

## DI COSA PARLIAMO QUANDO DICIAMO *ESISTENZA*? PERCORSI TRA JEAN-PAUL SARTRE E FRANCO CRESPI

CLAUDIO TOGNONATO\*

*Abstract:* the article offers a comparison between the writings of Franco Crespi and the philosophy of Jean-Paul Sartre. Crespi often enters into dialogue with Sartre and his worldview. A debate that enriches the positions of both, while Crespi starts from sociology, from everyday life and lived experience to arrive at theoretical thought; Sartre's existentialism, on the other hand, takes an inverted path, he proposes to give a post-war philosophy, an ambitious response to the crisis of the society of the time, he understands that a philosophy of existence cannot remain distant from real life, from the lived experience of concrete individuals and society. Both come from phenomenology and for both the result is a critical thought, open and far from any form of dogmatism.

*Keywords:* practical-inert – universal-singular – real-reality

I lavori di Franco Crespi sono qui un invito al dialogo, al confronto e alla ricerca di nuovi percorsi di apertura verso l'esistenza reale e concreta. L'obiettivo di queste pagine è mettere in evidenza quanto le prospettive esistenziali siano in grado di arricchire lo studio del fenomeno umano. Lo farò affiancando a quella di Crespi la proposta esistenziale di Jean-Paul Sartre.

I diversi discorsi che parlano di esistenza, sia di filosofia dell'esistenza, di esistenza come realtà, oppure di sociologia esistenziale, richiedono, in primo luogo, una collocazione, una presa di posizione in rapporto a ciò che realmente «esiste» nel reale. La domanda che si propone e ripropone come bussola che orienta la ricerca: è *quanto reale è la realtà?*

Crespi adotta una visione ontologica ponendo l'esistenza come base della costruzione della realtà, punto di fuga verso il quale tutte le linee decidono di procedere. Noi in questa sede riprendiamo il suo progetto perché non persegue un reale

---

\* Claudio Tognonato, Professore associato di Sociologia generale SPS/07, Università degli Studi Roma Tre. E-mail: claudio.tognonato@uniroma3.it

irraggiungibile, anche se lui confessa che può apparire utopico. Secondo noi l'utopia dev'essere intesa come una linea guida, come un oggetto in movimento che si scioglie nel suo farsi.

Nella Prefazione a *Sociologia dell'esistenza*<sup>1</sup> Franco Crespi mette in risalto l'importanza della condizione esistenziale delineata a partire dalla fenomenologia di Husserl e Heidegger. Esistenza come superamento nell'agire sociale delle contraddizioni e delle ambivalenze della situazione sociale. Dice Crespi:

«L'*ex-sistere*, quale condizione ontologica fondamentale, è infatti caratterizzato dall'*ex*, dall'esposizione nel fuori provocato dall'autocoscienza, come capacità trascendentale di differenziazione da ogni oggettivazione, e dal *sistere*, dal con-sistere della realtà fisica e materiale, nonché della compresenza degli individui nell'ambito sociale»<sup>2</sup>.

La condizione umana è organica, consistente, solida, esiste in exteriorità come ciò che fisicamente realizza, ma allo stesso tempo è ontologicamente la capacità di trascendere quel dato, di andare oltre, di immaginare e di creare. Oltre a ciò, questa esistenza si dà nel mondo come compresenza, come continua esposizione del sé. Un'analoga posizione di base che ritroviamo anche in altri testi dove dichiara la necessità di «incentrare l'attenzione sul fatto che l'esistenza, l'*ex-sistere*, è uno stare dell'*ex*, nel fuori, appunto nel non-luogo di una condizione che, come tale è sempre in-quieta, aperta costantemente a nuove possibilità prive di soluzioni definitive»<sup>3</sup>. Dunque, l'esistenza è attività che realizza sé e insieme movimento esteriore del fare. Esistere è chiedersi, e ad ogni passo stabilire, chi sono io, una scelta che si realizza *en situation*, perché ogni scelta di sé è scelta di mondo, diceva Sartre. Davanti alle contingenze l'approccio esistenziale cerca di superare le inerzie, cerca di andare oltre quel *coefficiente di avversità*<sup>4</sup>, oltre quei sedimenti che rimangono come residui dell'agire umano e costituiscono il reale. Esistere è confrontarsi con quel groviglio di cristallizzazioni che danno forma al campo materiale dove i diversi progetti si ritrovano, si accumulano ed entrano in contatto.

Cosa possiamo fare, come piegare le avversità? Come impegnarci per cambiare le cose? L'*inquiétude* di Crespi la ritroviamo nella domanda che su diversi piani si pone anche André Gorz: «qual è il limite, oltrepassato il quale, la volontà di forzare il senso della storia cessa di essere realista per divenire errore o utopia?»<sup>5</sup>. Non è facile percepire i limiti perché, i limiti sono nelle cose e nel soggetto, o meglio nella fusione tra oggetto e soggetto di ogni agire. La libertà di realizzare il proprio progetto è una libertà immersa nell'epoca, un tempo a cui si dà e da cui si riceve senso. Crespi scrive che vuole «costituire la situazione esistenziale come fondamento di base della realtà nella quale viviamo e in

---

<sup>1</sup> D. Martuccelli, 2017.

<sup>2</sup> Ivi, 9.

<sup>3</sup> F. Crespi, 2013, 7.

<sup>4</sup> J.-P. Sartre, 1980, 583.

<sup>5</sup> A. Gorz, 1960, 24.

quanto criterio di riferimento per le diverse modalità sociali, giuridiche, economiche e politiche della nostra vita»<sup>6</sup>. Quindi l'attenzione è rivolta alla condizione umana come punto di partenza e di ritorno per le scienze sociali.

### ***Partire da sé***

La centralità dell'esistente esige, in primo luogo, «partire da sé» come soggetto *inevitabile* che crea l'umano e la realtà del reale. Ciò che è là, è qua, rimanendo là. Si fa riferimento alla materialità esterna, alla conoscenza e all'immutabilità della cosa osservata. Una concezione filosofica dell'esistenza che trova radice nella storia della filosofia, basti ricordare Kant che sottolinea come il nostro pensiero contribuisce, almeno in parte, alla costruzione della realtà. Prospettiva che si accentua con Nietzsche quando afferma che non esistono fatti ma solo interpretazioni, aprendo lo spazio alle successive evoluzioni del suo pensiero fino al presente con il relativismo in cui finisce per cadere il postmoderno.

In realtà, la nota presa di posizione di Nietzsche quando dice: «No, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare alcun fatto *in-sé*»<sup>7</sup>, è sostanzialmente una dichiarazione di principio contro il positivismo. Dunque, se non vogliamo scivolare nell'abisso postmoderno è necessario collocarla nel suo contesto di senso. È necessario capire cosa intendiamo per verità, cosa è il reale e come procedere per avere una conoscenza certa. In origine, quando l'essere umano ha cominciato ad avere fiducia nella possibilità di costruire se stesso è iniziata la Storia e le «esigenze di verità» si sono espresse attraverso la narrazione scritta. Si è passato allora dal racconto orale tramandato del «sentito dire» ad una conoscenza basata nella percezione, si passa dalla sacralità del mito al logos, perché, diceva Erodoto, «per gli uomini è più facile credere agli occhi che agli orecchi»<sup>8</sup>. È così che nella nostra cultura il logos, che rappresenta la cristallizzazione del tempo, ferma l'esperire umano attraverso la stesura della parola scritta.

Il lavoro intellettuale, in quanto riflessione, necessita di stabilire una distanza che permetta la conoscenza<sup>9</sup>. Quando materialmente manca lo spazio non è possibile osservare. È dunque indispensabile un soggetto percipiente e qualcosa che appare come oggetto percepito. Il distanziamento è necessario perfino nella percezione di sé, quando entrambe le polarità appartengono allo stesso soggetto. In questo caso, parliamo di una unità scissa o di uno «scollamento» tra sé e sé che consente di uscire dall'immedesimazione. Solo la differenziazione consente di fare entrare la luce della

---

<sup>6</sup> F. Crespi, 2013, 7.

<sup>7</sup> F. Nietzsche, 1979, 235.

<sup>8</sup> Erodoto, *Storie*, 2019, 77.

<sup>9</sup> F. Crespi, 2013, 42.

riflessione. Ci chiediamo allora se l'interpretazione, in quanto passaggio inevitabile, rende impossibile la conoscenza reale, come sostiene il postmodernismo. È proprio per questo che è importante ribadire la consapevolezza esistenziale del partire da sé.

Cogliamo allora come punto di partenza la proposta di Crespi quando segnala l'approccio dei *Saggi* di Michel de Montaigne, che riprendendo alcuni aspetti delle riflessioni di Epicuro, indica la necessità di un filosofare legato alla vita quotidiana e alla ricerca della felicità. La novità di un inquadramento della filosofia con questo orientamento continua ad essere di grande attualità in quanto, ancora oggi, le scienze umane cercano di ristabilire la centralità del soggetto di fronte alla complessità e onnipresenza di macchinari, congegni e dispositivi che si propongono in ogni ambito per facilitare o rimpiazzarlo. Dirà Crespi che:

«Occorre riconoscere il fondamentale contributo recato da Martin Heidegger in *Essere e Tempo*. Anche se si può non essere d'accordo su alcuni suoi aspetti, l'insieme dell'analisi da lui condotta sulle categorie costitutive dell'esistere ha segnato una svolta decisiva in tale direzione. A seguito del suo invito a distogliere lo sguardo da orizzonti lontani per considerare ciò che, essendo a noi più vicino, tende a essere dato per scontato, si è aperta una nuova prospettiva ricca di sviluppi soprattutto riguardo all'intimo nesso tra agire e conoscere, alla rilevanza degli stati emotivi e alla funzione costitutiva del linguaggio»<sup>10</sup>.

Anche se prende distanza, Crespi raccoglie il contributo di Heidegger quando propone di osservare l'esistenza a noi vicina. In *Situations IX L'écrivain et sa langue*, Sartre afferma contro Heidegger che «noi siamo *nel* linguaggio. Il linguaggio è una sorta di immensa realtà che chiamerei *insieme pratico-inerte*»<sup>11</sup>. Sartre sostiene contro Heidegger che, considerare il linguaggio la casa dell'Essere, significa non rivendicare la libertà come la propria avventura dell'esistente, ma declinarla come avventura dell'Essere: «Ogni filosofia che subordini l'umano all'Altro dall'uomo, sia essa un idealismo esistenzialista o marxista, ha per fondamento e per conseguenza l'odio per l'uomo»<sup>12</sup>. L'affondo di Sartre verso le derive di Heidegger è palese.

In ogni modo, per Crespi distogliere lo sguardo da lontano per considerare ciò che ci è più vicino implica considerare la quotidianità come fulcro di sviluppi per la sociologia. Occorre però precisare a quale esistenza si fa riferimento. Come si costituisce l'individuo? Come si procede se si parte da sé? Qual è il rapporto tra sé e l'Altro? Jean-Paul Sartre in *L'Essere e il nulla*<sup>13</sup> propone una diversa sintassi per rappresentare la distanza tra sé e sé, distinguendo tra la coscienza riflessiva e quella pre-riflessiva. È importante dire che per Sartre l'essere umano non perde mai la coscienza perché è proprio ciò che contraddistingue l'esperienza umana. Si deve però precisare che essere cosciente non

---

<sup>10</sup> Ivi, 61.

<sup>11</sup> J.-P. Sartre, 1972, 40.

<sup>12</sup> J.-P. Sartre, 1982, 304.

<sup>13</sup> J.-P. Sartre, 1980.

significa necessariamente essere «consapevole». Come già detto, quando manca la distanza non si ha né il tempo né tantomeno lo spazio, quindi non è possibile la riflessione perché tra sé e sé c'è una indissolubile immediatezza, non ci sono fessure. In questo caso Sartre scrive coscienza (di) sé, inserendo il *di* tra parentesi per indicare proprio questa solida compattezza. Invece toglie le parentesi per suggerire un distacco, una crepa che consenta alla luce di penetrare e rendere possibile la percezione. Per Sartre la persona è se stessa, e in questa unitaria duplicità di essere sé che non trova spazio la mancanza di coscienza. La mancanza non è rivolta alla coscienza (perché la coscienza è per-sé, cioè assenza di essere in-sé) ma a un deficit di conoscenza. Sono sempre conscio ma devo riflettere per capirmi. Proprio da questo orientamento è che deriva il rifiuto alla figura freudiana dell'inconscio. Per Sartre non ci può essere una coscienza depotenziata perché la coscienza non muta, è ontologicamente costitutiva, quella che cambia è la consapevolezza<sup>14</sup>. Crespi rileva anche che «J-P Sartre, sia nelle sue opere filosofiche, sia in quelle di tipo narrativo, ha certamente recato un rilevante contributo all'approfondimento di una serie di tematiche legate all'esperienza esistenziale, alle sue contraddizioni, ai problemi relativi all'autenticità e alla libertà, senza trascurare la componente dell'inconscio»<sup>15</sup>.

Dunque, l'esistente mantiene sempre la coscienza, anche se spesso questa non è sinonimo di consapevolezza. Si crea una prima apertura tra sé e sé che consente di percepirsi, percepire ciò che si fa e tutto quanto resta esterno. Da una parte l'essere che osserva, il per-sé, dall'altra l'oggetto osservato, l'in-sé. Su questa meccanica del percepire si fonda ontologicamente tutta l'esperienza umana, nulla rimane fuori. Quindi è importante soffermarsi sul perché il movimento continuo di ciò che esiste è *la matrice* che dà vita, forma e senso al reale.

### ***Dall'ontologia al reale***

Per innescare questo movimento anche Crespi colloca l'esistenza come fondamento e sostegno della realtà umana, quindi occorre riprendere la spirale ontologica che dà esistenza all'essere. Sartre la chiama il *circuito dell'ipseità*, un andare verso che congiunge in-sé e per-sé nel fare, nell'esistere. Un avvolgimento circolare che va dal per-sé all'in-sé. Il per-sé cerca continuamente di raggiungere la totalità del suo in-sé, cerca di essere sé. Il circuito descrive un movimento spiraliforme perché nel suo sviluppo non ritorna mai al punto superato, perché è già passato. Ogni volta si ripropone di catturare il suo essere, lo porta al presente, lo rende relativo in un tempo e uno spazio, ma subito dopo rimane a

---

<sup>14</sup> Non possiamo qui entrare nel merito della tematica enunciata da Sartre nelle prime opere: *L'imagination*, 1936; *Esquisse d'une théorie des émotions*, 1939; *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, 1940.

<sup>15</sup> F. Crespi, 2013, 42.

mani vuote, tutto passa. L'essere umano è un essere sempre da fare, mai concluso, tutto intero qui e ora e sempre oltre: «è nella misura di non esserlo», non è mai una totalità chiusa. Proprio per questa discontinuità dell'agire, nel suo fare e disfare, è che Heidegger considerava *l'essere per la morte* l'unico possibile essere autentico. In quanto essere fermo, già finalmente deciso, risolto, proprio perché morto non può rimettere in discussione nulla, non ha la possibilità di tradirsi perché non è più in grado di scegliere: è totalmente ciò che è stato<sup>16</sup>. Noi invece diciamo con Sartre che l'essere umano è una totalizzazione sempre in corso. Anzi, tutta la realtà umana lo è, si propone ogni volta come una ripresa del passato che si proietta verso il futuro, quindi un realizzare che totalizza qui e ora tutto quanto sia necessario per sopravvivere allo scacco del presente.

Le caratteristiche di questi due momenti ontologicamente costitutivi dell'essere sono contrapposte e a loro volta necessarie, la vita è la tensione che lega in-sé e per-sé nel fare del presente. Una tensione mai del tutto risolta che si scioglie nella temporalizzazione, quando l'essere si realizza nell'esistenza, è. Da una parte l'in-sé è indefinito, atemporale, assoluto, è una pienezza di sé; dall'altra il per-sé è finito, temporale, relativo, cioè collocato in uno spazio e un tempo ed è vuoto. Si dirà che è sempre pieno e sempre vuoto. È vuoto perché non è mai ciò che era, si trova continuamente davanti ad una scelta da fare, è un vuoto da riempire, ma sarà pure sempre pieno, perché non lo troveremo mai vuoto, se esiste sarà sempre qualcosa. Questo vuoto che si ripropone è un continuo richiamo ad agire, il presente è un incontro a cui non vogliamo mancare, un appuntamento, un sollecito che ci trova sempre impreparati. Come descrivere la complessa convergenza che si plasma in ogni atto? Come trovare il modo di esprimere se stessi? Sartre tenta di descrivere il processo che racchiude un semplice atto, occorre

«inventare il movimento dialettico che potrà totalizzare le cambianti relazioni del passato, del presente e del futuro, dell'oggettivo e del soggettivo, dell'essere e dell'esistenza, dei condizionamenti e della libertà, per poter a sua volta affermarsi e dissolversi senza sosta, finché si innalzi nel suo cuore un impulso vero che lo scuota e si distacchi da lui attraverso le sue mani e concluda fuori in quell'olocausto di oggetti che chiamiamo un *atto*»<sup>17</sup>.

In quell'attimo si condensa passato, presente e futuro, si materializza la storia, l'individuo diventa attore. Tutta la fragilità e la fugacità dell'esistente irrompe in un atto. È un universale-singolare, un soggetto che traduce e interpreta tutto quanto riceve, la sua storia, la cultura, la società, interiorizza e riesteriorizza nell'agire dando vita all'epoca di cui è parte. In questo *olocausto di oggetti* che arrivano a sedimentarsi in un gesto non è mai possibile individuare un fattore determinante, come sostiene anche Crespi<sup>18</sup>, vi è uno

---

<sup>16</sup> Sartre ha portato in scena l'argomento in una celebre pièce di teatro *A porte chiuse* dove gli attori, chiusi in una stanza in eterno, non possono scegliere perché sono morti e quello è l'inferno: essere costretti a ripetersi.

<sup>17</sup> J.-P. Sartre, 1964, 47.

<sup>18</sup> Cfr. Franco Crespi, 1993, 81.

sconvolgimento in cui i fattori interni e quelli esterni si influenzano reciprocamente, si amalgamano lasciandosi dietro ciò che erano. Vedremo poi come questo attraversamento è definito *dépasser*, una totalizzazione che supera e conserva il superato.

Il circuito dell'ipseità cerca di descrivere la struttura dell'agire umano, si propone come *l'archè* che dà forma all'esistenza. Una costruzione dinamica che troviamo dappertutto. Dicevamo che Crespi propone di costruire la struttura originaria del fenomeno umano partendo dall'esistenza come realtà. Questa base, affine al pensiero fenomenologico, dovrebbe andare oltre Heidegger, che per esistenza intende l'essere dell'Ente. Proprio per questo dicevamo poco fa che è necessario definire su quale parametro di distanza tra esistenza concreta e pensiero si procede.

Nella nostra prospettiva consideriamo prioritaria la vicinanza al reale, quindi è fondamentale legare filosofia e sociologia, il pensiero alla ricerca empirica. Riprendendo la matrice del circuito dell'ipseità, proponiamo di sovrapporre reale e realtà all'in-sé per-sé. Il reale possiede tutte le caratteristiche dell'in-sé, mentre la realtà quelle del per-sé. Il reale sarebbe una totalità piena, assoluta, atemporale e indefinita, mentre la realtà, che è una costruzione di senso, sarebbe la sua realizzazione, la sua esistenza concreta in uno spazio e un tempo definito. La realtà dà ordine e de-finisce il reale ma rimarrà sempre come ricerca, in quanto desiderio di catturare il reale. La realtà è una rappresentazione del reale, gli dà forma e significato ma ogni definizione è precaria, decade e si scioglie, perché anche la realtà è sempre da fare.

La vita è una continua sfida ad andare oltre per tentare di catturare la totalità assoluta delle cose. L'essere umano è desiderio di pienezza, una brama che si può declinare su qualsiasi aspetto dell'esistenza. Ogni volta, quando lo si raggiunge, scorre via tra le mani: è un assoluto-relativo, non è nuovo, di questo tratta il mito di Sisifo. Il presente però, totalizza nel qui e ora l'assoluto. È relativo in quanto collocato e continuamente superato, ma è l'unica, la sola possibilità di essere che abbiamo. Anche Crespi in *Contro l'aldilà*<sup>19</sup> indicherà la necessità di una prospettiva laica che capisca come ogni dimensione che abbia la pretesa di assolutizzarsi diventi lontana dall'esperienza empirica. Per Crespi è necessaria una cultura non limitata e resa relativa al qui e ora, ma una esperienza vincolata alla storia, alla situazione, immersa nella realtà e arricchita dalla soggettività che gli conferisce senso e significato. Nel presente, l'assoluto si salda nel relativo, non rimane nulla fuori, eppure è tutto ancora da fare. Questa affermazione di sé nell'esistenza contingente, insieme a quella del reale a cui diamo vita, forma e senso, questa forza dell'agire è tutto quanto abbiamo. Cerchiamo l'assoluto nel relativo. L'essere umano è colui che alza i muri e colui che li abbatte, è quella totalizzazione sempre in corso, un assoluto-relativo.

---

<sup>19</sup> F. Crespi, 2008.

Nell'accostamento tra il pensiero di Sartre e quello di Crespi vediamo come entrambi fondano la realtà sull'esistenza. Ci ponevamo la domanda di quale esistenza e di quanta distanza fossero necessarie per capire la collocazione della teoria in rapporto al reale. Per la sociologia, come per l'esistenzialismo la materialità del reale concreto così come l'essere dell'esistente richiedono il massimo possibile di vicinanza. La ricerca di sé, di essere se stessi, si sovrappone alla ricerca di verità. Inseguono lo stesso desiderio di raggiungere una totalità assoluta. Il distanziamento consente una maggiore generalizzazione solo che richiede separarsi dal reale, quello veramente esistente. Quindi, si potrebbe dire che una filosofia, e ancora di più una sociologia, che si allontana dal reale rischia di perdere consistenza, solidità e spessore. La priorità da inseguire è la materia, il reale, l'essere nella sua inevitabile collocazione spazio temporale.

Ogni teoria dell'esistenza dovrà prendere, come punto di partenza, la materia in-sé delle cose. Una presenza continuamente in atto, in movimento, che va oltre ed evade ad ogni tentativo di chiusura. Perciò le diverse forme di astrazione si allontanano per prendere distanza dall'esistente. L'astrazione rimane immutabile e impassibile nella sua totale indifferenza per il presente. Astrarre è estrarre, sradicare la vita dalle variabili di tempo e spazio che corrodono l'essere, come dicevano gli antichi greci. L'essere umano, invece, è soggetto alle leggi della vita, deve accettare i tempi e le regole della biologia, segue un percorso naturale che implica una continua alterazione. L'astrazione no, rimane sempre uguale perché non ha un contatto diretto con il reale effettivo. Ritiene, al contrario, che il suo valore sia proprio quello di ignorare le contingenze per rimanere identica e che questa sua declamata «purezza» la renda superiore.

Le idee sono sedimenti inattuali che dal nostro punto di vista non esistono se non sono riprese da un essere che le ripropone nella contingenza del presente. Non possono però essere ignorate, sono residui con cui sarà necessario misurarsi nel vissuto, nel percorso di vita e più in generale nella storia. Anche se ciò che è astratto non esiste, «non è» e non ha vita propria, ha «l'essere-dell'essere-stato».

### ***Un campo di inerzie***

Nella realtà siamo circondati da oggetti creati, sedimenti dell'agire umano che sono stati descritti da Sartre attraverso la categoria del «pratico-inerte». Inerzia e praxis, due termini opposti che restano vincolati dalla tensione del contrasto. Da una parte l'inerzia propria delle cose, passive, inoperose e mute; dall'altra la prassi, cioè, l'agire umano che introduce la linfa vitale e dà voce alle cristallizzazioni della materia. A proposito del pratico-inerte spiegherà Crespi: «La prassi, che in un primo momento era stata considerata come sintesi attiva, diventa prodotto, totalità inerte e passiva»<sup>20</sup>. Questo è

---

<sup>20</sup> F. Crespi, 1999, 238.

l'inevitabile processo attraverso il quale l'agire si sclerotizza e si trasforma in passato. Nulla resta salvo a questa trasformazione, ogni praxis si fa inerte.

Entrambi i termini sono legati, come spesso fa Sartre, da un *trait d'union*, una piccola linea che mantiene insieme, in questo caso, l'organico e l'inorganico, l'attivo e il passivo, la vita e la morte. Sartre sviluppa questa categoria nella *Critica della ragione dialettica*<sup>21</sup> (1960), proponendola come risposta al nascente strutturalismo dell'epoca. In ogni modo l'idea è già presente prima, la troviamo nelle pagine de *L'essere e il nulla* (1943) quando, prendendo come esempio l'oggetto libro, dice che *non esiste*, è semplicemente una cosa tra le cose che non dice nulla e che può servire a diversi progetti non necessariamente coincidenti con quello del suo creatore. Il problema per l'essere umano è che le inerzie, dovute per natura, si trovano insieme e indifferenziate ad altre inerzie, create dall'essere umano e queste ultime, per esistere, richiedono il nostro consenso. La *materia umana* ha un piano di lavoro, un proposito, è programmata per eseguire un'azione. La materia «mi indica il gesto da fare, io devo voltare, spingere, tirare o appoggiare»<sup>22</sup>, mi rimanda ad un imperativo ipotetico cristallizzato nel mondo che, senza pronunciarlo, mi dice come procedere se voglio ottenere il risultato. In breve, la finalità è iscritta nell'oggetto, lo costituisce come potenzialità.

Le inerzie sono oggetti sedimentati che troviamo nel mondo come prodotto dell'agire, sono modelli, avvisi, regole, divieti, consigli, principi, dottrine, dogmi, in breve, strutture che in quanto creazioni umane condensano in sé un progetto, sono depositate nel mondo con una precisa finalità. Anche se queste strutture sono inerti, inoperose e passive l'agire è legato alle loro «esigenze mute»<sup>23</sup>. Condizionano il fare perché conformano la *giungla* che compone il campo delle inerzie. Ogni prassi si ritroverà davanti ad altre che deviano, modificano o impediscono la propria. Il mondo in cui ci tocca agire e scegliere è denso di oggetti passivi perché le strutture e le inerzie non possono farlo da sole. Anche Alain Touraine sceglierà di percorrere una via intermedia che salvaguardi la struttura e l'azione individuale, l'agire non è un mero adattamento perché la cultura non è un sistema unitario<sup>24</sup>. L'attore è un soggetto storico che interpreta la sua epoca. L'inerzia ha bisogno di un soggetto, di una prassi che la metta in movimento o decida di fermarla. È necessario percepire come l'agire umano s'intralcia nel pratico-inerte e lo corrode senza sosta. Sartre ritorna così alle tematiche della libertà e della responsabilità. Non ci sono automatismi, la materia è per principio passiva, ma questa passività ora è «stregata» suggerisce in silenzio, rimane immobile ma condiziona e limita, come dicevamo, è un *coefficiente di avversità*, un *rudere* che non può essere ignorato in quanto, anche se non ha esistenza propria, conserva «l'essere-dell'essere-stato». Sostiene Crespi:

<sup>21</sup> J.-P. Sartre, 1982.

<sup>22</sup> J.-P. Sartre, 1980, 515.

<sup>23</sup> Ivi, 752.

<sup>24</sup> A. Touraine, 1965, 39.

«Il modello di società che emerge da questa impostazione teorica è dunque quello di una realtà in continua trasformazione, secondo processi di totalizzazione e detotalizzazione, di destrutturazione e ristrutturazione, in un costante rapporto dialettico, senza superamento definitivo, tra la dimensione indeterminata della spontaneità della prassi e quella determinata del pratico-inerte»<sup>25</sup>.

Una città abbandonata è una città fantasma, uno spettro disabitato, solitario, senza vita, che fa paura perché la sua presenza è assenza, è espressione di morte. Anche la società e le sue istituzioni sono un pratico-inerte, oggetti dismessi situati in esteriorità, un insieme di possibilità e interdizioni, risorse e ostacoli a volte percepite come limiti invalicabili. È importante però capire che prima di essere percepito come opportunità o difficoltà il pratico-inerte è «altro» da me, lo trovo pronto, agevole ma non è stato creato da me, quindi mi porta verso un indirizzo e un progetto che posso fare mio solo se accetto la finalità che porta con sé. Per Franco Fergnani «Il pratico-inerte si pone allora più precisamente come la Cosa umana, pseudo-materia e pseudo uomo elevati ad un rango di Cosa-destino, materia divenuta uomo che si attua come *contro-uomo*»<sup>26</sup>.

L'alterità del pratico-inerte tramuterà ne *L'Idiota della famiglia*, lo studio su Gustave Flaubert, nella nozione di Spirito oggettivo, ripresa da Hegel. La cristallizzazione del linguaggio diventa materia stregata, dirà Sartre:

«Le parole scritte sono pietre. Impararle, interiorizzare i loro modi di raggruppamento, significa introdurre in sé un pensiero mineralizzato che sussisterà in noi finché un lavoro materiale, praticato su di essa dal di fuori, non verrà a liberarcene. Questa passività irreducibile, la chiamo nel suo insieme lo Spirito oggettivo [...] In altre parole, lo Spirito oggettivo è la cultura stessa, nella misura in cui si fa pratico-inerte»<sup>27</sup>.

Ritroviamo anche qui le tematiche intorno alle quali gira il discorso fenomenologico esistenziale, i margini di scelta possibili, la libertà, il condizionamento e la responsabilità. Tutto in ultima istanza dipende dall'organico, dal soggetto che dematerializza la materia inerte per cristallizzarsi poi nella scelta e alienarsi di nuovo ogni volta nella storia. Siamo circondati da un mondo di inerzie che ci danno indicazioni e chiedono di essere rispettate, lo dicevamo prima: una legge, il linguaggio, una tradizione, un ruolo, fino agli oggetti con cui quotidianamente conviviamo: una sedia, una matita, un cavatappi, sono oggetti su cui siamo stati istruiti, ci hanno insegnato a usarli in modo «appropriato», «seriamente», cioè a eseguire i loro dettami.

---

<sup>25</sup> F. Crespi, 1999, 239.

<sup>26</sup> F. Fergnani, 1978, 177.

<sup>27</sup> J.-P. Sartre, 1972, III – 47.

### ***L'infinito nel finito***

L'esistenzialismo, dicevamo, come del resto la stessa sociologia, parte dalla materialità delle cose, dal riconoscimento dello stato di fatto, da quel punto di partenza reale che diventa costituente e di cui non si può fare a meno se si vuole elaborare un pensiero calato nel mondo. Crespi, come Sartre, rivendica il carattere costitutivo «che assume la dimensione storico-sociale nei fenomeni umani» in quanto eventi «unici, individuali e irripetibili»<sup>28</sup>. La storicità mette in evidenza la traccia di senso e di significati condivisi attraverso quel percorso di mediazioni che orientano l'agire. Si può partire da Wilhelm Dilthey e dall'esperienza vissuta in quanto unità significativa «che costituisce il primo dato, l'unità minima di analisi delle scienze storico-sociali»<sup>29</sup>. Il punto di partenza è un essere che mi riguarda in quanto essere-per, che si rapporta a sé come alla sua possibilità più vicina. Dopo Heidegger l'essere non può più essere considerato in modo isolato perché appare coinvolto insieme alle cose e con gli altri. L'interiorità del soggetto è già uno spazio nel mondo, uno spazio *attraversato* dalla presenza e *intrecciato* dagli altri da cui prende forma senso e significato<sup>30</sup>.

Si parte dal *Dasein*, sapendo che l'impronta umana compare in ogni agire e genera una tensione tra reale e realtà, tra sé e sé. La situazione è quella data, che ci costituisce e ci orienta, un'esperienza intersoggettiva che non abbiamo scelto. Questa dimensione appresa diventerà poi una condizione «creata», una realtà a cui abbiamo contribuito a dare forma, ordine e senso. Qual è il rapporto che si stabilisce con il mondo reale? Stesse situazioni, in differenti momenti, sono vissute in modo diverso da ognuno di noi, le circostanze forse non mutano, ma cambiando collocazione spazio temporale, sono percepite in un altro modo, da un altro punto di vista.

Osservare, prelevare dalla massa indifferenziata, separare un'oggetto, è dare inizio alla riflessione. La conoscenza però ha un presupposto, inizia prima perché necessita che l'oggetto reale, nella sua materialità primitiva e priva di senso, sia lì, abbandonato alla sua inerzia. Se manca è assente l'oggetto della percezione. Quindi ci sono due priorità, da una parte quella del reale che «è» prima di essere prelevato e interiorizzato come oggetto di senso; dall'altra il soggetto dell'apparire dell'oggetto, che lo rileva e gli dà una collocazione all'interno della realtà umana. Il problema è che il reale, questa materia priva di predicati che ci precede nella sua essenzialità nuda, non lo troviamo da nessuna parte. La società è una dimensione intersoggettiva originaria, un ambiente comune carico di inerzie. Per comprendere il carattere simbolico delle interpretazioni Paul Ricoeur propone di sovrapporre le dimensioni: «una struttura di significazione in cui un senso

---

<sup>28</sup> F. Crespi, 1999, 91.

<sup>29</sup> Ivi, 92.

<sup>30</sup> Ivi, 182.

diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo»<sup>31</sup>. Conoscere e conoscersi non è più cogliersi nell'immediatezza della solitudine individuale, l'individuo si ritrova posto in mezzo a dimensioni di senso che è costretto ad assumere prima perché lo precedono. «Dove dunque si trova la *materia*, cioè l'Essere totalmente privo di significato? La risposta è semplice: non si presenta *in nessuna zona* dell'esperienza umana».<sup>32</sup> La materia precede l'essere, «è» prima nell'insieme atemporale e indefinito del reale, per poi «esistere» all'interno della realtà umana, si va dall'essere all'ordine dell'esistente. Quella materia inerte che ci precede, anche se carica di potenzialità, rimane priva di autonomia, questa tensione è quella tra l'agire della prassi e le indicazioni mute del sovrapporsi e contraddirsi delle dimensioni di senso.

La ricchezza della complessità umana si apre anche ad una altra prospettiva di reale, abbiamo appena visto nella linearità la realtà del reale percepito. Ma la realtà ha due modalità diverse di essere: appare perché è, oppure, è perché appare. Come dicevamo, la presenza della prima deriva dal suo esserci; invece nella seconda il suo essere dipende dall'organico, dev'essere ripresa e riportata al presente da un soggetto, altrimenti non è. La prima ha un in-sé che la sostiene, la seconda no, e non avendo un agire proprio dipende dal riceverne uno. Quindi nella realtà umana esistono una molteplicità di oggetti che non hanno autonomia propria ma esistono confusi ad altri che non necessitano di essere percepiti e ricaricati di senso per esistere<sup>33</sup>. In quanto creazioni umane, «ci sono cose che non sono e poi esistono e cose che sono ma non esistono»<sup>34</sup>. In altre parole, l'essere reale della materia supera la realtà che cerca continuamente di coglierlo, in questo processo alcune regioni dell'essere arrivano all'esistenza umana, mentre altre rimangono come occasione di nuovi ritrovamenti.

Come catturare la complessità del reale? Come conoscere il molteplice e l'indefinito? Come entrare in possesso della totalità? Potremmo riproporre tutte le domande che lungo la storia si è posto l'essere umano in quanto soggetto attratto dalla verità e alla ricerca di soluzioni soddisfacenti. Non abbiamo a disposizione risposte valide ad ogni situazione e momento, ma adottiamo la strategia di tentare di cogliere «l'infinito nel finito». Essendo l'infinito irraggiungibile, e nemmeno raggiungibile dall'ipotetica somma di tutte le sue parti, ci rivolgiamo al finito. Questa impostazione esistenziale parte prelevando l'esteriorità, in quanto tutte le dimensioni temporali si realizzano fuori, come diceva prima Crespi, nello stare in-quieto dell'esistente dell'*ex-sistere*, è proprio lì che dobbiamo cercarla. Nella singolare universalità che rappresenta ogni individuo che realizza la sua epoca.

---

<sup>31</sup> P. Ricoeur, 1977, 26.

<sup>32</sup> J.-P. Sartre, 1982, 302.

<sup>33</sup> C. Tognonato, 2022, 53.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

Alcune difficoltà individuate da Crespi e Danilo Martuccelli in Sartre per raggiungere l'Altro, la società e la storia sono sicuramente circoscrivibili alle sue prime opere ed in particolare a *L'essere e il nulla*. Martuccelli lo conferma quando dice: «i principali esponenti della filosofia dell'esistenza si sono ben presto resi conto che, per evitare di cadere nell'astrazione, le preoccupazioni esistenziali avrebbero dovuto essere tradotte in termini storici concreti»<sup>35</sup>. E così fece Sartre nel primo volume della *Critica della ragione dialettica* affiancando esistenzialismo e marxismo. Dirà che al marxismo manca una teoria della conoscenza e propone la sua prospettiva come complementare. Materialismo storico ed esistenzialismo diventano allora momenti complementari della conoscenza. Concepirà a sua volta il metodo progressivo-regressivo<sup>36</sup> per cercare di cogliere l'individuo nella storia e la storia nell'individuo attraverso due coordinate guidate, una dalla psicologia e l'altra proprio dalla storia. L'attore sociale si trova nell'incrocio con un passato che lo costituisce e un futuro davanti da realizzare. La scelta dovrà a sua volta fare i conti con il contesto storico in cui dovrà agire, anche questa costituita da un passato e con un futuro da inventare. L'incrocio, sempre in movimento, si sposta con il presente, come diceva sopra Crespi: «destrutturando e ristrutturando», in un continuo movimento dialettico, il presente è quel punto in cui il passato esiste superato e conservato nel movimento del *dépasser*<sup>37</sup>. La categoria del *dépasser* è importante per spiegare proprio questa ripresa del passato e il suo superamento attraverso l'agire che riprende, afferma e nega, per creare il futuro. Il *dépasser* è il movimento che supera conservando e conserva superando. Sartre richiama la nozione hegeliana di *Aufhebung* e la modifica per esprimere, ora con *dépasser*, la ripresa che non si limita alla raccolta quantitativa del passato, una ripresa che va oltre in quanto tentativo totalizzante che vuole interpretare e integrare, nell'unità organica dell'essere, un insieme di inerzie che tentano di dare risposta al presente.

Anche se Danilo Martuccelli in *Sociologia dell'esistenza* sostiene che «tutte le strade partono da Jean-Paul Sartre»<sup>38</sup> considera però che egli non è in grado di passare dall'ontologia alla storia, la storia rimarrebbe sempre un contesto in secondo piano. Dice che, «secondo Marcuse, in Sartre (e implicitamente in Heidegger) la considerazione della situazione storica è nel migliore dei casi superficiale, e nel peggiore assente»<sup>39</sup>. Il rapporto con la storia sarebbe il principale scoglio non risolto da Sartre per arrivare ad una sociologia esistenziale. Quindi Martuccelli riprende la critica di Marcuse e successivamente segue, anche se in modo parziale, il cambiamento di posizione di Marcuse, che ritira le sue critiche e riscrive per intero il sesto paragrafo di *Cultura e società* alla luce dello sviluppo della filosofia esistenziale di Sartre, «la gratuità» che prima

---

<sup>35</sup> D. Martuccelli, 2017, 26.

<sup>36</sup> Cfr. F. Crespi, 1999, 236.

<sup>37</sup> J.-P. Sartre, 1974, 665.

<sup>38</sup> D. Martuccelli, 2017, 27.

<sup>39</sup> Ivi, 25.

era considerata «conformista» ora è vista come occasione, come via per l'apertura di una contraddizione radicale «su questa via la realtà vale in quanto è ciò che dev'essere rovesciato, così che l'esistenza umana possa avere inizio»<sup>40</sup>.

Martuccelli pensa che sia necessario uno «spostamento» che renda possibile una sociologia esistenziale. Si dovrà «uscire dal determinismo ontologico del per-sé e dell'in-sé per andare verso una concezione storicizzata della distanza tra oggettivo e soggettivo [perché] senza la storicizzazione della condizione umana nel quadro di una sociologia della modernità, non è possibile una sociologia dell'esistenza»<sup>41</sup>. In realtà, Sartre ha già percorso la strada che gli viene proposta, gli sviluppi del suo pensiero lo portano a misurarsi con la storia e a non utilizzare praticamente più le categorie della prima ontologia dell'in-sé e del per-sé, anche se conferma la loro validità euristica. In una intervista concessa alla *New Left* nel 1970 Sartre spiega: «Nel libro che ho scritto su Flaubert ho sostituito la mia vecchia nozione di *coscienza*, anche se utilizzo ancora molto la parola, per quello che io chiamo il *vissuto*.» [...] Ciò che chiamo vissuto sono gli insiemi dei processi dialettici della vita psichica, un processo che resta necessariamente opaco a se stesso perché è una costante totalizzazione»<sup>42</sup>. Vedremo ora come si sviluppa questa ricerca del concreto nell'esistenza e nella storia.

### ***Un percorso «esistenziale»***

La storia di vita di Sartre offre l'occasione di inseguire un pensiero nel suo farsi. La sua esistenza è quotidianamente scandita da due passioni decisive: «leggere e scrivere», lo confessa nella sua breve autobiografia *Le Parole*, che ha solo due capitoli, appunto, leggere e scrivere. Dirà pure in queste pagine: «mai un giorno senza una riga». Queste tracce d'inchiostro che lascia dappertutto ci consentono di inseguire le sue orme e aiutano a capire un percorso di pensiero complesso e spesso contraddittorio. Dalle opere di Simone de Beauvoir sappiamo che il giovane Sartre, prima di trovare le parole per scrivere, voleva creare una «filosofia realista», il suo desiderio era legato al concreto, alla materialità delle cose. Questa è una prima indicazione per capire l'intenzionalità originaria sulla quale verrà costruito il suo pensiero.

Le prime opere però, sono dedicate a tematiche apparentemente lontane, prevale lo studio dell'immaginario, la funzione immaginante, le emozioni, la percezione. La saggistica è accompagnata come sempre nella sua vita da romanzi, pièce di teatro ed interventi in ogni ambito della vita pubblica, dalla critica letteraria a quella politica. Dichiara anche nell'autobiografia uscita nel 1964 di aver sempre scritto contro sé stesso,

---

<sup>40</sup> H. Marcuse, 1969, 220.

<sup>41</sup> D. Martuccelli, 2017, 101

<sup>42</sup> J.-P. Sartre, 1972, 108 e 111.

cercando di misurare le sue idee scontrandosi con esse. Questa è anche la dinamica che guida il primo periodo, Sartre vuole arrivare al concreto, anche se in realtà cerca di definirlo attraverso quello che non ritiene tale. Gli studi sull'immaginazione e le emozioni avrebbero dovuto formar parte di un lavoro più ampio che non è andato a termine e che avrebbe dovuto chiamarsi *Psiché*.

Irrompe la guerra, Parigi è occupata e liberata, per Sartre questo secondo momento è segnato dall'uscita nel 1943 de *L'essere e il nulla*. L'opera ha, già nello stesso titolo, un chiaro riferimento al Heidegger di *Essere e tempo*. In effetti, Sartre rimarrà legato ad uno stile classico di scrivere e di fare filosofia. In ogni modo, come già detto, cerca altri canali per dare voce al suo pensiero, consapevole che la distanza tra le idee e la concreta realtà rappresentano una sfida per chi vuole dare priorità all'esistenza. A Parigi sono gli anni del grande furore esistenzialista, con Sartre la filosofia diventa moda. Proprio nell'ultima pagina della sua opera annuncia che si metterà al lavoro per costruire una morale<sup>43</sup>, ma questi scritti non saranno pubblicati in vita. Ecco la prima grande frattura: i *Cahiers pour une morale* saranno abbandonati nel 1948 e in parte andranno persi. Sartre vuole parlare d'altro, troppo astratto il linguaggio di queste opere. Occorre arrivare al concreto.

Nel 1952 arriva la svolta con l'uscita del *San Genet, commediante e martire*<sup>44</sup>. Non era però il primo *studio di caso*, Sartre aveva già scritto su Baudelaire, Mallarmé, Tintoretto e altri lavori, alcuni rimasti inconclusi. Allora l'idea di Sartre era quella di mettere alla prova le sue idee nelle vite, studiare le biografie per capire, dirà, «come si diventa ciò che si è». Questo percorso acquista con *Genet*, un altro spessore e struttura, l'opera ha, come poi anche lo studio su Gustav Flaubert, due momenti: costituzione e personalizzazione. Due momenti di uno stesso movimento unitario che va dalla costituzione «oggettiva» ricevuta, alla risposta «oggettiva» che si produce nell'agire, dopo aver interiorizzato e riesteriorizzato il ricevuto con un movimento che supera conservando e conserva superando, il *dépasser*. Si va dall'oggettivo all'oggettivo, sottolinea Sartre, l'interiorità non esiste.

Anche se gli studi biografici non saranno mai abbandonati, nel 1960 Sartre pubblica la sua seconda grande opera filosofica, la *Critica della ragione dialettica. Teoria degli insiemi pratici vol. 1*, preceduta da *Questioni di metodo*. Anche se il titolo è un richiamo alla filosofia classica, l'opera vuole porsi come strumento, vuole affiancare esistenzialismo e marxismo. Sartre propone un insieme di categorie, oltre a quelle già presentate, possiamo elencare altre come la serie, il gruppo in fusione, il collettivo, il giuramento, la prassi deviata, la controfinalità e infine offrire una teoria della conoscenza e un metodo. Quindi lo studio biografico rimane sospeso anche perché Sartre continua a lavorare all'annunciato secondo volume dedicato alla storia, la *Critique de la raison dialectique*:

---

<sup>43</sup> «Tutti questi problemi [...] non possono trovare la loro risposta che sul terreno morale. Vi dedicheremo un'altra opera» (J.-P. Sartre, 1980, 753).

<sup>44</sup> Il *Saint Genet* doveva essere la prefazione alle opere complete del drammaturgo Jean Genet, ma l'editore Gallimard, che si vede arrivare un manoscritto di 700 pagine, decide di pubblicare un'opera a parte.

*Tome II, L'intelligibilité de l'histoire*<sup>45</sup>, ma nemmeno questo lavoro sarà pubblicato e uscirà come tanti altri solo postumo nel 1985<sup>46</sup>.

Dal circuito dell'ipseità alla realtà del reale, passando per gli *studi di caso* si arriverà alla storia per tornare infine con il *Flaubert*<sup>47</sup> all'enormità che imprigiona ogni vissuto, un andirivieni tra individuo e società nel farsi della storia. L'opera dedicata al padre del realismo raggiungerà con i tre tomi dell'edizione Gallimard 2136 pagine, poi con i postumi usciranno altri appunti. Perché questo sforzo finale, forse eccessivo, per uno scrittore che sta diventando cieco? Credo che Sartre volesse indicare come epistemologia *l'impegno ad andare oltre*, di trovare l'infinito nel finito, la necessità di una ricerca permanente come forma di *engagement*. Dalla prima pagina de *L'Idiota della famiglia* propone di adottare la categoria dell'universale-singolare come strumento privilegiato per inseguire la dialettica tra storia ed esistenza. «Cosa si può sapere di un individuo al giorno d'oggi»<sup>48</sup> si domanda Sartre. Dirà che si tratta di trovare le mediazioni, la dialettica attraverso cui la storia esiste e si fa, mentre costringe l'individuo ad alienarsi e reificarsi senza sosta. Il punto di partenza dell'esistenzialismo coincide con la ricerca del concreto dell'indagine sociologica. Nell'agire, attraverso il vissuto reale, prende forma e si cristallizza l'epoca come risposta alle esigenze da affrontare: esistenza e storia procedono insieme e in ogni sintesi l'individuo risponde materialmente con scelte di vita.

Concludendo, in questo ultimo punto ho voluto tracciare il percorso dell'esistenzialismo di Sartre nel suo andare verso il concreto della storia e della biografia. *L'engagement*, il modo di incidere sulla realtà sociale con cui si definiva la sua collocazione intellettuale, era suffragato dalla critica e l'autocritica. I suoi diversi periodi ed evoluzioni indicano come il suo coinvolgimento nell'epoca fosse un continuo richiamo al rinnovamento.

In Crespi, pensiero critico e società sono legati in un percorso attraverso il quale il quotidiano arriva alla filosofia destrutturando e ristrutturando ogni tentativo di assolutizzazione. Il rifiuto dei dogmatismi di ogni tipo lo porta ad un atteggiamento aperto al movimento dialettico, dinamico ed esistente. Anche Crespi è un pensatore «scomodo», che non si accontenta ed è sempre aperto alla ricerca di nuovi paradigmi. Entrambi, Sartre e Crespi, mettono al centro la vita reale e datata, l'esistenza concreta dell'essere umano che lotta per sopravvivere. La filosofia e la storia si cristallizzano nelle inerzie sociali che arrivano al singolo vissuto, esistono e diventano biografia, progetti, scontri e incontri per poi ritornare come oggetto di comprensione delle scienze. Questa circolarità tra praxis e teoria muove la ricerca di nuovi spazi di libertà per noi e per la

---

<sup>45</sup> J.-P. Sartre, 2006. Tomo II.

<sup>46</sup> E' noto il modo di scrittura di Sartre, che accumula nel suo studio diversi dossier che rimangono aperti, libri in corso che si fermano o procedono seguendo i limiti del tempo, delle contingenze personali e del mondo. Alcuni lavori andranno persi, altri non saranno mai ripresi ma nemmeno cestinati e usciranno tra gli inediti dopo la sua morte.

<sup>47</sup> J.-P. Sartre, 1974.

<sup>48</sup> J.-P. Sartre, 1974, 7.

nostra specie, forse è qui il senso prioritario del lavoro intellettuale. Si tratta come diceva Crespi «di riformulare la nostra immagine della realtà a partire da ciò che è più vicino a noi, ovvero la nostra stessa esistenza, che dopotutto si rivela l'unica cosa che abbiamo»<sup>49</sup>.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BASSO Luca, 2016, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*. Ombre Corte, Verona.

BERTRANDE Marc, 1993, «L'objet selon Sartre: de l'état sauvage à l'humanisation forcée-et retour ?». In *Etudes Sartriennes 5*. Centre de Recherches Interdisciplinaires sur les Textes Modernes de l'Université de Paris X, Paris.

CORMANN Grégory, 2005, «Le problème de la solidarité». In *Etudes sartriennes n° 10* Dialectique, littérature sur la direction de Florance Caeymaex, Grégory Cormann et Benoît Denis. Paris.

CRESPI Franco, 1993, *Evento e struttura*. Il Mulino, Bologna.

CRESPI Franco, 1999, *Teoria dell'agire sociale*. Il Mulino, Bologna.

CRESPI Franco, 2008, *Contro l'aldilà. Per una nuova cultura laica*. Il Mulino, Bologna.

CRESPI Franco, 2013, *Esistenza-come-realtà. Contro il predominio dell'economia*. Orthotes Editrice, Napoli, Salerno.

ERODOTO, 2019, *Storie*, Libro 1. Bur Rizzoli, Milano.

FERGNANI Franco, 1978, *La cosa umana*. Feltrinelli, Milano.

GORZ André, 1960, *La morale della storia*. Il Saggiatore, Milano.

GORZ André, 1990, «Fragments sur authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre». In *Les Temps Modernes. Témoins de Sartre*. Octobre-Décembre 1990, n° 531-533. Gallimard, Paris.

---

<sup>49</sup> F. Crespi, 2013, 34.

HEIDEGGER Martin, 1985, *Essere e tempo*. Longanesi, Milano.

HERVY Alievtina, 2014, «Emotion et aliénation». In *Etudes Sartriennes* n° 17-18. Eurorgan, Bruxelles.

LAUNAY Jean, 1990, «Sartre, Heidegger et l'intelligibilité de l'histoire». In *Les Temps Modernes. Témoins de Sartre*. Octobre-Décembre 1990, n° 531-533. Gallimard, Paris.

LEONI Federico, 2013, *L'idiota e la lettera. Quattro saggi sul Flaubert di Sartre*. Orthotes Editrice, Napoli, Salerno.

MARCUSE Herbert, 1969, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*. Einaudi Paperbacks, Torino.

MARTUCELLI Danilo, 2017, *Sociologia dell'esistenza*, prefazione e traduzione di Franco Crespi. Orthotes Editrice, Napoli-Salerno.

MUNSTER Arno, 2005, *Sartre et la praxis. Ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre*. L'Harmattan, Paris.

MUSTER Arno et WALLET Jean William, 2006, *Sartre: la philosophie, l'intellectuel et la politique*. L'Harmattan, Paris.

NIETZSCHE Friedrich, 1979, *Scelta di frammenti postumi 1886-1887, 7 [60]*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Oscar Mondadori, Milano.

NOUDELMAN François, 1995, *Sartre: l'incarnation imaginaire*. L'Harmattan, Paris.

RENAUT Alain, 1993, *Sartre, le dernière philosophe*. Grasset, Paris.

RIKOEUR Paul, 1977, *Il conflitto delle interpretazioni*. Jaca Book, Milano.

RIKOEUR Paul, 1993, *Sé come un altro*, a cura di Daniella Iannotta. Jaca Book, Milano.

RIZK Hadi, 1996, *La constitution de L'être social. Le statut ontologique du collectif dans La Critique de la raison dialectique*. Editions Kimé, Paris.

SARTRE Jean-Paul, (t. I e II, 1971; t. III, 1972), *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Paris, Gallimard (parziale trad. it. di Corrado Pavolini, 1974, *L'idiota della famiglia. Gustave Flaubert dal 1821 al 185*. Il Saggiatore, Milano).

SARTRE Jean-Paul, 1964, «Des rates et des hommes», Préface a André Gorz, *Le traître*, suivi de *Le vieillissement*. Gallimard, Paris.

SARTRE Jean-Paul, 1972, *San Genet, commediante e martire*. Il Saggiatore, Milano.

SARTRE Jean-Paul, 1972, *Situations IX*. Gallimard, Paris.

SARTRE Jean-Paul, 1980, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*. Il Saggiatore, Milano.

SARTRE Jean-Paul, 1982, *Critica della ragione dialettica. Tomo I. Teoria degli insiemi pratici*, vol. 1 e 2. Il Saggiatore, Milano.

SARTRE Jean-Paul, 1984, *Quaderni per una morale*. Edizioni Associate, Roma.

SARTRE Jean-Paul, 2006, *Critica della ragione dialettica, Tomo II. L'intelligibilità della Storia*. Christian Marinotti Edizioni, Milano.

SARTRE Jean-Paul, VERSTRAETEN PIERRE, 2010, «Je ne suis plus réaliste» (entretien de Sartre avec Pierre Verstraeten). In *Etudes Sartriennes 14*. Centre de Recherches Interdisciplinaires sur les Textes Modernes de l'Université de Paris X, Paris.

SELL Gherard, 1995, *La dialectique de Sartre*. Editions L'Age d'Homme, Lausanne.

TOGNONATO Claudio, 2006, *Il corpo del sociale. Appunti per una sociologia esistenziale*. Liguori Editore, Napoli.

TOGNONATO Claudio, 2018, *Teoria sociale dell'agire inerte. L'individuo nella morsa delle costruzioni sociali*. Liguori Editore, Napoli.

TOGNONATO Claudio, 2022, *Kairós. Unità e molteplicità dell'esistenza*. Liguori Editore, Napoli.

TOURAINE Alain, 1965, *Sociologie de la action*. Ed. du Seuil, Paris.

VERSTRAETEN Pierre, 1972, *Violence et étique*. Gallimard Paris.

VERSTRAETEN Pierre, 2008, *L'Anti-Aron*. Editions de la Différence, Paris.