

Lo sguardo degli altri. Riconoscimento e reificazione in Sartre

Anita Pierini*

Abstract: A specificity of the history of French philosophy is the attention paid to social relations as theatre reversed, a sort of negative of moral vices and virtues and scene of manifestations of passions. Therefore, the recognition of the self in the *theater of the world*, qualifies as a projection right from the works of Montaigne, Pascal and Rousseau, thus identifying the subjects with their own masks. This negative connotation reaches up to Sartre who sees the relationship with others as an infinite sequence of reifying acts.

This theoretical reflection intends to retrace the evolution of Sartre's thought through his works, up to *L'Être et le Néant*, in which consciousness will attain that transcendence which will allow it to nullify reality and to imagine an existence which can also qualify in terms of a new project.

In his theatre work, however, Sartre takes the classic theme of the theatre of the world to its extreme consequences, to the point that being recognized, the «gaze» of others, takes on a negative power, an objectification of an ontological, non-moral nature. This definition which, precisely because it is a definition, and therefore a negative instance, closes any possibility to development.

Sartre shows a possible way of salvation from reification, although not entirely successful, throughout the work *Critique of Dialectical Reason* and his approach to Marxism.

Keywords: Sartre, Recognition, Negative Connotation, Others, Consciousness, Objectification.

1. Introduzione

Jean-Paul Sartre dedica molto spazio al tema del riconoscimento e all'importanza dell'altro nel processo di acquisizione di una qualsiasi verità su se stessi, come scrive ne *L'esistenzialismo è un umanismo*: «L'uomo [...] non può essere niente (nel senso in cui si dice che un uomo è spiritoso, o che è cattivo o che è geloso) se gli altri non lo riconoscono come tale»¹.

Tradizionalmente la tematica del riconoscimento assume nella cultura francese una connotazione negativa² a partire dalle opere di Montaigne, Pascal, Rousseau fino a Sartre, come evidenziato anche da Axel Honneth nella sua ultima opera dedicata al tema³, poiché il fatto di voler essere riconosciuti dagli altri nella propria connotazione migliore, comporta interessanti risvolti nella capacità dell'uomo di giungere al riconoscimento persino di se stesso. Pare interessante analizzare il pensiero di Sartre quale testimone autorevole di questo aspetto della speculazione francese.

Sartre descrive il riconoscimento come una serie di rapporti di reificazione, seguendo la linea metafisica che parte da Cartesio e giunge fino a Husserl e Heidegger, per mostrare, all'interno dell'opera *Critica della ragione dialettica* e del suo incontro con il marxismo, una possibile via di uscita dalla reificazione, non del tutto riuscita.

Nel delineare le tappe principali, anche biografiche, che porteranno Sartre ad elaborare la sua personalissima teoria in merito al riconoscimento, l'attenzione si focalizzerà sulle pagine de *L'essere e il nulla*, dedicate alla relazione tra l'Io e l'Altro, alla funzione dello sguardo e a quella libertà individuale che Sartre cerca di superare per lasciare spazio ad una prospettiva comunitaria e

*Docente di Filosofia e Storia; anitapierini12@gmail.com

¹ Sartre (2018, 89).

² Partendo dalla teoria del riconoscimento nella cultura francese e dalla sua visione negativa, questo aspetto nascerebbe dalla preoccupazione dell'uomo per la propria sopravvivenza, dal concetto di «amour propre» e dalla necessità pertanto di apparire superiori o comunque migliori agli occhi degli altri più di quanto in realtà non si sia. Questo aspetto del riconoscimento costituisce, secondo quanto evidenziato da Karlheinz Stierle (2016), una sorta di «antropologia negativa» che porterebbe, come conseguenza problematica, ad ingannarsi su se stessi e sui propri reali attributi, tanto da non riuscire più a liberarsi da questa immagine fabbricata per essere riconosciuti dalla società a cui si appartiene, con la conseguente perdita di sé.

³ Honneth (2019, 23-58).

intersoggettiva del riconoscimento, legata all'incontro con il marxismo. Tuttavia, i vecchi schemi riemergeranno inesorabilmente in nome del principio dell'autodeterminazione e della libertà individuale.

2. Jean Paul Sartre: la scoperta della fenomenologia e l'opera letteraria e teatrale

Ripercorrendo i passi di Jean-Paul Sartre, a quanto ci riferisce Simone de Beauvoir, egli scoprì la fenomenologia in un caffè di Parigi (caffè Bec-de-Gaz in Rue du Montparnasse), mentre sorseggiava un cocktail all'albicocca. Si trovava insieme appunto a Simone de Beauvoir e al suo amico Raymond Aron. Aron studiava a Berlino e, proprio lì, era venuto a conoscenza di una nuova filosofia: la fenomenologia che invitava a concentrarsi sui fenomeni delle cose, perfino del cocktail all'albicocca («Vedi mon petit camarade, se sei un fenomenologo, puoi parlare di questo cocktail ed è filosofia»⁴), anziché porsi questioni astratte e poco terrene. Il maggior esponente di questa nuova filosofia era Edmund Husserl. Dopo la testimonianza di Aron, Sartre si precipitò in una libreria chiedendo tutto ciò che avessero sul filosofo tedesco e iniziò a leggere un saggio di un allievo di Husserl, Emmanuel Lévinas: *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*.

Visto il suo entusiasmo, Aron gli propose di recarsi a Berlino con lui per poter studiare la fenomenologia in lingua originale. Sartre non si lasciò sfuggire questo suggerimento e nell'autunno del 1933 era a Berlino, dove studiò la fenomenologia in modo tanto personale da dare vita ad una nuova filosofia di respiro internazionale: l'esistenzialismo moderno.

Molto significativi sono i suoi primi saggi⁵, sebbene siano i romanzi e le opere teatrali ad esprimere al meglio la condizione umana e a preparare il terreno alla sua grande opera *L'essere e il nulla*.

Agli esordi della riflessione sartriana la coscienza non è ancora distinta dalle cose, in *La Nausea* (1938), ad esempio, il protagonista è confuso in mezzo agli altri e agli oggetti, incapace di confrontarsi con l'idea astratta di umanità, in cammino verso la scoperta dell'esistenza come reale assoluto privo di senso.

Il romanzo descrive, sotto forma di quaderni-diario, le vicende dello storico Antoine Roquentin a Bouville, una tranquilla cittadina, dove si era trasferito per compiere le sue ricerche sul marchese di Rollebou, una figura minore del Settecento francese. L'esistenza del protagonista, così come quella della cittadina, sono nascoste sotto un'apparente normalità. «Bouville [...] nel romanzo assume la cifra della malafede di fondo che contraddistingue gli esseri umani: i suoi abitanti vivono, ma non si accorgono della loro esistenza»⁶. Roquentin, osservando minuziosamente tutto ciò che lo circonda, rimarrà sempre di più assuefatto dal mondo, dalle cose, dai paesaggi, ma anche dai volti, dalle personalità sfocate degli altri. Le sue peripezie si incroceranno con quelle di alcuni personaggi, come l'autodidatta che studia tutti i libri della biblioteca in ordine alfabetico, come Anny, la sua ex fidanzata anch'essa destinata a scoprire la vanità dell'esistenza. Tutto finirà per far crescere in Roquentin la perdita di senso di fronte al mondo. «Adesso lo sapevo: le cose sono soltanto ciò che paiono – e dietro di esse... non c'è nulla»⁷.

La nausea, questa particolare sensazione che emerge quando ci si trova davanti a ciò che è privo di senso e che elimina la maschera della malafede, investe inesorabilmente anche gli altri perché si presentano come esteriorità, come cose. L'altro viene cercato per giustificare la nostra esistenza, ma questa finisce per mostrarsi priva di giustificazione, priva di certezze, perché l'altro si rivela come incapace di fornire garanzie. Ne deriva che ciascuno è prigioniero della sua coscienza senza poter

⁴ Beauvoir (2016, 122).

⁵In particolare, *La trascendenza dell'Ego* (1992), ma anche *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione* (2007) e *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni* (2004b).

⁶ Recalcati (2021, 9).

⁷ Sartre (2014a, 132).

entrare nella coscienza dell'altro, intesa come consapevolezza degli altri. Emerge l'incomunicabilità e l'impossibilità dei rapporti umani.

Nell'opera teatrale però, si pensi in particolare al dramma *Porta chiusa* (1944), ambientato in un inferno molto quotidiano, la condanna è l'eterna convivenza, al punto che Sartre fa chiudere l'opera con le parole di Garcin, uno dei protagonisti: «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»⁸.

Si tratta di una rappresentazione emblematica del rapporto con gli altri. Tre personaggi si ritrovano in un salotto e si rendono conto, dopo poche battute, che devono condividere quella stanza per l'eternità. C'è solo una via d'uscita, una porta che può essere aperta soltanto da un cameriere che però, dopo averli accompagnati lì, esce senza fare ritorno. Si crea un triangolo in cui si finisce per avere disperato bisogno dello sguardo dell'altro per non essere esclusi e per non essere cristallizzati, degradati⁹.

La situazione finisce, paradossalmente, con la scoperta che la porta è sempre stata aperta, ma, nonostante ciò, nessuno ha il coraggio di uscire per andarsene, perché è così che dobbiamo e, soprattutto, vogliamo vivere.

Per Sartre, l'inferno è lo stato di chi, non sapendo riconoscersi oltre lo sguardo (cioè il giudizio) degli altri, resta imprigionato in un nesso di colpevolezza e sofferenza a cui egli stesso ha acconsentito di sottostare. L'inferno sono gli altri, solo se gli altri rappresentano l'unico punto di vista che assumiamo per giudicare noi stessi; esso è in primo luogo il tormento e la tortura di una presenza che non sappiamo mettere da parte.

Quando cerchiamo di gettarci nello sguardo dell'altro, il rischio è quello di conoscerci attraverso le conoscenze che gli altri hanno su di noi, rischiamo di giudicarci con i mezzi degli altri e di identificarci con l'essere guardati dagli altri, allora i nostri rapporti possono davvero portarci all'inferno. «Visto che dobbiamo soffrire, meglio soffrire per causa tua. Siedi. Qui vicina. Più vicina. Guardami negli occhi, non ti ci vedi? [...] Io ti vedo, io. Tutta tutta. Domandami quello che vuoi, nessuno specchio ti risponderà più fedelmente»¹⁰.

Così l'essere riconosciuti, *lo sguardo* degli altri, assume una potenza negativa, un'oggettivazione di carattere ontologico, non morale¹¹, una definizione che, proprio perché definizione e quindi momento negativo, chiude ogni possibilità di sviluppo.

3. La confutazione sartriana del solipsismo in *L'essere e il nulla*

Sartre in quelle che possiamo definire le pagine più fini di tutta l'opera, dedicate alla relazione fra l'Io e l'Altro, tenta di superare quell'interpretazione solipsistica del soggetto a cui direttamente o indirettamente sono giunti diversi filosofi anche a lui cari, uno tra tutti Husserl¹².

Per quanto riguarda la tematica del riconoscimento, nell'elaborare la sua personalissima teoria, non prende tanto le mosse dall'approccio fenomenologico, in particolare husserliano, quanto dallo schema argomentativo di Hegel che, nella *Fenomenologia dello spirito*, mostra come la pluralità dei soggetti sia condizione e fondamento della soggettività individuale. Il filosofo francese, però, non si

⁸ Sartre (2017, 471).

⁹ Cfr. Farina (1998, 83).

¹⁰ Sartre (2017, 376, 377).

¹¹ Cfr. Honneth (2019, 52).

¹² Sartre attribuisce a Husserl il merito di aver colto l'intenzionalità della coscienza e il fatto che essa non possa essere degradata ad un insieme di condizioni logiche. Tuttavia, sebbene in modo impreciso e discutibile, egli muove un'interessante critica al padre della fenomenologia, affermando che Husserl, trattando di un Io trascendentale, aggiunto ad un Io psichico, avrebbe riaperto la porta all'intimismo e al solipsismo, rischio che, ad avviso di Sartre, si annida nella fenomenologia. Cfr. Sartre (1992, 32, 72 sgg.) e Sartre, (2020, 279, 280) il saggio *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*.

limita a ripercorrere il pensiero hegeliano, ma elabora una sua singolare visione secondo la quale la base di partenza per la consapevolezza della propria soggettività non risiede nell'autocoscienza, ma nella consapevolezza della propria oggettività, quella che in *L'essere e il nulla* egli chiama «oggettività»¹³. In questo modo la conoscenza di sé è totalmente inaccessibile, in quanto ciò che possiamo attingere è soltanto la coscienza della nostra oggettività e questa coscienza dipende dallo sguardo che l'altro ha su di noi. Da ciò deriva la confutazione sartriana del solipsismo.

In particolare, oltre a Hegel, al quale si accosta leggendo dapprima *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* di Jean Wahl, poi seguendo le lezioni di Alexandre Kojève verso la fine degli anni '20, i riferimenti filosofici di Sartre sono Husserl e Heidegger¹⁴. Negli studi che egli compie in questi anni compare una forte volontà di concretezza e l'interesse per l'uomo e la sua esistenza, anche pre-razionale, tipica della cultura antiaccademica francese. Tutti questi aspetti si ritroveranno anche nell'opera successiva.

Troviamo questa esigenza anche in Heidegger, laddove nella sua fenomenologia dell'alterità individua, come punto critico fondamentale, Cartesio, al quale egli imputa un'intollerabile assenza di concretezza, in quanto nella sua indagine parte da un soggetto teoretico, astratto, tanto dal mondo quanto dagli altri soggetti¹⁵. In virtù di questa astrattezza del soggetto, in prima battuta, il mondo e gli altri soggetti sono messi in dubbio da Cartesio, non sono dati originariamente, si tratta dunque di fare una mossa teoretica per recuperarlo, per far comunicare questo soggetto astratto con il mondo e con gli altri soggetti¹⁶.

Già secondo Heidegger, quindi, la posizione, secondo la quale prima c'è il soggetto astratto che poi va messo in comunicazione con gli altri soggetti, va contro ciò che si mostra intuitivamente, cioè contro la fenomenologia, che invece ci indirizza verso una posizione concreta¹⁷.

Secondo la fenomenologia non ci sono soggetti astratti, ma ci sono invece soggetti concreti che stanno originariamente insieme in un mondo comune, sono gettati nel mondo, lavorano nel mondo, hanno cioè dei progetti nel mondo e intendono gli oggetti come degli utilizzabili che hanno un significato in quanto sono in un contesto concreto e ben determinato. Il significato del mondo non sta nella testa di soggetti astratti, è dato concretamente in virtù della progettualità che i soggetti pratici concreti indirizzano verso questi oggetti che sono significanti in quanto sono considerati praticamente degli utilizzabili. Si dà dunque uno stare insieme originario dei soggetti pratici del mondo che si comprendono originariamente in virtù dello stare insieme in un mondo comune. Questa è la cifra della concretezza fenomenologica: i soggetti si manifestano concretamente e originariamente, dunque non sono astratti, ma soggetti pratici che possono eventualmente partecipare alla *svelatezza* dell'essere. L'esserci è con-essere: già da sempre sono con l'altro e quindi lo comprendo.

Questo riferimento alla concretezza prenderà maggiore vigore nel pensiero di Sartre. Tuttavia, se il punto di partenza polemico di Heidegger è Cartesio, il punto di partenza polemico di Sartre è Kant e in secondo luogo Husserl che segue l'errore kantiano¹⁸.

Per Kant, secondo Sartre, l'altro si manifesta come oggetto, come un insieme di mimica, di espressioni, di atti e comportamenti, ma queste espressioni dell'altro come oggetto

rimandano a un'unità organizzatrice situata, per principio, al di fuori della nostra esperienza [...] Altri, come unità sintetica delle sue esperienze e come volontà o passione, riesce a organizzare la *mia* esperienza. Non si tratta della pura e semplice azione di un noumeno inconoscibile sulla mia sensibilità, ma della costituzione del campo della mia esperienza da parte di un essere che non sono io, di gruppi collegati di fenomeni. E questi fenomeni, a differenza di tutti gli altri, non rimandano a delle esperienze

¹³ Sartre (2014, 305).

¹⁴ Cfr. Cera (1973, 43).

¹⁵ Cfr. Heidegger (2001, 30-40).

¹⁶ Sul tema del confronto tra Sartre e Cartesio si vedano anche le acute riflessioni di Rovatti (1987).

¹⁷ Sartre (2014, 296-298).

¹⁸ Si tenga presente che Sartre supera la prospettiva autoriflessiva di Cartesio e legge Hegel nell'ottica di Kojève, a tal proposito si veda Kojève (1996).

possibili, ma a delle esperienze che, per essenza, sono al di fuori della mia esperienza e appartengono a un sistema per me inaccessibile¹⁹.

L'altro, dunque, si manifesta come oggetto ma poi la soggettività dell'altro si manifesta come eccedenza rispetto al nostro orizzonte trascendentale della coscienza.

Questa posizione andrebbe ad anticipare la posizione solipsistica di Husserl per la quale l'altro si dà dentro la coscienza solo come oggetto, mentre come soggetto è eccedenza rispetto alla mia coscienza, è mancanza, dunque c'è un solo soggetto, un io. Ma questa visione solipsistica che afferma la nostra «solitudine ontologica», è vista da Sartre come «una pura ipotesi metafisica»²⁰, in quanto, affermando che non esiste nulla fuori di me, finisco con il superare il campo della mia esperienza.

Questa posizione kantiana e husserliana è corretta se l'io è inteso come conoscente, come teoretico, ma noi dobbiamo cercare un'alterità concreta, quindi dobbiamo heideggerianamente, rivolgerci all'io pratico, ovvero al rapporto concreto tra essere ed essere. L'io e l'Altro, secondo Sartre, si rapportano in uno spazio e in un tempo assoluti, scevri da condizionamenti di natura storico-sociale e materiale. L'Altro, poiché è ciò che non è me, si configura nella sua accezione negativa in maniera costitutiva, cioè la negazione è la «struttura costitutiva dell'essere-altri»²¹. Da ciò deriva quindi, una negazione reciproca. Questa, in sostanza, è una posizione hegeliana, infatti, ad avviso di Sartre, solo Hegel ha saputo cogliere questa dimensione negativa costitutiva, che ha natura ontologica dunque, del rapporto intersoggettivo. La nozione sartriana di alterità, intesa come qualcosa che è in rapporto con la dimensione della lotta, con il conflitto, deriva dall'idea per la quale il soggetto è libertà, è possibilità di progettarsi nel mondo, questo io che è libertà, è concreto, è un io pratico, da qui la presa di distanza da Kant e da Husserl, da quel solipsismo che deriva dal riconoscimento del fatto che l'io è teoretico e non pratico. Una prima presa di distanza da Kant, secondo Sartre, è stata effettuata da Hegel. Egli, infatti, concretizza l'io: il rapporto io-altro non è più un rapporto teoretico (come in Cartesio e Kant), ma un rapporto pratico, non è più un rapporto conoscenza-conoscenza, ma un rapporto essere-essere. L'altro è negazione determinata dell'io e lo costituisce concretamente in un rapporto conflittuale pratico, si pensi alla dialettica servo-signore; nonostante ciò, Hegel cade nell'errore di voler ottenere mediante questa dialettica concreta una soggettività ancora astratta, una struttura universale astratta, il sapere assoluto, finendo in un ottimismo di tipo epistemologico, pensando cioè che si possa realizzare un accordo tra le coscienze che porti al riconoscimento reciproco e simultaneo tra di esse. In questo caso, ad avviso di Sartre, Hegel farebbe una confusione tra oggettività e vita, è sufficiente infatti che io o l'altro rischino la vita perché si giunga alla separazione della vita e della coscienza. Secondo Hegel l'altro è oggetto e io posso cogliermi come oggetto nell'altro, tuttavia non posso cogliermi come oggetto nell'altro se l'altro non mi appare come soggetto. Dunque, io posso cogliermi soltanto come soggetto interno a cui si rapportano gli atti dell'altro, quindi come pura coscienza e non come conoscenza, così tra me soggetto e l'altro oggetto non c'è nulla in comune, siamo ontologicamente separati, quindi io non posso conoscermi nell'altro se egli è oggetto e non posso neanche conoscere il vero essere dell'altro, cioè la sua soggettività. In questo consiste la sconfitta di Hegel²². C'è un altro tipo di ottimismo in Hegel, quello di tipo ontologico, egli infatti afferma che le coscienze sono momenti del Tutto e che il Tutto è mediatore tra le coscienze, permettendo il superamento della pluralità verso la totalità. Tuttavia, studiando il rapporto tra le coscienze, fa notare Sartre, Hegel fa astrazione dalla sua che, di fatto, contempla le altre come oggetti, dimenticando che l'unico punto di partenza sicuro - dal punto di vista del *cogito* - sono io. Dunque, se mi pongo in me stesso non posso superare la pluralità delle coscienze e vederle da un punto di vista "totalitario" e del tutto equivalenti²³. Un ulteriore processo di concretizzazione, ad avviso di Sartre, lo troviamo in

¹⁹ Sartre (2014, 276, 277).

²⁰ *Ivi*, 280.

²¹ *Ivi*, 281.

²² *Ivi*, 294.

²³ *Ivi*, 294, 295.

Heidegger che tematizza il rapporto concreto tra l'io e l'altro, basato sullo stare concretamente nel mondo insieme e dare significato agli oggetti come degli utilizzabili, definitivamente l'io è un io pratico. C'è, tuttavia, un problema anche in Heidegger, in quanto nel rapporto concreto con l'altro, egli assume il modello della squadra, cioè il modello del Noi, non quello dell'Io-Tu, cioè di un rapporto con l'altro in una dimensione pacificata, di «solidarietà ontologica per lo sfruttamento di questo mondo»²⁴, mentre secondo Sartre si sta concretamente in rapporto con l'altro nella dimensione conflittuale della lotta per cui l'altro impedisce di realizzare la mia libertà. Importante è la lotta che si realizza tra l'io che è libertà e l'altro che limita la mia libertà. Non si tratta di «piccole varianti», come afferma Honneth nella sua analisi²⁵. Dunque, io lotto con l'altro per togliere a lui la sua libertà perché io possa realizzare la mia, si tratta di una mossa hegeliana o se vogliamo marxiana.

Il rapporto originario dell'Io con l'Altro per Sartre, non è di tipo conoscitivo, ma è un'evidenza, una presenza che l'io avverte in modo immediato dentro di sé, proprio come aveva ben intuito Heidegger. Sartre però mantiene, nel rapporto intersoggettivo, la connotazione negativa che gli aveva dato Hegel.

4. Lo sguardo dell'Altro come condizione del riconoscimento

Il soggetto, secondo Sartre, entrerà in rapporto con l'altro attraverso lo *sguardo*, uno sguardo oggettivante che rende la coscienza trascendente rispetto a ciò che trova davanti a sé. Tuttavia, entra in crisi quando scopre che l'altro ha un rapporto con le altre cose che gli è del tutto estraneo. Questa situazione sfugge al soggetto e determina una *disintegrazione* tra gli oggetti che egli osserva; tuttavia, essa non si realizza grazie al soggetto. A tal proposito Sartre scrive:

L'apparizione, tra gli oggetti del *mio* universo, di un elemento di disintegrazione di questo universo, è ciò che io chiamo l'apparizione di *un* uomo nel mio universo, Altri, dunque, è prima di tutto la fuga continua delle cose verso un termine che colgo come oggetto a una certa distanza da me, e insieme mi sfugge in quanto distende intorno a sé le proprie distanze²⁶.

Posso dunque cogliere la relazione dell'altro con gli oggetti, ma non posso cogliere come questi appaiano a lui. Inoltre, poiché l'altro è, nel mondo, l'oggetto che vede quello che io vedo allora

il mio legame fondamentale con altri-soggetto, deve poter essere ricondotto alla mia possibilità continua *di essere visto* da altri [...] 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 per un soggetto che mi vede di sostituirsi all'oggetto visto da me. L'«essere-visto-da-altri» è la verità del «vedere-altri»²⁷.

La scoperta più drammatica però è che l'altro si configura come sguardo dal quale dipendo che mi imprigiona, mi incatena; in quanto sguardo l'altro mi cristallizza, mi reifica, nega la mia libertà, la mia soggettività vedendomi come oggetto, come cosa²⁸. Ne deriva che questo rapporto concreto e reificante nega la libertà dell'io che ingaggerà una lotta contro l'altro così da togliergli la libertà, per recuperare la sua; allo stesso modo, però, farà l'altro nei suoi confronti, per cui l'io e l'altro lotteranno reificandosi a vicenda per recuperare la propria libertà.

²⁴ *Ivi*, 297.

²⁵ Honneth afferma, a mio avviso ingiustamente, che il debito di Sartre nei confronti di Heidegger sia essenziale, dimenticando la ricchezza della speculazione sartriana influenzata principalmente da Hegel, ma anche da Husserl e Marx.

²⁶ *Ivi*, 308.

²⁷ *Ivi*, 309, 310.

²⁸ È questo un punto decisivo riguardo alla tematica del riconoscimento, in quanto esso si assocerebbe a un simultaneo disconoscimento del proprio essere-per-sé e quindi della propria libertà. *Cfr.* Honneth (2019, 50-51).

Da un punto di vista teoretico, Cartesio, Kant, Husserl, affermano a pieno diritto che l'altro, in quanto fuori dal mio orizzonte trascendentale, è assenza e quindi cadono nel solipsismo. Invece, secondo Sartre, dobbiamo intendere l'io e l'altro in un rapporto concreto, pratico, dove l'altro è concretamente sguardo su di me, io sono prigioniero dell'altro, poiché lo sguardo dell'altro mi reifica e io quando vedo lo sguardo dell'altro non vedo lo sguardo, non vedo neanche il suo occhio, «non ci sono mai *degli occhi* che ci guardano: è l'altro come soggetto»²⁹. Tuttavia vedo me stesso riflesso nello sguardo dell'altro, l'altro è uno specchio nel quale mi rifletto, guardando l'altro vedo me stesso reificato dall'altro in quanto conosciuto dall'altro e, in quanto egli mi vede come oggetto, mi reifica e mi toglie la libertà e, in quanto io mi sento percepito come oggetto dall'altro, io perdo la mia libertà perché l'altro ha un'influenza su di me e mi mette in una condizione infernale che ben si manifesta nella vergogna, mi incatena a sé e io mi vergogno nel vedermi riflesso negli occhi dell'altro e mi vergogno del suo sguardo, non sono più libero e dipendo dall'altro, quindi ho l'esigenza di togliere l'altro e di togliere questa condizione di prigionia³⁰.

La vergogna è, per natura, *riconoscimento*. Riconosco di *essere* come altri mi vede. Non si tratta tuttavia di confronto fra ciò che sono per me e ciò che sono per altri, come se trovassi in me, al modo d'essere del per-sé, un equivalente di ciò che io sono per altri. Anzitutto, un simile confronto non si riscontra in me, come operazione psichica concreta: la vergogna è un brivido immediato che mi percorre dalla testa ai piedi senza nessuna preparazione discorsiva. [...] Così gli altri non mi hanno rivelato solamente ciò che ero; mi hanno anche costituito su un tipo di essere nuovo che deve sopportare delle nuove qualificazioni. Questo essere non era in potenza in me prima dell'apparizione d'altri, perché non avrebbe potuto trovare posto nel per-sé [...]. D'altra parte il nuovo essere che appare *per* altri non risiede *in* altri; io ne sono responsabile, come mostra per esempio quel sistema educativo che consiste nel «far vergognare» i bambini di ciò che sono. Così la vergogna è vergogna *di sé di fronte ad altri*, queste due strutture sono inseparabili³¹.

Per usare un esempio di Sartre, quando io sono intento a guardare nel buco di una serratura e odo dei passi nel corridoio, ho un immediato sussulto e mi vergogno perché qualcuno mi ha sorpreso a guardare attraverso la serratura. Poi però mi rendo conto che invece non c'è nessuno, nessuno mi ha visto, tuttavia quando torno a guardare nel buco della serratura, non sono più lo stesso di prima, ora guardo con maggiore apprensione perché la vergogna non dipende dal fatto di essere stati scoperti a spiare, ma dal fatto che ho scoperto di poter essere visto da altri³². Dunque, la vergogna è scoprire che io sono «essere-per altri» e questo mio essere oggetto-per-altri, è un fatto costante, posso ingannarmi sulla presenza empirica dell'altro, ma non sulla presenza degli altri a me stesso e questo ha la stessa evidenza del cogito, è una evidenza riflessiva. A tal proposito scrive Sartre:

Così questo essere non è il mio possibile, non è sempre in questione in seno alla mia libertà: è, invece, il limite della mia libertà, il suo «rovescio» nel senso in cui si dice «il rovescio delle carte»; esso mi è dato come un fardello che porto senza mai potermi voltare verso di lui per conoscerlo, senza poterne neanche sentire il peso; se voglio paragonarlo alla mia ombra, si tratta di un'ombra che si proietta su una materia in movimento e imprevedibile e tale che nessun quadro di riferimenti permetterebbe di calcolare le deformazioni risultanti da questi movimenti. E tuttavia si tratta proprio del mio essere, e non di un'immagine del mio essere. Si tratta del mio essere quale si determina in e per mezzo della libertà d'altri. È come se avessi una dimensione d'essere dalla quale fossi separato da un nulla radicale: e questo nulla, è la libertà d'altri; altri deve far essere il mio essere-per-lui in quanto deve essere il suo essere, così ogni mio libero comportamento mi impegna in un nuovo ambiente, dove la materia del mio essere

²⁹ Sartre (2014, 331).

³⁰ Cfr. Rovatti (1969, 72-73).

³¹ Sartre (2014, 272).

³² Si confronti Honneth (2019, 50) il quale mette in evidenza come il dramma stia nel fatto che il soggetto possa esperire l'altro come libero solo nel momento in cui si vede reciprocamente ridotto a pura cosa. È chiaro quindi che questo incontro può sfociare soltanto in un conflitto permanente.

è l'imprevedibile libertà di un altro. E tuttavia, con la mia vergogna, io rivendico come mia la libertà di un altro [...], affermo un'unità profonda delle coscienze, e non quell'armonia delle monadi che si è presa talvolta come garanzia di oggettività, ma un'unità d'essere, perché accetto e voglio che gli altri mi conferiscano un essere che io riconosco³³.

L'io si conosce come soggetto guardando dentro di sé mediante la riflessione, ma si conosce anche guardando l'altro, con lo sguardo l'altro mi costituisce, attraverso l'altro io mi vedo anche negli occhi dell'altro; cogliere uno sguardo è accorgersi di essere guardati, quindi colgo me stesso come oggetto cioè in quanto in balia dell'altro. «Ciò che provo quando sento scricchiolare i rami dietro di me non è che vi *sia qualcuno*, ma che io sono vulnerabile, che ho un corpo che può essere ferito, che occupo uno spazio e che non posso, in nessun caso, evadere dallo spazio in cui sono senza difesa, in breve, che *sono visto*»³⁴.

Nella speculazione sartriana lo sguardo diventa un *intermediario* tra me e me stesso, uno sguardo che mi pietrifica e che, pertanto, viene visto come quel peccato originale che mi degrada a oggetto e mi nega le mie infinite possibilità: «Così essere visto mi costituisce come un essere senza difesa per una libertà che non è la mia libertà. In questo senso, possiamo considerarci come "schiavi", in quanto appariamo agli altri»³⁵.

Si tratta di una schiavitù che non può essere superata in quanto, ciò che mi giunge da essa, i valori che mi contraddistinguono, non dipendono da me, non posso nemmeno conoscerli perché le possibilità che mi si offrono non sono le mie, ma dipendono dallo sguardo dell'altro. Di queste possibilità io «non posso che intravedere la pura presenza al di là del mio essere, e che negano la mia trascendenza per costituirmi come mezzo verso dei fini che io ignoro, io sono *in pericolo*. E questo pericolo non è accidente, ma la struttura permanente del mio essere-per-altri»³⁶.

Di qui si dà il rapporto concreto dell'io con l'altro che si configura nella dimensione della lotta e non nella dimensione del Noi come in Heidegger. Voglio liberarmi dell'altro e l'altro vuole liberarsi di me. Per questa ragione il conflitto è il senso originario dell'essere per altri. Nella lotta si dà il riconoscimento dell'alterità, in questa dimensione si configura la riflessione fenomenologica che Sartre conduce ne *L'essere e il nulla*.

Di contro, però, la scoperta di sé attraverso lo sguardo dell'altro finisce per avere un effetto deformante della propria soggettività che diventa *coscienza degradata*, la relazione con l'altro, pertanto, diventa alienante e reificante, fino alla rievocazione del mito di Medusa.

Nemmeno l'amore costituisce una possibilità di fuga dal processo di reificazione, la sua sfida, che consiste nella possibilità che due soggetti si possiedano senza rendersi oggetti, è destinata a fallire, in quanto l'amante, che era partito con l'intento di amare l'altro come soggetto, come libertà, manifesta poi l'imperiosa volontà di essere amato dall'altro; inoltre, l'amato vorrà lo stesso, cioè essere amato. I due amanti, pertanto, non riusciranno ad unirsi secondo il progetto iniziale, restando in uno stato di soggettività per-sé, antinomico e conflittuale.

L'unità con l'altro è irrealizzabile, ad avviso di Sartre, in quanto comporterebbe la scomparsa dell'alterità dell'altro, ma questo è appunto l'ideale dell'amore che, tuttavia, ponendo l'uno in stretto rapporto con la libertà dell'altro, è sostanzialmente conflitto. L'amante che vuole essere amato, infatti, vuole che l'altro lo ami liberamente, ma allo stesso tempo, si impadronisce della libertà dell'altro che non è più libero. «La seduzione tende a risvegliare nell'altro la coscienza della sua nullità di fronte all'oggetto seducente. Con la seduzione, cerco di costituirmi come un pieno d'essere, e a farmi *riconoscere come tale*»³⁷. Ma poi nella coppia

³³ *Ivi*, 315.

³⁴ *Ivi*, 311, 312.

³⁵ *Ivi*, 321.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ivi*, 432.

ciascuno vuole essere l'oggetto per il quale la libertà dell'altro si aliena in un'intuizione originaria; ma questa intuizione che sarebbe l'amore vero e proprio non è che un'ideale contraddittorio del per-sé, così ciascuno è alienato solo in quanto esige l'alienazione dell'altro. Ciascuno vuole che l'altro l'ami, senza rendersi conto che amare è voler essere amato e che volendo che l'altro l'ami vuole solamente che l'altro voglia che l'ami³⁸.

Ovvero l'amante ha l'esigenza che l'altro lo ami, ma se l'altro lo fa, lo delude in quanto egli voleva essere il suo oggetto unico e privilegiato, ma poiché l'altro lo sente come soggetto, «sprofonda nella sua oggettività» dunque «gli amanti rimangono ciascuno per-sé in una soggettività totale»³⁹.

L'amore, pertanto, non offre nessuna soluzione e, se si giunge alla propria liberazione e si vede l'altro come oggetto, allora egli diventa un mezzo come altri e la magia finisce.

«Se io posso agire sul suo essere in mille modi, e trascendere le sue possibilità con tutte le mie possibilità, ciò avviene solo in quanto è oggetto nel mondo, e, come tale, non nelle condizioni di riconoscere la mia libertà»⁴⁰.

Anche il masochista, che vuole rinunciare totalmente alla sua soggettività cercando riposo nell'altro, nel tentativo di esser puro oggetto nelle mani dell'altro è invece condannato a darsi tutti quegli atteggiamenti volti ad essere l'oggetto dell'altro e sarà condannato a sentire invece la sua irriducibile soggettività.

Il soggetto inoltre tenta di eliminare l'alterità annullando l'altro nell'atteggiamento dell'indifferenza, con la quale «Pratico allora una specie di solipsismo di fatto [...] agisco come se fossi solo al mondo; “sfioro” le persone come “sfioro” i muri [...]. Senza dubbio mi conoscono in qualche modo; ma questa conoscenza non mi tocca»⁴¹. Tuttavia, questa pretesa di eliminare la soggettività dell'altro per essere assoluta soggettività, finisce per pormi in una oggettività ancora più insidiosa, in quanto «sono visto senza neanche potere sentire che sono visto [...] se l'altro è oggetto per me *mentre mi guarda*, allora sono in pericolo senza saperlo»⁴².

A questo punto tento di possedere l'altro come oggetto nel desiderio sessuale, irriducibile però per Sartre a pura risposta meccanica di carattere fisiologico. Il desiderio è determinato dal voler possedere l'altro come oggetto, dal voler, cioè, impadronirsi del corpo dell'altro perché questo possa rivelarmi il mio corpo come *carne*⁴³. Il desiderio però è un ideale impossibile poiché è voler possedere il corpo dell'altro in quanto la sua coscienza si identifica con esso e quindi è un voler possedere tutto l'altro possedendo il suo corpo. Attraverso la carezza, che non è toccare ma portarsi contro il corpo dell'altro, si vogliono incarnare reciprocamente le proprie coscienze. Il mio farmi carne induce l'altro a «nascere come carne; gli faccio gustare la mia carne con la sua carne, per obbligarlo a sentirsi carne»⁴⁴ in modo da *invischiarsi* nel mondo. Tuttavia, nel momento in cui guardo l'altro per difendermi dalla sua libertà, la sua libertà mi sfugge ed egli torna a essere per me un oggetto nel mondo.

Questo è l'ideale impossibile del desiderio: possedere la trascendenza dell'altro come pura trascendenza e tuttavia come *corpo*; ridurre l'altro alla sua semplice fatticità, così da includerlo nel mio mondo, ma fare in modo che quella fatticità sia una sempre ricorrente appresentazione della sua trascendenza nullificatrice.⁴⁵

Il desiderio approda ad una sconfitta, già nel piacere del coito che porta alla fine del desiderio, ma c'è di più, in quanto la coscienza del piacere ci fa uscire dalla contingenza. «Il desiderio è desiderio

³⁸ *Ivi*, 436.

³⁹ *Ivi*, 437.

⁴⁰ *Ivi*, 441.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, 443.

⁴³ *Ivi*, 451.

⁴⁴ *Ivi*, 453.

⁴⁵ *Ivi*, 456.

di impadronirsi della coscienza incarnata»⁴⁶, ma quando il turbamento mi porta a possedere il corpo saturo dell'altro, io cesso di essere carne e possiedo l'altro come puro oggetto, rompendo la reciprocità di incarnazione che era il fine del desiderio.

La situazione che ne deriva è quella del sadismo, il sadico infatti vuole possedere completamente l'altro come oggetto, come strumento, rompendo la reciprocità dell'incarnazione, ma non riuscirà comunque a realizzare il suo progetto. Il sadico vuole sottomettere e possedere l'altro facendo apparire la sua carne non con la propria incarnazione, ma con la violenza del proprio corpo, vuole «Appiccicare l'altro alla sua carne con la violenza ed il dolore, impadronendosi del corpo dell'altro [...] in quanto gli ha fatto inghiottire la libertà dell'altro»⁴⁷, non vuole, cioè, sopprimere la libertà ma costringerla ad «identificarsi liberamente con la carne torturata»⁴⁸. Tuttavia, anche il sadismo è sconfitto in quanto la libertà della vittima gli sfugge, inoltre lo sguardo della vittima esprimerà tutta la sua soggettività e gli farà comprendere che non è riuscito a recuperare il suo *essere-al-di-fuori*, ma la libertà della sua vittima gli rivelerà il suo essere oggettività, rimandando al circolo vizioso dell'essere che guarda e dell'essere che è guardato. Poiché il soggetto finisce sempre per trattare l'altro come strumento, per renderlo oggetto, allora rinuncerà a realizzare un'unione con esso e cercherà invece la morte dell'altro per ritrovare la sua illimitata libertà. Questa determinazione è l'odio che però subisce anch'esso il suo scacco in quanto

l'abolizione dell'altro, per essere vissuta come trionfo dell'odio, implica il riconoscimento esplicito che l'altro è *esistito* [...] Colui che, una volta, è stato per altri, è contaminato nel suo essere per il resto dei suoi giorni, anche se l'altro fosse del tutto soppresso: non smetterà di sentire la sua dimensione di essere-per-altri come una possibilità continua del suo essere⁴⁹.

La morte infine sancisce questa definitiva espropriazione del sé, pertanto non ci salva dalla reificazione, ma ci pone completamente «in preda degli altri», in quanto la morte conduce ad una completa e totale oggettivazione.

L'unica possibilità di vincere questo processo di reificazione di sé sembrerebbe l'orgoglio, la rivendicazione della propria libertà che però si ottiene solo reificando l'altro. Inoltre, l'altro, al mio tentativo di oggettivarlo, a sua volta, risponderà con una nuova oggettivazione trasformando i rapporti interpersonali in una infinita serie di atti reificanti. L'orgoglio o vanità è un sentimento di malafede in quanto io agisco sull'altro, in modo che egli mi conferisca quelle qualità che io voglio che lui mi conferisca come sentimento di ammirazione, quindi, mi impossesso dell'altro e lo oggettivo, ma nello stesso tempo voglio che l'altro provi questo sentimento come soggetto, tuttavia, in questo caso, non riesco più a riconoscermi in quell'immagine in quanto non è più mia.

Sartre pertanto prende le distanze sia da Hegel che dal *Mitsein* di Heidegger, mettendo in evidenza la connotazione negativa del riconoscimento e sottolineando che perfino la coscienza di classe non è altro che il risultato dello sguardo oggettivante delle classi dominanti, riconducendo la sua riflessione a quello che Adorno definisce «pensiero identificante»⁵⁰, che tende a dominare l'altro.

La conclusione generale della lunga trattazione relativa ai rapporti intersoggettivi risulta essere negativa. Noi, scrive Sartre, «non possiamo mai porci concretamente su un piano di uguaglianza, cioè sul piano in cui il riconoscimento della libertà dell'altro comporterebbe il riconoscimento da parte dell'altro della nostra libertà. L'altro, di principio, è inattuabile: mi sfugge quando lo cerco e mi possiede quando lo sfuggo»⁵¹. Inoltre «L'essenza dei rapporti tra le coscienze non è il *Mitsein*, ma il

⁴⁶ *Ivi*, 460.

⁴⁷ *Ivi*, 465.

⁴⁸ *Ivi*, 466.

⁴⁹ *Ivi*, 475.

⁵⁰ Adorno (2004, 135).

⁵¹ Sartre (2014, 471).

conflitto»⁵². La coscienza perverrà, dunque, a quella trascendenza che le permetterà di nullificare la realtà e di realizzare i propri progetti, evidenziando come il riconoscimento finisca per essere una reificazione senza via d'uscita.

5. L'avvicinamento al marxismo, l'intersoggettività e la *Critica della ragione dialettica*

L'esperienza della guerra e il suo impegno nella Resistenza, porteranno Sartre a rivedere l'impianto ontologico-metafisico del suo pensiero, caratteristico de *L'essere e il nulla*, nel tentativo di mettere maggiormente in evidenza una dimensione più attiva dell'uomo il quale deve essere consapevole della criticità e della problematicità dell'esistenza, ma anche disposto ad impegnarsi. Ne *L'esistenzialismo è un umanismo*, una sintesi divulgativa del suo pensiero, Sartre ci spiega come l'esistenzialismo sia «una morale dell'azione e dell'impegno»⁵³. Questa azione e questo impegno sono attestate anche dalla creazione della rivista *Les Temps Modernes*, nel 1945, insieme all'amico Raymond Aron e a Maurice Merleau-Ponty. Nella *Presentazione*, da lui scritta, emerge la sua concezione del compito dell'intellettuale, visto come colui che non pensa alla propria immortalità, ma che ama e combatte appassionatamente per la propria epoca, che concorre a «produrre certi mutamenti nella società che ci circonda», a «mutare al tempo stesso la condizione sociale dell'uomo e la concezione che egli ha di se stesso»⁵⁴. Inoltre, Sartre esplicita l'obiettivo della rivista, quello cioè di denunciare miti e oppressioni al fine di difendere «l'autonomia e i diritti della persona umana»⁵⁵.

Nel saggio *Che cos'è la letteratura?*, nel quale riflette sull'arte e sulla produzione letteraria, emerge la sua visione della letteratura come azione e dell'intellettuale come persona impegnata a denunciare abusi e mistificazioni, a schierarsi con gli oppressi e a eleggere come soggetto per eccellenza la classe operaia. Tuttavia, si schiera contro l'egemonia dell'Unione Sovietica e contro il partito comunista che viene visto come antirivoluzionario, dogmatico, rassicurante della borghesia e destinato a perdere la fiducia delle masse. Critica altresì il marxismo, inteso come una dottrina che, rinunciando troppo superficialmente a Dio e alla Metafisica, avrebbe ridotto lo spirito a materia, e avrebbe negato la soggettività in nome di una prassi rivoluzionaria deterministica e anche impossibile. La critica al marxismo, contenuta anche nel saggio *Materialismo e rivoluzione*, del 1946, è costruita in base ai concetti de *L'essere e il nulla*, per cui la filosofia rivoluzionaria degli oppressi diventa «filosofia dell'uomo in generale»⁵⁶, capace di liberare l'umanità.

Verso la metà degli anni Cinquanta Sartre compie una svolta, a partire dall'opera letteraria *Il Diavolo e il buon Dio*, del 1951, e dal Saggio *I comunisti e la pace*, pubblicato tra 1952 e 1954, abbandona definitivamente il soggettivismo del pensiero precedente e dichiara la necessità di un impegno sociale. Il protagonista dell'opera teatrale *Il Diavolo e il buon Dio*, ad esempio, scopre il proprio condizionamento storico e sociale e decide di operare insieme agli uomini, in nome di una morale dialettica, relativa e intersoggettiva.

Il marxismo nelle *Questioni di metodo*, in *Critica della ragione dialettica*, diventa «la filosofia del nostro tempo»⁵⁷, integrata da Sartre con la filosofia esistenzialistica e, pertanto, il nucleo centrale diventa l'uomo che agisce in una determinata situazione e che cerca di superarla socialmente e storicamente, per cui ricompaiono le categorie de *L'essere e il nulla*, ovvero delle cose viste nel loro statuto ontologico negativo e della vita umana, come realtà progettuale in atto, ma rielaborate in chiave storico-sociale.

⁵² *Ivi*, 493.

⁵³ Sartre (2018, 86).

⁵⁴ Sartre (2020, 219), si veda la Presentazione di *Les Temps Modernes*.

⁵⁵ *Ivi*, 229.

⁵⁶ Sartre (2020, 328), si veda il saggio *Materialismo e Rivoluzione*.

⁵⁷ Sartre (1982a, 32).

Nella *Critica della ragione dialettica*, in merito alla tematica del riconoscimento, Sartre si propone di superare la concezione negativa dell'intersoggettività, distinguendo tra intersoggettività e reificazione in quanto i rapporti tra soggetti sono «originariamente distinti dalle relazioni fra cose»⁵⁸.

Il terreno rimane sempre dialettico, ma il punto di partenza è quello della prassi individuale che sola ci può far rimanere all'interno di un'esperienza umana, preservandoci dal dogmatismo⁵⁹.

La relazione con l'Altro nasce da esigenze materiali dovute al bisogno, pertanto si configura come «una lotta accanita contro la *penuria*»⁶⁰.

Tuttavia, poiché la reificazione deriva dalla struttura materiale dell'intersoggettività, ovvero dalla componente «inerte» della stessa soggettività, non sono le relazioni intersoggettive in quanto tali a determinare la reificazione, ma piuttosto, la situazione materiale di «*rareté*». Sebbene il riconoscimento preceda la reificazione, infatti, usando un'espressione dello stesso Sartre, «per trattare un uomo come un cane, bisogna averlo anzitutto riconosciuto come uomo»⁶¹, nei rapporti intersoggettivi, ciascuno riconosce l'altro solo integrandolo nel proprio progetto a partire dallo stato di *cosa*. Dunque, il processo originario non è quello intersoggettivo, bensì quello della reificazione.

L'uomo non viene riconosciuto originariamente come tale, ma come progetto concretamente manifestantesi, così il riconoscimento dell'altro è di tipo sociale. I rapporti umani però non dipendono marxianamente dai rapporti di produzione, ma dalla reciprocità, relazione umana fondamentale che Sartre intende analizzare nel tentativo di superare il solipsismo. Le relazioni reciproche, in ogni caso, non proteggono gli uomini dalla reificazione, in quanto ciascuno, nella reciprocità è modificato dall'altro e diventa mezzo e strumento, non solo dell'altro, ma di ciò che nella sua progettualità, lo renderà altro da ciò che al momento è. La relazione intersoggettiva finisce per essere una lotta insensata, una forma di antagonismo, dovuta alla «*rareté*» che fonda l'inimicizia nei rapporti intersoggettivi⁶².

La reciprocità può diventare un processo positivo soltanto se ciascuno è reciprocamente mezzo per il progetto dell'altro, non se diviene lotta o inganno.

Nella *Critica* Sartre mostra come l'uomo non possa illudersi di operare in assoluta libertà, realizzando tutti i fini previsti, non soltanto perché non tutti i traguardi spesso sono raggiunti, ma soprattutto perché si possono generare delle «controfinalità», giungendo per questa via ad una critica al capitalismo e alla denuncia dei vari aspetti dell'alienazione, intesa come reificazione. L'uomo, che qui diventa anche concretamente l'operaio, appartiene ad un destino in modo inerte. Il campo del «pratico-inerte» viene visto come un luogo di lotte, violenze, dove la lotta per il riconoscimento non prevede hegelianamente la morte, ma la materia, in grado di condizionare significativamente l'uomo. La conclusione, pertanto, sembrerebbe una reificazione senza speranza, in quanto le relazioni tendono a irrigidirsi nel «pratico-inerte», fino ad ammettere, superando le tesi de *L'essere e il nulla*, che gli uomini sono tutti schiavi.

Sartre però non intende rinunciare al principio secondo cui nell'uomo è sempre presente la capacità di disalienarsi e di instaurare nuove forme di libertà. L'uomo infatti non vive soltanto una «dialettica-natura», ma è in grado anche di realizzare una «dialettica-cultura» che lo affranca dalla sua inerzia materiale. L'uomo ha la capacità di realizzare una vicenda dialettica, che lo liberi dal «pratico-inerte», nel «gruppo», inteso come prassi intenzionale e attiva, che consente di superare la dimensione della serialità. Nella sua fase eroica il gruppo è in grado di realizzare una «integrazione reale»⁶³ per cui gli individui riescono a riscoprire la loro capacità di agire in vista di un fine, di modificare la realtà. In esso nessuno prevale sull'altro, nessuno obbedisce, tutti sono pari e ognuno riconosce l'altro come

⁵⁸ *Ivi*, 135.

⁵⁹ Sartre ritiene che il marxismo abbia fornito una nozione troppo rigida e deterministica della dialettica, perdendo la sua dimensione umana. *Cfr.* Sartre (1982a, 144-187).

⁶⁰ *Ivi*, 248.

⁶¹ *Ivi*, 236.

⁶² Sartre (1982a, 248 e ss.).

⁶³ Sartre (2006, 43).

un «medesimo» perché tutti sono pervasi da una comune volontà d'azione, nella libera costituzione della prassi individuale in prassi comune.

Tuttavia il gruppo, per impedire che il soggetto ritorni ad una prassi individuale, tende a costituirsi dapprima come «organizzazione», poi come «istituzione», sollecitando l'atto formale del «giuramento» e tendendo a controllare le prassi individuali all'interno di una prassi collettiva. In questa istituzionalizzazione l'individuo viene «liquidato» entro i superiori interessi del gruppo, quindi controllato e asservito, alla «sovranità» e al «potere» del gruppo stesso⁶⁴. Gli individui tendono quindi ad abbandonare l'iniziativa e le proprie responsabilità, in quanto il gruppo è vissuto come qualcosa che è fuori di loro. Lo scacco del gruppo, quindi, è inevitabile in quanto incapace di fondare una unità davvero armoniosa, e in quanto i soggetti coinvolti sono incapaci di rinunciare definitivamente alla loro autonomia esistenziale.

In conclusione, nella *Critica* è possibile cogliere elementi positivi nell'intersoggettività che non risulta sempre reificante come lo sguardo pietrificante degli altri analizzato nelle opere precedenti, tuttavia l'intersoggettività porta comunque all'alienazione, all'oggettivazione nel campo materiale del pratico-inerte e il gruppo non riesce a produrre nessuna disalienazione, se non temporanea. Sartre privilegia il movimento della prassi rivoluzionaria che è però sempre prassi di soggetti umani i quali, superato il momento eroico immediato, ricadono nello scontro con l'altro e nell'oggettivazione dovuta in primo luogo alla «rareté» situata fuori dall'accadere storico e quindi configurata come una sorta di condanna eterna. Nella generica nozione di gruppo, poi, si tende comunque a ricadere nella serializzazione e nella reificazione ineludibile.

Appare chiaro, dunque, che il momento di positività dell'esperienza del gruppo, è soltanto quello iniziale, trascorso il quale, nella fase organizzativa e istituzionale, l'individuo ricadrà nella sfera oggettiva, alienata, del pratico-inerte, negativa per il soggetto e di conseguenza, per Sartre, negativa in sé e per sé. In questo modo Sartre ricade nei vecchi schemi de *L'essere e il nulla*, che pongono in primo piano l'individuo e la sua libertà.

Nell'opera biografica Sartre, con suggestioni lacaniane, tratta della reificazione che inizia proprio dall'infanzia e che agisce come una macchia. Questo individuo, marchiato, può, tuttavia, trovare una via d'uscita dalla dimensione negativa del riconoscimento, attraverso la scrittura e la letteratura. Si tratta, seppur soltanto di un piccolo spostamento, di una possibilità di risoggettivazione in grado di consentire all'uomo, tra libertà e destino, di esercitare liberamente la sua praxis. Si apre così un ulteriore scenario di riflessione, la cui ricchezza e complessità meritano una trattazione a sé.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno Th. W. (2004), *Dialettica negativa*, tr. it., Torino: Einaudi.
Aron R. (1984), *Memorie: 50 anni di riflessione politica*, tr. it., Milano: Mondadori.
Barale M. (1977), *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, Firenze: Le Monnier.
Bausola A. (1978), *Libertà e relazioni interpersonali. Introduzione alla lettura dell' "Essere e il nulla"*, Milano: Vita e Pensiero.
Beauvoir S. de (1966), *La forza delle cose*, tr. it., Torino: Einaudi.
— (1981), *Memorie di una ragazza perbene*, tr. it., Torino: Einaudi.
— (2016), *L'età forte*, tr. it., Torino: Einaudi.
— (2008), *La cerimonia degli addii. Conversazioni con Jean-Paul Sartre*, tr. it., Torino: Einaudi.
Bellan A. (a cura di) (2013), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Milano: Mimesis.
Cambria F. (2009), *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, Pisa: ETS.
Cera G. (1972), *Sartre tra ideologia e storia*, Bari: Laterza.

⁶⁴ Ivi, 242-243.

- Chiodi P. (1973), *Sartre e il marxismo*, Milano: Feltrinelli.
- Cortella L. (2023), *L'ethos del riconoscimento*, Roma-Bari: Laterza.
- D'Abbiere M. (a cura di) (2003), *Desiderio e filosofia*, Milano: Guerini.
- Farina G., Tognato C. (a cura di) (1996), *Sartre contro Sartre*, Bologna: Cosmopoli.
- Farina G. (1998), *L'alterità: lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Roma: Bulzoni.
- Fergnani F. (1978a), *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Milano: Feltrinelli.
- (1978b), *Jean-Paul Sartre. La scoperta dell'esistenza*, Milano: Feltrinelli.
- Hegel G. W. F. (1995), *Fenomenologia dello spirito*, tr. it., Milano: Rusconi.
- Heidegger M. (2001), *Essere e tempo*, tr. it., Milano: Longanesi.
- Honneth A. (2019), *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, tr. it., Milano: Feltrinelli.
- Husserl E. (1960), *Meditazioni cartesiane*, tr. it., Milano: Bompiani.
- (1968), *Ricerche logiche*, tr. it., Milano: Il Saggiatore.
- Iannotta D. (1993), *Sé come un altro*, Milano: Jaca Book.
- Kant I. (2005), *Critica della ragion pura*, tr. it., Bari: Laterza.
- Kojève A. (1996), *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it., Milano: Adelphi.
- Lévinas E. (1986), *Dall'esistenza all'esistente*, tr. it., Casale Monferrato: Marietti.
- (1987), *Il tempo e l'Altro*, tr. it., Genova: il melangolo.
- (2002), *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, tr. it., Milano: Jaca Book.
- Leguil C. (2017), *Sartre con Lacan. Correlazione antinomica, relazione pericolosa*, tr. it., Macerata: Quodlibet.
- Meletti Bertolini M. (2000), *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di J.P. Sartre*, Milano: Franco Angeli.
- Merleau-Ponty M. (1974), *Senso e non senso*, tr. it., Milano: Il Saggiatore.
- (2003) *Il visibile e l'invisibile*, tr. it., Milano: Bompiani.
- Moravia S. (1997), *Introduzione a Sartre*, Roma: Laterza.
- Marcuse H. (1982), *Cultura e società. Saggi di teoria critica*, tr. it., Torino: Einaudi.
- Paci E. (1989), *Il nulla e il problema dell'uomo*, Milano: Bompiani.
- Papone A. (1969), *Esistenza e corporeità in Sartre. Dalle prime opere all'Essere e il nulla*, Firenze: F. Le Monnier.
- Recalcati M. (2021), *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Torino: Einaudi.
- Ricoeur P. (2005), *Percorsi del riconoscimento*, tr. it., Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Rousseau J.J. (1972), *Discorsi e contratto sociale*, tr. it., Bologna: Cappelli.
- Rovatti A. P. (1969), *Che cosa ha veramente detto Sartre*, Roma: Astrolabio-Ubaldini Editore.
- (1987), *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Milano: Bompiani.
- Sartre J.P. (1982a), *Critica della ragione dialettica, I. Teoria degli insiemi pratici*, tr. it., Milano: Il Saggiatore.
- (1982b), *Le parole*, tr. it., Milano: Il Saggiatore.
- (1984a), *Il Diavolo e il buon Dio*, tr. it., Milano: Mondadori.
- (1984b), *La mia guerra. Diari e racconti*, tr. it., Torino: Einaudi.
- (1992), *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, tr. it., Milano: Egea.
- (2001), *L'età della ragione*, tr. it., Milano: Bompiani.
- (2004a), *La mia autobiografia in un film. Una confessione*, tr. it., Milano: Christian Marinotti.
- (2004b), *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, tr. it., Milano: Bompiani.
- (2006) *L'intelligibilità della Storia. Critica della Ragione Dialettica, Tomo II*, tr. it., Milano: Christian Marinotti.
- (2007), *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, tr. it., Torino: Einaudi.
- (2014a), *La Nausea*, tr. it., Torino: Einaudi.
- (2014b), *L'essere e il nulla*, tr. it., Milano: Il Saggiatore.
- (2015), *Il muro*, tr. it., Torino: Einaudi.
- (2017), *Le mosche e Porta chiusa*, tr. it., Milano: Bompiani.

- (2018), *L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. it., Milano: Mursia.
- (2020), *Che cos'è la letteratura?*, tr. it., Milano: Il Saggiatore.
- Scanzio F. (1997), *L'universo della violenza*, Roma: Edizioni Associate.
- Stierle K. (2016), *Montaigne und die Moralisten*, Paderborn: Wilhelm Fink.
- Virno P. (1999), *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Zacchini S. (2005), *Il corpo del nulla*, Milano: Franco Angeli.