

Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann Editeurs, 2010, pp.176, €22.40, ISBN 9782705670146

Chiara Collamati, Università degli Studi di Padova

L'interesse della recente riedizione del saggio pubblicato per la prima volta nel 1938 (successivamente al soggiorno berlinese durante il quale Sartre maturò una profonda fascinazione per la filosofia husserliana) e facente parte di un progetto più ampio rimasto incompiuto – il cui titolo sarebbe dovuto essere *La Psyché* –, risiede ai nostri occhi in due ordini di ragioni.

La prima riguarda la chiarezza e la precisione della lunga Prefazione di Arnaud Tomès, cui va riconosciuto il merito di riportare l'attenzione su un testo considerato a lungo come una semplice introduzione al pensiero del filosofo, o in termini più critici, come il sintomo di un'*impasse*, sia teorica che pratica, interna alla sua prima produzione. Tomès rintraccia invece nell'*Esquisse* l'annuncio di un programma filosofico ben più vasto ed ambizioso, che verrà in gran parte realizzato da *L'Être et le Néant* e dagli studi che Sartre dedicherà a Baudelaire, a Genet e soprattutto a Flaubert, alla luce dei principi della sua psicanalisi esistenziale. La posta in gioco di un simile programma è duplice: si tratta, da un lato, di liberare la psicologia dalla tendenza positivista per conferirle un metodo rigoroso appoggiandosi sulla fenomenologia husserliana e sull'analitica esistenziale di Heidegger; dall'altro, di fornire un contenuto empirico alla fenomenologia, smarcandola dal regno delle pure essenze e permettendole di esercitarsi su un terreno d'indagine concreto.

La seconda ragione concerne il ruolo, tutt'altro che secondario, rivestito dall'*Esquisse* nello sviluppo del pensiero sartriano, ruolo da comprendere alla luce del contesto, per molti aspetti emblematico, in cui questo saggio ha preso forma. Oltre a ricordare l'interesse che quest'ultimo suscitò in numerosi filosofi (basti citare Merleau-Ponty, Bourdieu e Deleuze), è d'uopo comprenderne la genesi specifica al fine di non sottovalutarne la portata teoretica. L'*Esquisse* testimonia, per un verso, di una prima ed originale sintesi delle appropriazioni francesi di Heidegger nell'orizzonte intellettuale degli anni '20 e '30, intenzionata ad inclinarne gli orientamenti verso una filosofia della *praxis*, ovvero verso una filosofia dell'azione confrontata, nondimeno, con le proprie condizioni

d'*impuissance*. Per un altro verso, essa costituisce la risposta sartriana ad una precisa sollecitazione filosofica proveniente dall'incontro con il pensiero di Husserl. Sartre vi affronta, in effetti, un interrogativo filosofico che all'epoca risultava della più grande importanza, riguardante la possibilità di conciliare il nascente metodo fenomenologico tanto con il riconoscimento di una libertà concreta e storica "in situazione", quanto con i risultati delle scienze umane e con lo studio dell'uomo condotto dalla psicologia. Due esigenze (e due tempi) dovranno guidare l'indagine: la prima, seguendo il metodo *progressivo* adottato dalla fenomenologia pura, conduce la descrizione dell'emozione "à partir de la réalité-humaine (Dasein) décrite et fixée par une intuition à priori", per assumerla come la "réalisation d'essence de la réalité-humaine en tant qu'elle est *affection*" (p.66). Muovendo dal primato della coscienza trascendentale come condizione stessa dell'esistenza del mondo – la sola, cioè, capace di prescrivere un *sens* agli oggetti di cui la coscienza empirica fa esperienza –, questo primo tempo studia quindi l'emozione in quanto "phénomène transcendantale pur" (p.13). Pur riconoscendo il valore imprescindibile di un simile procedimento, Sartre intende tuttavia completarlo attraverso un "recours réglé à l'empirie" (p.66) necessario per assumere la *facticité* dell'esistenza umana e rendere ragione del passaggio dall'universale al particolare, vale a dire del motivo per cui la realtà-umana possa essere affetta da un'emozione piuttosto che da un'altra. È a tal fine che egli adotterà un metodo *regressivo*: poiché, agli occhi del filosofo, comprendere un fenomeno significa sempre collegarlo alla totalità che permette di conferirgli un senso, in questo caso si tratterà di mostrare come ogni emozione esprima, sotto un aspetto definito, il tutto della realtà-umana. In una simile prospettiva, allora, l'emozione non è tanto un "contenuto di coscienza", un fatto psichico o una disfunzione del corpo di cui il soggetto prenderebbe coscienza attraverso la riflessione; al contrario, Sartre – fedele al suo articolo sull'intenzionalità –, fa dell'emozione una coscienza, non di sé, ma *del mondo*: "l'émotion est une certaine manière d'appréhender le monde" (p.39) e, ancor più radicalmente, di trasformarlo. Nel primato conferito alla trascendenza, si concretizza il tentativo sartriano – certo non immune da ambiguità – di smarcare la fenomenologia da ogni deriva idealista: un gesto radicale motivato dalla volontà di rompere definitivamente con il soggettivismo immanentista. L'analisi

della coscienza emozionale va dunque di pari passo con quella (che verrà compiutamente sviluppata nel trattato di ontologia fenomenologica del '43) dei concetti di uomo, di situazione, di mondo e di essere-nel-mondo: è in tal senso che risulta indispensabile, agli occhi di Sartre, trovare un fondamento *antropologico* per la psicologia.

Prima di procedere all'esposizione dettagliata della propria teoria delle emozioni, il filosofo conduce, nella prima parte del saggio, una critica serrata dei principali rappresentanti della tradizione psicologica francese, inglese e tedesca: la psicologia di Janet, quella di James e la *Gestaltheorie* nella versione proposta da Kohler, Lewin e Dembo. Ciò che Sartre contesta alla psicologia positiva è tanto la pretesa di scientificità quanto la mancanza di sistematicità: essa si limita, nello studio dei fenomeni psichici, all'esperienza intesa in senso restrittivo come esperienza dei fatti, trascurando l'interrogazione fenomenologica sulle essenze, sulle condizioni di possibilità dei fenomeni psichici e conducendo così uno studio totalmente *a posteriori*, il cui risultato non può essere altro che una "somme de faits hétéroclites" (p.9). Inoltre, trattando i fenomeni psichici come delle realtà oggettive, essa distrugge la natura stessa di questi ultimi, che risiede essenzialmente nel loro essere *significanti*, nel rinviare ad altro che a sé medesimi. Nella seconda parte dell'*Esquisse* si apre, invece, il confronto con la psicanalisi: come ricorda giustamente Tomès nella Prefazione, la critica sartriana della psicanalisi è stata spesso giudicata anodina e priva di effettiva pertinenza. Senza volerne tacere le ambiguità e le generalizzazioni, mi pare però che l'*Esquisse* fornisca una serie di elementi capaci di mostrare il profondo e ponderato posizionamento critico assunto dal filosofo nei confronti del pensiero freudiano. In primo luogo, Sartre riconosce che: "La psychologie psychanalytique a été certainement la première à mettre l'accent sur la *signification* des faits psychiques; la première, elle a insisté sur le fait que tout état de conscience vaut pour quelque chose d'autre que lui-même" (p.34). Secondariamente, egli non può che accogliere con favore il collegamento operato dalla psicanalisi tra il fenomeno psichico da studiare e la storia singolare del soggetto in questione. A costituire problema per Sartre è, piuttosto, la concezione della significazione difesa dalla psicanalisi: dire che la coscienza si costituisce in significazione senza esserne cosciente è, agli occhi di Sartre, una contraddizione flagrante

che riposa su una visione reificata della coscienza stessa. La nozione di inconscio produce un dogmatismo all'interno della *teoria* psicanalitica (radicalmente distinta dalla *pratica*), che risulta inaccettabile per il filosofo: non solo l'assunzione della coscienza come prodotto passivo di determinazioni incoscienti che la costituirebbero, ma anche il ricorso ad un determinismo meccanicista quale unica possibilità, a suo avviso, per colmare la radicale esteriorità tra significante e significato. È chiaro che la differenza tra l'approccio sartriano e le teorie psicologiche e psicanalitiche prese in esame verte, essenzialmente, sullo statuto conferito alla coscienza. Statuto di cui va chiarita la specificità, onde evitare banalizzazioni troppo spesso attuate in merito: la coscienza emozionale cui Sartre si riferisce è, innanzitutto, coscienza *irriflessa*, vale a dire non posizionale di sé. L'emozione non è un ritorno riflessivo su se stessi o uno stato di coscienza personale, bensì uno stato vissuto come *evento del mondo*, di un mondo che si presenta come *magico*. Riprendendo la definizione di magia proposta da Alain ("L'esprit traînant parmi les choses"), che rimanda ad una sintesi irrazionale di coscienza e passività, ad una coscienza che "si fa cosa", Sartre descrive una "conduite incantatoire" nella quale la coscienza diventa "captive de ses croyances" (p.54), e perciò stesso non più padrona di sé, ma totalmente ammaliata (*envoûtée*) dall'oggetto. Va precisato che non si tratta di un mero automatismo: la condotta irriflessa è portatrice in se stessa di un *cogito* pre-riflessivo che la rende trasparente a sé, vale a dire comunque cosciente di sé, anche se non teticamente.

Di fronte ad una situazione difficile od insostenibile (che sia un pericolo, come nel caso della paura, oppure un'*impasse* che sembra bloccare ogni possibilità d'azione, come in quello della tristezza), la coscienza assume una condotta alternativa a quella pragmatica, che può essere di evasione, di fuga, o di negazione. Anziché rapportarsi al mondo come ad un insieme organizzato di strumenti, essa lo percepisce come "totalité non-ustensile" (p.62), in cui la realizzazione dell'azione non richiede né strumenti né mediazioni. In tal senso, l'emozione sembra prefigurare il concetto di "mauvaise foi" che sarà centrale ne *L'Être et le Néant*, designando appunto la condotta attraverso cui il per-sé sormonta in modo immaginario la propria impotenza ad autofondarsi.

A questo livello dell'argomentazione sartriana emerge, però, una tensione tra due diversi aspetti della condotta emotiva, che ha

spinto numerosi interpreti a vedere in quest'ultima un cambiamento illusorio quanto inefficace del rapporto che la coscienza stabilisce col mondo. Da un lato, infatti, Sartre insiste sul ruolo *funzionale* e *finalizzato* dell'emozione: "Toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir. Alors nous essayons de changer le monde, c'est-à-dire de le vivre comme si les rapports des choses à leurs potentialités n'étaient pas réglés par de processus déterministes mais par la magie" (p.43). Dall'altro, ne afferma invece il carattere *subìto*: lo stato di "incantazione" si accompagna ad un "bouversement du corps", che provoca una vera e propria *caduta* della coscienza da un'attitudine attiva all'interno di un mondo deterministicamente regolato ad un'attitudine di *credenza* in un mondo divenuto esso stesso magico.

Una possibile risoluzione di questa tensione richiederebbe, a nostro avviso, di assumere il concetto di magia non tanto come "credenza nell'onnipotenza del pensiero" (il senso conferitogli da Freud in *Totem e Tabù* a proposito dell'animismo), ma piuttosto come "art de faire" o "domaine de la production pure, *ex nihilo*" (sulla scia della formulazione proposta da Mauss nell'articolo *Esquisse d'une théorie générale de la magie*). In tal senso, sembra possibile andare oltre il dualismo azione/emozione, attività/passività apparentemente difeso da Sartre: la capacità di farsi coscienza emotiva-magica – dapprima presentata come reazione o fuga di fronte alle difficoltà del mondo – può rivelarsi altresì un modo, per la coscienza, di assumere a proprio vantaggio quella magia originaria intesa "comme qualité réelle du monde [...] qui s'étend aux choses" (p.59). A sostegno di questa tesi, va ricordato che Sartre non esita a riconoscere una dimensione sociale alla magia, affermando che essa "régit les rapports interpsychiques des hommes en société et plus précisément notre perception d'autrui" (p.58).