì in maniera decisiva alla diffusione del pensiero esistenzialista in Italia. Grazie a questa serie di interventi è possibile ricostruire la tendenza del panorama italiano a riguardo. Si nota come quest'ultimo fosse scisso tra incertezza e interesse, rifiuto e accoglienza. L'esistenzialismo preso in analisi era principalmente quello tedesco o quello di Abbagnano e Paci e non ancora quello francese (*L'essere e il nulla* sarà pubblicato solo nell'agosto del 1943). In linea generale, è possibile constatare come l'esistenzialismo venisse ritenuto o il seguito dell'attualismo e dell'idealismo, o una filosofia di rottura rispetto a queste correnti che, tuttavia, ne restava debitrice in gran parte dei propri mezzi e dei propri esiti. Il clima era di una generale insoddisfazione, o sfiducia. Poche voci ne sottolinearono la fecondità e l'importanza per la filosofia contemporanea. Tuttavia, la posizione solida e autorevole di Abbagnano, nel contributo conclusivo intitolato *Repliche ai contraddittori*, riassume e difende l'esistenzialismo dalle critiche che gli erano state rivolte. Questa serie di documenti è consultabile al seguente indirizzo: <http://digitale.bnc.roma.sbn.it/tecadigitale/rivista/CFI0362171/1943/n.1> (ultimo accesso 14.06.2023).
[6] Abbagnano, *Morte o trasfigurazione dell'esistenzialismo*, cit., p. 594.

Abbagnano non intende poi restringere la propria ricerca all'esistenzialismo francese (si riferisce nello specifico a Sartre, Merleau-Ponty, Camus), ma vuole rivolgersi anche a quello tedesco (in particolare Heidegger e Jaspers), allo spiritualismo (autori come Lavelle e Le Senne vengono posizionati all'interno di una lettura intimista dell'esistenzialismo), all'esistenzialismo religioso (in particolare Marcel). Soprattutto, egli vede in Kierkegaard e Kant le due radici essenziali per la definizione e la comprensione dell'esistenza e, insieme, della filosofia esistenzialista. La sua riflessione non è dunque un commento o un'esegesi di posizioni altrui, bensì è una vera e propria proposta, critica e situata rispetto a determinate questioni al cuore dell'esistenzialismo stesso. È per questi motivi che non possiamo considerare Abbagnano solo come un lettore dell'esistenzialismo, né unicamente come uno degli intellettuali che hanno contribuito alla diffusione di questa corrente di pensiero in Italia. Egli è a buon titolo uno dei fondatori della via italiana all'esistenzialismo. Un esistenzialismo italiano, da lui stesso definito *esistenzialismo positivo*, il quale non sorge a corollario di quelli esteri, ma vuole proporsi esattamente come «un indirizzo positivo che giustifichi il riconoscersi e il mantenersi dell'esistenza nella sua fondamentale problematicità, e lasci aperte le possibilità in cui essa si costituisce»[7]. Tale problematicità ha a che fare con i problemi della scelta, dell'impegno, della possibilità, della libertà e del valore. Tutti temi presenti e determinanti nel panorama filosofico degli anni '40, ma soprattutto in quello esistenzialista e specificatamente in quello di Jean-Paul Sartre.

In questo saggio intendiamo perciò articolare le posizioni di Abbagnano e di Sartre sulle questioni sollevate poc'anzi. L'obiettivo non è quello di scorgere influenze reciproche: non è noto alcun riferimento di Sartre ad Abbagnano e quest'ultimo si riferisce al primo, negli anni '40 e '50, solo sporadicamente, per rivolgere attenzione al lavoro del francese solo tra gli anni '60 e '70, in relazione soprattutto al problema della libertà[8]. In un primo momento li confronteremo in merito alla loro concezione dell'e-

[7] Id., *Esistenzialismo positivo. Due saggi*, cit., p. 525.

[8] Vedi per es. la nota n. 3 a p. 27 del volume *Scritti esistenzialisti*, che trascriviamo di seguito per comodità: N. Abbagnano, *La storia e la libertà nel pensiero di Sartre*, in «La Stampa», 26 aprile 1964; Id., *L'evoluzione di Sartre*, in «Terzo Programma», n. 1, 1966, pp. 295-298; Id., *Anche Flaubert aveva una mamma*, in «Il Giornale nuovo», 7 maggio 1977; Id., *Sartre, ultimo dei romantici*, in «Nuova Antologia», a. 115, vol. 543, fasc. 2134, aprile-giugno 1980, pp. 116-121; Id., *Dio, l'uomo e il nulla*, in «Il Giornale nuovo», 17 aprile 1980; Id., *Sartre arriva in tv che cosa dice oggi il suo inferno*, in «Tuttolibri», a. IX, 8 gennaio 1983; Id., *L'uomo è il dio mancato del proprio destino (Sartre)*, in Id., *La saggezza della filosofia. I problemi della nostra vita*, Rusconi, Milano 1987, pp. 91-99.

sistenza e rispetto alla funzione e all'importanza della nozione di scelta. In un secondo momento, vedremo come, a partire dalle loro posizioni, emergano due visioni diverse, ma non incompatibili, circa il ruolo del normativo e la questione del valore. Infine, a partire dagli elementi che avremo raccolto, vorremo soprattutto comprendere se sia possibile proseguire il lavoro iniziato da Abbagnano, il quale, alla fine dell'articolo citato in apertura, sostiene che la fecondità storica dell'esistenzialismo sia

> condizionata dalla sua capacità di spogliarsi dalle punte polemiche, di penetrare con le sue direttive nella vita quotidiana degli uomini e di fornire all'indagine umana in qualche campo qualche strumento efficace e permanente. Questa, per una filosofia, non è una morte ma una trasfigurazione. Forse, l'esistenzialismo può essere capace di questa trasfigurazione.[9]

Riteniamo che l'ipotesi di Abbagnano meriti di essere discussa e approfondita non solo da un punto di vista storico-filosofico, ma soprattutto in una prospettiva teoretica. Infatti, attraverso il confronto con le posizioni sartriane crediamo si possa individuare il principio di quel che vorremmo definire un *post-esistenzialismo*, da intendersi in maniera duplice: sia come un trascendimento dell'esistenzialismo del secolo scorso, sia come la sua stessa attualizzazione. L'esistenzialismo ha in sé una tale capacità di trasfigurarsi? La questione sartriana del *sé*, unitamente alla nozione di *io* di Abbagnano, ci consentono di rintracciare i lineamenti di una trasformazione che, in ultima istanza, significa un superamento in direzione di una riflessione intorno alla soggettività.

2. *L'esistenza e la scelta*

La chiave per accedere all'esistenzialismo di Abbagnano è da rintracciare nel concetto di *struttura dell'esistenza*. Questo viene coniato nel 1939 nel saggio omonimo[10] e verrà sviluppato in una delle sue opere maggiori, *Introduzione all'esistenzialismo* del 1942[11].

[9] Id., *Morte o trasfigurazione dell'esistenzialismo*, cit., p 597.
[10] Id., *La struttura dell'esistenza*, Paravia, Torino 1939, ora in Id., *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 57-227.
[11] Id., *Introduzione all'esistenzialismo*, Bompiani, Milano 1942, ora in Id., *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 228-369.

Il proprio dell'uomo è quello di essere, per se stesso, un problema, o meglio una «indeterminazione», la quale è per Abbagnano la cifra di tutti gli «atti esistenziali»[12]. L'uomo si costituisce come problema perché non reca in sé un'essenza o una natura, bensì deve decidere di se stesso e deve realizzarsi nel mondo, attraverso le proprie azioni. Un atto esistenziale non è dunque nient'altro che la scelta di sé che ogni individuo intraprende nella propria vita: la decisione di iniziare un lavoro, di legarsi a un'altra persona, di affrontare una situazione per risolverla. Ognuna di queste scelte costituisce un atto di «indeterminazione problematica», perché immagina una situazione futura, «al di là dell'atto, nell'avvenire», che superi il momento presente e realizzi un'unità con la «situazione anteriore all'atto (ed, in quanto tale, passata)»[13]. Tuttavia, «questo movimento che unifica passato e avvenire nel presente della decisione […] *può non* essere»[14]. Siamo sempre nella situazione in cui l'orizzonte futuro che abbiamo progettato rischia di non trovare realizzazione. Detto altrimenti, la «saldatura»[15] tra passato e futuro *può* compiersi, ma questo non implica alcun determinismo o rinvio al concetto di necessità, poiché c'è sempre il pericolo, la possibilità che l'avvenire immaginato non si concretizzi. Le scelte individuali aprono dunque uno spazio di indeterminazione ed è in questo spazio che si svolge e si manifesta la «struttura»[16], la quale è

> il movimento che pone e giustifica una situazione avvenire, che è il significato autentico e il valore della situazione dalla quale muove la decisione. La struttura non elimina l'indeterminazione problematica, anzi la costituisce. [...] Essa non è una forma immobile, un piano od un disegno determinati: non è una preordinazione definitiva dell'esistenza. È l'esistenza stessa nella sua assoluta libertà; ed è fuori tuttavia di ogni carattere amorfo e di ogni indifferenza. In quanto è costitutiva di una struttura, la decisione propria di un atto esistenziale instaura una situazione finale problematica, che è il *dover essere* della stessa situazione iniziale. [...] Ma appunto perché il movimento della struttura, nella sua continua compiutezza, è continuamente aperto verso l'avvenire, la decisione nella quale esso si costituisce, non è mai una decisione *presa una volta per tutte*. Il rischio non è mai eliminato; l'indeterminazione non è mai abolita. La decisione deve essere rinnovata, giacché il suo rinnovamento è richiesto dalla natura problematica della struttura.[17]

[12] Ivi, p. 240.
[13] Ivi, p. 241.
[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*
[16] Ivi, p. 242.
[17] *Ibid.*

La struttura dell'esistenza è dunque da intendersi come «la ricerca dell'essere nella quale ogni uomo è direttamente impegnato»[18], ossia come la manifestazione della trama dell'esistenza individuale. Quest'ultima, allora, è un continuo movimento in direzione della propria fondazione, del proprio compimento al di là della situazione attuale. In altre parole, essa è *trascendenza*[19]. L'uomo non trova in sé il compimento del proprio essere, bensì la ragione della propria struttura, ossia del proprio trascendersi in direzione di ciò che gli è esterno, estraneo. Ma se l'uomo necessita «di qualche cosa al di là di se stesso, ciò accade soltanto perché egli non è l'essere, né *ha* essere, ma è *rapporto con* l'essere»[20]. In questo frangente Abbagnano si situa pienamente nel dibattito esistenzialista della sua epoca: l'uomo, trascendendosi, si rivolge a ciò che non è sé, a ciò che è altro da sé, da cui può trarre l'essere di cui manca. Egli sostiene però che questo essere non sia immanente alla soggettività (altrimenti essa troverebbe in sé la propria ragion d'essere e il proprio essere e scomparirebbe come individualità per ritrovarsi universale) e che non possa essere puramente un oggetto di conoscenza (poiché, in quest'ultimo caso, non sarebbe presa in considerazione la dimensione problematica della costituzione della soggettività e del mondo, i quali, nell'ottica della conoscenza, verrebbero concepiti come dei fatti da conoscere, dei presupposti da esplorare, delle essenze già date). Pertanto, Abbagnano si sofferma sulla questione del *rapporto* tra la soggettività e l'essere. È in questo elemento che situa la definizione dell'esistenza: essa è «possibilità»[21] di rapportarsi all'essere. In quanto tale, essa non è un nulla che si arresti all'impossibilità di essere l'essere, o a quella di non poter essere qualcosa di determinato (come negli «esistenzialismi negativi» di Heidegger o Jaspers, direttamente chiamati in causa da Abbagnano[22]). Essa è invece possibilità di essere qualcosa, essa è la possibilità dell'esistenza del possibile nell'essere. È, in altre parole, *la possibilità della possibilità*, ossia una *possibilità trascendentale*[23]. Esistendo, scrive Abbagnano, «l'uomo riconosce che la problematicità dell'essere è propria, costitutiva ed originaria della sua natura […]»[24] e che è col sorgere della domanda circa se stesso che

[18] G. Rageth, *Un représentant de l'existentialisme en Italie: Nicola Abbagnano*, in «Annuaire de la Société Suisse de Philosophie», vol. III, 1943, pp. 72-87, qui p. 76.
[19] Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, cit., pp. 96 e ss.
[20] Id., *Introduzione all'esistenzialismo*, cit., p. 294.
[21] Ivi, p. 260.
[22] *Ibid.*
[23] Ivi, p. 265. A questo proposito si veda anche E. Paci, *Esistenzialismo trascendentale*, in «Rivista di Filosofia», n. 40, 4/1949, pp. 419-433.
[24] Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, cit., p. 266.

la problematicità investe non solo la propria esistenza, ma anche l'essere verso il quale si rivolge. L'essere è così messo in questione a partire dalla questione in cui l'uomo si pone: l'essere indistinto e indeterminato assume fattezze di mondo a partire dalla scelta che ognuno fa di sé. È pertanto possibile affermare che il possibile, in Abbagnano, investe «non solo il soggetto, ma anche gli oggetti con i quali l'uomo si pone in relazione»[25]. La realtà che ci circonda, allora, non è intesa da Abbagnano come «un dato necessario di cui si tratta di prendere atto, ma un problema e un dover essere che si fa con il farsi della nostra esistenza»[26], come ciò che, esistenzialisticamente, «per me si apre»[27] a partire dal mio progetto di me stesso. Il mondo, allora, si dischiude in quanto tale, uscendo dall'indeterminatezza, nel momento in cui *mi* scelgo, ossia «la mia decisione non coinvolge dunque soltanto me, ma anche il mondo del quale faccio parte»[28]. Il mondo, così, non si mostra come un «problema teoretico che si possa risolvere con un'indagine di pensiero», bensì come un «problema esistenziale che io debbo decidere, decidendo di me»[29].

È qui che i temi del rapporto con l'essere e della struttura dell'esistenza appaiono in tutta la loro complessità e compenetrazione. «Ancorandomi alla sostanza del mio essere, io mi radico nella realtà del mondo»[30], ma questa realtà è tale solo nel passaggio «da una esistenza impropria e dispersa all'esistenza propria e significante»[31] grazie alla quale mi realizzo. Il problema di Abbagnano in questa sede è quello di affermare il valore, anzi, l'assoluta necessità, per ciascuno, della scelta. È soltanto dando una direzione alla propria esistenza che questa assumerà un «destino»[32], ossia l'individuo potrà ritrovare se stesso e il mondo nell'unità della propria distensione temporale, che è la scelta e la realizzazione di sé: la struttura. Ciò vuol dire che «il venire all'essere del mondo […] coincide con il venire all'essere dell'io nella sua finitudine»[33] e che, dunque, la struttura, come emersio-

[25] E.I. Rambaldi, *Mario Dal Pra e l'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano*, in «Rivista di Storia della Filosofia», n. 50, 1/1995, pp. 41-72, qui p. 55.
[26] G. Fornero, *Sull'esistenzialismo positivo: Abbagnano e Gentile*, in «Rivista di Storia della Filosofia», n. 35, 4/1980, pp. 416-437, qui p. 424.
[27] A. de Waelhens, *Les constantes de l'existentialisme*, in «Revue Internationale de Philosophie», vol. 3, n. 9, 1949, pp. 255-269, qui p. 266.
[28] Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, cit., p. 271.
[29] *Ibid.*
[30] Ivi, p. 270.
[31] *Ibid.*
[32] Ivi, p. 272.
[33] P. Prini, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Edizioni Studium, Roma 1989, p. 236.

ne dall'indeterminatezza in direzione della determinazione, rapportandosi all'essere gli dà forma, rendendolo quel mondo reale nel quale l'individuo si può ritrovare. Viceversa, «l'uomo che non ha deciso di sé e che si lascia vivere secondo le vicende insignificanti di un mondo inconsistente non ha un destino»[34], ossia una *personalità*, una *identità*, un *io*. Il destino non è da intendere come il richiamo a un'essenza, né come un riferimento indiretto a un presunto determinismo, ma è piuttosto la sola possibilità attraverso la quale l'uomo può effettivamente individuarsi, ossia realizzarsi nella propria unicità. Come dirà qualche anno più tardi, «[l]'uomo libero è l'uomo che ha un destino», il quale consiste nella «fedeltà al proprio compito storico, cioè a se stesso, alla comunità e all'ordine del mondo»[35]. Intuiamo qui la funzione strutturale della scelta nella definizione dell'identità e nell'affermazione dell'esistenza. Senza scelta, la struttura dell'esistenza si disfa in una moltitudine di possibilità impersonali. Queste acquisiscono una direzione e un senso solamente nell'orizzonte di una scelta di sé, la quale, rientrando nell'ordine della possibilità, resta sempre sospesa all'eventualità dello smarrimento, della non-realizzazione. È per tale ragione che Abbagnano utilizza il concetto di fedeltà: confermare la scelta di sé e restarvi fedeli significa realizzarsi e, soprattutto, trascendere il molteplice impersonale in direzione dell'unità della propria esistenza. Comprendiamo come quest'ultima, insieme all'identità che l'accompagna, non sia un dato o qualcosa che, una volta affermato, resti tale per sempre. Al contrario, l'esistenza dev'essere continuamente realizzata e può esserlo solamente assumendosi nella sua finitudine, nella sua precarietà, nella sua instabilità.

Sappiamo che Sartre ha definito la scelta come destino alla fine del suo *Baudelaire*[36], connotando questo termine negativamente. A partire da questo punto, è possibile scorgere le differenze tra i due sui temi che abbiamo fin qui evocato. Se il destino in Abbagnano è qualcosa che l'individuo sceglie, in quanto tale è da intendersi positivamente, poiché in esso l'uomo ritrova l'unità della propria esistenza. È solo forgiando il proprio destino che un individuo può dire di sé di essere qualcuno. Al contrario, per Sartre il destino è un'alienazione originaria e fondamentale, tale per cui la libertà si oggettiva e si incatena alla realizzazione di un già stato[37]. Inoltre,

[34] Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, cit., p. 272.
[35] Id., *Esistenzialismo positivo*, cit., p. 510.
[36] J.-P. Sartre, *Baudelaire, précédé d'une note de M. Leiris*, Gallimard, Paris (1947) 1975, p. 179.
[37] In questi termini parlerà anche del concetto di educazione in *Morale et Histoire* (J.-P. Sartre, *Morale et Histoire*, in «Les Temps Modernes», nn. 632-633-634, 2005, pp. 268-414, in particolare pp. 412-414) e del rapporto tra Gustave Flaubert e suo padre ne

identificarsi con una scelta o con un progetto di sé significa, in termini sartriani, essere in malafede. L'uomo è il solo responsabile del proprio passato e del proprio futuro ed è solo in capo alla scelta che egli può ritrovare la propria dimensione di libertà. Tuttavia, è altrettanto vero che una scelta di sé che non consideri l'impossibilità della propria realizzazione fa ricadere automaticamente la libertà nella malafede. Dove Abbagnano colloca l'indeterminatezza, sempre superabile, Sartre situa il nulla d'essere della realtà umana, che è in sé insormontabile. Così, affinché l'uomo possa dire di essere qualcosa e non un nulla, fuggendo questo riconoscimento angosciante, egli progetta di essere. Ma è proprio l'essere ciò che l'uomo *non può essere*. Egli si nasconde la verità della propria dimensione esistenziale perché possa fuggirla. Ogni progetto di sé che tenda a un'identificazione o a una realizzazione imperitura, al modo di un'essenza, è destinato al fallimento, allo scacco. «[L]a pena costante che si prova»[38] nel constatare la propria impossibilità ontologica conduce l'individuo a oggettivarsi, ad alienarsi a un'idea, a un'ideale di sé, a un sé che egli non potrà mai essere, pena il suo decadimento nell'ordine dell'oggetto. La realtà umana non è né una struttura, né una sostanza[39] e non può in alcun modo essere concepita «come coincidenza con sé»[40], bensì solamente come «distanza da sé»[41], come libertà assoluta. Abbagnano fa rientrare questa concezione dell'esistenza e della realtà umana nell'alveo dell'esistenzialismo negativo, il quale, affermando la libertà «di fronte a tutte le possibilità», non fa che rendere impossibile ogni scelta e conduce «alla negazione dell'esistenza come tale»[42]. Questa lettura può essere certamente sorretta dall'affermazione sartriana secondo la quale «è la stessa cosa ubriacarsi in solitudine o guidare i popoli»[43]. Tuttavia, bisogna intendere queste scelte non come condotte di vita, bensì come "soluzioni" al problema del nulla d'essere che costituisce la realtà umana. Intendiamo dire che l'equivalenza di queste scelte è posta da Sartre in relazione alla questione della ricerca di un'identità, di un essere in-sé-

L'Idiot de la famille (Id., *L'Idiot de la famille. Tome I*, Gallimard, Paris 1971; tr. it. di C. Pavolini, intr. di M. Recalcati, *L'idiota della famiglia. Gustave Flaubert dal 1821 al 1857*, il Saggiatore, Milano 2019, p. 125).

[38] Id., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943 (tr. it. G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2014, p. 100).

[39] L. Barillas, *L'ipseité et la spectralité du pour-soi*, in Y. Malinge, O. D'Jeranian (dir.), *Lire* L'être et le néant *de Sartre*, Vrin, Paris 2023, pp. 79-94, qui p. 89.

[40] Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 114.

[41] Ivi, p. 118.

[42] Abbagnano, *Esistenzialismo positivo*, cit., p. 524.

[43] Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 711.

per-sé. La scelta di rinunciare alle proprie possibilità diventando dipendente dall'alcol, tanto quanto quella che motiva l'individuo a divenire un condottiero, sono per Sartre tentativi di raggiungere un'essenza, tale per cui sia possibile non assumere autenticamente la propria mancanza d'essere come insuperabile e costitutiva della realtà umana. È per tale ragione che nei *Quaderni per una morale* la progettualità, e il desiderio d'essere che la sostiene, muta di segno: se nel 1943 scegliere manifestava il «tentativo dell'unificazione sintetica di sé a opera di sé», nei *Quaderni* progettarsi significa dirigersi verso «l'accordo con sé»[44]. In sostanza, per Sartre bisogna purificare la propria progettualità dal desiderio di identità, al fine di considerarla come un'assunzione della propria contingenza in quanto punto di partenza in direzione del riconoscimento della propria *gratuità*. Anche qui, come in Abbagnano, nessun determinismo o necessità. Tuttavia, grazie alla riflessione pura

> La soggettività appare come atto rivelante. La vertigine esistenziale: il progetto appare alla riflessione nella sua assoluta gratuità. Ma poiché la riflessione lo *vuole*, eccolo recuperato. Ma è recuperato come assoluto e totalità senza cessare di essere gratuito. È questo doppio aspetto simultaneo del progetto umano, gratuito nel suo intimo e consacrato dalla ripresa riflessiva, che ne fa l'*esistenza autentica*. La scoperta attiva del campo puro dell'esistenza (o rivelazione-assunzione, o scoperta-fondamento) deve effettivamente cogliere originariamente la sua perfetta gratuità. [...] Così il Per-sé appare nella sua assoluta ingiustificabilità e il suo rapporto con l'universo cambia: non ha nessun diritto, nemmeno mistico, che la sua impresa riesca, è di troppo in rapporto al mondo sociale e al mondo in generale, l'universo potrebbe fare a meno di lui [...] egli accetta il caso; scommette, rischia, assume nel suo stesso atto la sua possibile perdita. Ma, se è gratuità, è gratuità ripresa. Ma ripresa *da lui solo*. [...] Nella riflessività io consento a essere uomo, cioè a impegnarmi in un'avventura che ha le più forti probabilità di finire male, io trasformo la mia contingenza in *Passione*.[45]

L'inutilità della passione umana ammessa alla fine de *L'essere e il nulla* diventa, nei *Quaderni per una morale*, il segno della liberazione dall'assillo della ricerca dell'identità (dell'utilità, ossia della finalità "escatologica" delle scelte individuali) e, insieme, la cifra dell'umanità autentica, la quale comprende di potersi ritrovare e fondare solamente al di fuori di sé, nel mondo,

[44] Id., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris1983 (tr. it. F. Scanzio, intr. F. Cambria, *Quaderni per una morale*, Mimesis, Milano 2019, p. 625).
[45] Ivi, pp. 627-629.

tra gli altri e in direzione della promozione della libertà come unico valore. È a partire da qui che si può comprendere la ragione per la quale anche per Sartre l'uomo, «nel suo stesso essere, è creazione del mondo»[46]: egli è rapporto con l'essere ed è in questo rapporto che ritrova la propria unità[47]. Solamente, quest'ultima non è né un destino, né un'identità, ma *generosità*[48], cioè dono di sé all'altro e al mondo affinché l'altro e il mondo siano e possano recare in sé una possibilità. Sia per Sartre, sia per Abbagnano l'uomo è possibilità nell'essere, possibilità per l'essere, ma mentre per quest'ultimo ciò significa fedeltà a se stessi, per il primo si deve piuttosto parlare di generosità verso l'altro da sé, vale a dire pensare alla ricerca di sé solamente attraverso il rapporto con l'altro da sé. In questo, Sartre è stato "fedele" a se stesso e precisamente al sé che, nel 1934, scrisse: «[f]inalmente tutto è fuori, tutto, perfino noi stessi: fuori, nel mondo, tra gli altri»[49].

Per Abbagnano l'esistenza è dunque ciò che si istituisce nella scelta e che inserisce nell'essere la possibilità, mentre per Sartre essa è libertà che si manifesta nella scelta e che si ritrova solamente attraverso il passaggio tramite l'altro da sé. L'esistenza come possibilità trascendentale configura la scelta in quanto possibilità dell'identità. Al contrario, la scelta originale sartriana, pur presiedendo alle scelte contingenti che da essa emanano, non può essere ricondotta nell'ordine della fedeltà e dell'identità proposte da Abbagnano. Se è vero che la scelta originale è «l'emergere della libertà nel mondo, la maniera in cui essa risponde al problema dell'Essere»[50], è altrettanto vero che essa è «progetto di essere»[51] e, dunque, scelta inautentica. La libertà autentica, per Abbagnano, è ciò che, per Sartre, costituisce invece un'alienazione fondamentale: dove collocare allora un principio che possa governare la scelta?

[46] Ivi, p. 648.
[47] «[…] quel rapporto sono *io*, è il mio tipo di esistenza» (ivi, p. 647).
[48] Ivi, p. 648.
[49] J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in «Nouvelle Revue Française», n. 304, 1939, poi in Id., *Situations I. Essais critiques*, Gallimard, Paris 1947, p. 32. In merito alla datazione dell'articolo nel 1934, rimandiamo a V. De Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*, Ousia, Bruxelles 2000, p. 27.
[50] J. Simont, *Le choix originel: destin et liberté*, in «Les Temps Modernes», nn. 674-675, 2013, pp. 68-93, qui p. 74.
[51] Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 642.

3. *La norma e il valore*

Abbagnano ci invita a non confondere il piano dell'esistenza con quello dell'oggettività o con quello della soggettività. Infatti, nel primo caso, l'uomo non è considerato se non dall'esterno e non viene messo in causa dall'interno di sé, a partire dalla sua esistenza. Allo stesso modo, parlare dell'uomo in termini di soggettività significa presupporlo come tale e non comprenderlo come problematicità[52]. È appunto quest'ultima a qualificare l'uomo come messa in questione di sé e come propria possibilità di definizione. Ogni uomo sceglie sé, sceglie per sé, sceglie in direzione di se stesso e della propria unità, del proprio *io*. Scrive Abbagnano

> Che l'esistenza si costituisca intimamente come rapporto problematico, implica immediatamente che l'uomo stesso si costituisca interiormente come problema della propria finitudine, come problema dell'io. La costituzione dell'io non precede né determina il rapporto problematico, ma si verifica proprio in tale rapporto. [...] L'io è tale solo nell'atto in cui riconduce i suoi atteggiamenti all'unità e si ritrae dalla dispersione per concentrarsi nella sua vera finitudine. L'io è dunque il termine finale del rapporto nel quale vive e si concreta il problema esistenziale.[53]

E ancora, alcune pagine più avanti, il problema della costituzione dell'io non è legato solo al piano della problematicità dell'esistenza, ma anche a quello della libertà:

> Realizzandosi come rapporto con se stesso, l'uomo realizza l'io: cioè realizza la sua unità, raccogliendola dalla dispersione degli atteggiamenti incoerenti e perciò vincendo e superando tale dispersione. La libertà condiziona l'io. L'io si costituisce come unità propria solo nell'atto del suo ritorno a se stesso; ma questo ritorno è la costituzione del se stesso o meglio di sé come stesso, come unità e identità fondamentale. Perciò la libertà è la rivelazione dell'uomo a se stesso. [...] L'io non è libero (cioè non è io) se non in unità col suo compito; e il suo compito non concerne lui solo, ma anche il mondo, nel quale deve essere realizzato.[54]

[52] Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, cit., pp. 282-283.
[53] Ivi, p. 288.
[54] Ivi, pp. 314-315.

La problematicità, in altri termini la struttura dell'esistenza, non è solamente ciò che rivela all'uomo la propria indeterminatezza o il proprio compito, la propria possibilità, la propria libertà. In quella stessa apertura si trova altresì la *norma* che può dirigere l'esistenza verso la propria realizzazione, che abbiamo visto essere l'io. La problematicità di Abbagnano è «essa stessa norma a se medesima, fondamento di sé, valore per sé»[55]. Questo accade perché l'io è ciò che io «devo essere»[56] affinché la mia esistenza possa risollevarsi dalla dispersione in direzione del destino. L'io è libertà perché è possibilità. L'io è la sola possibilità autentica per l'uomo, perché gli consente di riconoscere «la sua stessa possibilità come il proprio dover essere […] Un io che ha scelto la sua possibilità autentica e ha riconosciuto il suo compito, riconosce per ciò stesso a questo compito il massimo valore normativo»[57]. Quest'ultimo non è alcunché di ideale, bensì «il fondamento e la struttura stessa del reale problematico»[58]. Abbagnano vuole in sostanza rintracciare, all'interno della problematicità e della possibilità, un criterio che permetta di compiere la scelta. Tale criterio deve far sì che noi possiamo «continuare a scegliere»[59] ciò che abbiamo scelto, confermandoci in questa scelta e, così, restando fedeli al nostro destino. Come afferma in una conferenza del 1949, la scelta è autenticamente libera «sempre soltanto nella misura in cui rende ancora e sempre possibile sé stessa»[60]. Questo non significa che la norma debba riprodurre sempre identicamente la scelta, ma che debba permettere alla scelta di riprodursi fedelmente a se stessa, a partire dalla finitezza umana da cui essa origina. Per Abbagnano, tale norma non può limitarsi a essere ciò che attira l'uomo fuori di sé, altrimenti sarebbe una realtà a lui estranea e non lo costituirebbe nella sua intimità problematica. Allo stesso tempo, la norma non può scaturire unicamente dall'interiorità umana, poiché altrimenti sarebbe arbitraria e ogni individuo eleverebbe a normatività l'elemento di una molteplicità. L'unico elemento che abbia queste caratteristiche l'abbiamo già incontrato ed è la

[55] Prini, *Storia dell'esistenzialismo*, cit., p. 229.
[56] Rageth, *Un représentant de l'existentialisme en Italie: Nicola Abbagnano*, cit., p. 83.
[57] N. Abbagnano, *Filosofia, religione, scienza*, in Id., *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 371-500, qui p. 388.
[58] *Ibid.*
[59] N. Abbagnano, *Esistenzialismo come filosofia del possibile*, in Id., *Scritti esistenzialisti*, cit., pp. 563-582, qui p. 581.
[60] Id., *L'esistenzialismo nella filosofia contemporanea*, in *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949)*, Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires 1950, t. I, pp. 339-348, qui p. 347.

possibilità trascendentale, la quale rende la struttura dell'esistenza un dover essere, una normatività. La possibilità trascendentale

> è al di là dell'uomo, al di là della sua finitudine perché lo impegna nei rispetti dell'essere che lo trascende e tuttavia gli è presente nella sua più profonda intimità perché è il dover essere della sua stessa finitudine, della sua stessa individualità propria. La norma mi impegna nel senso della fedeltà a me stesso.[61]

In questo passaggio non possiamo non percepire echi delle riflessioni di Louis Lavelle[62] e di Jean Wahl[63]. In generale, tuttavia, riconosciamo la sensibilità di Abbagnano per una questione centrale per la riflessione filosofica della prima metà del XX° secolo: il valore.

La posizione di Abbagnano si caratterizza per il fatto di concepire il valore «come possibilità (assoluta) della ricerca (finita)»[64] dell'individuo. L'uomo ricerca il proprio io, il proprio dover essere (posizione assoluta), a partire dalla propria esistenza determinata (posizione finita). Se il dover essere gli resta esterno (poiché deve esserlo), tuttavia il movimento che pone questo dover essere gli è immanente (poiché può esserlo) e rappresenta l'elemento cardine della sua costituzione. È qui che Abbagnano avanza la sua ipotesi: «[i]l fondamento trascendentale dell'unità del valore è l'unità dell'io»[65]. Sebbene esistano infinite scelte e infinite possibilità, solo una di esse permette all'individuo di realizzare se stesso. La scelta di sé prevede che ciascuno compia una scelta che lo faccia restare fedele a se stesso, permettendogli di superare la molteplicità dispersiva. Perciò non si tratta di scegliere un sistema normativo, ossia un ordine di valori, ma *una* norma, ossia *un* valore, che inglobi ogni elemento dell'esistenza in un tutto unitario: l'io. Il valore è uno e unico perché deve spronare l'uomo a realizzare se stesso nella propria unicità. Tale valore dev'essere dunque ciò che permetterà all'individuo di realizzare se stesso. Ecco perché «[l]'unità del valore

[61] Id., *Introduzione all'esistenzialismo*, cit., p. 247.
[62] «Ma il proprio della filosofia, è di far nascere nella coscienza di ogni uomo questa certezza che la vera realtà si trova laddove risiede per essi il valore supremo; che le cose materiali non sono mai che delle apparenze o dei mezzi; che il punto dell'esistenza si rischiara nella coscienza dell'uomo libero, nel momento in cui pensa, vuole, ama, e di conseguenza quando è presente a se stesso, quando si impegna tutto intero, quando sente la sua forza crescere insieme alla responsabilità che chiede di assumere» (L. Lavelle, *Le moi et son destin*, Aubier, Paris 1936, p. 165).
[63] J. Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Vrin, Paris 1932.
[64] Prini, *Storia dell'esistenzialismo*, cit., p. 231.
[65] Abbagnano, *Filosofia, religione, scienza*, cit., p. 408.

è il risultato di una scelta che fra molte determinazioni possibili riconosce l'unica che vale»[66], ossia l'io, da intendere come l'unità della struttura dell'esistenza, la quale «è sempre la possibilità dell'unità, non un'unità già data […] un'unità che deve essere realizzata e posseduta, non una realtà e un possesso»[67]. Comprendiamo così che la norma dell'esistenza si trova all'interno della struttura stessa dell'esistenza intesa come possibilità di unità nell'io. Tale norma è rappresentata dal valore, concepito come la possibilità dell'unità, la quale *deve essere*, in un duplice senso: dev'essere realizzata, perché è solo possibile e può non essere; è da intendersi come il dover essere dell'uomo, poiché è ciò che l'uomo non è, ma che deve essere per poter essere se stesso.

L'aspetto pratico e assiologico della prospettiva di Abbagnano è stato sottolineato, tra gli altri, da Mario Dal Pra[68] e Luigi Pareyson[69]. È in questi elementi che Pietro Prini ha rintracciato il proposito di Abbagnano di salvare l'esistenzialismo «dalle aporie del 'sartrismo'»[70] in merito alla questione del valore. Perplessità rispetto alla posizione sartriana circa il valore furono espresse anche in area francofona[71], in seguito alla conferenza del 29 ottobre 1945, pubblicata poi nel 1946 col titolo di *L'esistenzialismo è un umanismo*. Sartre si inscrive certamente in questo dibattito: le pagine dedicate al valore ne *L'essere e il nulla* lo dimostrano.

> Il valore, infatti, ha questo duplice carattere, che i moralisti hanno troppo incompiutamente spiegato: di essere incondizionatamente e di non essere. In quanto valore, infatti, possiede l'essere; ma questo esistente normativo non possiede propriamente dell'essere in quanto realtà. Il suo essere è di essere valore, cioè di non essere essere. Così l'essere del valore, in quanto valore, è l'essere di ciò che non possiede dell'essere. [...] Il valore è al di là dell'essere. [...] Queste considerazioni bastano a farci ammettere che la realtà umana è ciò per cui il valore giunge al mondo [...] così il valore preso alla sua origine o valore supremo, è l'al-di-là e il *per* della trascendenza.[72]

[66] Ivi, p. 409.
[67] Ivi, p. 408.
[68] M. Dal Pra, *Il pragmatismo assiologico di Nicola Abbagnano*, in «Rivista di Storia della Filosofia», n. 3, 3-4/1948, pp. 255-267; Id., *Sul trascendentalismo dell'esistenzialismo trascendentale*, in «Rivista di Storia della Filosofia», n. 5, 2/1950, pp. 133-135.
[69] L. Pareyson, *Existentialisme 1941*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 1, 1994, pp. 73-88.
[70] Prini, *Storia dell'esistenzialismo*, cit., p. 237.
[71] A. De Waelhens, *L'existentialisme de M. Sartre est-il un humanisme?*, in «Revue philosophique de Louvain», n. 44, 1946, pp. 291-300.
[72] Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 134.

Per entrambi, dunque, il valore è ciò che sprona l'uomo in direzione di ciò che si trova al di fuori di sé. Per entrambi il valore rappresenta un esistente normativo in grado di mobilitare la trascendenza umana. Per entrambi, il valore è definibile come il movimento costitutivo della soggettività[73]. Tuttavia, mentre per Abbagnano siamo di fronte a una positività dell'esistenza, per Sartre il problema del valore rivela la natura eminentemente impossibile della progettualità umana. Per la buona ragione che il valore è posto come «l'essere del sé»[74], esso è concepito come l'essere di ciò che *non può essere*. Mentre Abbagnano parla del valore in relazione alla possibilità di realizzazione dell'io, Sartre sostiene l'impossibilità del sé e, di conseguenza, fa ricadere sulla questione del valore una problematicità radicale, inestirpabile. E se il primo concepisce il valore come quella trascendenza che si radica nell'immanenza dell'esistenza, per il secondo esso è «l'al-di-là che supera e fonda tutti i miei superamenti, ma verso il quale non posso mai superarmi, proprio perché i miei superamenti lo presuppongono»[75]. La differenza è sottile, ma massima: se per Abbagnano il valore supera e fonda, ma trova in questo movimento la propria possibilità di realizzazione e la sua ragion d'essere, per Sartre il valore supera e fonda la trascendenza individuale, incatenandola però all'impossibilità, poiché esso non può mai trovare realizzazione. La differenza si situa nella diversa concezione dell'esistenza: ciò che separa Sartre da Abbagnano è la concezione della realtà umana come nulla e impossibilità di compimento (prassi che si reitera), in luogo di un'esistenza possibile che si svolge esattamente compiendosi (atto che si realizza). Ma ci sono altri due elementi che, a nostro avviso, separano irrimediabilmente i due esistenzialisti: la normatività e la libertà. La prima è strutturalmente realizzante nel pensiero di Abbagnano e, di conseguenza, la libertà consiste nella strutturazione dell'esistenza. Al contrario, per Sartre ogni dimensione normativa corrisponde a un adeguamento, a una limitazione della libertà, a un'alienazione, facendo sì che la libertà sia esattamente un movimento che si dirige in una direzione diametralmente opposta[76]. Eppure, ancora nei *Quaderni* Sartre sembra mostraci la sua

[73] Abbiamo visto poco sopra come Abbagnano rifiuti l'utilizzo del termine soggettività per parlare dell'esistenza. Tuttavia, il suo discorso non si situa al di fuori di un dibattito sul soggetto, ossia sul modo in cui l'individuo perviene a sé ed è se stesso. Bisogna dunque dire che, sebbene Abbagnano non apprezzi un approccio che guardi all'esistenza da un punto di vista soggettivistico, non si può dire che egli sia estraneo al dibattito intorno ai processi che permettono all'esistenza di soggettivarsi.

[74] Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 134.

[75] *Ibid.*

[76] È ancora una volta utile rimandare alle riflessioni sartriane che verranno svolte negli

personale soluzione all'aporia, lamentata da Abbagnano, che troviamo ne *L'essere e il nulla*.

Il valore da realizzare è sempre la libertà: questa volta, però, dalla prospettiva della generosità e non dell'in-sé-per-sé. Questo significa che, nei *Quaderni*, Sartre ha compreso la necessità, per la realtà umana, di includere e considerare il ruolo dell'alterità, e non soltanto dell'essere o della propria progettualità, nella costituzione della soggettività. Se l'altro «dà alla mia esistenza un senso in più rispetto al senso soggettivo che le do io»[77], ciò vuol dire che Sartre ha riconosciuto che, per spezzare il circuito dell'ipseità e il cortocircuito dell'impossibilità della scelta, ciò che è necessario è l'apertura all'altro[78]. Questo accade poiché è tramite la relazione con l'altro, e non più soltanto attraverso il rapporto con l'essere, che la soggettività può costituirsi. Solo così è possibile comprendere la ragione per la quale Sartre sostiene che l'essere della realtà umana sia «diasporico»[79]. L'unica "norma" che può dunque accogliere è quella che rintracciamo nella definizione di amore autentico[80]: la promozione della libertà come valore, come orizzonte entro cui la soggettività può costituirsi.

4. *Conclusioni. Per un post-esistenzialismo*

L'esistenzialismo ha descritto l'orizzonte entro cui la realtà umana è pensabile e possibile. Si è occupato della definizione delle strutture, dei limiti e delle possibilità della libertà, tratteggiando un'immagine, certamente non rosea, dell'esistenza individuale. Ciò che ci interessa è il fatto che il problema della soggettività sia andato sempre di pari passo col riferimento a questioni dal carattere etico. Per esempio, sia Abbagnano, sia Sartre menzionano il rapporto al mondo, alla comunità e all'altro uomo come strutturale nella comprensione dell'esistenza umana. Tuttavia, abbiamo avuto modo di vedere come le loro posizioni divergano, o si contrappongano, su molte questioni centrali dell'esistenzialismo. Quel che ora vorremmo chiederci è: quali sono quegli "strumenti efficaci e permanenti" di cui parlava Abbagnano, che dovrebbero consentire all'esistenzialismo

anni '60. Vedi per es. J.-P. Sartre, *Le radici dell'etica*, tr. e cura di C. Adinolfi, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2023, p. 31; Id., *Morale et Histoire*, cit., pp. 315-318.

[77] Id., *Quaderni per una morale*, cit., p. 650.

[78] G. Farina, *L'Alterità. Lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Bulzoni Editore, Roma 1998, p. 77.

[79] Sartre, *Quaderni per una morale*, cit., p. 626.

[80] Ivi, p. 660.

di permanere, trasfigurandosi? Al di là di tutte le differenze speculative, ci sembra di poter rintracciare, almeno in questi due rappresentanti del movimento, un elemento di continuità, che pare riacquisire oggi una certa rilevanza: il problema della soggettività, o meglio, della *soggettivazione*. Sì, perché per entrambi non si può parlare di una soggettività forte, ossia di un presupposto o di un dato oggettivo, come abbiamo potuto vedere. Si deve invece parlare di una pratica, o di un'attuazione, della soggettività, dunque di un processo: di una soggettivazione. L'individuo non è, ma diviene. Egli si soggettiva, arriva a se stesso attraverso la sua esistenza, la quale si presenta così come l'orizzonte globale, e incerto, della sua progettualità: la sua sola possibilità.

Se molti elementi dell'esistenzialismo sono effettivamente morti (la questione del valore, il tema del legame etico tra le libertà in termini onto-fenomenologici, il rapporto tra individuo e Storia, la responsabilità, l'impegno politico), cosa resta, oggi, dell'esistenzialismo? O meglio, quale problema sollevato dall'esistenzialismo ci parla ancora oggi? Dopo aver esplorato, seppur brevemente, le riflessioni di Abbagnano e Sartre, crediamo che non si possa restare indifferenti dinanzi all'appello rivolto da entrambi circa il rischio connesso alla perdita della propria unità, della propria soggettività. La contemporaneità ci consegna quotidianamente elementi di espropriazione e di alienazione, con i quali abbiamo imparato a confrontarci, ma attraverso i quali ci siamo abituati a smarrirci. Esemplificativi sono due tra i molti esempi che sarebbe possibile fornire. Il ricorso alle intelligenze artificiali e il tentativo biotecnologico di riscrivere i confini dell'umano pongono delle sfide teoretiche ed etiche di non poco rilievo. Soprattutto, ci sembra che in queste tendenze si manifesti sempre più l'assenza stessa del concetto di soggettività. Se dinanzi a un'intelligenza artificiale siamo parlati e non più parlanti, tanto quanto al cospetto delle biotecnologie siamo oggetti e non più soggetti, allora risulta ancor più vera, e più urgente, la frase del *Santo Genet*: «[…] non è permesso a nessuno di pronunciare queste semplici parole: io sono io. I migliori, i più liberi possono dire: io esisto. È già troppo»[81]. La riflessione etica esistenzialista circa la soggettività, oggi *démodée*, si trasfigura, nella nostra contemporaneità, in qualcosa di più profondo e radicale: un appello a una riscrittura della soggettività in termini di soggettivazione. Non più la descrizione di ciò in cui essa consiste, bensì il tentativo di ripensarla alla luce della sua processualità. Se è vero che la seconda parte del XX° secolo ha contribuito

[81] J.-P. Sartre, *Saint Genet. Comédien et martyr*, Gallimard, Paris 1952 (tr. it. di C. Pavolini, *Santo Genet. Commediante e martire*, il Saggiatore, Milano 2017, p. 91).

ad analizzare teoreticamente i limiti della soggettività moderna, è altrettanto vero che nel XXI° secolo la questione della soggettività è sempre più rara nel dibattito filosofico. Questo riflette la situazione nella quale versa la nostra esistenza storicamente situata. In questi spunti rintracciamo degli elementi che potrebbero consentire all'esistenzialismo di trasfigurarsi in un *post-esistenzialismo*. Con quest'espressione intendiamo una riflessione rivolta al processo attraverso il quale l'individualità può superare il rischio di dissolversi nel molteplice, per ri-trovarsi nell'unità della propria progettualità e della propria esistenza. Il prefisso post- vuole indicare, da un lato, un superamento e, dall'altro, una trasfigurazione. Ciò che ci consegnano le parole di Abbagnano e Sartre ci permette di pensare alla soggettività in quanto *plurima*, vale a dire costruita attraverso ciò che non è sé, aperta all'alterità e possibile unicamente nello spazio dell'alterità. Il compito di un post-esistenzialismo potrebbe allora essere quello di ridefinire i limiti entro i quali una soggettività è oggi possibile, intendendola però come un processo plurimo, dischiuso, in divenire, che dev'essere salvaguardato (con l'altro) e non più solamente affermato (dinanzi all'altro).

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

Studi sartriani, Anno XVII / 2023
Articolo sottoposto a *double-blind peer review*
Ricevuto: 26.05.2023 – Accettato: 12.08.2023

Introduzione

«La vita morta non cessa […] di cambiare e tuttavia è *fatta*. […] Essere morto è essere in preda ai vivi»[1]: 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 esegetiche 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*[2]. 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

[1] 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).

[2] 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[3]. Figlio della "Scuola di Milano", nel 1953 si lau-

[3] 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[4]. 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[5], 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*[6]. L'eredità di Fergnani ha avuto modo di sopravvivere alla sua morte, occorsa nel 2009, sia in virtù di un piccolo "Archivio Fergnani"[7], che ha consentito la pubblicazione di alcuni inediti negli ultimi anni, oltre che naturalmente grazie alle testimonianze dei suoi allievi[8].

[4] 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.

[5] Si ricordi, in questo senso, la curatela de *L'esistenzialismo 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 *L'essere e il nulla* nel 1997.

[6] 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.

[7] 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).

[8] 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»[9].

Pur simpatizzando con questa ipotesi di lettura, dominante nella ricezione di Sartre nell'Italia di allora[10], 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»[11]. 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.

[9] Fergnani, *La cosa umana*, cit., p. 15.

[10] 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*.

[11] 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.[12]

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[13], 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 de *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[14] – 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

[12] Ivi, p. 16.

[13] 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 konkrétního*, Academia, Praha 1963; tr. it. di G. Pacini, *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano 1965).

[14] 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[15]. Così, il totale appianamento 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 eksistenza, 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"[16].

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»[17].

[15] Cfr. Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, cit., pp. 7-8.
[16] Fergnani, *La cosa umana*, cit., p. 55.
[17] *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 *genesi* dell'esperienza della contingenza[18], 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*[19]. 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*»[20], secondo un'interpretazione che «tutto il magistero di Franco Fergnani ha sostenuto e sviluppato ampiamente»[21].

[18] 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).
[19] Cfr. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 123.
[20] Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, cit., p. 48.
[21] 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*[22] – 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*[23], nonché di commentarne la celebre conferenza del 1945 dal titolo *L'esistenzialismo è*

[22] 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).

[23] 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*[24], 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*»[25]. 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*[26].

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*»[27]. 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,

[24] 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).

[25] 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).

[26] Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 36.

[27] *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*»[28]. Correlativamente, a tale concezione corrisponde una simmetrica oggettivazione o reificazione del tempo, compreso alla luce della semplice presenza[29]: 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"»[30], 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»[31].

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-

[28] 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.

[29] 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).

[30] Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 46. Si noti che tale primato non è affatto ascritto 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.).

[31] Ivi, p. 48.

> no tutte nel fatto che l'*humanitas* dell'*homo humanus* è determinata in riferimento a un'interpretazione già stabilità 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[32].

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»[33].

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»[34], e ciò in quanto «e-sistenza significa stare-fuori (*Hin-aus-stehen*) nella verità dell'essere. *Existentia* (*existence*) significa invece *actualitas*, realtà in contrapposizione alla mera possibilità come idea»[35]. 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-

[32] Ivi, pp. 42-43.
[33] Ivi, p. 55.
[34] Ivi, p. 48.
[35] 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*[36].

Il giudizio espresso su Sartre non è, dunque, affatto isolato, ma si inscrive 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[37]. 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»[38], 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

[36] Ivi, pp. 53-54.
[37] 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.
[38] 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[39] o l'aforisma «siamo su di un piano su cui ci sono solamente degli uomini»[40]. 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[41].

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»[42]: 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?»[43]. 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.

[39] Cfr. J.-P. Sartre, *L'existentialisme 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).

[40] «Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes» (Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 40).

[41] «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".

[42] Fergnani, Trentadue, *Introduzione a Sartre*, cit., p. 39.

[43] 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[44], 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[45].

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»[46].

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 esprimente "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*[47].

[44] 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".

[45] Fergnani, *Da Heidegger a Sartre*, cit., pp. 16-17.

[46] Fergnani, Trentadue, *Introduzione a Sartre*, cit., p. 39.

[47] 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[48]. 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»[49]; e ancora nei *Quaderni per una morale* si riferirà al filosofo tedesco come fonte privilegiata per concepire l'essenziale coappartenenza tra esistenza e mondo[50], 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

[48] 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).

[49] 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).

[50] «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»[51]. 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[52], 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»[53] – 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[54].

Un approfondimento di questo passo – soprattutto del riferimento al coglimento 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*

[51] J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris 1995, p. 139.
[52] Cfr. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 61.
[53] 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*).
[54] *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»[55]: 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*»[56]. 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*[57], 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-

[55] Cfr. Fergnani, *Da Heidegger a Sartre*, cit., p. 16.
[56] Fergnani, *La cosa umana*, cit., p. 55, in nota.
[57] 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 inappropriatezza si esprime lo stesso Heidegger (cfr. M. Heidegger, *Lettera a Jean Beaufret*, in Id., *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 108).

matici[58], 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»[59], al punto da spingersi persino a sostenere che proprio «Sartre è stato il più fedele erede della lezione di *Essere e tempo*»[60].

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 dibattitto può aver aiutato a fare emergere è *l'inammissibilità di un'antropologia come base per l'ontologia*[61]. 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

[58] 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 *L'essere 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., *L'essere e il nulla*, cit., p. 125).

[59] Fergnani, Trentadue, *Introduzione a Sartre*, cit., p. 39.

[60] 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 irriconoscibile, 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).

[61] 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'inaggirabilità 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»[62]. 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*, traducentesi 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.

[62] Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 12.

Giuseppe De Ruvo

La malafede dopo Sartre. Per una rivalutazione del concetto in ambito etico-politico

Title: *Bad Faith after Sartre. A Re-Evaluation of the Concept from an Ethical and Political Perspective*

Abstract: this paper aims to show some "figures" of bad faith as they emerge in the history of literature and in the contemporary sociological debate. In particular, we will focus on Alberto Moravia's *Il Conformista* and on the notion of narcissism as elaborated by Christopher Lasch. The goal is to show how adhesion to a normativity can best be interpreted through the lens of bad faith, thus emphasizing 1) the responsibility of subjects and 2) the impossibility of the disintegration of freedom by the *Mit-Sein*. In conclusion, based on its findings, the article seeks to indicate future research directions.

Keywords: Bad Faith; Conformism; Moravia; Narcissism; Sartre

1. *Introduzione. Strutture formali e fenomenologie della malafede*

Se al centro de *L'essere e il nulla* vi è la dialettica tra trascendenza e inseità, tra libertà e fatticità, tra il per-sé e la situazione nella quale si trova gettato, allora il problema della malafede è di centrale importanza. Infatti, essa consiste in quell'atteggiamento in virtù del quale la coscienza – ontologicamente libera – «invece di dirigere la negazione verso l'esterno, la rivolge verso se stessa»[1].

Nella malafede, la coscienza certamente attiva il suo potere di trascendenza ma, piuttosto che dirigerlo verso l'esterno, ovvero verso l'inseità dell'essere o verso la situazione in cui è gettata, lo rivolge verso se stessa, così ponendo «se stessa come un consistente e rassicurante in-sé»[2].

[1] J.- P. Sartre, *L'*être *e le nèant. Essai d'ontologie phènomènologique*, Gallimard, Paris 1943 (tr. it. a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla* [da ora *EN*], il Saggiatore, Milano 2014, p. 84).
[2] E. Rubetti, *La malafede e il nulla. Figure della falsità e della menzogna nel pensiero di Jean-Paul Sartre*, Il Prato, Padova 2012, p. 49.

Articolo sottoposto a *double-blind peer review*
Ricevuto: 20.06.2023 – Accettato: 02.08.2023

Trascendendo, con un atto di trascendenza, la forza stessa di trascendere, il per-sé apre a una situazione paradossale: da un lato vuole farsi simile a una cosa, dandosi una stabilità che di per sé non possiede; dall'altro, tale tentativo di 'cosalizzazione' della coscienza è reso possibile da un suo atto di trascendenza, che nega – e dunque trascende – proprio la sua trascendenza. In questo senso, scrive Sartre, «la condizione di possibilità della malafede è che la realtà umana, nel suo essere più immediato, nell'infrastruttura del *cogito* preriflessivo, sia ciò che non è e non sia ciò che è»[3]. Per quanto, dunque, attraverso la malafede il soggetto miri «*ad* essere e a farsi cosa, dandosi uno statuto rigorosamente definito e garantito»[4], ciononostante essa *presuppone* l'ontologica libertà del soggetto. La malafede è sempre *progetto di* malafede[5], ma ciò non significa che ci si metta *deliberatamente* in malafede. Piuttosto – come vedremo meglio – essa viene assunta *preriflessivamente*: «ci si mette in malafede come ci si addormenta»[6].

Il problema, prosegue però Sartre, è che una volta assunto questo atteggiamento è estremamente difficile liberarsene, giacché la malafede «si delinea intera nella risoluzione che prende di *non chiedere troppo*, di considerarsi soddisfatta»[7]. La malafede ha dunque il potere di aprire una comprensione preriflessiva del mondo e della coscienza, all'interno della quale quest'ultima si appercepisce «alla stregua di un dato»[8]. Proprio per questo, la malafede si configura come «la minaccia immediata e permanente di ogni progetto dell'essere umano»[9], giacché essa fa sì che la coscienza «si impegni nell'impresa autodistruttiva di tentare di trasformare la trascendenza del per-sé in fatticità, di far esistere il per-sé nel modo dell'in-sé»[10].

Se dunque, da un punto di vista strutturale, la malafede si presenta come un atteggiamento in virtù del quale il per-sé mette tra parentesi la sua trascendenza tentando di farsi simile a una cosa, allora è necessario comprendere *perché* ciò avvenga. Infatti, comprendere le strutture sottese all'assunzione degli atteggiamenti di malafede può permetterci di tematizzare quest'ultima non solo a livello del *cogito* e non solo da un punto di vista ontologico, ma anche da un punto di vista etico-politico.

[3] Sartre, *EN*, cit., p. 105.
[4] F. Fergnani, *Lezioni su Sartre*, Farina Editore, Milano 2018, p. 86.
[5] Sartre, *EN*, cit., p. 85: «Occorre un'intenzione primaria e un progetto di malafede».
[6] Ivi, p. 106.
[7] *Ibidem.*
[8] Fergnani, *Lezioni su Sartre,* cit., p. 90.
[9] Sartre, *EN*, cit., p. 109.
[10] R.E. Santoni, *Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy*, Temple University Press, Philadelphia 1995, p. 7.

In questo articolo, infatti, nostro obiettivo sarà mostrare come il dispositivo della malafede, sollecitato da alcune dinamiche sociali, possa essere utilizzato come valido strumento per un'analitica esistenzialista del potere, che sia in grado di analizzarlo a partire dalle *prassi di assoggettamento* dei soggetti.

In questo senso, nel prossimo paragrafo (§2), mostreremo come il fenomeno della malafede sia certamente un fenomeno intrinsecamente sociale, ma che – ciononostante – presupponga una priorità ontologica della coscienza. Tale operazione ci permetterà di comprendere il *Mit-Sein* non come luogo di per sé determinato a esercitare un potere sul soggetto, giacché è in virtù del movimento della malafede che quest'ultimo si assoggetta alla normatività proposta dal con-essere.

Successivamente, analizzeremo delle *situazioni* concrete nelle quali il potere non si esercita esclusivamente in maniera verticale, giacché esso si genera grazie a particolari atteggiamenti di malafede. In §3, infatti, offriremo una lettura esistenzialista de *Il Conformista* di Alberto Moravia, sottolineando come – anche dinnanzi ad una spietata dittatura come il fascismo – l'adesione al regime possa essere letta con le lenti della malafede.

Nel paragrafo successivo (§4) analizzeremo la nozione di narcisismo, per come emerge nella seconda metà del Novecento, al fine di mostrare come anche fenomeni tra loro distanti (il conformismo al regime fascista e, appunto, il narcisismo) possano essere ricondotti al minimo comun divisore della malafede.

In conclusione (§5), si mostrerà che non solo la nozione di malafede può essere euristicamente utile per comprendere e decrittare vecchie forme di sottomissione, ma che – grazie ad essa – è anche possibile comprendere più a fondo altre forme di potere che si stanno sviluppando sotto i nostri occhi.

2. *La malafede e gli altri. Il problema del* Mit-Sein *tra Heidegger e Sartre*

In precedenza si è detto che l'atteggiamento di malafede viene assunto *preriflessivamente*, quasi fosse una *risposta* a delle particolari *situazioni* che sollecitano la messa tra parentesi della forza di trascendenza del per-sé. In un passaggio de *L'essere e il nulla*, Sartre esplicita questo riferimento, affermando che – nell'esperienza quotidiana del mondo – «il *Mit-Sein* non può che sollecitare la malafede presentandosi come una *situazione* che la malafede permette di superare»[11]. All'interno del mondo sociale, infatti, si generano tutta una serie di dinamiche che, da un lato, rendono complesso

[11] Sartre, *EN*, cit., p. 85.

per il per-sé esercitare il suo potere di trascendenza e che, dall'altro, fanno apparire l'assunzione degli atteggiamenti di malafede come una postura economica, che permette al soggetto di semplificare la sua vita quotidiana e di essere effettivamente apprezzato nella sfera pubblica.

Iniziando dal primo punto, è utile sottolineare come – per Sartre – il *Mit-Sein* si presenti come un 'luogo' *già significante*: «Io, dal quale le cose ricevono i significati, mi trovo impegnato in un mondo già *significante* che mi riflette dei significati che io non ho affatto posti»[12]. Calato nel mondo, il soggetto vede la sua trascendenza dover fare i conti con significati posti da altre trascendenze, che si configurano come dei *limiti* all'ontologica libertà del per-sé[13].

La situazione in cui il per-sé è gettato non è mai *priva di senso*: essa riflette sempre fini e normatività poste da altri. Ovviamente, ciò non significa che il potere di trascendenza della coscienza non possa esercitarsi, tuttavia – da un punto di vista pratico – esiste la possibilità che il soggetto *rinunci* ad esercitare tale potere, preferendo calarsi all'interno del groviglio normativo in cui si trova gettato: «se non seguo punto per punto le indicazioni fornitemi dagli altri, non mi orienterò più»[14].

In questo senso, la normatività eteronoma della situazione rende più complesso per il per-sé esercitare la sua trascendenza, giacché il *Mit-Sein* si presenta come un luogo in cui «Io sono spossessato, immobilizzato nei miei progetti, privato del necessario per perseguire i miei fini»[15]. L'atteggiamento di malafede, dunque, consisterebbe in questo caso nell'adeguarsi a tale normatività, considerandosi come un pezzo nell'ingranaggio del *Mit-Sein*, piuttosto che come una trascendenza in grado di nullificare la situazione:

> è proprio in questo senso che Sartre indica il paradosso della libertà: nonostante il suo potere assoluto, in quanto ontologicamente dato e irrinunciabile, essa deve esercitarsi in un mondo dove i significati sono già stati attribuiti come oggettivi, e non come possibili. Il soggetto si trova quindi ad abdicare alla propria individualità in nome dei presunti dispositivi legittimi di conoscenza, potere e normatività[16].

[12] Ivi, p. 583.
[13] Cfr., su questo, M. Russo, *Libertà in situazione. La finitezza umana in Kant e Sartre*, Mondadori, Milano 2014, p. 116: «Da qui il paradosso che lega la libertà con la fatticità: non può esservi una libertà che non sia in situazione e non vi è situazione se non mediante libertà, in quanto resistenze e ostacoli proiettati sugli esistenti bruti possono essere organizzati così solo dal per-sé».
[14] Sartre, *EN*, p. 585.
[15] Ivi, p. 584.
[16] M. Russo, *Per un esistenzialismo critico. Il rapporto tra etica e storia nella morale di Jean*

Tuttavia, ed è il secondo problema cui abbiamo fatto riferimento, l'assunzione di atteggiamenti di malafede nel *Mit-Sein* può essere anche considerata come un dispositivo utile per ridurre la complessità della vita ordinaria, riducendo così l'angoscia che deriva dal dover costantemente ridefinire la propria identità e il proprio ruolo sociale[17] – possibilità impressa nell'ontologica capacità del per-sé di trascendere continuamente la propria situazione.

Insomma, assumere atteggiamenti di malafede permette al soggetto di *immedesimarsi* con il ruolo sociale che gli è assegnato nel con-essere, limitandosi a essere *nient'altro che quello*. La malafede riduce la complessità della vita ordinaria perché limita il novero delle possibilità, permettendo al soggetto, come nota Matthew Eschleman, di credere «in una libertà indebolita e domata che non genera angoscia»[18]. Da ciò deriva quell'assurda *teatralità dell'esistenza* – da Sartre descritta con l'esempio del cameriere[19] – nella quale domina «la tendenza a svolgere nel modo più serio un certo ruolo onde afferrarsi a un in-sé solido e duraturo»[20].

Inoltre, la malafede permette di superare le insidie nel *Mit-Sein* anche perché essa può costituire una valida risposta al 'gioco di sguardi' che caratterizza il rapporto con gli altri[21]. Infatti, se nello sguardo altrui il soggetto subisce un'oggettificazione, la malafede agisce in maniera 'preventiva': dandosi una particolare consistenza d'essere, adeguata all'orizzonte di attese dell'Altro e inquadrata nell'ordine dei significati del *Mit-Sein*, il soggetto può far sì che allo sguardo altrui non segua *vergogna*, ma *orgoglio*[22]. Il per-sé può dunque procedere a fissarsi in una forma determinata, *oggettiva*, affinché possa godere della propria *oggettività*[23], suscitando l'ammirazione dell'Altro.

Per farlo, tuttavia, il soggetto deve rinunciare al suo potere di trascendenza: una volta individuato ciò che l'Altro apprezza, è necessario che il per-sé proceda a una «auto-pseudo-oggettificazione»[24], grazie alla quale

Paul Sartre, Mimesis, Milano/Udine 2018, p. 113.

[17] M. Eschleman, *The Misplaced Chapter on Bad Faith, or Reading* Being and Nothingness *in Reverse*, in «Sartre Studies International», n. 1, 2008, p. 7: «L'angoscia deriva anche dal doversi continuamente confrontare con la possibilità di dover rivedere in maniera significativa il proprio stile di vita e l'identità sociale» (trad. mia).

[18] Ivi, p. 8.

[19] Sartre, *EN*, cit., pp. 96-97.

[20] Rubetti, *La malafede e il nulla,* cit., p. 48.

[21] Per un'analisi approfondita del dispositivo dello sguardo, cfr. G. Farina, *L'Alterità. Lo sguardo nel pensiero di Sartre,* Bulzoni, Roma 1998.

[22] Sartre, *EN*, cit., p. 346: «L'orgoglio è un sentimento senza equilibrio e di malafede».

[23] *Ibidem*. Torneremo sull'orgoglio in §4.

[24] Eschleman, *The Misplaced Chapter on Bad Faith,* cit., p. 1.

assume una forma che, se non si vuole perdere l'ammirazione altrui, *non deve* essere trascesa. Il per-sé *mente a se stesso sapendo di mentire*. La coscienza è perfettamente consapevole di *poter essere* anche *altro*, ma *si rassegna* a non esserlo al fine di suscitare nell'Altro una reazione che possa inorgoglirlo: «per essere orgoglioso di *essere qualcosa*, bisogna che io mi sia prima di tutto rassegnato a non essere *che quello*»[25].

Si capisce, allora, perché Eschleman scriva che «la malafede è un fenomeno concreto essenzialmente sociale. Essa sempre implica l'essere gettati in un mondo sociale, all'interno del quale le forze sociali spingono affinché ciascuno assuma un'identità sociale»[26].

Le dinamiche del *Mit-Sein* hanno effettivamente un ruolo fondamentale nello spiegare *perché* il per-sé rinunci con tanta facilità a esercitare il suo potere di trascendenza. Ciononostante, è estremamente rischioso considerare la malafede come un atteggiamento causato *esclusivamente* dal *Mit-Sein*. Quest'ultimo, infatti, 'sollecita' l'assunzione degli atteggiamenti di malafede, *ma non li impone*. La malafede è una possibilità inscritta nella struttura stessa del *cogito*, che può mentire a se stesso proprio perché non è la sua coincidenza.

Per comprendere, dunque, come nella malafede sia sempre in gioco un «monologo interno su noi stessi»[27], è utile confrontarla con il «Si» heideggerriano. Per quanto i due dispositivi possano sembrare a prima vista molto simili, infatti, il loro accostamento ci permetterà di cogliere quelle specificità della malafede che la rendono un concetto estremamente utile per un'analitica esistenzialista del potere.

Nel celebre §27 di *Essere e tempo*, infatti, Heidegger si trova a dover rispondere ad una domanda particolare, esplicitata alla fine del paragrafo precedente: «*Chi* è allora colui che ha assunto l'essere come essere-assieme quotidiano?»[28].

Dopo aver mostrato come l'essere-nel-mondo implichi sempre la presenza d'altri – non solo a livello ontico, ma anche a livello ontologico-esistenziale – Heidegger pone un problema particolarmente cogente: dato che il nostro *in-der-Welt-sein* è sempre condizionato dalla presenza d'altri e segue innanzitutto e per lo più le strutture del prendersi cura inautentico, in virtù del quale l'altro è incontrato secondo le modalità difettive della

[25] Sartre, *EN*, cit., p. 346.
[26] Eschleman, *The Misplaced Chapter on Bad Faith, cit., p.* 2.
[27] Ivi, p. 13.
[28] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Halle 1927 (tr. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2016, §26, p. 157).

«contrapposizione commisurante»[29], *chi* è il soggetto del con-essere-nel-mondo se quest'ultimo si è svelato come «il modo d'essere proprio di un ente che si incontra nel mondo»[30]? Insomma, cercando di semplificare il linguaggio heideggerriano, la questione è: chi è il soggetto della quotidianità, intendendo quest'ultima come il mondo-ambiente ordinariamente esperito da enti caratterizzati dal con-essere? La risposta di Heidegger è: «il Chi non è questo o quello, non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il "Chi" è il neutro, *il Si*»[31].

Il vero protagonista del *Mit-Sein* è il Si, il quale vi esercita un'autentica *dittatura*[32], in virtù della quale «ce la passiamo e ci divertiamo come ci *si* diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e arte come *si* vede e *si* giudica. Ci teniamo lontani dalla "gran massa" come ci *si* tiene lontani, troviamo "scandaloso" ciò che *si* trova scandaloso»[33].

Heidegger rifiuta qualsiasi tentativo di 'personalizzare' il Si. Esso è il neutro assoluto, che pure assurge a modalità d'essere fondamentale del con-essere dell'Esserci: «Il se-Stesso dell'Esserci quotidiano è il *Si-Stesso*»[34]. Ciò significa, dunque, che – nel con-essere – l'Esserci è *immediatamente* svuotato delle *sue proprie possibilità*, giacché ciò che si profila all'orizzonte sono esclusivamente le possibilità offerte dal Si.

Il vero 'soggetto' della quotidianità non è dunque l'Esserci, quanto il Si, il quale non agisce semplicemente da 'modello' o da parametro sulla cui base misurare le possibilità[35], giacché esso – in quanto modo d'essere dell'Esserci – apre una comprensione preontologica del mondo e delle possibilità in esso iscritte: «L'esserci quotidiano trae l'interpretazione preontologica del suo essere dal modo di essere immediato del Si»[36], il quale – in ultima istanza – «decreta il modo d'essere della quotidianità»[37].

Ciò che emerge da questi passaggi di *Essere e tempo* è che, nella quotidianità, l'Esserci *non può far altro che seguire i decreti del Si*. Questo – da un lato – «sgrava ogni singolo Esserci nella sua quotidianità»[38], agendo

[29] Ivi, §27, p. 158.
[30] Ivi, §26, p. 157.
[31] Ivi, §27, p. 158.
[32] *Ibidem*: «il Si esercita la sua autentica dittatura».
[33] *Ibidem.*
[34] Ivi, p. 161.
[35] Cfr. ivi, p. 160: «il Si non è neppure una specie di soggetto universale, sospeso al di sopra dei singoli».
[36] Ivi, p. 162.
[37] Ivi, p. 159.
[38] *Ibidem.*

dunque da riduttore di complessità dal momento che *anticipa* le possibilità dell'Esserci, ma – dall'altro – impedisce al *Dasein* di dirigersi verso le sue possibilità *proprie* [*eigen*], dunque verso l'autenticità [*Eigentlichkeit*]. Come la malafede, il Si restringe il novero delle possibilità, dunque riduce la complessità e argina l'angoscia, appiattendo il soggetto (o l'Esserci) sul regime di significati propri del *Mit-Sein*.

La grande differenza, tuttavia, sta nel fatto che – dal punto di vista di Heidegger – vi è una *priorità del mondo sulla coscienza*, in virtù della quale il soggetto non è originariamente trascendenza, capacità di nullificare lo stato di cose presente, giacché «è a partire dal Si e in quanto Si che io, innanzitutto, sono dato a me stesso. […] l'Esserci è il Si, e per lo più rimane tale»[39]. In Sartre, come si è detto, la malafede si attiva perché la coscienza è *innanzitutto* trascendenza, e dunque – sollecitata dal *Mit-Sein* – trascende la sua capacità di trascendere; in Heidegger, invece, l'Esserci è innanzitutto «disperso nel Si»[40] e, *solo poi*, può «trovare se stesso»[41].

In questo senso, si comprende molto bene la differenza tra l'analisi del *Mit-Sein* de *L'essere e il nulla* e quella di *Essere e tempo*: se per Heidegger il Si è il soggetto del con-essere e *impone* all'Esserci il suo modo di essere-nel-mondo, dal momento che è esso stesso ad aprire una comprensione preontologica del mondo, per Sartre le cose stanno diversamente.

Per il filosofo francese, infatti, è un atto del per-sé – per quanto possa essere sollecitato dal *Mit-Sein* – a generare le dinamiche di malafede: l'assoggettamento ai significati del *Mit-Sein* non deriva dal fatto che essi aprono una comprensione preontologica del mondo alla quale non ci si può sottrarre, ma dal fatto che tale precomprensione è appercepita come intrascendibile solo perché la coscienza accetta e decide di accoglierla come tale, nullificando la sua forza nullificante. È sempre la coscienza, infatti, che «decide dell'esatta natura delle sue esigenze»[42]. E quindi, a differenza del Si heideggerriano, il quale mette fuori gioco la coscienza avendo già da sempre «anticipato ogni giudizio e ogni decisione»[43], la malafede

> implica per essenza l'unità di *una* coscienza, anche se questo non significa che essa non possa essere condizionata dal *Mit-Sein*, come del resto tutti i fenomeni della realtà umana. Ma il *Mit-Sein* non sarà altro che

[39] Ivi, p. 161.
[40] *Ibidem.*
[41] *Ibidem.*
[42] Sartre, *EN*, cit., p. 106.
[43] Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 159.

> una pura *situazione* contingente alla malafede, poiché quest'ultima viene *dal di dentro*, non dal di fuori, della coscienza e della realtà umana[44].

Non è il Si ad aprire una comprensione preontologica del mondo, ma la malafede, ovvero un'operazione che avviene a livello del *cogito* e che è resa possibile dal fatto che la coscienza è trascendenza. La comprensione preontologica del mondo è aperta quindi dagli atti di malafede, i quali – per l'appunto – «creano un mondo, un mondo di malafede, da cui il soggetto è circondato»[45].

L'assoggettamento alla normatività del *Mit-Sein* è un atto, infatti, di cui il per-sé è pienamente *responsabile*. Tale assoggettamento non viene semplicemente *subito passivamente*, ma viene – paradossalmente – attivamente posto. Con la malafede siamo di fronte a una attiva posizione della passività, che immediatamente (si) nasconde tale originaria attività: «La malafede è evidentemente una menzogna, *perché essa dissimula la totale libertà dell'impegno*»[46].

Una tale affermazione ha come conseguenza che, nell'analizzare le forme di potere che hanno caratterizzato e caratterizzano la nostra società, è fondamentale non solo guardare a come il potere si eserciti dall'alto, giacché è altrettanto importante comprendere come esso sia legittimato *dal basso*, ovvero comprendere attraverso quali meccanismi e dispositivi dei soggetti ontologicamente liberi accettino di mettere tra parentesi la loro forza di nullificazione.

Ciò significa, però, che i soggetti sono *responsabili* di qualsiasi forma di potere si eserciti su di loro, dato che – da un punto di vista ontologico – essi sarebbero in grado di trascenderla: «il primo passo dell'esistenzialismo è di mettere ogni uomo in possesso di quello che egli è e di far cadere su di lui la responsabilità totale della sua esistenza»[47].

Per questa ragione e su queste basi, offriamo ora una lettura esistenzialista de *Il Conformista* di Alberto Moravia, romanzo che è – da questo punto di vista – un vero e proprio caso-limite. Infatti, in quest'opera dello scrittore romano è possibile vedere come la fedeltà verso un regime dittatoriale come quello fascista possa prendere le mosse non semplicemente dalla capacità della propaganda di trasformarsi in onnipotente e onnipresente

[44] Rubetti, *La malafede e il nulla*,cit.,p. 47.
[45] Ivi, *p.* 53.
[46] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris 1969 (tr. it. di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanesimo* [da ora *EU*], Mursia, Milano 2019, p. 101).
[47] Ivi, p. 56.

Si, quanto dal trauma della contingenza dell'esistenza, per fuggire la quale il protagonista Marcello deciderà di vivere una vita in malafede.

3. *Giocare al fascismo. La malafede di Marcello ne* Il Conformista di Alberto Moravia

Pubblicato nel 1951, *Il Conformista* di Alberto Moravia narra il dramma di Marcello Clerici. Al centro del romanzo vi è la traiettoria di vita del protagonista, il quale – dopo aver tentato di uccidere un uomo di nome Lino che aveva abusato di lui – decide di aderire al regime fascista, entrando nei servizi segreti. La narrazione è basata sulla ricerca di 'normalità' da parte di Marcello che, dopo il tentato omicidio, si appercepisce come diverso, deviante.

Il fascismo, infatti, appare come mero 'sfondo' del romanzo: al centro c'è il tentativo di Marcello di superare il trauma della violenza e del crimine attraverso una totale adeguazione al *modus vivendi* del fascista medio. Per quanto, dunque, *Il Conformista* possa essere considerato a tutti gli effetti come un romanzo realista che descrive la vita ai tempi del regime[48], esso mette al centro non tanto i dispositivi con cui quest'ultimo riusciva a generare consenso, quanto l'atteggiamento del protagonista che – persa la sua (apparente) innocenza – ripiega su una immedesimazione con il regime.

Il vero protagonista del romanzo non è dunque nemmeno Marcello, quanto il suo pienamente cosciente «desiderio di normalità»[49], in virtù del quale – come vedremo subito – tutta la sua vita si configurerà come una *fuga dal nulla che è*. La vita di Marcello, infatti, si configura come una straordinaria *raffigurazione* della malafede originaria che pervade l'esistenza umana.

In precedenza, infatti, si è affermato che – certamente – la malafede può essere sollecitata dal *Mit-Sein*, ma essa appartiene innanzitutto alla struttura ontologica della coscienza, nella misura in cui il per-sé non è mai ciò che è. Ne *Il Conformista* questo fattore emerge con chiarezza: Moravia non fa *mai* riferimento alla propaganda fascista, né il protagonista è in alcun modo indotto da altri ad abbracciare il regime. Piuttosto, come nota Sergio Pacifici analizzando complessivamente l'esistenzialismo di Moravia, il problema sta nel fatto che Marcello, dopo aver assaggiato traumaticamente la contingenza e la brutalità dell'esistenza (rappresentata dall'abuso

[48] Cfr. M. Tortora, *Moravia e il nuovo realismo*, in B. Manetti, M. Tortora, *Letteratura italiana contemporanea*, Carocci, Roma 2022, pp. 73-76.
[49] A. Moravia, *Il Conformista*, Bompiani, Milano 2019, p. 45.

e dal tentato omicidio), si scopre «privo di una guida e […] tuttavia forzato a scegliere e ad agire, *in virtù della sua struttura ontologica*»[50]. Ma questo agire, reso inevitabile dalla struttura ontologica della coscienza, sarà inevitabilmente un agire in malafede.

Davanti alla scoperta del nulla, infatti, per i personaggi di Moravia[51] – e in particolare per Marcello – «la vera tragedia risiede nell'inadeguatezza stessa delle azioni che intraprendono per uscire da tale situazione e aggiustarla […]. [I personaggi] fanno dei deboli tentativi di cambiare la loro situazione e, quando falliscono, "scelgono" di non essere altro se non ciò che sono»[52].

Quello di Marcello, dunque, è *progetto di malafede*, spasmodica ricerca di orgoglio e approvazione con l'obiettivo di fuggire il nulla che lo caratterizza: «una voglia di essere simile a tutti gli altri, dal momento che essere diverso voleva dire essere colpevole»[53].

Su queste basi, dunque, analizziamo la malafede di Marcello, con l'obiettivo di mostrare come, anche davanti al fascismo, la sottomissione al potere costituito non dipenda solo ed esclusivamente dalla violenza del regime o dalla forza di una propaganda in grado di piegare i soggetti. Piuttosto, l'analisi de *Il Conformista* ci permetterà di mostrare come, per quanto violenza e propaganda possano giocare un ruolo fondamentale, la sottomissione sia, innanzitutto, dovuta a un *progetto di sottomissione*, elaborato al fine di fuggire il nulla che si è. Del resto, nelle parole di Sartre, «non si sfugge a questo pensiero inquietante che con una specie di malafede»[54].

La malafede di Marcello, infatti, è innescata dalla traumatica scoperta della contingenza dell'esistenza e dalla perdita di qualsiasi possibilità d'innocenza: «per lui, il solo rimorso possibile era di aver sbagliato, e cioè di aver fatto quello che ha fatto [tentare di uccidere Lino dopo l'abuso] *senza una necessità assoluta e fatale*»[55].

Come ha notato James Chiampi, il dramma esperito da Marcello deriva dal fatto che egli è «incapace di trovare i suoi fondamenti […], gli è strutturalmente precluso sapere chi è»[56]. Marcello, insomma, si trova a fare

[50] S.J. Pacifici, *Existentialism and Italian Literature*, in «Yale French Studies», n. 1, 1955, p. 85. Corsivi miei.
[51] Pacifici si riferisce, oltre che a *Il Conformista*, anche a Moravia, *Gli Indifferenti*, Bompiani, Milano 2016, uscito nel 1929.
[52] Pacifici, *Existentialism and ItalianLiterature,* cit., p. 84.
[53] Moravia, *Il Conformista*, cit., p. 45.
[54] Sartre, *EU*, cit., p, 60.
[55] Moravia, *Il Conformista*, cit., p. 296. Corsivi miei.
[56] J.T. Chiampi, *Policing the Secret: Alberto Moravia's* "Il Conformista", in «Italica», n. 2, 2004, p. 209.

i conti con la contingenza e con il nulla che, ontologicamente, è, e che egli tenta in ogni modo di fuggire. L'adesione al fascismo e all'ordine di significati del *Mit-Sein*, infatti, viene *solo dopo* la scoperta del suo nulla. Come notava Carlo Falconi l'anno prima dell'uscita de *Il Conformista*, è infatti tipico dell'esistenzialismo di Moravia considerare la malafede (o l'indifferenza) come un comportamento *ontologicamente legato* all'angoscia che segue la scoperta della contingenza dell'esistenza[57].

In questo senso, l'adesione al fascismo si configura per Marcello come un «gesto terapeutico»[58], ovvero come un gesto che permette al soggetto di nascondersi il suo nulla, garantendogli così la «sensazione di trovarsi davanti a qualcosa di molto comune, di quasi dozzinale, e però di perfettamente rassicurante»[59]. La ricerca di normalità è quindi sempre un qualcosa di posto da Marcello, è lui a cercarla attraverso il gesto terapeutico con cui aderisce al fascismo. Non è il fascismo a impossessarsi di lui, ma lui a porre il fascismo come rassicurante *Mit-Sein* al quale adeguarsi in malafede. Come scrive Chiampi, infatti, è certamente vero che «Marcello pone una normalità che la collettività possiede, un grande Si [*das Mann*] italiano»[60], ma – appunto – *è lui a porla*. È la malafede di Marcello, reazione alla scoperta del nulla dell'esistenza, a porre la normatività del Si, non il contrario.

Da ciò deriva dunque il *progetto di malafede* che Marcello porterà avanti per tutta la sua vita, ovvero quello di diventare

> Una cosa sola con la società e il popolo in cui si trovava a vivere; non era un solitario, un anormale, un pazzo; era uno di loro, un fratello, un cittadino, un camerata; e questo, dopo aver tanto temuto che l'uccisione di Lino potesse separarlo dal reso dell'umanità, era in alto grado consolante[61].

Come si comprende da questo passo, poi, Marcello è perfettamente consapevole sia del trauma subito sia del suo progetto di malafede. Come ne *L'essere e il nulla,* anche nell'opera di Moravia non c'è spazio per l'inconscio. La violenza subita e l'omicidio tentato non vengono *rimossi* da Marcello, né essi vengono interpretati come traumi sepolti che inconsciamente continuano ad agire. Marcello è perfettamente consapevole del suo

[57] Cfr. C. Falconi, *I vent'anni di Moravia*, in «Humanitas», n. 5, 1950, pp. 189-205.
[58] Chiampi, *Policing the Secret*, cit., p. 202.
[59] Moravia, *Il Conformista*, cit., p. 104.
[60] Chiampi, *Policing the Secret*, cit., p. 210.
[61] Ivi, p. 89.

trauma e, dunque, mente continuamente a sé stesso sapendo di mentire. Sa perfettamente che il suo atteggiamento è «volontario e artificioso»[62], e che la 'normalità' a cui tanto aspira è sempre «da venire e da ricostruire faticosamente, dubbiosamente, sanguinosamente»[63]. Marcello è talmente consapevole del suo progetto di malafede che continuamente verifica la sua appartenenza alla normalità, quasi guardandosi allo specchio al fine di assicurarsi che la sua condotta di malafede sia efficace: «egli era veramente un uomo come tanti altri. Si fermò davanti allo specchio di un negozio e si guardò a lungo, osservandosi con un distacco obbiettivo e privo di compiacimento: sì, era proprio un uomo come tanti altri»[64].

Ne *Il Conformista*, insomma, non c'è spazio né per l'inconscio né per il Si. La sottomissione al regime non deriva dalla forza della propaganda, magari in grado di agire 'sottopelle' sollecitando *inconsciamente* i soggetti[65], ma da un *consapevole e libero atto di malafede*, che rende l'esistenza simile a una *pièce* teatrale: «Tutti, pensò Marcello, dovevano recitare la loro parte, e soltanto in questo modo il mondo poteva durare»[66].

Insomma, l'analisi de *Il Conformista* ci permette di comprendere come alla base dell'assoggettamento a un regime, anche fascista, non vi siano esclusivamente le azioni *top-down* di quest'ultimo, ma anche, se non soprattutto, la decisione, da parte dei soggetti, di rinunciare a trascendere la situazione con l'obiettivo di inserirsi in essa, così da fuggire il nulla che si è.

I regimi totalitari, poi, 'semplificano' questa operazione, dal momento che tendono a promuovere un'immagine del 'cittadino modello' estremamente chiara e definita, continuamente rappresentata dalla propaganda[67]. Il punto, però, è che a tale *Mit-Sein* ci si adegua *solo dopo* aver assunto un atteggiamento di malafede, il quale deriva – a sua volta – dal fatto che «la realtà umana è angosciata dalla sua libertà, dal suo nulla, dalla mancanza d'essere, ed è perpetuamente e immediatamente tentata a fuggire questo nulla, a riempire questa mancanza, a diventare qualcosa»[68].

[62] Ivi, p. 45.
[63] Ivi, p. 165.
[64] Ivi, p. 86.
[65] È il caso della 'teoria ipodermica della comunicazione', elaborata in H.D. Lasswell, *Propaganda Technique in the World War*, MIT Press, Boston 1927, molto in voga nell'epoca in cui erano attivi Sartre e Moravia.
[66] Moravia, *Il Conformista*, cit., p. 127.
[67] Su questo, con particolare riferimento al ventennio fascista, cfr. P. Zunino, *L'ideologia del fascismo. Miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime*, il Mulino, Bologna 2013.
[68] R.E. Santoni, *Is Bad Faith Necessarily Social?*, in «Sartre Studies International», n. 2, 2008, p. 30.

Il potere, anche quello fascista – violento e totalitario –, non si *esercita* solo dall'alto verso il basso, ma *si genera* dal basso, dal terrore nei confronti del nulla che siamo e che continuamente cerchiamo di fuggire: «l'uomo, senza appoggio né aiuto, è condannato in ogni momento a inventare l'uomo»[69], e il più delle volte lo fa in malafede.

E, come vedremo, tale dinamica sarà alla base anche di nuove forme di potere. Certamente non dittatoriali e violente come il fascismo, ma che comunque mettono al centro della loro legittimità – seppur in maniera diversa rispetto ai regimi totalitari – la rinuncia dei soggetti al loro potere di trascendenza.

4. *Società senza centro e moltiplicazione della malafede. Il caso del narcisismo*

Se, con l'analisi de *Il Conformista*, abbiamo mostrato come la malafede possa esercitare il suo potere anche in un contesto in cui il *Mit-Sein* tende ad essere 'monolitico' e ben poco differenziato, adesso è arrivato il momento di analizzare lo scenario opposto. Infatti, se – come si è detto – la malafede appartiene alla struttura originaria del per-sé, allora il *Mit-Sein* si configurerà più che altro come un'*occasione* per esercitarla. Analizzeremo, dunque, un fenomeno– il narcisismo – tipico della società cosiddetta post-moderna, caratterizzata dal venir meno delle strutture di classe e delle grandi narrazioni legittimanti[70], al fine di mostrare come, anche in tale congiuntura, la malafede possa essere utile per decrittare alcune dinamiche sociali di potere. Anzi, nostra intenzione è proprio mostrare come in realtà, in un contesto in cui il mondo sociale perde di uniformità, si moltiplichino le occasioni per assumere atteggiamenti di malafede.

Il mondo 'post-moderno', privo di un *ubi consistant*, liquido e caratterizzato dalla crescita esponenziale delle possibilità (elemento di per sé positivo), pare infatti riflettere – come in uno specchio – la condizione umana per come viene esplicitata dall'esistenzialismo sartriano. La liquidità dell'esistenza e delle relazioni[71], la precarietà del lavoro[72] e il rischio[73] costante che pervade una fase storica caratterizzata dalla nozione di *crisi*

[69] Sartre, *EU*, cit., p. 68.
[70] Uso qui tale concetto in maniera puramente euristica, nel senso espresso da J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris 1998.
[71] Z. Bauman, *Liquid Modernity,* Polity Press, London 2000.
[72] R. Sennet, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton & Co, London 1999.
[73] U. Beck, *Risk Society*, SAGE, London 1992.

sono infatti tutti fattori che, in un certo senso, *ricordano* ai soggetti *il nulla che sono*, l'assoluta contingenza e infondabilità dell'esistenza.

In questo contesto, i soggetti si trovano immediatamente a dover fare i conti con la loro libertà, o meglio, *con il loro essere condannati alla libertà*. Ci troviamo, insomma, dinnanzi a un *Mit-Sein* variopinto, colmo di significati tra loro discordanti e, almeno in linea teorica, aperto ad accoglierne di nuovi. E tuttavia, è proprio la combinazione tra questi due fattori a sollecitare l'esperienza originaria della malafede nelle società post-moderne: davanti alla possibilità di agire, il soggetto prova angoscia e, dunque, dato che i significati del *Mit-Sein* sono innumerevoli, esso può mantener vivo il *feticcio* della scelta *scegliendo* (in malafede) a quali di questi significati adattarsi, al fine di fuggire l'angoscia originaria.

Piuttosto che *introdurre nuovi significati scegliendo le proprie possibilità*, dunque, il soggetto in malafede 'sceglierà' di adeguarsi a uno dei vari modelli che il *Mit-Sein* propone, mettendo così tra parentesi la sua trascendenza. Conservando, però, l'illusione di aver scelto.

Ciò, ovviamente, non significa che un regime come quello fascista sia 'migliore' per il semplice fatto che presenta un chiaro ordinamento valoriale. Piuttosto, per quanto la condizione post-moderna e quella fascista, a livello del *Mit-Sein*, siano evidentemente del tutto diverse, quello che intendiamo mostrare è come, in entrambi i casi, le dinamiche di assoggettamento possano essere interpretate secondo gli schemi della malafede, così sottolineando come quest'ultima abbia la sua radice nella struttura del *cogito*, e non nell'azione o nei contenuti del *Mit-Sein.*

Non si sta, dunque, equiparando assiologicamente il fascismo alla società post-moderna: non ci sono dubbi che, da un punto di vista valoriale, l'adesione al regime fascista sia moralmente più deprecabile dell'adesione a un modello di vita narcisistico o consumistico. Il punto, però, è che – in entrambi i casi – in gioco vi è una sottomissione *di cui il soggetto è responsabile*, dal momento che esso rinuncia alla sua forza di trascendenza, fuggendo il nulla che è, con l'obiettivo di darsi una tranquillizzante consistenza d'essere.

Accostare due casi così diversi, dunque, ci permetterà di comprendere ancora più chiaramente come la malafede sia fondata sulla struttura del *cogito*, e sia assolutamente indipendente dal *contenuto* del *Mit-Sein*. Insomma, l'obiettivo è mostrare come la malafede permetta di decrittare forme di potere tra loro anche molto distanti.

Il narcisismo, di cui ora ci occupiamo, deve essere infatti considerato un fenomeno solidale col potere giacché – come nota Christopher Lasch – il suo imporsi porta i soggetti a mettere tra parentesi qualsiasi dimensione

storica e sociale: «vivere per il presente è l'ossessione dominante – vivere per se stessi, non per i predecessori o per i posteri»[74]. Il narcisismo si configura come «la perdita del senso del tempo storico»[75], nella misura in cui il soggetto che lo assume come atteggiamento preferisce la *sua* soddisfazione *immediata*, basata sulla *presente catena di significati*, alla possibilità di trascenderla imponendo un domani migliore per tutti[76].

Insomma, il narcisismo è solidale col potere giacché ne accetta il codice: il narcisista non vuole cambiare il mondo. Al massimo vuole cambiare la *sua* posizione in esso, cercando di accogliere quanto più possibile «nelle attenzioni altrui il riflesso del suo Io grandioso»[77].

Ora, il dibattito su cosa sia il narcisismo da un punto di vista clinico e psicopatologico è aperto. La teoria freudiana – per la quale il narcisismo sarebbe un'investitura libidica dell'oggetto sul proprio io[78]– tende a essere considerata incompleta perché mette tra parentesi le dinamiche sociali che comunque caratterizzano il fenomeno. Anche l'approccio cognitivista presenta dei problemi, dal momento che esso tende a ignorare i meccanismi *che generano* il narcisismo, concentrandosi più che altro sulla riabilitazione clinica. Sul narcisismo, però, vi sono delle ricerche che muovono verso una direzione fenomenologica[79], ed è a questo dibattito che intendiamo, seppur brevemente, contribuire, mettendo in luce come il narcisismo possa essere inteso innanzitutto come un fenomeno di malafede tipico della società post-moderna.

Come nota Lasch, infatti, l'uomo narcisista è ontologicamente «tormentato dall'ansia, dalla depressione, da una generica insoddisfazione»[80] e, quindi, vive «alla ricerca di strategie di sopravvivenza»[81]. Nella misura in cui il mondo senza centri orientatori della società post-industriale è lo specchio del nulla che l'essere umano è, «il narcisismo sembra rappresentare il modo migliore di tenere testa alle tensioni e alle ansie della vita moderna»[82].

[74] C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Neri Pozza, Vicenza 2020, p. 21.
[75] *Ibidem.*
[76] P. Marin, *The New Narcissism*, Harper, London 1975, p. 46.
[77] Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 26.
[78] S. Freud, *Zur Einführung des Narzissmus*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1924.
[79] Si veda, in particolare, M. Battacchi, *Vergogna e senso di colpa in psicologia e letteratura*, Cortina, Milano 2002.
[80] Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 29.
[81] Ivi, p. 20.
[82] Ivi, p. 70.

Il narcisista, infatti, è un soggetto che – davanti al suo nulla – sceglie di mettersi al centro del gioco di sguardi che caratterizza la società, scegliendo preliminarmente una *forma* in virtù della quale egli possa essere apprezzato. Ma questa 'scelta' è, immediatamente, una scelta in e di malafede. Il narcisista *gioca con sé stesso e con gli altri*: piuttosto che nullificare la situazione con un atto di trascendenza, egli lascia che il per-sé venga colonizzato dai significati del *Mit-Sein*, con l'obiettivo di mettere *in mostra* alcuni aspetti che possano essere apprezzati.

Il narcisista vuole essere al centro del mondo, ma non esiste per lui terrore più grande dell'essere *ignorato*, se non addirittura *disprezzato*. Dunque, per evitare queste possibilità, egli rinuncia a mostrare *se stesso*. Piuttosto, egli cercherà di mostrare *ciò che sa che può piacere*. Quello del narcisista è dunque un 'disvelamento occultante', in virtù del quale l'Io che viene mostrato è un Io consapevolmente mediato dallo sguardo altrui, sulla base dell'ordine di significati in cui è gettato.

Nell'atto stesso del mostrarsi (e indipendentemente dal contenuto contingente del *Mit-Sein*), il narcisista è dunque già in malafede: quel che egli fa passare come un 'disvelare' è in realtà un nascondere a sé stesso e agli altri tutto ciò che eccede quella forma che potrebbe essere apprezzata. Il mostrare, per il narcisista, è in realtà una forma del nascondere. È un mostrare fittizio, menzognero, che cerca di ingannare, *in primis*, se stesso: «devo sapere con la massima precisione questa verità per nascondermela più accuratamente»[83].

Il narcisismo, dunque, può essere interpretato – da un punto di vista sartriano – come una forma di *orgoglio*, e si configura come la «continua costruzione di una visibilità controllata»[84]. Per il narcisista, che ricerca orgoglio in malafede attraverso la piena adeguazione ai significati del *Mit-Sein* al fine di fuggire il nulla che è, «il mondo è uno specchio»[85]: egli continuamente tenta di fuggire l'angoscia rifugiandosi «in un'*idée fixée*»[86], dunque in un rigido in-sé, che gli permetta di «sfuggire al controllo della propria mente»[87], giocando a essere *qualcosa* che gli altri possano apprezzare, così riempiendosi di orgoglio: «io tento, nella vanità, di agire sull'Altro, in quanto sono-oggetto»[88].

[83] Sartre, *EN*, cit., p. 86.
[84] C. Bonomi, *Narcissism as Mastered Visibility,* in «International forum of psychoanalysis», n. 1, 2010, p. 118.
[85] Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 26.
[86] Ivi, p. 125
[87] *Ibidem.*
[88] Sartre, *EN*, cit., p. 346.

Nel narcisismo, dunque, non è il *Mit-Sein* a imporre al soggetto di assumere una certa forma. Al massimo, il *Mit-Sein* può offrire i contenuti, ma è *un'azione del soggetto* a far sì che il per-sé si adegui a quei contenuti. Come nota Lasch, infatti, il narcisista, a cui il mondo continuamente ricorda il suo nulla, «baratterebbe volentieri la coscienza di sé con l'oblio, e la sua libertà a dar vita a nuovi ruoli con qualche forma d'imposizione esterna»[89]. Il soggetto narcisista, dunque, come l'orgoglioso in malafede descritto da Sartre ne *L'essere e il nulla*, è un soggetto *rassegnato*.

Il narcisismo, come la malafede, è la «fede di chi non ha più fede»[90]; è la fede di chi non riesce a fare i conti con la propria trascendenza e preferisce, dunque, trascenderla, imbalsamandosi in una forma che gli garantisca di *non pensare* all'angoscia del nulla. Davanti al nulla che siamo, infatti, scopriamo che «siamo soli, senza scuse»[91] e, dunque, il narcisismo, in quanto forma della malafede, si configura come un modo difettivo di fugare questa angoscia, anelando «alla pace dell'anima, in condizioni che la rendono sempre più improbabile»[92].

Questa intuizione di Lasch è particolarmente pregnante. Il fatto che gli atteggiamenti di malafede/narcisismo rendano sempre più improbabile la 'pace dell'anima' deriva proprio dal fatto che – per quanto possa identificarsi con la forma che assume – il soggetto non sarà mai congruente con il suo stato, «come se […] non lo trascendessi da ogni parte, non mi costituissi come *al di là* della mia condizione»[93]. Il per-sé è sempre più di quel che è, proprio perché ciò che è deriva da un'eccedenza, *da un'azione del per-sé che lo rende ciò che è in quanto non è ciò che è*. E questa indistruttibile eccedenza, come uno spettro, tornerà continuamente a ricordare al soggetto il suo nulla, sollecitandolo però ad assumere ulteriori atteggiamenti di malafede per fuggirlo, in un circolo vizioso che deriva dal rapporto dialettico tra angoscia e malafede, all'interno del quale «si è l'angoscia al modo di non esserla, distraendosi da essa»[94].

È a partire da questa contraddizione, da questo circolo vizioso, dunque, che si potrebbe anche impostare una psicologia esistenziale del fenomeno del narcisismo, intendendolo non come uno *stato*, quanto come un *progetto* in virtù del quale il per-sé cerca di *distrarsi* dal nulla che è, *rassegnandosi*

[89] Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 125.
[90] Ivi, p. 71.
[91] Sartre, *EU*, cit., p. 67.
[92] Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 29.
[93] Sartre, *EN*, cit., p. 97.
[94] Fergnani, *Lezioni su Sartre*, cit., p. 94.

a non essere *altro che qualcosa* di *apprezzabile*, sulla base delle contingenti e presenti gerarchie di status e di potere.

5. *Considerazioni conclusive e possibili orizzonti di ricerca*

Con l'analisi de *Il Conformista* di Moravia e del fenomeno del narcisismo nella società post-moderna, il nostro obiettivo era mostrare come, attraverso la nozione di malafede, fosse possibile tematizzare la *sottomissione* al potere senza dotare il *Mit-Sein* di una potenza totalizzante, in grado di diluire il singolo a tal punto da rendere il dominio del tutto privo di un'antitesi soggettiva. Insomma, l'obiettivo era sottolineare come l'adesione a un certo tipo di normatività propria del *Mit-Sein* non derivasse esclusivamente dalle sue strutture, giacché in gioco vi è sempre anche un *libero atto del soggetto*, il quale – come si è detto – *pone attivamente la sua passività*, facendosi simile a una cosa al fine di fuggire il nulla che, ontologicamente, è[95].

La sottomissione a un potere, in ultima istanza, non è un qualcosa che si subisce passivamente. Essa, piuttosto, si configura innanzitutto come *progetto di sottomissione*, come consapevole messa tra parentesi della propria forza di trascendenza e di nullificazione. Ciò vale, seppur in maniera diversa, sia nel conformismo del Marcello narrato da Moravia sia nei fenomeni di narcisismo descritti da Lasch. Il punto di partenza, sia nel ventennio fascista sia nella società post-moderna, è sempre la scoperta del proprio nulla, che i soggetti decidono di fuggire adeguandosi ai significati del *Mit-Sein*, ottenendo così una riduzione di complessità della vita ordinaria che allontana l'angoscia dell'esistenza, permettendo anche a chi assume atteggiamenti di malafede di essere effettivamente *apprezzato*[96].

Tale analisi ci ha dunque permesso di ricavare due risultati: in primo luogo, da un punto di vista squisitamente ermeneutico, l'analisi di queste – pur lontanissime – figure ci ha permesso di comprendere meglio la dialettica tra per-sé e *Mit-Sein* nel gioco della malafede. Sulla base di quanto detto, infatti, risulta senza dubbio problematico – come fa Eschleman – considerare la malafede come un fenomeno *esclusivamente* sociale, giacché – come si è detto – essa appartiene *immediatamente* alla struttura ontologica del *cogito*. Tuttavia, analizzando due figure così diverse, abbiamo anche potuto

[95] Russo, *Per un esistenzialismo critico*, cit., p. 124: «ciò che Sartre teme è che l'universalità astratta […] contribuisca a una sorta di legittimazione della morale istituzionalizzata e a un appiattimento della singolarità nella generalità».
[96] Cfr., *supra*, nota 63, per quanto riguarda *Il Conformista*.

constatare come, per quanto la struttura *formale* della malafede sia indissolubilmente legata alla coscienza, i *contenuti* che riempiono questi atteggiamenti siano senza dubbio offerti dal *Mit-Sein.* Cercando di riassumere quanto più possibile questo concetto, possiamo affermare – seppur con un'inevitabile generalità – che *la malafede appartiene alla struttura formale del cogito, ma i contenuti nei quali si attualizza le sono offerti dal Mit-Sein*, in un rapporto dialettico ben espresso da Sartre, il quale scrive che «bisogna affermare la "fatticità" come essente la trascendenza e la trascendenza come essente la "fatticità", così da potere, nell'istante in cui se ne percepisce una, trovarsi bruscamente di fronte l'altra»[97]. Il per-sé, dunque, è sempre in situazione, *ed è proprio nel rapporto a essa che si decide della sua responsabilità e della sua libertà*[98].

E con ciò arriviamo al secondo punto, ovvero al fatto che un'analisi del potere basata sulla nozione di malafede ci permette di tematizzare in maniera feconda la nozione di responsabilità. Nella misura in cui il *Mit-Sein* viene inteso – nelle parole di Heidegger – come una 'dittatura' che sovrasta il soggetto, allora quest'ultimo non può propriamente essere ritenuto responsabile del proprio assoggettamento. Rimarrebbero solo *rapporti di forza*, e il soggetto isolato non potrebbe che soccombere dinnanzi alla strutturale superiorità del *Mit-Sein.*

Un'analisi basata sulla malafede, invece, permette di mostrare che, per quanto forte possa essere il *Mit-Sein*, esso potrà al massimo fornire l'*occasione*, la *situazione* per esercitare la malafede. Non esiste dunque *Mit-Sein* ontologicamente inautentico, programmato a svuotare di senso l'esistenza umana. Il *Mit-Sein* appare intrascendibile solo nella misura in cui i soggetti rinunciano a trascenderlo e si rassegnano a vivere in esso *come se* fosse intrascendibile.

Da questo punto di vista, affermare che uno stato di cose è 'insuperabile', o sancire la priorità assoluta di un *Mit-Sein* che svuota di senso l'esistenza i soggetti, è esso stesso un atto di malafede. Responsabilità, infatti, significa anche consapevolezza di *poter distruggere* lo stato di cose presente: mettere tra parentesi, per malafede, la consapevolezza di questa possibilità, significa dunque essere assolutamente responsabili delle attuali forme di dominio. Per quanto pervasivo il potere possa essere, infatti, esiste sempre la possibilità, per i soggetti, di nullificare lo stato di cose presente in vista di

[97] Sartre, *EN*, cit., p. 93.
[98] Cfr. Russo, *Libertà in situazione. La finitezza umana in Kant e Sartre*, cit., pp. 101-102: «Situazione e libertà si richiamano in un circolo che è sia conflittuale, sia l'unico orizzonte possibile di interazione originaria».

un progetto futuro, dal momento che «agire vuol dire modificare l'aspetto del mondo»[99].

In conclusione, riteniamo che tali concetti possano aprire interessanti direzioni di ricerca, che manifestano – ancora oggi – l'attualità del pensiero di Sartre. Infatti, le nuove forme di potere che la rivoluzione digitale sta generando potrebbero essere comprese in maniera più profonda se lette con le lenti della malafede[100].

Lo sviluppo di particolari «sistemi metrici della reputazione»[101] (*likes*, *retweets*, condivisioni), la sempre crescente identificazione del soggetto con il suo «doppio algoritmico»[102] e lo sviluppo di un ambiente automatizzato apparentemente in grado di imporre un determinismo algoritmico[103] paiono essere tutti strumenti che contestano le strutture più elementari della libertà umana. Di pari passo, si stanno sviluppando teorie scientifiche e filosofiche che, a loro volta, cercano di offrire una comprensione dell'umano e del mondo che sia coerente con i nuovi modelli cibernetici e algoritmici[104], sancendo di fatto la *riducibilità dell'umano a una cosa, ad un in-sé che può essere computato algoritmicamente*.

Davanti a questa congiuntura, emerge con forza la necessità di un 'esistenzialismo digitale', che sappia mostrare come, in queste pratiche di potere e di ricerca, sia in realtà implicito un atteggiamento di malafede: cos'è, infatti, la spasmodica ricerca di 'riconoscimento digitale', che porta i soggetti a *giocare* con la loro immagine digitale, se non la spasmodica ricerca di orgoglio di cui abbiamo trattato in precedenza? Cos'è la sempre più generalizzata fede nel determinismo algoritmico, apertamente smentita dagli studi tecnico-ingegneristici[105], se non una forma di malafede che riflette la volontà dell'uomo di fuggire il suo nulla pensandosi determinabile da meccanismi computazionali? Cos'è lo sviluppo di 'teorie computa-

[99] Sartre, *EN*, cit., p. 499.
[100] Ho cercato di delineare tale prospettiva in G. De Ruvo, *Sguardo, orgoglio e malafede nel mondo digitale: Sartre nel capitalismo della sorveglianza*, in «Studi Sartriani», n. 1, 2022, pp. 171-192.
[101] D. Cardon, *À qua rêvent les algorithms*, Éditions du Seuil, Paris 2015 (tr. it. a cura di C. De Carolis, *Che cosa sognano gli algoritmi*, Mondadori, Milano 2016, p. 22).
[102] T. Berns, A. Rouvroy, *Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation*, in ‹‹Réseaux››, n. 1, 2013, pp. 163-196.
[103] B. Chul-Han, *Infokratie*, Matthes&Seiz Verlag, Berlin 2021.
[104] È il caso dell'ontologia digitale, secondo cui l'essere sarebbe nella sua totalità riducibile a stringhe di *bit*, e del modello cibernetico della coscienza. Si vedano, rispettivamente, G. Longo, S. Vaccaro, *BitBang. La nascita della filosofia digitale*, Apogeo, Bologna 2013 e A. Pickering, *The Cybernetic Brain*, University of Chicago Press, New York 2011.
[105] Si veda, su questo, T. Numerico, *Big data e algoritmi*, Carocci, Roma 2022.

zionali della mente' se non il riproporsi, in un'arena tecnologicamente più matura, di quella psicologia determinista criticata da Sartre (e, prima, da Husserl) proprio in quanto l'umano è preliminarmente trattato come cosa?

Insomma, la rivoluzione digitale sembra porre problemi estremamente vicini a quelli che l'esistenzialismo e Sartre hanno dovuto affrontare nel secolo scorso e, davanti allo sviluppo sempre più pervasivo di intelligenze *artificiali* e sofisticati algoritmi, la natura umanistica della filosofia dell'esistenza può rappresentare un utile contraltare teorico e, soprattutto, pratico.

Del resto, come ha scritto Mathias Risse, davanti alle nuove sfide poste dalla rivoluzione digitale, che sempre più mina i concetti cardine della libertà umana, «sarà necessario e appropriato cominciare giustificare le scelte dei soggetti in maniera esistenzialista»[106], dal momento che, in questi anni segnati dallo sviluppo di nuove tecnologie automatizzate, sarà *eticamente e politicamente* fondamentale garantire che «il processo continuo di generazione e mantenimento del senso»[107] venga svolto da esseri umani. Gli unici in grado effettivamente di produrlo, ma anche gli unici in grado di nascondersi questa capacità.

[106] M. Risse, *Political theory for the digital age*, Cambridge University Press, Cambridge 2023, p. 221.
[107] Ivi, pp. 203-204.

Dialoghi e varie

Gabriella Farina

Lo sguardo dell'altro e il segreto dell'esistenza e della sua libertà. Cosa rimane oggi del messaggio di Sartre?

Title: *The Look of the Other and the Secret of Existence and Its Freedom. What Remains of Sartre's Message Today?*

Abstract: The look is a central figure in the economy of Sartre's thought and indicative for understanding human existence in its relations with others. Sartre analyses it in Part III of *Being and Nothingness*. The original link between consciousnesses is captured first and foremost through emotions: fear, shame pride. But what happens today with the digital look and the new communication and information technologies? What kind of relationship do we establish with one another? What about the human freedom that so interested and impassioned Sartre? Rereading Sartre's analysis of the look today can help us thematise the digital look.

Keywords: Look; Shame; Freedom; Digital Look; Infosphere

La figura dello sguardo compare nella Terza Parte de *L'Essere e il nulla*, dedicata al Per-Altri. Si tratta di una figura piena di fascino e indicativa per comprendere l'esistenza umana nei suoi rapporti con gli altri: «Ogni sguardo ci prova concretamente – e nella certezza indubitabile del *cogito* – che esistiamo per tutti gli uomini viventi, cioè che ci sono (delle) coscienze per le quali esisto»[1]. Nella prima parte del suo saggio di ontologia fenomenologica, Sartre aveva distinto due regioni dell'essere: l'in-sé e il per-sé. L'in-sé è fatticità, contingenza e oggettività, mentre il per-sé è libertà e trascendenza. Nessuna sintesi è possibile tra queste due dimensioni. Ora, nella Terza Parte, Sartre introduce un'altra dimensione: il per-altri.

Lo sguardo è l'esperienza originaria dell'esistenza dell'altro. Io non esisto originariamente che attraverso l'Altro e per l'Altro. Attraverso lo sguardo altrui io mi vivo come fissato in mezzo al mondo, come in pericolo,

[1] J.-P. Sartre, *L'Essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2023 (nuova edizione), p. 336.

come irrimediabile. Ma non so né come io sono, né qual è il mio posto nel mondo, né quale aspetto abbia questo mondo nel quale mi volgo verso altri. Per Sartre, «In quanto io sono *per altri*, altri mi si manifesta come il soggetto per il quale io sono oggetto […] Con l'apparizione dello sguardo d'altri ho la rivelazione del mio essere-oggetto, cioè della mia trascendenza come trascesa»[2]. Lo sguardo, elemento chiave dell'antropologia sartriana, gioca un ruolo centrale: uno sguardo-altro appreso attraverso brusche emozioni, che fanno sentire ciascuno oggetto sconosciuto di apprezzamenti inconoscibili che, tuttavia, non possono essere negati.

L'occhio non può cogliere di un uomo se non ciò che è visibile; lo sguardo, invece, trasforma in problema il senso stesso del nostro esistere; rende l'uomo invisibile a se stesso e visibile a tutti gli altri. Lo sguardo irrealizza il dato percettivo, lo mette fuori campo offrendo la possibilità di una comprensione più ampia di quella offerta dalla percezione che, tuttavia, conserva il suo ruolo di sostrato materiale.

Lo sguardo fa sì che l'altro, in quanto libertà indefinita, mi conferisca una oggettività all'interno di un rapporto speculare di fronte al quale la mia soggettività, trasformata in oggetto, rinvia alla libera soggettività dell'altro. Lo sguardo costringe ad operare una riduzione fenomenologica, analoga a quella descritta da Sartre a proposito de *L'Immaginario*: noi non possiamo percepire il mondo e cogliere nello stesso tempo uno sguardo fisso su di noi; bisogna che avvenga l'una o l'altra cosa. Di conseguenza, o percepisco gli occhi e allora non posso cogliere uno sguardo che mi guarda, oppure ho l'apprensione di uno sguardo rivolto verso di me e gli occhi vengono neutralizzati, messi fuori circuito, esattamente come si trova il mondo per una coscienza che compia la riduzione fenomenologica descritta da Husserl. Così Sartre delinea la natura dello sguardo:

> C'è, in ogni sguardo, l'apparizione di un altri-oggetto come presenza concreta e probabile nel mio campo percettivo e, in occasione di certi atteggiamenti di quest'altro, mi determino a cogliere, attraverso l'angoscia, la vergogna ecc., il mio "essere-guardato". L'"essere-guardato" si presenta come la pura probabilità che io sia ora *questo* concreto – probabilità che può trarre il suo significato e la sua natura di probabile solo da una certezza fondamentale che altri mi è sempre presente in quanto io sono sempre *per altri*. La prova della mia condizione d'uomo, oggetto per *tutti* gli altri uomini viventi, abbandonato sotto milioni di sguardi e che mi sfuggono milioni di volte, io la realizzo concretamente quando sorge un oggetto nel *mio* universo, se questo

[2] Ivi, p. 412.

> oggetto mi indica che io sono probabilmente oggetto, ora, in qualità di un *questo differenziato* per una coscienza. È l'insieme del fenomeno che chiamiamo *sguardo*[3].

Lo sguardo d'altri, chiarisce Sartre, nasconde i suoi occhi; l'occhio non è dunque percepito di primo acchito come organo di visione, ma come mezzo di sostegno dello sguardo. In altri termini, lo sguardo è prima di tutto «un intermediario che mi rimanda da me a me stesso»[4]. Il che significa che «io ho coscienza di me proprio in quanto mi sfuggo; non in quanto sono il fondamento del mio nulla, ma in quanto ho il mio fondamento fuori di me. Io per me sono solo un puro rinvio ad altri»[5]. Il legame originario tra le coscienze è colto, nel suo sorgere, attraverso delle emozioni: paura, vergogna, orgoglio sono le originarie strutture affettive attraverso le quali ciascuno vive, senza poterla conoscere, la presenza d'Altri, non come presenza estranea e contrapposta o dipendente dall'apparizione di un uomo nel campo della sua esperienza, bensì come presenza interna alla coscienza. La paura è il sentimento di essere in pericolo di fronte alla libertà altrui; la fierezza o la vergogna è il sentimento d'essere sì ciò che sono, ma altrove, laggiù per altri; il riconoscimento della mia schiavitù è il sentimento dell'alienazione di tutte le mie possibilità.

In tali emozioni, Sartre sembra intravedere una forma organizzata di esistenza, una sorta di "psicologia fenomenologica regressiva" che, comunque, come sottolineato nel bel saggio *Reflet dans un regard* di Ghislaine Florival[6] non conduce in nessun modo al conseguimento di una essenza apriori della realtà umana. Tra tutte le emozioni, la vergogna occupa un posto decisivo nell'economia de *L'Essere e il nulla*. Nella vergogna io mi scopro ridotto al rango d'oggetto per e da un altro soggetto che io non sono e reciprocamente altri è per me e attraverso me soggetto. Nella vergogna io non fuggo l'essere che io sono, ma riconosco al contrario altri come il soggetto per il quale io giungo all'oggettività. Così, io ho vergogna

[3] Ivi, pp. 335-336.
[4] Ivi, p. 312.
[5] Ivi, p. 313.
[6] Cfr. G. Florival, *Reflet dans un regard*, in *Qu'est-ce que l'homme ? Hommage à A. De Waelhens*, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles 1982, pp. 101-125. In tale lavoro l'autrice sviluppa la problematica dell'affettività attraverso un confronto tra le antropologie di tre filosofi: Sartre, Merleau-Ponty e De Waelhens, rispettivamente riguardo all'affettività della "trascendenza allo specchio", quella del "corpo vissuto" e quella del "desiderio". L'autrice assume il punto di vista sartriano come sfondo base per il dibattito critico degli altri due.

della mia libertà che mi sfugge per divenire oggetto dato. La vergogna è una disposizione universale inerente alla condizione umana per il fatto che ogni esistenza è necessariamente sotto lo sguardo d'altri; di conseguenza, la vergogna mi rivela la mia caduta, la degradazione del mio essere sotto lo sguardo d'altri. L'altro, per la sua sola presenza anche all'altro capo della terra, è sufficiente a conferirmi una natura, ossia un'essenza analoga a quella di un essere in-sé. Di conseguenza, lo sguardo d'altri è sinonimo di alienazione. Infatti, scrive Sartre, «Immaginiamo che, per gelosia, per interesse, per vizio mi sia messo ad origliare a una porta, a guardare dal buco della serratura»[7].

Sono sul piano della coscienza non tetica (di) me; i miei atti non sono affatto conosciuti, ma io sono i miei atti, ovvero la mia coscienza aderisce ai miei atti, *è* i miei atti; questi sono comandati solamente dai fini da raggiungere e dagli strumenti da adoperare, «Il che significa che, dietro la porta, c'è uno spettacolo che si propone come "da vedere", una conversazione che si propone come "da ascoltare"»[8].

Ma ecco che sento dei passi nel corridoio: mi si sta guardando; improvvisamente, sono ferito nel mio essere. In questo senso, «Prima di tutto io vengo ad esistere in quanto *me* per la mia coscienza irriflessa[9]. Inoltre,

> La coscienza irriflessa non coglie la *persona* direttamente e come *suo* oggetto; la persona è presente alla coscienza *in quanto è oggetto per* altri. Io sono questo essere. Neppure per un momento posso pensare di negarlo, la mia vergogna è una confessione. Più tardi potrò usare della malafede per mascherarmelo, ma la malafede è anch'essa una confessione, poiché è uno sforzo per sfuggire l'essere che sono[10].

Volendo trarre qualche conclusione da questa analisi dello sguardo condotta ne *L'Essere e il nulla*, possiamo dire che «l'esistenza altrui è sentita con evidenza in e a causa della mia oggettività e che la reazione alla mia alienazione da parte di altri si traduce nell'apprensione di altri come oggetto»[11].

Il gioco degli sguardi rappresenta il presupposto per la creazione dell'esistenza e si svolge in un intreccio di osservazioni geniali ed intuitive, in una sorta di geroglifico o arabesco di osservazioni che non si lasciano

[7] Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 312.
[8] *Ibidem.*
[9] Ivi, p. 313.
[10] Ivi, p. 315.
[11] Ivi, p. 358.

ricondurre ad alcun schema concettuale estrinseco. Il gioco degli sguardi permette a Sartre di delineare il senso dell'esistenza umana che non è perché ha da essere, perché è libera.

Mai totalmente oggetto, mai totalmente soggetto, ciascuno di noi si trova coinvolto in un continuo scambio di ruoli che si alternano inesorabilmente tra l'essere oggetto per gli altri e, rovesciando il tutto, proteso a riaffermare, almeno temporaneamente, la propria soggettività, in nome di una libertà che accetta di perdersi per potersi affermare. Il rapporto con l'Altro, complesso e paradossale nel suo essere ciò che non è e non essere ciò che è, diviene anche protagonista dei suoi drammi. È la non coincidenza di sé che predispone il soggetto sartriano a divenire attore della propria vita e a fare della coscienza un'attrice di se stessa. Jean-François Louette, autore di analisi raffinate su Sartre, pone questa questione nel rapporto tra filosofia e teatro. Per Sartre l'elaborazione teatrale si trasforma in un laboratorio in cui la filosofia si mette alla prova, portando sulla scena il dramma della libertà, l'ambiguità, le lacerazioni e le contraddizioni dell'esistenza umana.

Sartre è stato il solo autore drammatico francese ad essersi posto, a partire dal 1943, la questione del teatro politico e della sua doppia funzione, immaginaria e sociale. Questione controversa che Sartre non ha mai eluso: come poter conciliare la sua estetica, che pone il proprio oggetto privilegiato al di fuori della realtà con le sue *pièce* teatrali che mettono in scena problemi politici attuali e che trasformano i personaggi in strumenti di battaglia civile e politica? Nella *pièce Porta chiusa*, trasposizione scenica delle relazioni concrete con gli altri, scritta alla fine del 1943, lo sguardo vi gioca un ruolo centrale. In un breve scritto pubblicato nel 1947, Sartre dichiara: «Un carattere nel suo farsi è quanto di più commovente possa mostrare il teatro, ossia il momento della scelta, della libera decisione che impegna una morale e tutta una vita. La situazione è un appello; essa ci avviluppa; ci propone soluzioni sulle quali spetta a noi decidere»[12]. Ciò che Sartre sperimenta in *Porta chiusa* è la visibilità di un conflitto intersoggettivo, l'impossibilità di un rapporto interpersonale e uno dei diversi tipi di sconfitta della libertà.

L'idea che assilla Sartre è il complesso e paradossale rapporto con l'Altro. Attraverso lo sguardo d'Altri ogni uomo agisce ed è agito; è un riflesso che si fa non-essere il proprio riflettente. Ma cosa succede oggi con lo sguardo digitale e le nuove tecnologie della comunicazione e dell'informazione (ICT)? È abbastanza evidente che non si prova vergogna davanti ad uno schermo o ad un cellulare e che la traduzione digitale dello sguardo

[12] J.-P. Sartre, *Un Théatre de situations*, Gallimard, Paris 1992, p. 20, mia traduzione.

produce importanti conseguenze nello sviluppo delle identità personali. Cosa abbiamo perso o cosa stiamo perdendo oggi di fronte a sguardi anonimi che ci guardano continuamente e che condizionano le nostre scelte? Mai nella storia umana lo sguardo altrui, che ci tiene tutti sotto scacco, è stato così pervasivo come nell'epoca digitale. Cosa ne sarebbe della trascendenza del per-sé se si trovasse davanti allo sguardo di un soggetto che non potrà mai diventare oggetto? Che guarda senza mai poter essere visto? Il movimento di trascendenza originario del per-sé rischia di trasformarsi in un apparente movimento nell'immanenza della fatticità?

Sono questi temi e problemi che oggi non possiamo più eludere, e forse l'analisi sartriana sullo sguardo può fornire elementi validi per aprire un serio dibattito ed offrire il destro per una proficua riflessione. Il dibattito è appena aperto, grazie agli studi di alcune delle voci più autorevoli della filosofia contemporanea e dell'etica dell'informazione. Tra tutti, si ricorda in particolare Luciano Floridi, autore de *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo* (Raffaello Cortina Editore, 2017), di *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale* (Raffaello Cortina Editore, 2020) ed *Etica dell'intelligenza artificiale* (Raffaello Cortina Editore, 2022).

Scrive Floridi:

> Lo sguardo è un fenomeno composito [...]. Lo sguardo digitale indica il passaggio di tale fenomeno nell'ambito dell'infosfera. Il sé cerca di percepire se stesso come percepito dagli altri, facendo affidamento sulle ICT che agevolano fortemente l'esperienza dello sguardo rivolto su di sé. In definitiva il sé utilizza la rappresentazione digitale di sé stesso posta in essere dagli altri per costruire un'identità virtuale tramite la quale aspira ad afferrare la propria identità personale, la domanda "Chi sono per te?" diviene "Chi sono online?" in un meccanismo di feedback potenzialmente ricorsivo fatto di aggiustamenti e modificazioni progressive che conducono a un equilibrio "onlife" tra il sé offline e quello online[13].

Ancora,

> L'esperienza dello sguardo digitale può avere inizio con un'esposizione ed esplorazione salutare e libera della propria percezione di sé attraverso un medium, per tradursi però in seguito in una pressione sociale che condiziona negativamente i sé e li spinge a modificare se stessi con

[13] L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo,* Raffaello Cortina, Milano 2017, pp. 83-84.

> l'imposizione di regole provenienti dall'esterno e avvertite come estranee, che limitano il processo di costruzione della propria identità[14].

Ciò che Floridi vuole comunicarci è che la traduzione digitale dello sguardo produce importanti conseguenze sullo sviluppo delle identità personali. Di fronte alle domande: "Chi siamo e che tipo di relazioni stabiliamo gli uni con gli altri?" non possiamo trascurare il fatto che le tecnologie dell'informazione e della comunicazione stanno modificando le risposte. Tali tecnologie sono diventate forze che strutturano l'ambiente in cui viviamo, creando e trasformando la realtà. Ma quali rischi minacciano oggi l'esistenza umana? Secondo Giuseppe De Ruvo, «il grande potere dello sguardo digitale è quello di portare il soggetto a non viversi come trascendenza, in grado di nullificare il dato e produrre evento, riducendolo a flusso deterministico di dati in grado solamente di riprodurre la fatticità nella quale ha scelto di inserirsi»[15].

Come ripensare, allora, oggi il progetto umano? Che tipo di relazioni stabiliamo gli uni con gli altri? Qual è il destino dei nostri rapporti umani? Come salvare un briciolo di umanità e di libertà in un mondo che vive perlopiù in una sorta di bolla virtuale, ipnotizzata dall'artificiale e dal sintetico? Quanto l'analisi sartriana sullo sguardo può risultare feconda a tematizzare lo sguardo digitale?

Se guardarsi significa riconoscersi reciprocamente nella propria realtà-umana, è necessario allora affrontare la questione in questi termini: chi è il guardante? Chi è il guardato? Qual è l'oggetto messo in questione? E qual è il senso di questa questione? Interrogativi quanto mai rilevanti e soprattutto oggi di fronte all'affermarsi di un mondo digitale che sta trasformando la vita sociale, umana, politica ed economica. Al mondo digitale ed alle sue sfide è ormai impossibile sottrarsi. Ma che ne è della libertà umana che tanto ha interessato Sartre? E ancora possibile per l'uomo affermarsi libero, oppure è destinato a sprofondare nella "sostanza anonima", nell'impersonale, nel virtuale?

[14] Ivi, p. 84.
[15] G. De Ruvo, *Sguardo, orgoglio e malafede nel mondo digitale: Sartre e il capitalismo della sorveglianza*, in «Studi Sartriani», n. XVI, 2022, p. 189.

Recensioni

Mara Meletti Bertolini

Ciro Adinolfi, *Le possibilità della libertà. Valore, storia e famiglia nel pensiero di Jean-Paul Sartre*

Questo interessante volume di Ciro Adinolfi sottolinea e documenta la persistenza della riflessione etica nel pensiero di J.-P. Sartre, rilevandone peculiarità e limiti. Recenti studi hanno valorizzato la filosofia sartriana da un punto di vista psicologico e sociologico (Massimo Recalcati, Danilo Martuccelli, Gilles Lipovetsky); diamo dunque il benvenuto a questo recente contributo che ne evidenzia la specificità in ambito etico. Come giustamente scrive Maria Russo nella *Prefazione,* gli interrogativi morali sollevati dal filosofo francese sono una sorta di cantiere sempre aperto, che ci interpella ancora oggi e ci invita a continuare il lavoro. In fondo è proprio su questo terreno di confine tra etica, psicologia e sociologia che si gioca oggi un ritorno di interesse per l'opera sartriana: in un momento di crisi delle antiche certezze e di difficile lettura delle incerte linee del futuro, tornano a risuonare vicini a noi, a interrogare le nostre riflessioni, i problemi sollevati dall'esistenzialismo novecentesco.

Adinolfi unisce a una ricostruzione storico-filosofica dell'intero arco della produzione sartriana una proposta interpretativa che privilegia la continuità sotterranea di tale riflessione che, nonostante tutte le rotture, i ripensamenti e gli abbandoni, resta testardamente ancorata a una ricerca sulle possibilità e i limiti della libertà. Valore, storia e famiglia sono i tre nuclei tematici intorno a cui si concentra la ricerca di Adinolfi, tre contesti filosofici diversi entro cui continuano a dipanarsi, secondo differenti prospettive, gli interrogativi morali sartriani. Ne risulta un interessante quadro del percorso etico sartriano, che non si limita alle opere più conosciute, ma affronta anche la lettura degli scritti meno noti, più occasionali o inediti, sino agli ultimi contributi degli anni Sessanta (*Les racines de l'éthique, Morale et Histoire*) alla cui analisi è dedicato un intero capitolo della seconda parte (*L'etica negli scritti del '64-'65)*, per arrivare sino al discusso *L'Espoir maintenant*. Anche in questi ultimi scritti Adinolfi rinviene punti di contatto significativi con i temi esistenzialistici del periodo giovanile: anche se, dopo l'incontro col marxismo e con la psicanalisi, non si parlerà più di libertà assoluta, Sartre «non rinuncerà mai alla difesa della libertà stessa da ogni tipo di condizionamento» (p. 198). Viene privi-

legiata la chiave di lettura della continuità sotterranea dell'evoluzione sartriana, chiave di lettura piuttosto inusuale, in controtendenza rispetto alla più frequente descrizione di un Sartre frammentario, segnato da forti rotture e da percorsi interrotti. Adinolfi motiva con chiarezza le sue scelte interpretative e rintraccia un'ineliminabile dimensione eticopratica nella vasta produzione sartriana.

Di tale produzione viene privilegiata la *pars construens*: come la libertà può realizzarsi nonostante condizionamenti, alienazioni, autoillusioni, contesti familiari e sociali? Partendo da un'analisi storico-critica, Adinolfi circoscrive i possibili risvolti positivi e costruttivi dell'esistenzialismo sartriano, le possibili alternative al suo pessimismo intersoggettivo, che pur sono leggibili in certi testi, come ad esempio nei *Cahiers*, dove emergono inaspettate aperture a concetti che lasciano trasparire la ricerca di una visione non alienante delle relazioni umane (appello, generosità, conversione). Meno spazio viene riservato alle pagine assai note dedicate alla malafede o all'analisi dello sguardo, che costituiscono le colonne della *pars destruens* sartriana, dove si può trovare il materiale più conosciuto relativo alle ambiguità del processo di soggettivazione in relazione all'alterità.

L'obiettivo dell'etica sartriana – osserva correttamente Adinolfi – diventa nel tempo quello di «indagare la possibilità dell'autonomia individuale rispetto all'eteronomia sociale» (p. 166). Sempre più questo obiettivo si fa chiaro nella fase più matura del suo pensiero dedicata all'autobiografia (*Les Mots*) e alla biografia di Flaubert; in entrambe diventano evidenti gli interrogativi sartriani circa la possibilità o impossibilità di articolare il piano del vissuto individuale con quello familiare, primo impatto nella vita vissuta con gli apporti sociali e storici.

Cosa rappresenta la famiglia nell'esistenzialismo sartriano? Adinolfi risponde a questo interrogativo concentrandosi sull'attenzione che il filosofo riserva all'infanzia e al processo di personalizzazione attraverso il metodo biografico. In questo contesto sono rilevati gli apporti di marxismo e psicanalisi, che si congiungono agli interrogativi esistenziali del primo periodo circa le illusioni e le ambiguità della coscienza morale. Adinolfi conduce un interessante esame di quella che possiamo chiamare *psicologia morale* di Sartre. Questo termine non è sartriano, è stato coniato nella filosofia morale inglese del dopoguerra (G.E.M. Anscombe, I. Murdoch) per indicare un ambito specifico della filosofia morale; in questo campo Sartre si è esercitato con interessanti riflessioni sia in filosofia che in letteratura. In effetti credo ci sia ancora oggi molto da esaminare circa il legame complesso e

ambiguo tra psicologia e etica, due discipline strettamente connesse, necessarie entrambe per esplorare la dimensione individuale del soggetto, intersecandosi spesso l'una con l'altra. Su questa intersezione dagli incerti confini, sulle diverse immagini antropologiche suggerite, molto è ancora da approfondire per dare un significato concreto al termine libertà.

Sartre si avvicina alla biografia come orizzonte ultimo di approfondimento della singolarità, sia propria che altrui. Non è un caso che il filosofo scelga sempre biografie di scrittori. Sullo sfondo, sotterraneo filo conduttore, resta l'interpretazione dell'avvento della scrittura nella sua stessa esperienza e ritorna incessante in ogni singolo caso lo stesso interrogativo: perché la scelta della scrittura? Adinolfi esamina la stretta connessione sartriana tra biografia e scrittura, sottolineando le riflessioni del filosofo circa l'ambigua e necessaria distanza tra spontaneità vissuta e oggettivazione nel discorso, con tutti i rischi relativi di mistificazione e alienazione. Anche a questo livello entra in gioco il labile confine tra psicologia ed etica.

La biografia di Flaubert delinea un complesso andirivieni tra il movimento di costituzione passiva e quello di personalizzazione attiva: non si tratta di semplice ripetizione, né di superamento dialettico, ma piuttosto di una «trasformazione inventiva» (p. 234) che sta alla base del processo di singolarizzazione. La libertà diventa il «piccolo scarto» rispetto alla costituzione, non più correlata a un universale desiderio d'essere, ma conquista individuale intimamente connessa a una situazione particolare. Molto è cambiato rispetto agli inizi, «eppure, ci pare di non essere per nulla distanti dalle posizioni centrali di *L'être et le néant*» (p. 237), osserva Adinolfi motivando la sua interpretazione.

«Non abbiamo traccia di un'etica esistenzialista compiuta» (p. 251) scrive l'autore nella parte conclusiva del volume, interrogandosi sulle possibilità di un pensiero morale post-esistenzialista. È ancora possibile pensare a un'etica a partire dall'esperienza filosofica sartriana? Esclusa in partenza ogni etica normativa, ciò che si può fare nella prospettiva sartriana è concepire l'etica come «un posizionamento rispetto alla propria libertà», come «ciò che rivela alla libertà le proprie possibilità» (p. 251); essa è sforzo inventivo che non si rassegna alla ripetizione, in controtendenza rispetto a ogni omologazione sociale, «pratica di risignificazione della propria esistenza» (p. 253), «etica che rispetta l'unicità di ognuno».

L'etica in chiave sartriana non può mai essere qualcosa di concluso o definitivo, lascia molte questioni irrisolte, può solo configurarsi come un'etica della libertà sempre da ripensare, tesa a rispettare la singolarità nelle diverse situazioni

contingenti, capace di consegnarci «degli strumenti per pensare a delle liberazioni possibili» (252). Tuttavia la ricerca di senso della propria e altrui esistenza non può essere solo autoreferenziale; se l'esistenzialismo ha pensato la libertà soprattutto in quanto cifra dell'esistenza individuale (questa la sua peculiarità, ma anche il suo limite), il post-esistenzialismo pone con forza la questione della relazione tra le diverse libertà, questione cruciale nelle nostre società pluraliste, a cui spetta il compito di riequilibrare lo spazio dell'autonomia individuale con le esigenze dello spazio pubblico e della vita comune.

Ciro Adinolfi, *Le possibilità della libertà. Valore, storia e famiglia nel pensiero di Jean-Paul Sartre*, Mimesis Edizioni, Collana Studi Europei, Milano-Udine 2023, pp. 280.

ROMA TRE
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI

Roma TrE-Press
2023