

## Sartre e il Riconoscimento: attraverso e oltre Honneth

Ilaria Annicchiarico\*

**Abstract:** This paper aims to reconstruct Honneth's analysis in his text *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas* on the theme of recognition in French thought and, in particular, in the Sartre's one. About the latter, a critical reinterpretation of Honneth's analysis will be proposed, in order to demonstrate how, upon a careful reading of Sartre's texts, from *Being and Nothingness* to his biographies, in particular *The Idiot of the family*, it is possible to discuss Honneth's interpretation of Sartre's thought, seeing in him deeper and more complex reflections than those recognized by the German philosopher. In particular, two theses of Honneth will be discussed: the one according to which in Sartre's thought the theme of recognition is associated with an exclusively negative dimension and the one according to which he remains anchored to a purely abstract and ontological analysis of recognition. On the contrary, we will try to show how in the evolution of Sartrian thought it is possible to find an overcoming of both these aspects and how, through writing, a possibility of resubjectification emerges in his biographies.

**Keywords:** Recognition, Sartre, Honneth, subjectivation, writing

### 1. Il riconoscimento nella storia della filosofia europea

Nel suo saggio *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Axel Honneth si sforza di ricostruire la storia del concetto di riconoscimento, indagandone le radici storiche e sociali. Si tratta di un concetto importante, fondante rispetto alla moderna democrazia europea: per questa ragione, analizzarlo significa ricostruire un frammento della storia europea, che può aiutare a meglio comprenderne le caratteristiche, ad accostarsi alla sua complessità con uno sguardo più consapevole, capace di coglierne i tanti volti. Il concetto di riconoscimento, benché tematizzato in maniera esplicita solo in anni recenti, rappresenta effettivamente una prospettiva estremamente feconda attraverso cui interpretare le radici della cultura europea.

Come Honneth afferma, «solo nello specchio di una riflessione storica possiamo riconoscere collettivamente perché siamo diventati quello che siamo e quali istanze normative sono implicite in questa comprensione di ciò che siamo».<sup>1</sup> Interessanti da questo punto di vista sono le peculiarità locali che si possono ritrovare in diverse aree geografiche, e su questo si focalizza effettivamente l'analisi di Honneth.

Com'egli stesso premette, infatti, l'intento del suo lavoro di ricerca non è di fornire un'analisi rigorosa dello sviluppo del concetto, considerando le influenze reciproche tra gli autori: un tale lavoro richiederebbe una componente filologica rilevante, alla quale non è interessato. Piuttosto, ciò a cui egli mira è mostrare come si possano rinvenire alcuni aspetti ricorrenti nel pensiero di diversi autori, anche tra loro distanti negli anni, appartenenti alle stesse aree di influenza politico-geografica. Più che di una storia di un concetto si tratta quindi, come egli sottolinea, di una storia delle idee, che, a partire da un nucleo concettuale di base, ne segue gli sviluppi e gli arricchimenti, per indagare le idee presenti «nell'aria».<sup>2</sup>

Non è da trascurare, in questo senso, il fatto che allo stesso termine «riconoscimento» non corrisponda un'effettiva traduzione neutrale nelle diverse lingue con cui Honneth lavora: mentre al francese «reconnaissance» corrisponde fondamentalmente l'inglese «recognition», il tedesco «anerkennung» implica una differenza strutturale: non significa infatti ri-conoscere ma conoscere-verso.

Il concetto di «riconoscimento» è fondamentale perché indica la necessità di rispetto reciproco tra i membri di una comunità, l'esigenza di rendere conto della specificità dell'altro, dunque implica la

---

\* Università degli Studi di Pavia, ilariannicch@gmail.com

<sup>1</sup> Honneth, (2019, 15).

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 17.

legittimazione delle minoranze culturali nel senso di una «politica del riconoscimento». Inoltre, questo concetto induce ad interrogarsi circa il nesso tra soggettivazione e socializzazione, tra la fioritura dell'individuo e la sua appartenenza ad un contesto sociale, collettivo. Un tale rapporto rivela infatti una notevole complessità e diversi aspetti problematici, non limitandosi peraltro a rivolgersi alla relazione intersoggettiva, ma toccando anche il tema del rapporto del soggetto con se stesso, con un'alterità che lo abita. In relazione ad una tale complessità sarà interessante cercare di guardare anche oltre Honneth, per chiedersi fino a che punto egli, con le sue analisi, sia riuscito a rendere conto del volto talvolta multiforme di alcuni autori.

Il focus di Honneth è su come le condizioni socioculturali di un certo paese influiscano sulla sfumatura specifica acquisita dall'idea di riconoscimento. La sua ipotesi è che la varietà di significati assunti da questa espressione abbia a che fare con le specificità nazionali delle rispettive culture. Il *fil rouge* della sua analisi è dunque nella ricerca delle peculiarità nazionali che contraddistinguono i diversi approcci alla questione del riconoscimento. Nel tentativo di gettare luce su tali peculiarità, Honneth non cerca qualcosa come un sentimento nazionale comune, ma evidenzia piuttosto circostanze socio-culturali che possono indurre i pensatori di una stessa area a condividere una certa concezione del riconoscimento. L'ipotesi è dunque che il prevalere di certi motivi, temi o stili di pensiero nella tradizione filosofica di un certo paese si possa ricondurre ai presupposti istituzionali e sociali che lo distinguono dagli altri paesi. In questo senso, per Honneth sono le caratteristiche soggettive di ciascuna nazione a dare sfumature diverse all'idea del riconoscimento nei vari paesi.

Nel pensiero francese, ad esempio, l'idea di riconoscimento reciproco come condizione dell'identità individuale è accompagnata, nell'analisi di Honneth, da un segno negativo: da La Rochefoucauld a Rousseau, fino a Sartre e Lacan, aleggia il sospetto che la dipendenza dal giudizio e dall'approvazione sociale comporti un forte rischio per l'individualità nei suoi tratti più personali. Il fatto che questa idea torni regolarmente in molti autori francesi non può essere secondo Honneth un caso, è dunque lecito pensare che intervengano alcune peculiarità del pensiero francese come tale. Honneth sceglie di soffermarsi su Francia, Gran Bretagna e Germania poiché questi tre paesi, partendo da una diversa idea di borghesia, mettono in scena le tre possibili varianti evolutive della società borghese, dunque l'analisi storica delle variazioni semantiche del riconoscimento in questi tre paesi dà un'idea ampia dei suoi significati possibili.

Benché si tratti di una prospettiva interessante e indubbiamente fertile, il rischio del procedimento di Honneth è quello di andare incontro ad alcune semplificazioni, di appiattare il pensiero di alcuni autori nel tentativo di ricondurli alla categoria di appartenenza, fraintendendone alcuni lati maggiormente complessi, più difficili da inserire in uno schema logico.

In quest'ottica, tenterò in questo lavoro di mettere in discussione l'interpretazione che Honneth dà del pensiero di Sartre rispetto al tema del riconoscimento, per mostrare come, specialmente nella fase più avanzata del suo pensiero, non si possa ridurre la sua visione del riconoscimento ad un'interpretazione meramente negativa, ma come un tale concetto sia invece fecondo e possa costituire un'interessante chiave d'accesso ad alcune sue opere, svelando una complessità non sempre riconosciuta nella storia della critica.

Prima di entrare nel merito di una simile considerazione, occorre però accostarsi alla lettura di Honneth del pensiero sartriano relativo al tema del riconoscimento, nonché contestualizzarlo nel suo orizzonte di riferimento, il pensiero francese.

## **2. La Rochefoucauld e Rousseau: riconoscimento e implicazioni per l'identità personale**

Cercando le origini del concetto di «riconoscimento», Honneth si focalizza sul pensiero di Rousseau e dei suoi precursori seicenteschi: i moralisti francesi. Coerentemente con le premesse metodologiche del suo lavoro, ciò che tenta di mettere in luce sono le radici storico-sociali di tale concetto, pertanto la sua analisi è rivolta in prima istanza al contesto in cui tale idea prende forma. Nel Seicento, si assiste in Francia ad una spinta modernizzatrice, che porta l'antico ordine sociale ad incrinarsi e la gerarchia sociale fino ad allora vista come effetto immediato di una volontà divina ad essere messa

in questione. Così, l'individuo, improvvisamente sganciato dalle maglie di una catena deterministica priva di fratture, inizia a domandarsi quale possa essere la sua posizione all'interno della società. Per questo motivo, il passaggio dal vecchio ordine feudale alla società moderna articolata in classi mette al centro il problema del riconoscimento sociale. Nella Francia di Seicento e Settecento, Honneth osserva come questa problematica assuma una nuova sfumatura, inquadrando la questione in una sorta di antropologia negativa, che attribuisce al soggetto la volontà di apparire migliore di quanto sia in realtà. In tal modo, l'atto del riconoscere diviene qualcosa di rischioso, poiché non è mai chiaro se l'individuo che si incontra si presenti nella sua «verità» e non in una luce deformante. Secondo l'ipotesi di Honneth, il discorso francese sul riconoscimento è sempre avvolto da questo sospetto. L'origine di tale atteggiamento è da lui individuato nel concetto di *amour propre*, nel pensiero di La Rochefoucauld. Secondo il significato che egli dà a questa espressione, ogni comportamento con un'apparenza di virtuosità o di eccellenza morale suscita il sospetto di essere una pura simulazione di qualità fittizie.<sup>3</sup> Ciò che porta gli individui a simulare queste qualità socialmente apprezzate è il desiderio smodato di mostrarsi ai propri simili sotto una luce esemplare. Si tratta di un atteggiamento naturale che però comporta da una parte un'incertezza cognitiva, ovvero il fatto di non sapere mai chi siano davvero le persone con cui si ha a che fare, ma, ancor più radicalmente, può finire per ingannare il soggetto stesso circa se stesso: a forza di simulare qualità che non si possiede, si finisce per perdere di vista la propria vera personalità. È questo ad essere di maggiore interesse per questa analisi: l'idea che il desiderio di riconoscimento determini un'alterazione dell'individualità, sufficientemente profonda da compromettere la stessa comprensione di se stessi. Come La Rochefoucauld esprime in una sua massima, «siamo così abituati a fingere di fronte agli altri, che finiamo per fingere anche di fronte a noi stessi».<sup>4</sup> Gli effetti dell'*amour propre* sono dunque, secondo La Rochefoucauld, sia all'interno che all'esterno: non solo si presenta agli altri un'immagine deformata di sé, ma la si presenta anche a se stessi. Lo scopo di La Rochefoucauld, con le sue massime, è di smascherare l'ipocrisia dei suoi contemporanei. In terra francese, osserva Honneth, la teoria del riconoscimento nasce nel momento in cui i membri della nobiltà si chiedono quali strumenti possano consentirgli di recuperare il favore perduto nell'ambiente di corte. In questo contesto, l'esigenza di ottenere il riconoscimento da parte delle persone attorno a sé porta il soggetto ad esibire qualità che non possiede, che però godono di un'alta reputazione sociale. Ciò che interessa a Honneth è il modo in cui la riflessione sull'*amour propre* sviluppata da La Rochefoucauld prenda le mosse dal particolare ambiente degli intrighi di corte. In nessun altro paese europeo nel Seicento la nobiltà feudale legava il suo prestigio alla vita di corte come in Francia. La tonalità sospettosa verso il concetto di riconoscimento che troviamo nel suo pensiero si trasmetterà, secondo il filosofo, anche agli autori successivi, segnando una lunga tradizione di pensiero in Francia.

Innanzitutto, in Rousseau, filosofo in cui Honneth vede il vero padre della teoria del riconoscimento. L'influsso esercitato sul suo pensiero da parte degli autori moralisti del Seicento emerge dal ruolo-chiave assunto per lui dal concetto di *amour propre*. La forte influenza dell'antropologia scettica caratteristica dei suoi predecessori appare dal senso di sospetto sempre presente in questo pensatore di fronte a comportamenti umani che esibiscano eccellenza morale. All'epoca di Rousseau, la situazione socio-politica in Francia è decisamente cambiata rispetto a cento anni prima, nel periodo in cui scrisse La Rochefoucauld: la vecchia aristocrazia si trova a questo punto indebolita dall'avanzata della nuova borghesia, benché l'*Ancien Régime* sopravviva ancora nelle sue strutture di fondo. In questa fase, si assiste dunque ad una forma di continua competizione tra aristocrazia e borghesia. In particolare, nel suo Secondo Discorso, *Sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza*, Rousseau dà forma ad una vera e propria teoria negativa del riconoscimento.

Per Rousseau l'*amour propre* riveste un ruolo centrale nella genesi della disuguaglianza tra gli uomini, poiché rappresenta il motore che induce gli uomini a mostrarsi migliori di come sono, per ambizione di ascesa sociale. Egli vede nell'*amour propre* una passione specifica non naturale, ma un

---

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>4</sup> La Rochefoucauld, (1962, 419)

bisogno evolutosi storicamente, di imporsi rispetto agli altri, per aspirare ad un livello sociale superiore.

Interessanti da questo punto di vista sono le accuse che egli rivolge al teatro di minare la moralità politica dei suoi contemporanei: in qualche modo, il gioco delle parti diffonderebbe come un virus la «pura apparenza», incoraggiando il pubblico a simulare qualità che non possiede. Come Honneth cerca di mostrare, anche nel *Contratto sociale*, benché qui l'*amour propre* appaia in una luce più positiva, come necessità di rispetto tra eguali, non viene meno lo scetticismo di fondo dell'autore. In maniera ancora più evidente, tuttavia, le sue preoccupazioni attorno a questo tema emergono in opere più tarde: in particolare, con le sue celebri *Confessioni*, egli appare «ossessionato dal problema di come l'individuo possa salvaguardare la propria genuina personalità»,<sup>5</sup> e l'ostacolo maggiore in questo senso è sempre «l'abitudine di considerare il proprio Io dal punto di vista di un osservatore esterno: quell'osservatore esterno a cui abbiamo già cercato di “vendere” l'eccellenza dei nostri requisiti».<sup>6</sup> Il problema che, man mano, diviene centrale nel pensiero di Rousseau è dunque come sia possibile, in una società in cui l'*amour propre* appare come una seconda natura, ritrovare se stessi e la propria autenticità. L'Io si presenta, in queste riflessioni, come qualcosa di sfuggente, costantemente soggetto allo specchio deformante delle opinioni altrui, e del desiderio soggettivo di apparire allo sguardo altrui sotto una luce positiva, anche a costo di esibire qualità che non si possiedono affatto. L'effetto di una tale abitudine è infine quello di ritrovarsi intrappolati in una tale rete di giudizi, ormai del tutto assimilati, e di non trovare più la strada verso la propria identità più autentica. In questa prospettiva, quasi a confermare ancora una volta il suo pensiero sull'*amour propre* e sulle derive distorcenti del desiderio umano di riconoscimento, nel suo testo *Rêverie du promeneur solitaire*, Rousseau suggerisce al lettore che voglia conoscere se stesso un totale isolamento dalla comunità umana. Solamente superando il bisogno di apparire nella maniera migliore agli altri sarà infatti possibile, secondo lui, avvicinarsi a se stessi e comprendersi in maniera finalmente pura e priva di condizionamenti esterni.

In Rousseau, in definitiva, vi è una continua oscillazione tra l'idea che il concetto di riconoscimento apra ad una coscienza egualitaria e il timore che esso conduca ad uno smarrimento del proprio io, anche se, secondo Honneth, la dimensione negativa assume complessivamente un peso maggiore nel suo pensiero. Tuttavia, come Honneth osserva poco dopo, questo tema, così come quello del riconoscimento interumano come situazione psicologica in generale, non riceve in un primo momento grande attenzione da parte della critica dell'epoca. Negli anni precedenti alla rivoluzione francese, il dibattito politico si concentra maggiormente su altri argomenti, e porta pertanto in primo piano altri aspetti del pensiero di Rousseau, ovvero quelli da lui trattati in particolare nel *Contratto Sociale*. In questa fase, i pensatori francesi focalizzano perlopiù la loro attenzione sull'integrazione sociale dal punto di vista dello stato, oppure secondo la prospettiva della coscienza collettiva, ma tralasciando la dimensione individuale del riconoscimento sociale, con le sue implicazioni psicologiche. A costituire un'eccezione, in questo arco temporale, è principalmente Durkheim, come mostra Honneth.

Per assistere ad una vigorosa rinascita di interesse verso il tema del rapporto intersoggettivo, occorrerà però attendere il Novecento, con la fioritura della prospettiva fenomenologica, a scapito delle correnti positivistiche e spiritualistiche. Negli anni dello sviluppo di questa corrente filosofica, la Francia si rivela terreno particolarmente fertile, riportando al centro del discorso filosofico i temi inerenti al soggetto umano e al suo rapporto con l'alterità, in particolare nel pensiero di Sartre e Merleau-Ponty, i quali dedicano ampie riflessioni al tema del rapporto tra l'io e gli altri soggetti. In particolare, secondo Honneth, è proprio il pensiero di Sartre a rivestire un'importanza particolare, per via della sua grande influenza in quegli anni e per la sua capacità di incarnare, in un certo modo, lo spirito della sua epoca. In effetti, Honneth non è il solo a vedere in Sartre un rappresentante fondamentale della sua epoca: altri critici in seguito gli hanno attribuito l'appellativo di «ultimo

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 40-41.

filosofo»,<sup>7</sup> per la grande varietà di temi da lui trattati e per la stretta relazione tra il procedere del suo pensiero e del suo cammino esistenziale, o hanno chiamato il Novecento il «secolo di Sartre».<sup>8</sup>

Ciò verso cui dovremo ora rivolgere l'attenzione è dunque l'analisi di Honneth del pensiero di Sartre, per chiederci in che misura sia possibile effettivamente ricondurre l'opera (o meglio, *le opere*) di tale autore entro i caratteri che Honneth attribuisce come caratteristici al pensiero francese.

### 3. Sartre e il riconoscimento: da *L'essere e il nulla* agli scritti biografici

Per avvicinarsi al pensiero di Sartre in relazione al tema del riconoscimento occorre prendere le mosse dal discorso che egli porta avanti negli anni attorno alla relazione del soggetto con l'alterità. Sebbene, infatti, Sartre non tematizzi in maniera esplicita la questione del riconoscimento, le sue riflessioni sul rapporto con l'altro comportano una corrispettiva teoria del riconoscimento, che conosce negli anni un'interessante evoluzione. Ma bisogna procedere un passo per volta, e partire dalla sua concezione dell'alterità all'epoca de *L'essere e il nulla*, per poi giungere alle opere biografiche e vedere dunque quale immagine del riconoscimento ne derivi, cosa rimanga costante negli anni e cosa muti, e fino a che punto Honneth abbia colto nella sua analisi la complessità della riflessione sartriana su questo tema.

Coerentemente con la prospettiva fenomenologica appresa da Husserl<sup>9</sup> e poi da Heidegger,<sup>10</sup> Sartre ritiene che per parlare di un'esperienza umana sia necessario partire dal punto di vista del soggetto concreto e dai suoi atti di coscienza. Se il pensiero di Sartre conosce negli anni molte discontinuità, il tema del rapporto con l'alterità mantiene sempre una centralità, pur con interessanti evoluzioni, e intersecando in diversi modi il tema del riconoscimento, non sempre alla maniera descritta da Honneth. Tesi del filosofo tedesco è infatti che, malgrado la distanza temporale e relativa al procedimento di analisi, le riflessioni sartriane conducano alle medesime conseguenze di quelle di Rousseau, in particolare in due modi. Innanzitutto, in entrambi i filosofi francesi egli individua una conseguenza negativa ed indesiderabile dell'essere riconosciuti: «per Rousseau si tratta dell'incertezza riguardo al proprio Io, per Sartre, invece, della perdita dell'«essere-per-sé» e perciò della libertà individuale».<sup>11</sup> Così come in Rousseau l'inesausta ricerca del riconoscimento altrui conduce ad una fondamentale incertezza rispetto alla propria identità, in Sartre lo sguardo altrui fissa ciascun individuo ad alcuni particolari aspetti della propria persona, impedendogli di riprogettarsi, di superare un'identità fissa in direzioni nuove.

---

<sup>7</sup> Renaut, (2000).

<sup>8</sup> Levy, (2002).

<sup>9</sup> Lo studio del pensiero di Husserl rappresentò per il giovane Sartre, a partire dagli anni Trenta, un momento decisivo: dal filosofo tedesco egli apprese il modo di porsi in antitesi rispetto all'ontologia e alla gnoseologia idealistica senza tuttavia abbracciare quella realistico-materialistica. Tuttavia, da un certo momento in avanti, egli sentì l'esigenza di prendere le distanze da certi esiti speculativi del pensiero fenomenologico, di «guardare al di là di Husserl», per ripensare la prospettiva egologica che aveva caratterizzato la maggior parte del pensiero moderno, dalla quale lo stesso padre della fenomenologia non era uscito pienamente.

<sup>10</sup> La fascinazione di Sartre per la filosofia di Heidegger si origina nel rifiuto del filosofo tedesco, ben più radicale rispetto a quello di Husserl, di qualsiasi assolutizzazione dell'Io, di qualsiasi privilegiamento idealistico o solipsistico della coscienza. Effettivamente, l'esistenzialismo di Sartre si sviluppa proprio a partire dalla radicalizzazione ontologica operata dall'Analitica esistenziale di *Essere e tempo* sulla nozione husserliana dell'intenzionalità della coscienza, che costituisce una svolta decisiva per la demolizione di ogni rappresentazione solipsistica del soggetto, di cui finalmente emerge l'ontologico rapportarsi alle cose del mondo, come tanto premeva a Sartre. Le indagini heideggeriane non erano volte a un'analisi della coscienza in sé e per sé, ricerca che aveva talvolta condotto Husserl a inclinare verso posizioni idealistiche e coscienzialistiche. Più che questioni logico-gnoseologiche, lo interessavano l'uomo e la sua situazione-nel-mondo, il rapporto costitutivo e indissolubile tra l'uomo e la realtà. Esattamente ciò di cui Sartre era in cerca: indifferente ad una problematica di tipo puramente logico, il filosofo francese trovava in Heidegger una filosofia capace di sottrarsi a quell'astratta epistemologia non estranea allo stesso Husserl.

<sup>11</sup> Honneth, (2019, 51).

In secondo luogo, Honneth vede un'affinità tra Rousseau e Sartre per il fatto che entrambi si limitino a pensare il riconoscimento in termini teoretici o proposizionali, riducendo l'incontro intersoggettivo ad un evento puramente ontologico, tralasciando ogni connotazione morale.<sup>12</sup>

Rispetto ad entrambe queste osservazioni, è possibile mettere in questione le conclusioni tratte da Honneth, analizzando le riflessioni sartriane nella loro evoluzione nel corso degli anni, dall'*Essere e il nulla* alle sue opere biografiche, nelle quali sarà possibile rinvenire un superamento tanto della dimensione meramente negativa del riconoscimento, quanto della riduzione del rapporto con l'alterità ad una dimensione puramente ontologica.

Prima di raggiungere questa fase tarda dell'opera sartriana coi suoi sviluppi, occorre però partire dalle riflessioni sartriane sul tema dell'alterità nella fase precedente, in particolare nell'*Essere e il nulla*.

### 3.1. L'alterità ne l'*Essere e il nulla*

Sin dai primi scritti sartriani, l'alterità emerge quale struttura originaria e costitutiva della coscienza umana: è solo attraverso di essa che ciascuno si costituisce come singolarità e come esistenza. La forma più originaria di relazione con l'alterità si realizza, nelle analisi sartriane, attraverso la figura dello sguardo, mediante il quale essa si manifesta.

«Io non esisto originariamente che attraverso l'Altro e per l'Altro; io sono gettato, fin dal mio primo apparire, sotto il suo sguardo»<sup>13</sup>. Elemento cruciale dell'antropologia sartriana, lo sguardo appare come una struttura interpretativa chiave dell'esistenza e come figura di una relazione con l'alterità precedente ogni contenuto logicamente afferrabile, al di qua di ogni esperienza puramente percettiva.<sup>14</sup> Lo sguardo dell'Altro è nell'*Essere e il nulla* quella struttura del mio essere che annuncia la mia oggettività e risveglia al contempo la mia soggettività.

L'apparente contraddizione data dalla simultaneità di questi due momenti contrastanti si scioglie nella peculiare forma di relazione che si instaura.

Il manifestarsi della soggettività altrui determina una metamorfosi della propria soggettività: l'incontro con l'altro non lascia il proprio io intatto. L'esperienza di essere guardati, infatti, tramuta il soggetto in oggetto, in quanto oggetto di tale sguardo. Lo sguardo altrui mette in questione la propria stessa soggettività, poiché costringe ad apprendere di possedere una dimensione esteriore appartenente all'altro ma non a sé. Si viene così reificati da questo sguardo, che ci scopre inermi, in un'insospettata nudità, di fronte a cui si prova un sentimento di vergogna.<sup>15</sup> Per Sartre, a dare avvio al processo del riconoscimento è proprio la dimensione affettiva originaria della vergogna, legata alla condizione dell'apparire del proprio corpo e al ritrovarsi riflessi nello sguardo altrui, come un oggetto per-altri.

La propria relazione con se stessi dipende dunque dalla relazione con gli altri, che è più originaria del proprio guardarsi riflessivo, poiché è lo sguardo altrui a stabilire, al cuore del proprio Io, una separazione, a partire da cui si attua il secondo momento, quello che rovescia tale condizione facendo germogliare una soggettività.

In questa prospettiva, quella del soggetto non è una struttura solipsistica ma costitutivamente interscienziale. Sartre capovolge così l'impostazione filosofica classica: la soggettività non appare come un punto di partenza, ma al contrario come l'esito di un processo, e come tale, lungi dall'essere già dato, da conquistare. Non può dunque mai essere concepita come un *apriori*: la condizione propria dell'uomo è quella di essere gettato in un gioco di sguardi attraverso cui costituirsi incessantemente, come colui che si guarda in quanto guardato da altri.

---

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>13</sup> Sartre, (1947, 237).

<sup>14</sup> Farina, (1998, 56).

<sup>15</sup> Vanzago, (2006, 15).

Rispetto a una tale concezione dell'identità come frutto dell'incontro con l'alterità, Sartre si dichiara debitore di Hegel, il quale scrisse nella *Fenomenologia dello spirito* che «ciascuno dipende nel suo essere dall'altro».<sup>16</sup> Eppure, Hegel cade poi in una forma di gnoseologismo: il suo errore consiste, secondo Sartre, nell'essere rimasto ancorato alla mera dimensione conoscitiva. Secondo lui, al contrario, la relazione con l'alterità non è ridicibile ad un rapporto di questo genere: è invece qualcosa di più viscerale e costitutivo, veicolato in prima istanza da una dimensione prelogica, emozionale, in una forma di relazione che precede ogni razionalità. La coscienza è, strutturalmente, relazione, ed il suo luogo di origine si trova al livello originario della coscienza, quello pre-riflessivo, non-posizionale, immediato, empatico-emozionale. L'esistenza dell'altro non è una possibilità gnoseologica nè un'ipotesi scientifica, ma piuttosto un'evidenza. L'altro appare, nella sua coinvolgente e perturbante presenza, al di qua di qualsiasi presunta ragione per crederci. Effettivamente, lo sguardo si annuncia come una struttura precedente ogni elemento conoscitivo: esso è piuttosto all'origine di un'esperienza rivelante della propria identità attraverso quella altrui e viceversa.

L'incontro del soggetto con l'Altro determina quindi la scoperta della propria «mancanza», dell'eteronamicità dell'Io, la cui oggettività, a lui stesso inaccessibile, si svela invece a qualcuno di estraneo a lui. «L'Altro possiede un segreto: il segreto di ciò che io sono. L'Altro fonda il mio essere in quanto questo essere è sotto forma del "c'è"».<sup>17</sup> L'esistenza del soggetto si esprime perciò come fuga e come ricerca: come tentativo di superamento della propria fatticità e di conquista del fondamento di cui manca. Tutto ciò non si somma peraltro ad una qualche preesistente essenza dell'Io: l'Io, il soggetto umano è questa continua fuga e infaticabile ricerca. La relazione con l'Altro che attraverso tale fuga e ricerca egli instaura è costitutiva della sua stessa essenza.

Quanto emerge da questa analisi, svolta da Sartre nell'*Essere e il nulla*, non appare tuttavia ancora del tutto scevro da una certa forma di astrazione, malgrado la forte tensione a calarsi nella realtà del vissuto, come dimostrano le riflessioni sui concreti modi di realizzazione delle relazioni umane, come l'odio, l'amore, la cooperazione o l'indifferenza. In questa fase è dunque possibile dare in parte ragione ad Honneth, sebbene rispetto ad entrambe le sue considerazioni, egli tenda ad emettere un giudizio troppo netto: per quanto lo sguardo dell'altro faccia apparire ad un individuo la propria oggettività, ciò non significa che condanni a coincidere con essa in maniera esclusiva. Al contrario, a partire dall'incontro intersoggettivo, l'avventura individuale prende avvio come un incessante trapassare dell'in-sé nel per-sé e viceversa, nella peculiare condizione umana di non fissità, ma di continua apertura all'eruzione del possibile.

Prima ancora dell'alterità che appare attraverso altre coscienze, a ben vedere, vi è un'ancor più radicale alterità a se stessi. A questo proposito, Sartre oppone nell'*Essere e il nulla* la condizione umana, caratterizzata dal perenne trascendersi, alla materialità. Mentre infatti l'essere del fenomeno, essere «in-sé», è presentato come qualcosa di «massiccio, opaco, brutalmente esistente», come un essere statico e inerte, che permane nell'identità con se stesso, l'essere «per-sé» che è l'essere della coscienza si caratterizza per la sua impossibilità di coincidere con se stesso, in quanto incessantemente oltrepassantesi. «È obbligo del per-sé di esistere solo sotto forma di altrove in rapporto a sé».<sup>18</sup>

Come sostenuto nell'*Essere e il nulla*, mentre la cosa in sé, conforme al principio d'identità, «è ciò che è e non è non è ciò che non è», l'uomo *esiste*, dunque «non è ciò che è ed è ciò che non è». L'essere-nel-mondo è tale in virtù della sua trascendenza, per cui la coscienza, in quanto progetto, si oltrepassa costantemente verso ciò che non è ancora. In relazione a questo movimento dialettico del soggetto, che in quanto per-sé nullifica l'in-sé di partenza per progettarsi come in-sé-per-sé, il Sartre dell'*Essere e il nulla* pronuncia la celebre affermazione secondo cui l'uomo è l'unico essere in cui «l'esistenza precede l'essenza», poiché egli esiste prima di essere definito da qualsivoglia concetto,

---

<sup>16</sup> Hegel, (1807, 189).

<sup>17</sup> Sartre, (2014, 447).

<sup>18</sup> *Ivi*, 123.

e ogni progetto di definizione di sé si pone costantemente a fondamento di una possibile essenza, senza mai esserne il frutto.

Alla luce di ciò, è possibile già qui intravedere un parziale superamento di una dimensione meramente negativa del riconoscimento, come vorrebbe Honneth, nonché di considerazioni di natura esclusivamente ontologica.

Eppure, i testi in cui si incontra una più approfondita teoria del riconoscimento, in relazione alla necessità di soggettivazione, sono gli scritti biografici sartriani, in cui, attraverso la scrittura, appare una possibilità di risoggettivazione, di riconoscimento come mediazione tra l'identità imposta dagli altri e il momento di «personalizzazione», in cui è possibile superare una tale identità eterodeterminata in direzione di una libera costruzione di sé. In relazione a queste opere sarà dunque effettivamente possibile superare la prospettiva in cui viene ridotto da Honneth: attraverso le opere biografiche e l'autobiografia sartriana, emerge la possibilità umana di oltrepassare l'alienazione allo sguardo altrui e alla sua interiorizzazione, mediante la scrittura come soluzione soggettiva, e la dimensione letteraria come specchio critico, strumento di riconoscimento e nuova soggettivazione.

### 3.2. Sartre e le biografie: scrittura e riconoscimento

Come anticipato, il momento testuale delle biografie riveste per quest'analisi una grande importanza: è in questa fase che è possibile scorgere in maniera chiara un superamento di una dimensione esclusivamente negativa del riconoscimento, nonché di uno studio astratto e ancorato ad una prospettiva ontologica.

Per quanto riguarda questo secondo punto, un tale superamento risulta in maniera evidente: non vi è infatti un genere letterario che si cali maggiormente di quello biografico nella concretezza del vissuto. Come Sartre stesso dichiarò, sentì ad un certo punto l'esigenza di rivolgere le sue analisi allo studio di casi concreti, di applicare alla reale esistenza la teoria, per verificarne la validità. Nell'*Idiota della famiglia*, in particolare, Sartre si propone di connettere la questione della soggettivazione, della ricerca e della costruzione della verità di un uomo, con il ruolo della scrittura in questa costruzione. Una tale indagine, com'egli ammette fin da subito, non è possibile se non attraverso lo studio di un caso concreto. Per questa ragione *Questions de méthode* ha bisogno di un seguito.

In relazione a ciò, non è irrilevante notare come la più interessante evoluzione rispetto al tema del riconoscimento, anziché in sede puramente teorica, sia emersa proprio nel contesto della narrazione biografica. Mentre in campo teorico una tesi può presentarsi come solida e coerente, apparentemente priva della necessità di essere approfondita e messa alla prova, la concreta esistenza individuale pone problemi, fa emergere una complessità che costringe a ripensare quanto in sede teorica era stato elaborato in una prospettiva più neutrale ma anche più asettica, incapace di cogliere le dinamiche contorte e contraddittorie della vita nella sua realtà. Di questo fenomeno doveva d'altronde essere consapevole lo stesso autore, come emerge dalle sue dichiarazioni: «l'idea di un libro su Flaubert è quella di abbandonare l'analisi teorica, che non porta finalmente da nessuna parte, per cercare di dare un esempio concreto di ciò che può essere fatto».<sup>19</sup>

Rispetto a questo punto, non vi è molto da aggiungere. Ciò che occorre invece dimostrare è come, attraverso la scrittura, i testi biografici sartriani facciano emergere una visione del riconoscimento che vada ben oltre una dimensione meramente negativa, dando invece luogo alla possibilità di superamento di una condizione esistenziale in scacco per conquistare una nuova libertà e padronanza di sé.

Attraverso la biografia di Genet, *Saint Genet, comédien et martyr*, e, soprattutto, quella di Flaubert, *L'idiota della famiglia*, si possono osservare i più significativi approfondimenti delle riflessioni sartriane rispetto alla concezione del riconoscimento, nella trasformazione di Jean Genet da ladro a scrittore e, ancor più, nella metamorfosi di Gustave Flaubert da «idiota della famiglia» a scrittore geniale. È qui che si vede emergere la dimensione immaginaria e letteraria nel potenziale eversivo

---

<sup>19</sup> Sartre, (1972, 114).



che serba in sé, capace di offrire all'autore uno specchio critico, di aprire un varco in un reale troppo compatto e privo di fratture per dare luogo ad una situazione alternativa, agendo da elemento di mediazione tra l'identità ricevuta e quella da costruire.

Nelle sue biografie, Sartre non si limita a narrare le vicende vissute dai personaggi sui quali scrive, ma si pone il ben più arduo obiettivo di interrogarne l'esistenza per tracciarne, in termini lacaniani, «le linee di destino», e mostrare come una persona, benché plasmata dal proprio ambiente sociale e familiare, possa in un certo modo sottrarsi a tale destino, per *farsi* qualcosa di diverso. Com'egli scrive, «non vi è determinazione impressa in un esistente che egli non oltrepassi con la propria maniera di viverla. [...] Io credo che un uomo possa sempre fare qualcosa di ciò che è stato fatto di lui».<sup>20</sup>

In queste opere, egli esprime una chiara concezione della soggettività, che si discosta radicalmente dalla libertà incondizionata da lui teorizzata nell'*Essere e il nulla*: non si tratta ora che di un residuo di libertà che non è più di un margine, una fessura, la cui portata è però tale da consentire ad un bambino consegnato dall'Altro ad un destino di idiota di rovesciare la propria condizione per farsi genio. Come dichiara in un'intervista rilasciata in quegli anni, «Ne *L'essere e il nulla*, la "soggettività" non è certo quello che oggi essa è per me: il piccolo scarto (*petit décalage*) all'interno dell'operazione mediante la quale un'interiorizzazione si ri-esteriorizza essa stessa in atto».<sup>21</sup>

Il processo di personalizzazione implica nel pensiero di Sartre tre tempi, al contrario del determinismo freudiano che ne prevede soltanto due: al momento costitutivo segue, secondo la concezione dello psicoanalista, lo sviluppo di un determinato soggetto, esito necessario dell'insieme di fattori che lo hanno prodotto in un certo modo. Per Sartre, invece, a fraporsi tra la fase di costituzione di un individuo ed il momento della sua personalizzazione, vi è un tempo di mezzo, quello del vissuto (*vécu*), attraverso cui avviene la mediazione soggettiva, gli aspetti della costituzione vengono interiorizzati e il soggetto si produce come appropriazione vissuta di queste determinazioni, che egli filtra e metabolizza. Così, tra il movimento dell'assoggettamento e quello della soggettivazione si apre una fessura, tra la causa e l'effetto vi è un salto, una discontinuità, che dischiude lo spazio per il prodursi del *décalage* attraverso cui il soggetto si forma come tale nel processo di personalizzazione.<sup>22</sup>

Come scrive Sartre nell'*Idiota della famiglia*,

La persona non è del tutto subita, né del tutto costruita: per il resto essa non è affatto, o, se si vuole, non è in ogni istante, che il risultato scavalcato dell'insieme dei processi totalizzatori, coi quali noi tentiamo continuamente di assimilare l'inassimilabile, cioè a dire, in prima linea, la nostra infanzia<sup>23</sup>.

A ben vedere, in questo *décalage*, in questo «risultato scavalcato», si scorgono le tracce della dialettica del riconoscimento, che oppone ad un momento iniziale di pura aderenza con le cause determinanti la propria identità, tramite un momento di mediazione, la formazione di una soggettività differente, in grado di prendere direzioni nuove e imprevedute.

E questa è, da un certo punto di vista, la ragione che ha condotto Flaubert (e lo stesso Sartre) alla scelta della scrittura: l'attività letteraria offre all'alterità che dimora al fondo di sé la possibilità di trovare espressione, nonché di prendere corpo nell'oggetto di un libro. In questo senso, i libri sono «possibilità date all'alterità interna di esprimersi, ma al tempo stesso anche incarnazioni possibili di vissuti interiori costituenti, nei personaggi, i vari modi di un essere teso alla ricostituzione di sé».<sup>24</sup> La voce che prende forma nella narrazione letteraria proviene dunque da un'alterità interiore dell'autore, che, dando vita ai suoi personaggi, trova espressione in tante forme diverse e dà luogo ad

---

<sup>20</sup> Sartre, (2019, 51).

<sup>21</sup> Sartre, (1977, 151).

<sup>22</sup> Recalcati, (2009, 150-151).

<sup>23</sup> Sartre, (2019, 690-691).

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 89-90.

un rinnovamento costante. E se tale alterità a sé è strutturale e ineliminabile, è solo attraverso l'atto della scrittura che prende forma. Scrivere, estrarre da sé parole che acquisiscono una forma propria, con la sua consistenza e autonomia, per poi osservarle come qualcosa di estraneo, significa trasformarsi, acquisire verso quella parte di sé che è stata espressa consapevolezza, e liberarsi di quanto non si sente più proprio. Scrivere è liberatorio poiché rende altri da sé, aprendo così alla possibilità di essere qualcosa di imprevisto, differente da ciò che è stato stabilito da altri, in un primo momento assunto come propria unica opzione. L'atto della scrittura fa scaturire il diverso dal medesimo, svelandone la natura dinamica e intrinsecamente dialettica. Attraverso la scrittura, prendono vita voci interiori che, finché inespresse, rischiano di soffocare. Una volta articolate in un testo letterario, invece, consentono di prenderne le distanze, accoglierle come parti di sé senza tuttavia dover coincidere con loro.

Alla luce di questo suo potenziale liberatorio, la letteratura appare quindi ora, così come per l'autore della biografia, anche per il suo protagonista, come un elemento chiave in grado di generare una nuova sintesi nel rapporto io-mondo. Partendo da una situazione iniziale di distacco rispetto al reale, Flaubert può pervenire, attraverso la scrittura, ad un nuovo rapporto con il mondo, poiché gli è possibile grazie ad essa relazionarsi con una realtà trasformata dall'impulso creativo, «catturata nella forma dell'arte»,<sup>25</sup> che gli è finalmente possibile, al culmine del suo processo di personalizzazione, abitare in quanto soggetto. Ciò che ha consentito un tale rivolgimento è il linguaggio poetico, che diviene per lui canale privilegiato di contatto con la realtà a partire dalla sua *conversione* alla letteratura. Una tale azione della scrittura si rende possibile a partire da una peculiare facoltà dello strumento letterario: esso consente a Flaubert di *guardarsi allo specchio*.<sup>26</sup> Durante la sua adolescenza, egli cercava nello specchio la persona che gli altri vedevano in lui, tentando invano di coincidere con quel simulacro inattuabile. L'errore di un tale atteggiamento consiste nel «cercarsi direttamente nello specchio»,<sup>27</sup> nella ricerca di un'immagine coincidente con se stessa, condotta volgendosi, con occhi esterni, a qualcuno che non è lui. Lo specchio letterario agisce in maniera opposta, fondandosi sull'impossibilità di rinvenire un'essenza definita, e ponendosi al contrario alla ricerca di qualcosa di mutevole e inafferrabile alla maniera di un oggetto: «non sarà più lo specchio di una presenza umbratile che sfocia inevitabilmente in un'assenza, ma lo specchio di un'assenza in direzione di una presenza mai pienamente raggiungibile: lo specchio dell'arte.»<sup>28</sup>

Un tale cambio di atteggiamento è di enorme portata: significa cessare di ricercare un Io risolto in una forma stabile, per lasciar emergere la propria identità nella sua natura perennemente cangiante, attraverso il racconto. La narrazione, come scrive Ricoeur, rende il tempo «umano»:<sup>29</sup> raccontare una storia significa così permettere alla natura molteplice della propria soggettività di esprimersi, custodendone al contempo la complessiva unità dialettica; significa «dare spazio alle voci interiori, farle emergere dalla zona caotica e indistinta nella quale riposavano, senza però portarle a contatto diretto della realtà corrosiva, ma accettando che il confronto avvenga all'interno di un luogo dove la realtà non ha potere.»<sup>30</sup>

In definitiva, raccontare vuol dire raccontarsi, accogliendo finalmente l'alterità che dimora al cuore dell'identità e permettendole di emergere nella narrazione, costruendo di volta in volta l'Io e rivelandolo a se stesso. In questo senso, le storie raccontate da Flaubert non partono da lui, ma *sono* lui,<sup>31</sup> nella sua continua ridefinizione che è propria della condizione umana ed è la chiave della sua fondamentale libertà.

---

<sup>25</sup> Guerrieri, (2001, 90).

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>29</sup> «Il tempo diviene “tempo umano” nella misura in cui è articolato in un racconto», P. Ricoeur, (1991, 262).

<sup>30</sup> Guerrieri, (2001, 96).

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, p. 97.

Alla luce di tutto ciò è possibile finalmente vedere come le riflessioni sartriane attorno al tema del riconoscimento vadano ben oltre lo spazio esiguo a cui viene ridotto da Honneth: nelle sue biografie, così come, quasi a costituirne un doppio fondo speculare, nella sua autobiografia, emerge in maniera chiara la possibilità di risoggettivazione attraverso la scrittura.

In conclusione, è infatti possibile notare come, parallelamente alla biografia di Flaubert, anche l'autobiografia di Sartre serbi traccia della possibilità offerta dalla scrittura di agire come elemento di mediazione di un processo di riconoscimento:

È la mia abitudine, e poi è il mio mestiere. Per molto tempo ho preso la penna per una spada: ora conosco la nostra impotenza. Non importa: faccio, farò dei libri; ce n'è bisogno; e serve, malgrado tutto. La cultura non salva niente né nessuno, non giustifica. Ma è un prodotto dell'uomo: egli vi si proietta, vi si riconosce; questo specchio critico è il solo a offrirgli la sua immagine<sup>32</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Farina, G. (1998), *L'alterità. Lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Roma: Bulzoni Editore.
- Guerrieri S. (2001), *Opus niger. Il nulla della parola e la parola del nulla in due momenti dell'opera sartriana: La Nausée e L'Idiot de la famille*, in: G. Farina, R. Kirchmayr (a cura di), *Il soggetto e l'immaginario. Percorsi nel Flaubert di Sartre*, Roma: Edizioni Associate.
- Hegel G.W.F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg: Bey Joseph Anton Goebhardt; tr. it., *Fenomenologia dello spirito*, Milano: La Nuova Italia, 1933.
- Honneth A. (2018), *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin: Suhrkamp Verlag; tr. it., *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Milano: Feltrinelli, 2019.
- La Rochefoucauld F. (1962), *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard.
- Levy B.-H. (2002), *Le siècle de Sartre*, Paris: Grasset.
- Recalcati M. (2009), *Un idiota diventa un genio. Note sulla personnalisation*, in: G. Farina, R. Kirchmayr (a cura di), *Soggettivazione e destino. Saggi intorno al Flaubert di Sartre*, Milano-Torino: Bruno Mondadori.
- Renaut A. (2000), *Le dernier philosophe*, Paris: LGF.
- Ricoeur P. (1983), *Temps et récit. Tome I*, Paris: Editions Seuil; tr. it., *Tempo e racconto. Volume I*, Milano: Jaka Book, 1991.
- Sartre J.-P. (1943), *L'Être et le néant*, Paris: Gallimard; tr. it., *L'essere e il nulla*, Milano: Il Saggiatore, 2014.
- (1947), *Aller et retour*, in *Situations I*, Paris: Gallimard.
- (1971), *L'idiote de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Paris: Gallimard; tr. it., *L'idiota della famiglia. Gustave Flaubert dal 1821 al 1857*, Milano: Il Saggiatore, 2019.
- (1972), *Situations IX*, Paris: Gallimard.
- (1977), «Sartre visto da Sartre», in *Materialismo e rivoluzione*, Milano: Il Saggiatore.
- (2020), *Le parole*, Milano: Il Saggiatore.
- Vanzago L. (2006), *Io/Altro* in: *Filosofia teoretica (1968-2008)*, Novara: De Agostini.

---

<sup>32</sup> Sartre (2020, 186).