



L'UMANA DISUMANITÀ



GRUPPO RICERCA SARTRE

STUDI SARTRIANI
ANNO XIII / 2019

Università degli Studi Roma Tre

Studi sartriani

Gruppo ricerca Sartre

Anno XIII / 2019

L'umana disumanità

ISSN 1970-7983



Roma TrE-Press

2019

Direttore Scientifico:
Vincent de Coorebyter

Direttore responsabile:
Gabriella Farina

Vicedirettore responsabile:
Maria Russo

Comitato scientifico:
Ronald Aronson (Detroit), Gregory Cormann (Liegi), Luciano De Fiore (Roma),
Alfredo Ferrarin (Pisa), Federica Giardini (Roma), T. Storm Heter (Stroudsburg),
Federico Leoni (Verona), Massimo Marraffa (Roma), Miguel Mellino (Napoli),
Massimo Recalcati (Milano), Rocco Ronchi (L'Aquila), Nao Sawada (Rikykyo),
Michel Sicard (Parigi), Paolo Tamassia (Trento), Jonathan Webber (Cardiff)

Comitato di Redazione:
Alessandro Agostini, Davide Casalino, Federica Castelli, Marco Dozzi, Erminio
Maglione, Alice Manzoni, Chiara Pasquini

Web Master:
Rachele Muzio

Elaborazione grafica della copertina:
Mosquito mosquitoroma.it **MOSQUITO**

Edizioni: Roma TrE-Press ©
Roma, dicembre 2019
ISSN: 1970-7983



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

<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.

Indice

EDITORIALE di Gabriella Farina	5
-----------------------------------	---

ARTICOLI

FILIPPO NOBILI, <i>Sartre e la dissoluzione onto-fenomenologica della realtà umana</i>	9
MARIA RUSSO, <i>Dalla penuria al Terrore. Relazioni e pratiche disumane nella Teoria degli insiemi pratici</i>	31
DANILO MANCA, <i>Spontaneità e realtà umana in Sartre</i>	61
FELICE CIMATTI, <i>L'uomo e il cavolfiore. Da Sartre a Deleuze, dall'umano al postumano</i>	87
CHIARA DE COSMO, <i>Il soggetto e la storia. Forme di trascendenza soggettiva nel pensiero sartriano</i>	101
MARA MELETTI BERTOLINI, <i>Disumano, inumano e postumano. Alcune riflessioni tra J.-P. Sartre e H. Arendt</i>	119
FRANCESCO PASQUINI, <i>Libertà e nichilismo. Uno spunto per leggere Sartre attraverso Nietzsche e forse Nietzsche attraverso Sartre</i>	137
MARCO G. CIAURRO, <i>Il dibattito teorico sull'“impegno” in letteratura. Sartre e Blanchot</i>	155

RECENSIONI

FABRIZIO SCANZIO, <i>J.-P. Sartre, Tortura, Diritto e Libertà</i> (a cura di Michel Kail)	183
FRANCESCO CADDEO, <i>R. Kirchmayr, Le Passioni del visibile. Saggio sull'estetica francese contemporanea</i>	185

Danilo Manca¹

Spontaneità e realtà umana in Sartre

ABSTRACT: This article deals with the way Sartre attempts to resolve the paradox that subjectivity appears to be part of the world and acted upon, but at the same time it also 'founds' the world and bestows sense upon it. The guiding principle is Sartre's identification of spontaneity and consciousness in *The Transcendence of the Ego*. First, I discuss Sartre's attempt to demonstrate the spontaneity of the phenomenological departure from the natural attitude. In the second section, I focus on Sartre's identification of transcendental consciousness with an impersonal and pre-human spontaneity. Finally, in the third section, I show how Sartre abandoned the distinction between transcendental subjectivity and human reality in *Being and Nothingness* only to then recast it in the *Critique of Dialectical Reason* in terms of notions such as "practical spontaneity" and "critical experience".

KEYWORDS: Sartre; Spontaneity; Human Reality; Fink; Husserl

ABSTRACT: L'articolo si occupa del modo in cui Sartre tenta di risolvere il paradosso della soggettività che appare parte del mondo, oggetto agito e al contempo sua fonte costituente e donatrice di senso. Si adotta come filo conduttore l'identificazione di spontaneità e coscienza proposta da Sartre ne *La trascendenza*. Nel primo paragrafo si discute il tentativo di Sartre di mostrare l'origine spontanea della fuoriuscita fenomenologica dall'atteggiamento naturale. Nel secondo paragrafo ci si sofferma sull'identificazione della coscienza trascendentale con una spontaneità impersonale e pre-umana. Infine, nel terzo si mostra come Sartre lasci prima cadere la distinzione fra soggettività trascendentale e realtà umana ne *Lessere e il nulla* per poi recuperarla in una chiave diversa in *Critica della ragione dialettica* attraverso le nozioni di spontaneità pratica ed esperienza critica.

KEYWORDS: Sartre; spontaneità; realtà umana; Fink; Husserl

¹ Vorrei ringraziare Lorenzo Biagini, Davide Coppedé, Chiara De Cosmo, Giulia Cantamesi, Carolina La Padula, Leonardo Massantini, Monica Martella, Filippo Nobili e Francesco Pasquini. Sono le giovani studiose e i giovani studiosi che per più di un anno e mezzo hanno partecipato al seminario di studi sartriani da me organizzato nel contesto del gruppo di ricerca Zetesis <zetesisproject.com>. Grazie al confronto settimanale con loro ho potuto riscoprire sotto una nuova luce, con tutti i suoi problemi e le sue intuizioni, un pensatore che ha rappresentato quella passione giovanile che mi ha fatto scoprire la filosofia e che costituisce un legame profondo con due dei miei maestri, Lilia Fiorillo e Massimo Barale.

Sartre corre sempre il rischio di apparire come un intruso nella complessa famiglia della fenomenologia. La sua appropriazione dei metodi e dei lessici di Husserl e Heidegger appare strumentale, parziale, viziato da travisamenti². Eppure, proprio come accadde al suo Gustave Flaubert, anche Sartre ha delle intuizioni geniali che rileggono sotto una nuova luce decisivi nodi problematici non solo della fenomenologia ma della filosofia in genere. E proprio come Gustave, Sartre ha queste intuizioni perché riesce a volgere a proprio vantaggio quella condizione di passività che lo contraddistingue come lettore di filosofia. Sartre si lascia trasformare da una valanga di prospettive filosofiche, naufraga tra Bergson e Husserl, tra Heidegger e Descartes, tra lo Hegel di Kojève e un Marx non marxista. Eppure proprio questa passività, che può essere scambiata per *bêtise* filosofica ma che nasconde la spiccata ricettività dello scrittore, gli consente di elaborare una filosofia sempre *in fieri*.

Nel presente articolo discuterò alcune delle intuizioni di Sartre soffermandomi sul modo in cui affronta quella situazione problematica che Husserl ne *La crisi delle scienze europee* chiamava il paradosso della soggettività, ossia il fatto che la coscienza umana si trovi ad essere contemporaneamente parte del mondo, oggetto agito, e fonte costituente, soggetto che gli conferisce un senso³. Adotterò come filo conduttore l'identificazione che Sartre propone nel saggio *La trascendenza dell'ego* tra coscienza e spontaneità per mostrare come cambi il suo modo di concepire il rapporto fra soggettività trascendentale e realtà umana nel periodo che intercorre fra i suoi scritti prettamente fenomenologici degli anni Trenta e l'adesione

² Dopo averlo considerato «un compagno di cammino e di battistrada» (*Lettera di Heidegger a Sartre del 28 ottobre 1945*, trad. it. di F. Volpi, in M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 1995, pp. 109-110), Heidegger vede Sartre piuttosto come un usurpatore che si è servito del suo vocabolario e di alcune sue argomentazioni per proporre un rovesciamento della metafisica dai connotati altrettanti metafisici. Alla concezione sartriana secondo cui la riflessione filosofica sull'esistenza si trova su un piano dove ci sono solamente gli uomini (cfr. J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. di G. Mursia Re, introd. di P. Caruso, Mursia, Milano 1970, p. 46) nella *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 53, 61-62, Heidegger contrappone la tesi secondo cui siamo su un piano dove c'è principalmente l'Essere. Merleau-Ponty, che avendo avuto modo di consultare i manoscritti di *Idee II* si sforzava di portarne alla luce il non-pensato e lo intrecciava con la sua reinterpretazione dell'ontologia heideggeriana, vedrà nell'identificazione sartriana fra nulla e coscienza una prospettiva che si accosta al pensiero fenomenologico solo per motivi strumentali ma che in realtà affonda le sue radici piuttosto in Descartes e Bergson (cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Parcours deux: 1951-1961*, Lagrasse, Verdier 2001, pp. 260, 265).

³ Cfr. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (d'ora in poi abbreviato in *Crisi*), trad. it. di E. Paci, pref. di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2008, §§ 52-55.

definitiva al materialismo storico con *Critica della ragion dialettica*.

Suddividerò l'argomentazione in tre momenti. Nel primo paragrafo mostrerò come Sartre si sforzi di cercare l'origine spontanea dell'atteggiamento trascendentale discutendo il problema della fuoriuscita dall'atteggiamento naturale. Nel secondo paragrafo mi soffermerò sull'identificazione della coscienza trascendentale con una spontaneità impersonale e pre-umana. Infine, nell'ultimo mostrerò come Sartre prima lasci cadere la distinzione fra soggettività trascendentale e realtà umana per poi recuperarla in una chiave completamente nuova quando in *Critica della ragion dialettica* tenta di coniugare la fenomenologia con il materialismo storico.

1. *La spontaneità dell'atteggiamento fenomenologico*

La pubblicazione de *La trascendenza dell'ego* permette a Sartre di esordire nel dibattito fenomenologico con un'indagine che va al cuore della frattura che circa un ventennio prima aveva generato una frammentazione nella scuola di Husserl e spianato la strada all'avvento della prospettiva di Heidegger.

Come noto, molti allievi di Husserl avevano visto in *Idee I* (1913) una degenerazione idealistica della fenomenologia che indeboliva la capacità autenticamente descrittiva delle *Ricerche Logiche* a vantaggio di una visione che conteneva dei motivi metafisici pur non riconoscendoli come tali.

Elaborando la sua tesi secondo cui l'io non è un abitante costante della coscienza, ma la trascende come un qualsiasi oggetto del mondo, Sartre recupera la prospettiva delle *Ricerche Logiche*. Qui Husserl sosteneva che il riferimento della coscienza all'oggetto avviene sempre e comunque attraverso un atto intenzionale, motivo per cui bisogna rifiutare la postulazione di un io puro come centro di riferimento e riconoscere che l'io può essere solo una nuova rappresentazione, frutto di un atto che invece di tematizzare l'oggetto del vissuto tematizza il soggetto che vi si riferisce⁴. In *Idee I* Husserl recupera invece l'io puro come il residuo della riduzione che mette fuori circuito il mondo e la soggettività empirica che lo abita. Facendo riferimento alla nota affermazione di Kant secondo cui «Io penso» deve

⁴ Cfr. E. HUSSERL, *Quinta Ricerca Logica*, in ID., *Ricerche Logiche*, trad. it. a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano 2005, vol. 2, § 12b, pp. 166-167. Sul rapporto fra Sartre e Husserl cfr. M. BARALE, *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, Le Monnier, Firenze 1977, cap. 1, e V. DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie. Autor de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*, Ousia, Bruxelles 2000, pp. 50-83, 177-205, cui rimando per un'interpretazione approfondita de *La trascendenza dell'ego* in confronto anche all'intera produzione successiva di Sartre.

poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»⁵, Husserl identifica l'io puro con una presenza costante dei nostri vissuti se si focalizza l'attenzione sul lato noetico⁶.

Sartre nota come Kant poneva in realtà una questione di diritto, il riferimento all'Io penso rappresenta nella concezione critica solo quella condizione che mi garantisce di poter sempre riconoscere come mie le rappresentazioni e di poterle ricondurre a unità. Ma rimane un concetto limite per cui se si prova effettivamente a farne esperienza in realtà ci troviamo ad avere a che fare solo con la sua versione personale, con il Me psico-fisico del senso interno. Nel lessico fenomenologico dovremmo dire che ogni volta che si prova a tematizzare la coscienza come attività otteniamo solo l'unità noematica dei vissuti; la possibilità di intravedere un polo fisso dietro all'atto che produce tale unità rimane un presupposto⁷.

Come precisa Fink in un articolo del 1933 che Sartre cita esplicitamente ne *La trascendenza dell'ego* senza tuttavia riconoscerne forse adeguatamente il debito effettivo, la prospettiva fenomenologica non coincide con quella critica perché invece di porre questioni di diritto si interroga sull'origine degli eventi in cui si imbatte. In altre parole, secondo Fink se la filosofia critica si esprime sulla forma a priori del mondo per chiarire come sia possibile conoscerlo nei modi in cui lo conosciamo, la fenomenologia invece s'interroga sull'origine del mondo e a partire da qui arriva a definire non tanto le condizioni necessarie per l'esistenza della coscienza empirica quanto piuttosto il processo della sua genesi⁸. Sartre ne inferisce che nell'ottica fenomenologica parlare di Io puro significherà non attuare nella forma più radicale la riduzione fenomenologica, lasciare che rimanga in gioco un residuo del modo in cui ordinariamente l'uomo si rappresenta il proprio stare al mondo. Non significa porre una questione di diritto ma voler spiegare un fatto assumendo una componente del fatto da spiegare come punto di vista, partendo da uno dei termini della correlazione di cui si vuole scoprire la genesi⁹.

⁵ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, §16, B131-132.

⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 3 volumi in 2 tomi (d'ora in poi abbreviato *Idee* seguito dal numero romano del volume), trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, vol. I: § 57, pp. 143-144; § 80, pp. 200-202.

⁷ J.-P. SARTRE, *La trascendenza dell'ego. Una descrizione fenomenologica* (d'ora in poi TE), trad. it. a cura di R. Ronchi, Marinotti, Milano 2011, p. 52.

⁸ Cfr. E. FINK, *La filosofia fenomenologica di Edmund Husserl nella critica contemporanea* (1933; d'ora in poi FF), in: ID., *Studi di fenomenologia 1930-1939*, trad. it. a cura di N. Zippel, Lithos, Roma 2010, p. 172.

⁹ Cfr. TE, cap. 1.

Pur precisando che l'ego trascendentale è una «“breccia” nell'assoluto»¹⁰ ottenuta solo dal primo grado di riduzione, Fink deve ammetterne la natura paradossale. Nella sua apologia della fenomenologia contro le critiche mosse da interpreti neokantiani, Fink riconosce che l'operazione fenomenologica rischia di essere inficiata da una «difficoltà senza via d'uscita»¹¹: la tesi di Husserl è che solo dopo l'attuazione della riduzione si guadagni una visione autenticamente filosofica delle cose, ma perché la riduzione avvenga sarebbe necessario fuoriuscire dall'atteggiamento naturale, ossia da quella serie di condotte che orientano l'uomo nella sua vita quotidiana. Il problema è che l'uomo è talmente immerso nel suo orizzonte da non riuscire neanche a ricondurre queste condotte a un atteggiamento unitario, a una tesi generale sul mondo e sul proprio modo di abitarlo; è quindi completamente cieco nei confronti della mera possibilità di guadagnare una prospettiva alternativa a quella ordinaria. Eppure la fuoriuscita dall'atteggiamento naturale deve inevitabilmente avere inizio nell'atteggiamento naturale¹². Da questo fatto scaturisce quella che Fink definisce la natura paradossale della fenomenologia, di cui distingue tre aspetti: il paradosso legato alla situazione in cui si svolge l'enunciazione del fenomenologo, il paradosso che contraddistingue lo stesso linguaggio del fenomenologo e la «*paradossalità logica delle determinazioni trascendentali*»¹³.

«Per la prima volta l'atteggiamento trascendentale emerge all'interno dell'atteggiamento naturale, nella forma di una filosofia che si annuncia al mondo»¹⁴. Questo è il motivo per cui è paradossale la situazione di partenza: se la fenomenologia ambisce a sospendere *dall'interno* ogni credenza consolidata sul mondo, presuppone sempre la riduzione come già effettuata. Il vero problema è però come ciò possa accadere, visto che la possibilità di attuarla è completamente sconosciuta a quello che Fink chiama il «dogmatico»¹⁵, ossia l'uomo comune che prende per vero e necessario il proprio modo di stare al mondo, senza interrogarsi sulle condizioni e tantomeno sulla genesi della propria situazione. A ciò si aggiunge il fatto che l'interlocutore del fenomenologo è proprio il dogmatico, vale a dire che obiettivo del fenomenologo sia il dialogo con l'altro che non ha ancora contemplato la possibilità di attuare la riduzione. Il rischio è che sia un dialogo fra sordi: «La proposizione fenomenologica ospita in sé, per una necessità essenziale, un conflitto interno

¹⁰ FF, p. 214.

¹¹ Ivi, p. 184.

¹² Cfr. ivi, p. 186.

¹³ Ivi, p. 236.

¹⁴ FF, p. 235.

¹⁵ *Ibidem*.

tra il significato letterale mondano e il senso trascendentale che viene alluso. Sussiste perciò il costante pericolo che il dogmatico colga solo il senso mondano delle parole e sorvoli a tal punto il loro significato trascendentale da ritenersi nel giusto con la sua errata interpretazione della fenomenologia, e da credere di potersi appellare in ogni momento al testo»¹⁶.

Inoltre, le aporie logiche che sorgono nella determinazione delle relazioni trascendentali non possono essere risolte ricorrendo agli strumenti della logica formale, che rimane comunque immersa nell'ottica mondana presupponendo la logica trascendentale come sua genealogia. Un esempio di queste aporie sarebbe, secondo Fink, il problema del rapporto tra ego trascendentale e io umano: «Come si deve determinare l'identità dell'Ego trascendentale e dell'Io umano? I due sono semplicemente lo stesso Io da due prospettive diverse, oppure sono due Io separati? [...] L'uomo è dunque qui l'assoluto?»¹⁷. Fink esclude che sia così, limitandosi a precisare che l'assoluto, però, non è neanche una «realtà "trascendente" al di là dell'uomo, una realtà che non trattenga in sé l'uomo»; bisogna invece parlare di «rapporto trascendentale, il quale non ignora l'uomo nella sua finitezza mondana, caducità, impotenza; ma lo comprende come senso costituito e così lo riprende nell'essenza infinita dello spirito»¹⁸.

Per giustificare la sua rinuncia all'io trascendentale come un inutile residuo mondano e psicologico in seno alla fenomenologia trascendentale, Sartre riprende l'ammissione «non senza malinconia» di Fink secondo cui «finché si rimane nell'atteggiamento "naturale", non c'è ragione, non c'è "motivo" per praticare l'epoché»¹⁹. Ne inferisce che, da una parte, «l'epoché appare nella filosofia di Husserl come un miracolo»²⁰, dall'altra come il risultato di un «lungo studio», come un'«operazione *dotta*»²¹. Ritiene che se invece l'ego fosse inteso come una «falsa rappresentazione»²² che la coscienza produce di se stessa e da cui si lascia ipnotizzare, allora si comprenderebbe come sia possibile la fuoriuscita dall'atteggiamento naturale a

¹⁶ Ivi, p. 236.

¹⁷ Ivi, p. 237.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ TE, p. 94.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 95.

²² Ivi, p. 93. La peculiarità della concezione di Sartre risiede proprio in questo rifiuto dell'io come una falsa rappresentazione della riflessione, mentre anche quando attribuisce un primato alla vita sull'io per Husserl (come per Hegel) rimane comunque una necessità. Cfr. a riguardo A. FERRARIN, *Hegel and Husserl on the Emergence of the I out of Subjectivity*, in «Hegel Bulletin», vol. 38, n. 1, 2017, pp. 7-23.

partire dal suo interno. Apparterrebbe potenzialmente alla coscienza sempre la possibilità di sottrarsi a quella rappresentazione di sé che la maschera per quello che è. In tal senso la motivazione ad attuare l'*epoché* risiederebbe nello stesso istinto della coscienza a trovare tracce di sé nei suoi vissuti, ma il suo vero inizio risiederebbe in un fenomeno naturale, in «un accidente sempre possibile della nostra vita quotidiana»²³. Sartre identifica questo fenomeno con l'angoscia, l'inquietudine della coscienza davanti al rischio di essere l'artefice di un sovvertimento dell'orizzonte in cui si è messa in sicurezza. La naturalità del fenomeno è dimostrata dal fatto che l'angoscia è sia ciò che induce la coscienza a sfuggire a se stessa proiettandosi nel Me e immergendovisi, sia ciò che, se prende il sopravvento, stimola la coscienza ad allontanarsi bruscamente dall'Io in cui si è rifugiata e a scoprire la «fatalità della sua spontaneità»²⁴. Questo significa che nello stesso momento dell'immersione nel mondo, è sempre viva la possibilità di rompere bruscamente l'assetto che si sta costituendo. Lungi dall'essere un semplice metodo intellettuale la riduzione sorge perciò dalle stesse contraddizioni che caratterizzano il modo di stare al mondo dell'uomo.

In un testo che Sartre non poteva conoscere, il § 5 di *Idee II*, Husserl sostiene che «ogni atto spontaneo trapassa, dopo la sua realizzazione, in uno stato confuso; la spontaneità, o, se si vuole, l'attività propriamente detta, trapassa in passività, sia pure in una passività che [...] rimanda all'attuazione originariamente spontanea e articolata»²⁵. Husserl chiama secondaria quella passività che si forma da una precedente spontaneità defluita. Questo sembra essere il caso di qualsiasi atteggiamento abituale, ma con alcune differenze. Husserl distingue, infatti, tra una «spontaneità dominante, [...] in cui noi viviamo in maniera privilegiata» e una «spontaneità ancillare, collaterale, di sfondo, una spontaneità in cui non viviamo in modo privilegiato»²⁶. La spontaneità dominante è quella dell'atteggiamento che ci appartiene come persone, mentre tra le forme di spontaneità ancillare figurano sia l'atteggiamento naturalistico sia quello fenomenologico. Entrambi questi atteggiamenti sono artificiosi: quello naturalistico lo è perché richiede allo scienziato che indaga la natura di prescindere dalla propria soggettività personale per concentrarsi sull'analisi dell'oggetto; quello fenomenologico lo è perché chi lo adotta non è più attore della propria vita e della vita del mondo, ma solo spettatore.

Prima di Merleau-Ponty, che ebbe modo di leggere i manoscritti di *Idee*

²³ TE, p. 95.

²⁴ Ivi, p. 94.

²⁵ *Idee II*, pp. 16-17.

²⁶ Ivi, p. 17.

Il curati da Edith Stein e pubblicati solo postumi, Sartre comprende che vi è un non-pensato nella fenomenologia di Husserl²⁷: dietro all'apparentemente rassegnato riconoscimento dell'artificiosità dell'atteggiamento fenomenologico si contempla la possibilità che il rivolgimento trascendentale affondi le sue radici in una spontaneità sopita che scava latentemente sotto la spontaneità dominante dell'atteggiamento naturale.

Scegliendo di definire "angoscia" il fenomeno che fa riemergere questa spontaneità è probabile che nel suo primo saggio Sartre abbia voluto affidarsi a un termine già in voga negli studi filosofici per assicurarsi di essere compreso dai suoi interlocutori. Ne *L'essere e il nulla* appiattirà completamente la sua concezione dell'angoscia a quella di Heidegger e di Kierkegaard, ma al momento de *La trascendenza dell'ego* ha in mente un fenomeno proteiforme, difficile da descrivere con il linguaggio filosofico. E forse quasi ricordando l'ammonizione di Fink sul rischio che il linguaggio del fenomenologo possa essere travisato da quanti ancora non hanno scoperto la possibilità di adottare uno sguardo filosofico sul mondo, ne *La trascendenza dell'ego* si limiterà ad alludere al fenomeno, mentre ne *La nausea*, di cui stava redigendo in quegli anni l'ultima versione, arriverà invece a descriverlo in tutte le sue sfaccettature.

Come noto, neanche "nausea" è termine sartriano, gli fu quasi imposto dall'editore Gallimard al posto di "melancholia". La scelta fu sicuramente felice visto il successo del romanzo, ma l'originale evoca un'intera tradizione di pensiero. Secondo l'interpretazione medievale la "melancholia" è quell'umore o stato d'animo caratterizzato da apatia, accidia, depressione, indolenza, ma nel Rinascimento (con Ficino soprattutto) viene recuperata l'originaria concezione pseudo-aristotelica secondo cui la melancolia sarebbe l'umore che contraddistingue gli individui di genio. Perciò quando Dürer va a creare la famosa incisione che ispirò Sartre, non rappresenta, come ha notato Panofsky fra gli altri, una figura «inattiva perché troppo pigra per lavorare, ma perché il lavoro ha perduto ogni significato ai suoi occhi; la sua energia non è paralizzata dal sonno ma dal pensiero»²⁸. Infatti, per il protagonista de *La nausea*,

²⁷ Il termine "non-pensato" è di Merleau-Ponty, che, nel suo saggio *Il filosofo e la sua ombra* [1959], mette in discussione l'artificiosità (*Künstlichkeit*) attribuita da Husserl all'atteggiamento che tematizza la coscienza pura (cfr. *Idee II*, p. 285), in M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, trad. it. di G. Alfieri, il Saggiatore, Milano 1967, pp. 211-238.

²⁸ E. PANOFSKY, *La vita e l'opera di Albrecht Dürer*, trad. it. di C. Basso, Abscondita, Milano 2006, p. 209. La valorizzazione della riscoperta rinascimentale della *melancholia* come umore dell'individuo di genio si deve agli storici dell'arte K. Gielhow e A. Warburg, poi approfondita dagli studi di F. Saxl, E. Panofsky, R. Klibanski, W. Benjamin e H. Wölfflin. Come ha dimostrato L. CRESCENZI in *Melancholia occidentale*, Carocci, Roma 2011 questi studi influenzarono fortemente Thomas Mann, uno degli autori preferiti del giovane Sartre.

Antoine Roquentin, la progressiva perdita di interesse nei confronti del suo progetto di scrivere una biografia storica sul marchese di Rollebon coincide con uno stato estremamente vigile in cui Roquentin diventa particolarmente sensibile verso ciò che gli accade attorno sino a maturare l'idea di dedicarsi a un romanzo, a un'opera d'arte che non debba aver a che fare con la verità storica, con i fatti del passato, ma con qualcosa d'immaginato²⁹.

La nausea descritta da Roquentin nel suo diario è noia che sopraggiunge quando si avverte la morte di una passione, paura nei confronti del futuro indeterminato che si vede come una minaccia, senso di spaesamento per le trasformazioni improvvise cui ci si sente soggetti. In ciò è molto affine all'angoscia di Heidegger intesa come quella situazione emotiva indefinita che sorge quando l'Esserci sposta la propria attenzione dagli esseri intramondani che utilizza al mondo come orizzonte nel quale si scopre gettato³⁰. Anche la nausea di Sartre è incursione del nulla nella vita dell'Esserci e in quanto tale richiama l'Esserci dalla sua deiezione e lo pone davanti alla propria condizione aprendogli nuove possibilità. In maniera più chiara di Heidegger Sartre recupera la convinzione di Kierkegaard secondo cui essere sottoposti all'indeterminabilità significa acquisire coscienza della propria libertà come possibilità effettiva. Ma proprio in quanto nausea, senso di vomito e di ripulsa, disgusto, quello descritto da Sartre è anche un fenomeno di reazione che sorge dall'anticipazione di una possibilità di pericolo proveniente dal proprio interno, un senso di perdita non tanto dell'oggetto quanto di sé, come sosteneva Freud³¹.

In ogni caso l'aspetto decisivo di questo articolato fenomeno descritto da Sartre è che la breccia nell'irretimento dell'atteggiamento naturale (per usare le parole di Fink³²) non si genera attraverso un distacco dalle cose del mondo, con un'evasione, bensì maturando un rapporto più genuino con le cose. A essere brusco è piuttosto il distacco dall'Io e dai sistemi di

Sulla *melancholia* in Sartre cfr. S. TERONI, *L'idea e la forma. L'approdo di Sartre alla scrittura letteraria*, Marsilio, Venezia 1988. Mi sono occupato del tema in rapporto a Benjamin e Beckett nel mio *La melancolia messa in scena. Finale di partita di Beckett e le tesi sul tragico di Benjamin*, in «Odradek. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics, and New Media Theories», vol. 4, n. 1, 2018, pp. 159-266 <<https://odradek.cfs.unipi.it/index.php/odradek/article/view/103>> (ultimo accesso 10.10.2019).

²⁹ Cfr. J.-P. SARTRE, *La nausea*, Einaudi, Torino 2014, pp. 231-232.

³⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, nuova edizione a cura di F. Volpi sulla trad. it. di P. Chiodi, Longanesi & C., Milano 2001, § 40.

³¹ Cfr. S. FREUD, *Lutto e melanconia*, in ID., *Opere 1915-1917*, Boringhieri, Torino 1976, pp. 102-118.

³² Cfr. FF, p. 195.

difesa che la coscienza ha eretto per suo tramite. Ne *La Nausea* il familiare diventa enigmatico (come voleva Husserl³³) proprio nel momento in cui Roquentin inizia a prestare attenzione al suo modo ordinario di avere a che fare con le cose: al modo in cui la forchetta si fa prendere, al freddo di una maniglia, alla mano molliccia dell'Autodidatta, alla famosa radice di castagno per la quale non si hanno più nomi. Il fenomeno non appare come qualcosa d'ineffabile, piuttosto la vischiosità della materia ridesta il protagonista dal torpore della vita quotidiana e gli permette di acquisire consapevolezza della propria peculiare capacità di portare alla luce il negativo che è nel mondo, di scoprire nella contingenza la cifra caratteristica delle cose e delle forme in cui ci si relaziona a esse. In questo senso ancora una volta Sartre sembra seguire Fink che, recuperando i motivi hegeliani che latentemente s'insinuano nella fenomenologia di Husserl, parla della riduzione come dell'«*Aufhebung* dell'atteggiamento naturale»³⁴. Il distacco dal mondo, in cui ci si trova avvolti, inizia con un atto di più profonda immersione nelle cose. Per questo in conclusione de *La trascendenza dell'ego* Sartre rigetta il rimprovero frequentemente mosso alla fenomenologia di essere un idealismo che annega la realtà nel flusso delle idee. Per Sartre «erano anzi secoli che non si era sentita nella filosofia una corrente così realista»³⁵. I fenomenologi «hanno rituffato l'uomo nel mondo, hanno restituito tutto il loro peso alle sue angosce e alle sue sofferenze, ed anche alle sue rivolte»³⁶. Solo se si continua a considerare l'Io una struttura della coscienza assoluta, allora la fenomenologia rischia di configurarsi come una «dottrina rifugio» che «trae una particella dell'uomo fuori dal mondo»³⁷.

2. *La spontaneità impersonale della coscienza trascendentale*

Quando nel 1927 Heidegger riceve da Husserl la bozza di testo per la redazione congiunta della voce *Fenomenologia* dell'*Encyclopaedia Britannica*, si chiede se Husserl non stia eludendo il problema dell'uomo come totalità concreta. Se, come afferma Husserl, nell'appercezione trascendentale che segue l'attuazione dell'*epoché*, «io non sono un io umano»³⁸, Heidegger si

³³ Cfr. *Crisi*, § 53, p. 206.

³⁴ FF, p. 185.

³⁵ TE, p. 97.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ E. HUSSERL, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel. Versuch einer zweiten Bearbeitung*, in ID., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana, vol. 9,

chiede a chi dovrebbe allora appartenere la volontà che si decide ad attuare la riduzione. Non è forse l'attività della riduzione «una possibilità dell'uomo»³⁹, proprio perché quest'ultimo non è mai semplicemente presente bensì esiste, ossia vive ponendosi il problema del proprio essere? Non è dunque la riduzione un «comportamento, vale a dire un modo d'essere che l'uomo per sua natura procura a se stesso»⁴⁰?

Husserl non risponderà a questa domanda, che contribuirà anzi alla rottura. Il problema però persiste e Fink cercherà astutamente di riportarlo all'attenzione di Husserl. Sulla base di quanto abbiamo discusso, si può certamente convenire che Sartre invece risponderebbe affermativamente, sostenendo che la riduzione nasce effettivamente in seno all'atteggiamento naturale: è una condotta che si offre come possibilità effettiva all'uomo nella sua esistenza. Nonostante ciò, all'epoca de *La trascendenza dell'ego* Sartre non sottoscriverebbe la convinzione di Heidegger secondo cui la riduzione dovrebbe essere intesa come «un'ascesa [*Ascendenz*], nel senso di un salire [*Hinaufsteigen*], che rimane tuttavia "immanente"»⁴¹. Sartre non identificherebbe la riduzione con una «possibilità umana, in cui l'uomo perviene proprio a *se stesso*»⁴² se con ciò s'intende che la riduzione contraddistingue l'uomo in quanto uomo, l'uomo nella sua autenticità. La riduzione è per Sartre quel processo che conduce l'uomo che la sceglie (dopo aver subito una brusca modificazione affettiva tramite l'angoscia) a scoprire la spontaneità impersonale e pre-umana che vive in lui.

Una volta riconosciuto che l'io trascendentale è un inutile orpello della teoria husserliana dell'*epoché* fenomenologica ne consegue che la coscienza come residuo di quest'operazione diventa un «campo trascendentale [...] impersonale o, se si preferisce, "prepersonale"»; invece «l'io non appare che al livello dell'umano e non è che una faccia del Me, la faccia attiva»⁴³. In questo modo Sartre insinua surrettiziamente che quando si descrive erroneamente l'io come un abitante della coscienza non si fa altro che qualcosa di profondamente umano: si contrappone al mondo l'unità dei propri vissuti, si mette un'interiorità di fronte all'esteriorità, si tenta di affermare la propria indipendenza rispetto al mondo esprimendo un desiderio, non una verità. L'identificazione di coscienza e io più che un errore è un'ingenuità compiuta

a cura di W. Biemel, Dordrecht *et alii* 1968, p. 275.

³⁹ *Ibidem* (trad. it. di R. Cristin in E. HUSSERL, M. HEIDEGGER, *Fenomenologia. Storia di un dissidio* [1927], Unicopli, Milano 1986, p. 39; d'ora in poi abbreviato F27).

⁴⁰ *Ivi*, pp. 39-40.

⁴¹ *Ivi*, p. 40.

⁴² *Ivi*, pp. 40-41.

⁴³ TE, p. 30.

dall'uomo che prova a teorizzare il proprio stare al mondo sulla base non tanto del modo in cui questa sua situazione gli si manifesta nei fatti ma del modo in cui egli si rappresenta questa manifestazione. Questo è un punto cruciale: Sartre è convinto che se l'uomo reimparasse a limitarsi a ciò che appare per come appare, allora riconoscerebbe la trascendenza del proprio io, scoprirebbe il campo trascendentale impersonale, capirebbe che la propria coscienza è intenzionalità, è un modo di stare presso il mondo quasi esplodendoci verso, non un modo di fagocitarlo⁴⁴.

Come suggerisce il famoso aneddoto riportato da Simone de Beauvoir ne *L'età forte* secondo cui Sartre si volse allo studio della fenomenologia quando Raymond Aron lo convinse che anche solo descrivere il cocktail all'albicocca che aveva davanti sarebbe stato filosofia⁴⁵, per Sartre la fenomenologia coincide con la capacità di descrivere nella sua genuinità e concretezza il processo di manifestazione di sé e delle cose indipendentemente da come l'uomo lo interpreta. Tutte le astrazioni con le quali l'uomo spiega il mondo e il proprio modo di abitarlo erano per Sartre «piene di vento»; «gli uomini convenivano di accettarle poiché esse mascheravano una realtà che li inquietava; lui voleva coglierla al vivo»⁴⁶. Il campo trascendentale riportato alla luce dall'*epoché* altro non è che questa realtà di cui l'uomo inevitabilmente partecipa ma da cui nella sua visione del mondo rifugge.

Ne *La trascendenza dell'ego*, come nei saggi sull'immaginazione e, soprattutto, nel suo abbozzo di una teoria delle emozioni, Sartre attribuisce alla natura umana la tendenza a rappresentarsi il mondo colorandolo di una particolare qualità: se ho pietà di Pietro per me la «qualità del “dover-essere-soccorso” si trova in Pietro» e «agisce su di me come una forza»⁴⁷; non ho per tema la mia emozione altrimenti sarebbe come sfatare la magia che sto subendo; verrebbe meno l'atmosfera in cui sono invece immerso. Compito della fenomenologia è «cogliere l'emozione in quanto costituisce il mondo sotto forma di magico»⁴⁸. Solitamente l'uomo produce una «riflessione complice»⁴⁹ dello stato emotivo che lo modifica; essa «coglie, certamente,

⁴⁴ Cfr. J.-P. SARTRE, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in ID., *Materialismo e rivoluzione*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, il Saggiatore, Milano 1977, pp. 139-143.

⁴⁵ Cfr. S. DE BEAUVOIR, *L'età forte*, Einaudi, Torino 2016, p. 117.

⁴⁶ Ivi, p. 26.

⁴⁷ TE, p. 48.

⁴⁸ J.-P. SARTRE, *Idee per una teoria delle emozioni*, in ID., *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 2007, p. 207.

⁴⁹ *Ibidem*.

la coscienza come coscienza, ma in quanto motivata dall'oggetto»⁵⁰, infatti diciamo ad esempio “Sono in collera perché lo trovo odioso”. La riflessione purificante della fenomenologia ribalta invece la prospettiva, svelando la dinamica che agisce latentemente al processo emotivo; mi mostra che in realtà «lo trovo odioso perché sono in collera»⁵¹.

Se già in questi saggi della fine degli anni Trenta Sartre sostanzialmente identifica la fenomenologia con la descrizione dell'essere della realtà umana, ne *La trascendenza dell'ego*, in cui lo studio di Heidegger non era così approfondito da diventare pervasivo, lo sguardo fenomenologico permette invece di descrivere la coscienza trascendentale come una spontaneità impersonale. Il termine “campo trascendentale” è di evidente derivazione husserliana⁵² (e presenta non pochi problemi, come vedremo a breve), mentre il termine “spontaneità” che ricorre molto spesso nell'argomentazione di Sartre racchiude un'intricata serie di rimandi incrociati che è bene considerare.

Di un fiore di campo che supponiamo non essere stato piantato volontariamente da nessuno diciamo che è germogliato spontaneamente; una risata che non si riesce a controllare, anche se magari è inopportuna, la giustifichiamo dicendo che è una reazione spontanea; a lungo si è chiamata generazione spontanea l'ipotesi poi confutata che da materia non vivente potessero generarsi automaticamente degli organismi viventi; si parla di combustione spontanea quando del materiale infiammabile viene acceso in determinate condizioni fisiche di pressione e temperatura senza apparente innesco esterno. Già nel senso comune si definisce spontaneo quindi ogni fenomeno che sembra derivare dalla natura propria dell'ente che ne è soggetto senza poterlo ricondurre a una causa esterna⁵³. Sicuramente questa è l'accezione da cui Sartre prende le mosse, tanto da paragonare la coscienza alla sostanza spinoziana che può essere limitata solo da se stessa, che è *causa sui*⁵⁴, benché d'altro canto ci tenga a precisare che la coscienza nella descrizione fenomenologica è un assoluto non sostanziale, vale a dire «un assoluto semplicemente perché è coscienza di sé», «un “fenomeno” nel senso particolarissimo del termine in cui “essere” e “apparire” sono lo

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² “*Champ*” è la traduzione di Ricoeur del tedesco “*Feld*” per la collana di Gallimard diretta da Sartre e Merleau-Ponty; cfr. E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit de l'allemand par P. Ricoeur, Gallimard, Paris 1950, §§ 50, 59.

⁵³ Sull'appropriazione filosofica di questo concetto di spontaneità cfr. A. FERRARIN, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016, cap. 3.2, che rimanda a S. ROSEN, *Il pensare è spontaneo?*, in «Teoria», vol. 12, n. 1, 1992, pp. 31-58.

⁵⁴ TE, p. 33.

stesso»⁵⁵. In altre parole, la coscienza trascendentale è pura manifestazione di sé a se stessa; motivo per cui Sartre la definisce «tutta leggerezza, tutta traslucidità»⁵⁶ e quindi spontaneità in quanto coincide con il proprio manifestarsi ed è al contempo la fonte di questo manifestarsi.

Sartre ritiene che «uno dei più difficili problemi della fenomenologia» sia «stabilire una distinzione tra la coscienza *attiva* e la coscienza semplicemente spontanea»⁵⁷. Pur non approfondendo la questione, propone di distinguere l'azione concertata da quell'attività che si sviluppa senza deliberazione, subendola come per inerzia: «In questo senso si può dire che il dubbio spontaneo che mi assale quando intravedo un oggetto nella penombra è una *coscienza*, ma il dubbio metodico di Descartes è un'azione, cioè un oggetto trascendente della coscienza riflessiva». In ciò Sartre sembra adoperare il termine “spontaneità” nella stessa accezione che gli dà Husserl nelle lezioni sulla coscienza interna del tempo del 1905 (pubblicate a cura di Heidegger nel 1928). Qui il ricorso al termine è molto più frequente che in *Idee I* ed effettivamente designa quelli che potremmo definire degli automatismi della coscienza⁵⁸.

Sartre precisa che se si continuasse a far posto all'io nella coscienza allora verrebbe introdotto un «centro di opacità»⁵⁹ che non la renderebbe più spontaneità. Il suo manifestarsi sarebbe riflesso; avremmo accesso alla coscienza solo in forma mediata, passando attraverso quella proiezione ch'essa produce di sé e che la altera nelle sue fattezze. «La vita riflessiva inquina “per essenza” la mia vita spontanea e, d'altronde, la vita riflessiva implica in generale la mia vita spontanea. Prima d'essere “inquinati”, i miei desideri sono stati puri; è il punto di vista che ho assunto su di loro che li ha inquinati»⁶⁰.

Kant denominava spontaneità quella facoltà capace di produrre da se

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi*, p. 60.

⁵⁸ Cfr. E. HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Husserliana 10 (d'ora in poi Hua 10), a cura di R. Boehm, trad. it. a cura di A. Marini, FrancoAngeli, Milano 1981. Per esempio: p. 80 in cui parla della spontaneità dello sguardo che si posa sull'apparire originario di cui si ha coscienza solo per affezione; oppure p. 124 in cui Husserl sostiene che l'impressione originaria in quanto fonte assoluta del decorso temporale «non nasce come qualcosa di generato, ma per *genesis spontanea*» e pp. 156-160 in cui Husserl attribuisce alla spontaneità della coscienza il compito di «costituire oggetti temporali immanenti». Ma un automatismo della coscienza è anche la libera finzione in cui affonda le sue radici il processo di ideazione che permette di cogliere le essenze (cfr. *Idee I*, § 23).

⁵⁹ TE, p. 35. Nel § 26 di *Idee II* è lo stesso Husserl a parlare di coscienza per descrivere il momento in cui l'io esce di scena nel flusso. Ma, come noto, Sartre non poteva conoscere questo testo.

⁶⁰ TE, p. 51.

stessa le proprie rappresentazioni⁶¹. Suo malgrado Sartre si appropria di questa concezione suggerendo tuttavia che le rappresentazioni non sono mai in grado di descrivere adeguatamente la loro sorgente. Quella dell'ego è per Sartre una «pseudo-spontaneità che troverebbe dei simboli ad essa adeguati nello zampillare di una fonte, di un geysir, ecc.»⁶², cioè in quei fenomeni che sembrano essere fini a se stessi solo perché non ne conosciamo la causa esterna: «L'autentica spontaneità deve essere perfettamente chiara: è ciò che essa produce e non può essere altro. Legata sinteticamente ad altro che a se stessa, essa conterrebbe, infatti, una qualche oscurità e, addirittura, una certa passività nel trasformarsi. Bisognerebbe, infatti, ammettere un passaggio da *se stesso* ad *altro*, cosa che implicherebbe lo sfuggire della spontaneità a se stessa»⁶³. È quello che invece accade all'ego, perché i vissuti che gli sono attribuiti sembrano dominarlo al punto che è restio a riconoscerli come propri: diciamo ad esempio «“Come ho potuto, *io*, fare questo”», «“Come posso, *io*, odiare mio padre”»⁶⁴. Sartre ne inferisce che «l'Ego è sempre sorpassato da ciò che produce, per quanto, da un altro punto di vista, *sia* ciò che produce»⁶⁵. Con un'osservazione simile nel suo ultimo scritto, la seconda prefazione alla *Scienza della logica*, Hegel argomenta a favore dell'oggettività del pensiero inteso come la vera e pura spontaneità⁶⁶: delle nostre passioni noi non diciamo che ci servano, poiché «riteniamo di essere fuor del nostro potere, in coteste particolarità, di essere dominati da quelle»; di conseguenza, «meno che mai possiamo credere che quelle forme di pensiero, le quali si stendono attraverso tutte le nostre rappresentazioni, [...] servano a noi; che cioè siamo noi che le abbiamo in nostro possesso e non piuttosto quelle che hanno in possesso noi»⁶⁷. Con ciò non s'intende certo sovrapporre Sartre a Hegel, ma ancora una volta Sartre dimostra di sapersi lasciare dominare dai suoi pensieri e quindi di avere geniali intuizioni malgrado il suo lacunoso bagaglio filosofico. L'affinità con l'argomentazione di Hegel legittima ulteriormente il carattere assoluto della coscienza pura, così come la sua natura

⁶¹ Cfr. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., A51/B75; B130. Sulla questione si rimanda a A. FERRARIN, *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2015; D. MANCA, *Esperienza della ragione. Hegel e Husserl in dialogo*, ETS, Pisa 2016, cap. 2.1.

⁶² TE, p. 71.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ivi*, p. 72.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni rivista da C. Cesa, introd. di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 14.

⁶⁷ *Ibidem*.

non umana e la sua descrizione in termini di spontaneità.

Sartre mette in risalto un altro elemento paradossale che caratterizza il modo naturale di rappresentarsi la spontaneità della coscienza. L'ego, che dovrebbe incarnare questa spontaneità, appare passivo se confrontato con i suoi stati. Mentre questi ultimi lo muovono, l'io ne è determinato: «Il produttore è passivo rispetto alla cosa creata», perciò «il legame dell'Ego con i suoi stati resta [...] una spontaneità inintelligibile»⁶⁸. Se però grazie alla riduzione ribaltiamo la prospettiva riconoscendo che «prime *realmente* sono le coscienze attraverso le quali si costituiscono gli stati, poi, attraverso questi, l'Ego», allora si comprende che «la coscienza proietta la propria spontaneità nell'oggetto per conferirgli il potere creatore che gli è assolutamente necessario»⁶⁹; la spontaneità dell'ego è quindi rappresentazione e ipostatizzazione di quella della coscienza, che di conseguenza nell'io si configura come una «spontaneità bastarda e degradata che conserva magicamente la sua potenza creatrice, divenendo al tempo stesso passiva»⁷⁰. Ciò spinge Sartre a proporre quella famosa metafora dell'uomo come stregone: nella misura in cui la coscienza rifugge dal rivelarsi a se stessa spontaneità impersonale e pre-umana proiettando nell'ego la propria spontaneità, allora ci troviamo «circondati da oggetti magici che conservano come un ricordo della spontaneità della coscienza, essendo al tempo stesso degli oggetti del mondo. Ecco perché l'uomo è sempre uno stregone per l'uomo. Infatti, questo legame poetico di due passività di cui l'una crea l'altra spontaneamente è la risorsa della stregoneria, è il senso profondo della "partecipazione"»⁷¹.

Nella vita ordinaria la coscienza attua una sorta di censura nei confronti della propria natura, perciò il legame originario fra l'io (il soggetto in cui mi rappresento l'unità dei miei vissuti) e il mondo (l'orizzonte in cui inserisco ogni fenomeno di cui faccio esperienza) appare come magico, cioè determinato da una «sintesi irrazionale»⁷². È il motivo per cui la psicanalisi e Bergson hanno parlato, in accezioni diverse, di inconscio per «spiegare questo superamento del Me da parte della coscienza»⁷³; hanno in altre parole dissociato l'io come epifenomeno della coscienza, come sua proiezione, dalla volontà che lo muove e che è «*un oggetto che si costituisce per e a causa di questa spontaneità*»⁷⁴. Il ricorso all'inconscio appare tuttavia a Sartre

⁶⁸ TE, p. 72.

⁶⁹ TE, p. 73.

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² Ivi, p. 75.

⁷³ Ivi, p. 91.

⁷⁴ *Ibidem.*

«un'interpretazione grossolana e materialista di un'intuizione giusta»⁷⁵. Si è pensato che «le coscienze spontanee “uscissero” dall'inconscio dove esse esistevano già»⁷⁶, ma in tal modo non si faceva altro che «differire il problema dell'esistenza»⁷⁷, rimanendo nel paradosso per cui la spontaneità (che Freud identificherebbe con il preconscious) si presenta originariamente sotto forma di un'«esistenza passiva»⁷⁸.

A quest'impostazione Sartre contrappone dunque la sua interpretazione della coscienza trascendentale in termini di una spontaneità impersonale e autoproducentesi che «si determina all'esistenza in ogni istante, senza che si possa concepire niente *prima di essa*»⁷⁹. Il ricorso all'inconscio sottintende l'erronea identificazione di coscienza e conoscenza. Pensando vi fosse un fondo cui l'io umano con i suoi strumenti e le sue strategie conoscitive non potesse accedere, si è pensato di dover presupporre qualcosa di inaccessibile, una volontà inconscia. Caduta l'identificazione di coscienza, conoscenza e io, quest'operazione non ha più alcun senso⁸⁰. Ancora una volta l'intuizione appare geniale, visto che Sartre non aveva accesso ai manoscritti delle lezioni di Husserl sulle cosiddette sintesi passive o agli studi sul tempo successivi alle lezioni del 1905. D'altronde, rifiutando l'esistenza dell'inconscio Sartre non fa altro che adottare il punto di vista di queste lezioni, dove Husserl sosteneva che si definisce un vissuto inconscio [*unbewusst*] solo perché non è oggetto di appercezione, ma esso in realtà è piuttosto conscio in una forma primordiale [*urbewusst*]⁸¹.

⁷⁵ Ivi, p. 90. Nonostante le critiche, il discorso fenomenologico di Sartre trova in realtà in Bergson la sua originale ispirazione. Come ha evidenziato F. CAEYMAEX, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Olms, Hildesheim/Zürich/New York 2005, pp. 37-51, nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* si trova un'anticipazione sia dell'incapacità del linguaggio comune di descrivere la vita della coscienza, sia della sua impersonalità. Da *Materia e memoria* Sartre impara almeno a pensare la coscienza in unità con il mondo anche se poi critica l'identificazione bergsoniana della coscienza con una forma sostanziale. Sulla questione cfr. BARALE, *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, cit., pp. 6-28 e in confronto con Deleuze l'introduzione di R. RONCHI a TE e il cap. 5.7 del suo *Bergson: una sintesi*, Marinotti, Milano 2011.

⁷⁶ TE, p. 90.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Sartre si avvicina così alla tesi espressa da Fink nell'appendice sull'inconscio di *Crisi*, pp. 498-500, secondo cui la teorizzazione psicanalitica dell'inconscio dipende da una teoria ingenuo-dogmatica della coscienza. Sull'inconscio in ottica fenomenologica mi permetto di rimandare al mio *Husserl e l'inconscio fenomenologico*, in «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 3, 2018, pp. 595-606.

⁸¹ Cfr. Hua 10, p. 144.

La spontaneità impersonale di cui parla Sartre coinciderebbe con questa coscienza originaria se Sartre non ne affermasse l'istantaneità, il fatto appunto che determinandosi in ogni istante, la coscienza appare come una continua *creazione ex nihilo*. Nonostante la sua attestazione di fede per la coscienza costituente di Husserl⁸², Sartre si priva così della possibilità di identificare la spontaneità impersonale con la vita trascendentale che si auto-costituisce nel flusso in cui costituisce la cosa⁸³. A ciò si aggiunge il problema della conservazione della definizione di campo trascendentale. Nella *Sesta Meditazione Cartesiana* Fink sostiene che espressioni come "regione" o "campo" sono d'impaccio perché suggeriscono che la coscienza sia una sfera immanente chiusa, perdendo la possibilità di cogliere il senso totalmente nuovo che la coscienza acquista dopo la riduzione. A quelle espressioni Fink preferisce perciò quella di processo perché suggerisce che all'origine vi sia un divenire che trova nel mondo il suo *terminus ad quem* e nella soggettività costituente il suo *terminus a quo*⁸⁴. Conservare la definizione di campo trascendentale enfatizzando il carattere "esplosivo" della coscienza come intenzionalità significa perciò rimanere in una situazione aporetica.

Così come abbiamo visto accadere con il passaggio dall'atteggiamento naturale al trascendentale, nonostante i mancati approfondimenti e le contraddizioni che affiorano, l'argomentazione di Sartre coglie un problema decisivo della descrizione husserliana della coscienza trascendentale: invece di lamentare l'anonimia in cui originariamente opera la vita costituente, Husserl dovrebbe invece valorizzarne il carattere impersonale e pre-individuale; si eviterebbe così di attribuire a questa vita fattezze simili a quelle della soggettività umana che costituisce e non la si chiamerebbe vita solo per analogia con la vita naturale⁸⁵. Non s'incorrerebbe nel paradosso della soggettività che sembra inghiottire il mondo in cui al contempo si trova e da cui è modificata, perché si comprenderebbe che l'Io e il mondo sono contemporanei, l'uno non ha creato l'altro, né viceversa, ma entrambi sono «due oggetti per la coscienza assoluta, impersonale ed è grazie ad essa che essi si trovano connessi»⁸⁶.

⁸² Cfr. TE, p. 30.

⁸³ Su questo punto critico cfr. l'articolo di F. NOBILI nel presente volume: *Sartre e la dissoluzione onto-fenomenologica della realtà umana*.

⁸⁴ E. FINK, *VIª Meditazione Cartesiana. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo (Parte I)*, testi dal lascito di E. Fink (1932) con note e appendici dal lascito di E. Husserl (1933-34) procurati da H. Ebeling, J. Holl e G. van Kerckhoven, trad. it. parziale a cura di A. Marini, FrancoAngeli, Milano 2009, § 5, pp. 53-54.

⁸⁵ Cfr. *Crisi*, § 29.

⁸⁶ TE, p. 98.

3. *La spontaneità pratica della storia*

Uno dei problemi lasciati aperti da *La trascendenza dell'ego* è come la coscienza possa sottrarsi al processo che la porta a identificarsi con l'io umano. Nel primo paragrafo di questo articolo abbiamo visto come Sartre attribuisca all'angoscia la duplice funzione di inquietare la coscienza inducendola a permanere nello stato di fuga da sé oppure di risvegliarla. Non si esprime però sul modo in cui la coscienza possa effettivamente ritornare a sé. Se la fuoriuscita dall'atteggiamento naturale avviene dall'interno, significa che, mentre si proietta e immerge nel Me, la coscienza crea anche, grazie ad alcuni suoi vissuti particolari, le condizioni perché questa fuga da se stessa sia reversibile. Il vissuto che, secondo Sartre, mantiene viva nella coscienza la possibilità di rinunciare alla fuga da se stessa è quello dell'immaginazione. A differenza della percezione e del ricordo, l'immaginare trasforma il proprio oggetto in un irreale, in qualcosa non di presente qui e ora in carne e ossa, né di presente nel passato, ma di presente come assente.

«Affinché una coscienza possa immaginare è necessario che per sua stessa natura sfugga al mondo, che possa ricavare da sé una posizione di arretramento rispetto al mondo»⁸⁷. Se l'*epoché* è uno sforzo uguale e contrario a quello dell'immersione nel mondo, è chiaro che ciò che permette di attuarla è l'azione opposta alla fuga da se stessi: è la fuga dal mondo verso se stessi. Perché ciò possa avvenire la coscienza deve poter prima tematizzare il mondo come totalità sintetica e poi riconoscerlo come un nulla. La coscienza deve prendere le distanze dal mondo per renderlo proprio oggetto e poi riconoscerlo come un irreale, uno sfondo sempre irraggiungibile e nel quale l'oggetto immaginato si situa come un'assenza. Porre il mondo come oggetto della coscienza e arretrare dal mondo sono un unico e medesimo atto: «Se possiamo utilizzare un paragone, è proprio mettendosi a un'opportuna distanza rispetto al suo quadro che il pittore impressionista comporrà l'insieme "foresta" o "ninfee" dalle numerose piccole pennellate dipinte sulla tela. Ma, reciprocamente, l'atto di arretramento è quella struttura originaria che dà la possibilità di costituire un insieme»⁸⁸.

Non appena l'immaginazione consente alla coscienza di sottrarsi al legame con il mondo, realizza la sua libertà. Se l'angoscia trasformando l'ovvio in enigmatico ci rivela che siamo sempre potenzialmente liberi, l'immaginare trasformando il reale in irreale attua questa libertà: «L'immaginazione non

⁸⁷ J.-P. SARTRE, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, a cura di R. Kirchmayr, Einaudi, Torino 2007, p. 275.

⁸⁸ *Ibidem*.

è un potere empirico e sovrapposto alla coscienza, ma è la coscienza intera in quanto realizza la propria libertà. Ogni situazione concreta e reale della coscienza nel mondo è gravida d'immaginario, in quanto si presenta sempre come un superamento del reale»⁸⁹.

Identificando coscienza e libertà Sartre attua surrettiziamente una modifica nella sua originaria impostazione perché riconduce la spontaneità pura autoproducentesi e pre-umana alla condizione che contraddistingue il modo d'essere della realtà umana. Criticando le argomentazioni di Bergson nel *Saggio sui dati immediati della coscienza*, ne *La trascendenza dell'ego* Sartre suggerisce che la libertà stia alla spontaneità come l'Io psichico alla coscienza trascendentale, tanto da asserire che «la coscienza si spaventa della propria spontaneità perché la sente *al di là* della libertà»⁹⁰. La coscienza incarnatasi nella realtà umana avverte, in altre parole, che la spontaneità ha a che fare con una dimensione pre-umana in cui l'Io è costituito e non costituente. A partire da *L'immaginario* questa distinzione cade, giustificata da una più intensa lettura di Heidegger e dall'esperienza della guerra⁹¹. L'esito è contraddittorio: anche se Sartre riconosce che l'essere nel mondo non è un ostacolo per la fuga dal mondo ma ne è piuttosto la condizione, tuttavia appiattisce la coscienza assoluta all'atto nullificante dell'immaginare: «L'irreale è prodotto fuori del mondo da una coscienza che *rimane nel mondo*; e l'uomo immagina solo perché è trascendentalmente libero»⁹². Se ne *La trascendenza dell'Ego* il campo trascendentale della spontaneità impersonale non era posto di fronte al mondo come al proprio oggetto, ma coincideva piuttosto con quella sorgente assoluta d'esistenza che soggiace al Me e al Mondo e li connette, sul finire degli anni Trenta Sartre ritorna sui suoi passi limitandosi solo a sostituire l'Io con l'esserci heideggeriano o, come traduce sulla scia di Henry Corbin e Alphonse de Waelhens, con la realtà umana.

Le conseguenze di quest'operazione sono famose: ne *L'essere e il nulla* Sartre elabora un'ontologia che corre il rischio di risolversi in un dualismo. Alla coscienza appartarrebbe il modo d'essere del per-sé (dell'essere che è ciò che non è e che non è ciò che è), alle cose del mondo quello dell'in-sé

⁸⁹ Ivi, p. 278.

⁹⁰ TE, p. 91.

⁹¹ Nell'esperienza della guerra Sartre trova una conferma dell'analisi esistenziale di Heidegger: alimentando il pensiero della morte la guerra fungerebbe da riduzione fenomenologica perché «sopprime l'uomo» facendo affiorare «una coscienza nuda senza punto di vista di fronte a un mondo nudo» (J.-P. SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre. September 1939-Mars 1940*, a cura di A. Elkaim-Sartre, Gallimard, Paris 1995, p. 118). Cfr. DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie*, cit., pp. 242-247.

⁹² SARTRE, *L'immaginario*, cit., p. 279.

(dell'essere massivo che è ciò che è). Il mondo appare di nuovo come l'opposto della coscienza trascendentale, non semplicemente di quell'artefatto che è l'Io. Sartre pensa di evitare il dualismo sostenendo che per-sé e in-sé siano uniti da un legame sintetico per cui «il per-sé effettivamente non è altro che la pura nullificazione dell'in-sé: è come un vuoto d'essere nel seno dell'essere»⁹³. La coscienza è la negazione interna al mondo. Nelle riflessioni metafisiche che concludono l'opera, Sartre dimostra di rendersi conto del rischio di riproporre un dualismo, tanto da introdurre l'idea di un essere totale costituito dall'organizzazione sintetica dell'in-sé e del per-sé⁹⁴. Aggiunge però che questa realtà totale rimane una sintesi ideale perché l'integrazione di per-sé e in-sé nella realtà fenomenica rimane «sempre indicata e sempre impossibile»⁹⁵. Invece di pensare dialetticamente l'intero come l'unità dell'identico e del non identico, Sartre interpreta la negazione come un elemento che inficia la realtà della totalità. È una conseguenza della degradazione della coscienza a realtà umana e, in quanto nullificazione, a fonte della libertà in situazione cui l'uomo si scopre condannato.

A esporre l'ontologia di Sartre al rischio di ricaduta nel dualismo è dunque il fatto che individui nel modo d'essere dell'uomo l'unica fonte della negatività che è nel mondo, invece di intendere la sua negatività come un certo grado di espressione della dialettica che regola il reale nel suo dipanarsi. Ma non è questa l'ultima parola di Sartre. L'approfondimento dello studio di Hegel e la rilettura del materialismo storico di Marx (in contrasto con l'interpretazione datane da Engels e dai comunisti francesi) consentono a Sartre di ripensare in una nuova ottica il rapporto che intercorre fra coscienza e mondo, e quindi il processo di reificazione della spontaneità nella realtà umana⁹⁶.

⁹³ ID., *L'essere e il nulla*, trad. it. di G. Del Bo rivista da F. Fergnani e M. Lazzari, il Saggiatore, Milano 2002, p. 685.

⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 690, dove Sartre ricorda quella totalità che i Greci chiamavano *to holon*, costituita dalla realtà cosmica (*to pan*) e dal vuoto infinito. Sul nichilismo che si cela dietro la concezione sartriana della libertà degli anni Quaranta cfr. l'articolo di F. PASQUINI nel presente volume: *Libertà e nichilismo. Uno spunto per leggere Sartre attraverso Nietzsche e forse Nietzsche attraverso Sartre*.

⁹⁵ *Ivi*, p. 691.

⁹⁶ Sulla reificazione dell'attività umana nella praticità dell'inerte cfr. F. CAEYMAEX, *Praxis et inertie: La "Critique de la raison dialectique" au miroir de l'ontologie phénoménologique*, in G. WORMSER (a cura di), *Sartre. Violence et éthique*, Sens publique, Lyon 2005, pp. 45-63; L. BASSO, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Ombre corte, Verona 2016, pp. 47-51. Ho cercato di mostrare l'affinità che intercorre tra la posizione di Sartre e quella di Benjamin sulla funzione pratica assoluta dalla materia lavorata in D. MANCA, *Storicità e immaginario. Benjamin, Sartre e l'impulso rivoluzionario*, in A. DI RICCIO (a cura di),

Se ne *La trascendenza dell'ego* il volgersi in forma passiva della pura spontaneità impersonale e autoproducentesi è un *accidente* che degrada e ipostattizza la coscienza e ne fornisce addirittura una falsa rappresentazione, nella *Critica della ragion dialettica* il passaggio dalla spontaneità alla passività è una *necessità* che offre alla libertà umana la possibilità di concretizzarsi:

«Se la dialettica esiste, dobbiamo subirla come insormontabile rigore della totalizzazione che *ci* totalizza, e coglierla nella sua libera spontaneità pratica come la *praxis* totalizzante che noi siamo; a ogni grado della nostra esperienza, dobbiamo ritrovare, nell'unità intelligibile del movimento sintetico, la contraddizione e l'indissolubile connessione fra la necessità e la libertà, benché, ad ogni momento, questa connessione si presenti sotto forme diverse. Comunque, se la mia vita, approfondendosi, diventa Storia, deve scoprire se stessa in base al suo libero sviluppo come rigorosa necessità del processo storico, per ritrovarsi più profondamente ancora come la libertà di questa necessità e infine come necessità della libertà»⁹⁷.

La spontaneità dell'uomo si manifesta nella prassi, nell'azione guidata da un progetto di organizzazione e definizione integrale della propria vita. Sartre definisce l'attuazione di questo processo "totalizzazione" identificandola con un lavoro di sintesi e integrazione che porta ogni uomo ad acquisire consapevolezza della propria situazione di partenza e a formulare il proprio progetto di libertà prendendo le mosse dalla necessità che subisce. In questo senso, come Sartre suggerisce in *Verità ed esistenza* (scritto postumo composto nel 1948, a cavallo fra *L'essere e il nulla* e *Critica della ragion dialettica*), ogni totalizzazione individuale è «storizzazione»⁹⁸, ossia tentativo di sfuggire alla storicità, alla condizione storica in cui ci si trova gettati, non trascendendo la propria epoca «verso l'eterno o verso un avvenire sul quale noi non abbiamo presa, ma, al contrario, accettando di superarsi solo in e mediante tale epoca e cercando nell'epoca stessa i fini concreti che ci si proporrà»⁹⁹. Ogni uomo «totalizza il passato»¹⁰⁰, ossia interpreta la storia in funzione del progetto di superamento del proprio presente che va elaborando. La storia è conflitto fra progetti totalizzanti, la dialettica la logica che

Storicità della ragione, Edizioni ETS, Pisa 2018, pp. 65-88 e ID., *Inconscio collettivo e pratico-inerte. Per un confronto tra Benjamin e Sartre*, in «Studi Sartriani», XII, 2018, pp. 135-153.

⁹⁷ J.-P. SARTRE, *Critica della ragion dialettica*. Libro I: *Teoria degli insiemi pratici*, preceduto da *Questioni di metodo*, il Saggiatore, Milano 1963, t. 1 (d'ora in poi CRD I/1), p. 191.

⁹⁸ ID., *Verità ed esistenza*, a cura di F. Sircana, il Saggiatore, Milano 1991, p. 119.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Ivi, p. 116.

permette di rendere questo conflitto intelligibile nel suo divenire.

I rapporti sociali in cui questi progetti totalizzanti si concretizzano sono costantemente mediati dalla materia inerte. In quanto prodotto del lavoro umano, la materia «realizza una prima unione fra gli uomini»¹⁰¹. L'uomo ripone in essa il senso del suo fare, ma in questo modo trasforma la sua spontaneità pratica in inerzia. In altre parole, la coscienza si reifica attraverso quella che Sartre, appropriandosi del lessico husserliano, chiama «sintesi passiva»¹⁰². In Husserl, tuttavia, la sintesi è passiva quando la genesi della soggettività si trova a uno stadio in cui l'io non si è ancora costituito come polo. In Sartre la sintesi è passiva perché la soggettività è strutturata dall'esterno, e quindi l'azione dell'individuo è guidata dal prodotto del suo fare. La sintesi non è passiva perché non c'è ancora un soggetto autonomo capace di agire, ma perché l'azione autonoma si è oggettivata nel suo prodotto e ora è quest'ultimo a definirla e orientarla. In Husserl la sintesi è passiva dal punto di vista dell'io, ma inconscia dal punto di vista della vita costituente, perché è una spontaneità incapace di tematizzarsi in quanto tale. In Sartre la sintesi è passiva perché la vita umana è mediata dalla funzione pratica assolta dall'inerte. Se in Husserl la vita inconscia costituisce l'attività conscia dell'io, in Sartre è l'attività conscia della spontaneità pratica a consegnarsi alla passività, ad alienarsi nel corso del naturale processo di oggettivazione.

È evidente la torsione cui la scoperta della dialettica sottopone il pensiero di Sartre. Se la vita dell'uomo ne *L'essere e il nulla* è determinata dall'irrealizzabile ideale di un per-sé che si fa in-sé-per-sé, ossia dal progetto mancato di essere Dio, di realizzare una libertà che integri la propria essenza nullificante con il proprio istinto di oggettivazione, nella *Critica della ragion dialettica* la vita dell'uomo è determinata dalla capacità di scoprire nella spontaneità reificata un potenziale emancipante. Ne *L'essere e il nulla* la coscienza in quanto nullificazione d'essere vorrebbe scoprirsi complementare al mondo, parte integrante di un intero; ma più tenta di farsi spazio nel mondo più la pienezza d'essere che vuole ottenere le sfugge. Non esistendo che come prassi, in *Critica della ragion dialettica* la coscienza è effettivamente parte del mondo nella misura in cui rende il mondo parte di sé. Se prima il processo di umanizzazione allontanava l'uomo dal mondo, adesso grazie a un'interpretazione dialettica del rapporto, si scopre che lo integra¹⁰³.

¹⁰¹ CRD I/1, p. 248.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Sulla questione e sul modo in cui in *Critica della ragion dialettica* viene rielaborata la

Si potrebbe esprimere la questione anche in altri termini: la rottura con l'ordinario, che in *Critica della ragion dialettica* non consiste solo in una vita nell'ingenuità, ma nell'alienazione, non è apertura di un campo trascendentale ma di un campo pratico. In questo modo si modifica il senso stesso della filosofia (ma mi verrebbe di dire della fenomenologia, evidenziando gli elementi di continuità nella riflessione di Sartre). Nel primo caso è esperienza contemplativa, capacità di guadagnare una posizione da spettatore sul processo di manifestazione del mondo alla coscienza, mentre nel secondo caso è esperienza critica, vale a dire capacità di riguadagnare una posizione di attori, anche attraverso la condizione di esseri agiti, grazie alla propria capacità conoscitiva. Ne *La trascendenza dell'ego* la riflessione portava la coscienza a mascherarsi nella falsa rappresentazione dell'io umano, in *Critica della ragion dialettica*, si esclude che la riflessione possa essere intesa come una «coscienza parassitaria e distinta»¹⁰⁴. In quanto riflessione sulla realtà, l'esperienza critica permette all'uomo di fuoriuscire dall'inerzia in cui la sua stessa spontaneità lo ha gettato ed è quindi partecipazione alla totalizzazione in corso:

«L'esperienza critica non può essere che un momento di tale avventura o, se si preferisce, tale avventura totalizzatrice si realizza come esperienza critica di se stessa a un certo momento del suo sviluppo. E questa esperienza critica coglie, mediante riflessione, il movimento particolare; ciò vuol dire che è il momento particolare in cui l'atto si dà struttura riflessiva»¹⁰⁵.

Sartre rielabora così la tesi con cui concludeva *La trascendenza dell'ego*: «Un'ipotesi di lavoro così feconda come il materialismo storico» non richiede affatto «l'assurdità di un materialismo metafisico»; «non è infatti necessario che l'oggetto preceda il soggetto perché svaniscano gli pseudo-valori spirituali e la morale ritrovi le sue basi nella realtà»¹⁰⁶. Nel 1936 Sartre riteneva sufficiente che il Me sia «contemporaneo del Mondo» perché «la dualità di soggetto-oggetto sparisca definitivamente dalle preoccupazioni filosofiche»¹⁰⁷. Agli inizi degli anni Sessanta Sartre comprende che la contemporaneità non è condizione sufficiente, il Me deve essere dialetticamente

descrizione delle strutture temporali del per-sé proposta da *L'essere e il nulla* cfr. l'articolo di C. DE COSMO contenuto nel presente volume: *Il soggetto e la storia. Forme di trascendenza soggettiva nel pensiero sartriano*.

¹⁰⁴ CRD I/1, p. 174.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ TE, p. 98.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

integrato al mondo. La spontaneità pre-umana della coscienza trascendentale deve tradursi nella spontaneità spesso disumana della coscienza storica. Nelle dinamiche violente generate dall'alienazione e dal tentativo delle classi dominanti di ossificare in una totalità fissa il processo dialettico di totalizzazione in corso, giace la non-umanità della spontaneità pratica, l'umana disumanità della coscienza storica.