

IL VIZIO DELL'ATTENZIONE

Sartre e la malafede come etica della distrazione

Cristiano VIDALI

(Università di Cagliari – Université de Rouen Normandie)

Abstract: Among the best-known themes of Sartrean ethics, bad faith is both a notion often used by those who try to reconstruct a positive morality referred to Sartre, and one of his most criticized ideas. In this paper, we will try to provide an original interpretation of it, relating it in particular to the theme of attention. This reading will allow us to show how, in the discussion of bad faith, some of the author's assumptions about the features of consciousness operate in an exemplary manner, whose problematic nature will be further investigated. To this end, we will first directly address the fundamental passages in which bad faith is introduced and illustrated in *Being and Nothingness*, privileging the analyses of some examples provided by Sartre. Subsequently, we will argue how the discussion of this theme turns out to be influenced by the confrontation with two authors, namely Sigmund Freud and René Descartes. In the light of this contrast, we will briefly outline Sartre's conception of consciousness as "translucent", suggesting how attention plays an essential role in it. Finally, we will translate these premises into a more widespread interpretation of bad faith, making some critical remarks in conclusion.

Keywords: Jean-Paul Sartre; Bad Faith; Attention; Pre-Reflective Cogito; Unconscious.

1. Introduzione

Quella di malafede è una nozione tanto celebre della riflessione sartriana quanto difficile da mettere a fuoco nella sua essenza specifica. A riprova di ciò, di essa si avvalgono sia coloro che mirano ad argomentare l'effettiva esistenza di una proposta etica in Sartre, sia chi intende negare quest'ultima facendo leva proprio sulla vaghezza dei concetti alla sua base, come quello di malafede.

Nel corso del presente scritto non ci interesserà situarci tra le fila dei detrattori o dei sostenitori della malafede, bensì proveremo ad accostarci a essa in una prospettiva interpretativa di rado presa in considerazione, ossia rapportandola al tema dell'*attenzione*. Questa chiave di lettura consentirà, a nostro avviso, di filtrare la trattazione sartriana della malafede in modo da metterne in luce alcuni tratti qualificanti, oltre a far emergere taluni assunti (più o meno taciti) relativi alla natura della coscienza quale concepita dall'autore.

Per conseguire tale proposito, ci confronteremo in un primo momento direttamente con i passi fondamentali in cui la malafede viene introdotta e illustrata (ossia nel

secondo capitolo della parte prima de *L'essere e il nulla*), privilegiando l'analisi di alcuni esempi forniti da Sartre. Successivamente, argomenteremo come la discussione di questo tema si riveli influenzata dal confronto con due autori, ovvero Sigmund Freud e René Descartes, e come verso quest'ultimo Sartre conservi un debito più profondo di quanto vorrebbe ammettere. Alla luce di questo raffronto, esporremo brevemente la concezione sartriana della coscienza come "traslucida", suggerendo come proprio a partire da essa l'attenzione finisca per assumere un ruolo di grande rilievo. Infine, tradurremo queste premesse in un'interpretazione più diffusa della malafede, conducendo alcune considerazioni critiche in sede conclusiva.

2. Dalla menzogna alla malafede

Per introdurre la nozione di malafede, Sartre esordisce contrapponendola alla menzogna.¹ Nel mentire – argomenta – non ci si limita a dichiarare una falsità, ciò che potrebbe accadere anche nel caso in cui semplicemente si ignorasse qualcosa e si esprimesse, proprio per questo, un giudizio inesatto su di esso. Affinché si abbia a che fare con una menzogna, piuttosto, occorre che l'ingannatore metta *consapevolmente* in atto una dissimulazione: «L'essenza della menzogna, infatti, implica che il mentitore sia completamente cosciente della verità che maschera».² Non solo: oltre a occultare qualcosa di noto, l'ingannatore deve assumere al contempo che il suo interlocutore si fidi di lui, che creda a quella che non sa essere una menzogna. Per fare ciò – prosegue Sartre – il mentitore non può che sfruttare il fatto che la coscienza esista «per natura come *nascosta ad altri*»³, che essa non sia accessibile a terzi se non in maniera indiretta, e cioè mediante atti comunicativi, i quali possono però essere sia attendibili che menzogneri.

Ora, quanto accade nella malafede è qualcosa di ben più intricato. Qui, infatti, la coscienza, «invece di dirigere la negazione verso l'esterno, la rivolge verso se stessa»,⁴ sicché il credulo interlocutore che cade vittima della menzogna coincide con colui che mente. In breve, «nella malafede, è a me stesso che io maschero la verità. Così, la

¹ Lungi dal rappresentare una dinamica psicologica marginale, l'operazione del mentire è in realtà depositaria di un profondo valore teoretico, sul cui significato nella storia della filosofia si è interrogato anche Derrida (cfr. Jacques DERRIDA, *Histoire du mensonge*, in *Cahier de l'Herne no. 83: Derrida*, L'Herne, Paris 2004; tr. it. M. Bertolini, *Storia della menzogna*, Castelvecchi, Roma 2014). Sullo stesso tema, cfr. anche il più recente Andrea TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2008.

² Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943; tr. it. G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014, p. 84 (d'ora in poi citato come *EN*).

³ *Ivi*, p. 85.

⁴ *Ivi*, p. 84.

dualità dell'ingannatore e dell'ingannato non esiste più qui. Al contrario, la malafede implica per essenza l'unità di *una* coscienza». ⁵ E, tuttavia, se si deve poter parlare anche in questo caso di menzogna, benché rivolta a sé stessi, la struttura dell'inganno deve venire preservata; il mentitore, cioè, dev'essere consapevole di ciò che dissimula: «devo sapere, in quanto ingannatore, la verità che mi è occultata in quanto ingannato». ⁶

È evidente come si profili qui una condotta dal carattere affatto paradossale. Infatti, non solo il soggetto in malafede mente a sé stesso (ciò che presuppone di conoscere la verità che ci si occulta), ma addirittura egli deve reputare di *credere* a questa menzogna, di prestarsi fiduciosamente ad accoglierla, come se non avesse accesso alla coscienza che la formula.

Per mettere a fuoco più precisamente ciò che Sartre ha in mente nel presentare questa dinamica, risulta a questo punto indispensabile riferirsi ad alcuni esempi ⁷ da lui forniti. Proseguiremo dunque in questa direzione, conducendo sin d'ora una lettura orientata a mettere in risalto il ruolo che in essi svolge l'attenzione.

2.1. Stekel e la donna frigida

In assoluto, il primo riferimento concreto con il quale Sartre introduce la malafede è tratto da *La donna frigida* ⁸ di Wilhelm Stekel, psichiatra austriaco e allievo eterodosso di Freud. Stekel riporta, in particolare, episodi di donne che in seguito a un trauma

⁵ *Ivi*, p. 85.

⁶ *Ivi*, p. 86.

⁷ Esiste una ricca letteratura sugli esempi della malafede in *EN*, una parte non irrilevante della quale concorda nel ritenerli non pienamente chiarificatori, laddove non del tutto fuorvianti. Si è addirittura argomentato che i casi descritti da Sartre permettano di ricavare molteplici strutture della malafede, e dunque che essi non facciano davvero capo a un fenomeno unitario (cfr. Leslie STEVENSON, *Sartre on Bad Faith*, "Philosophy", 58, 1983, pp. 256-8). Altri studiosi hanno, invece, sostenuto che non tutti gli esempi forniti da Sartre nel capitolo consacrato alla malafede siano intesi a rappresentare esaustivamente quest'ultima: l'esempio del cameriere, in particolare, fornirebbe un'immagine plastica di alcune caratteristiche ontologiche della coscienza indispensabili affinché la malafede sia possibile, ma non di quest'ultima come tale (cfr. Yiwei ZHENG, *Ontology and Ethics in Sartre's Being and Nothingness: On the Conditions of the Possibility of Bad Faith*, "The Southern Journal of Philosophy", 35, 1997, pp. 268-9). In assenza dello spazio necessario per prendere esaustivamente posizione su questo punto, ci limitiamo a indicare che nel prosieguo non prenderemo in esame l'esempio del cameriere, né quello del pederasta, in quanto li riteniamo non solo problematici, ma soprattutto fuorvianti ai fini di una comprensione profonda dell'esistenza in malafede. Non è un caso, d'altronde, che gli scritti che intendono criticare apertamente tale nozione attaccandosi a questi esempi denotino spesso una sconcertante modestia teoretica (si veda, per esempio, Dewi Zephaniah PHILLIPS, *Bad Faith and Sartre's Waiter*, "Philosophy", 56, 215, 1981, pp. 23-31).

⁸ Comparso in traduzione francese solo un decennio dopo la pubblicazione (Wilhelm STEKEL, *La femme frigide*, Gallimard, Paris 1937), il testo verrà ampiamente ripreso e criticato ne *Il secondo sesso* (1949) di Simone De Beauvoir.

amoroso avrebbero cominciato a dissimulare a sé stesse il piacere sessuale. Accade frequentemente, infatti, che il marito riferisca di «segni oggettivi di piacere», i quali, però, la moglie «si impegna fieramente a negare»⁹ se interrogata a proposito. Ebbene, nel respingere di fronte ad altri e soprattutto a sé stessa una propria esperienza – sostiene Sartre – risiede un inequivocabile indizio di malafede.

Com'è immediatamente evidente, lo scenario descritto è a dir poco discutibile. Innanzitutto, Sartre si avvale qui di un esempio di terza mano, senza nessun riferimento diretto all'esperienza vissuta dai soggetti coinvolti. Inoltre, a fornire testimonianza degli episodi di presunta malafede è il marito della donna, la cui posizione appare – per dirla eufemisticamente – alquanto tendenziosa. Infine, i «segni oggettivi di piacere» alla base della vicenda sono una prova quantomeno controversa per stabilire cosa effettivamente abbia provato la moglie – e, in effetti, stupisce che Sartre si mostri così accondiscendente verso una tesi dal tale sapore comportamentista.

Malgrado gli enormi problemi dell'esempio, tali da renderlo pressoché inservibile, ciò che qui ci interessa è la maniera in cui Sartre tende a interpretarlo. La sua lettura, in particolare, è incentrata sulla citazione di Stekel, il quale dichiara: «Ogni volta che ho potuto spingere le investigazioni abbastanza avanti, ho constatato che il nodo della psicosi era cosciente».¹⁰ Se nel comportamento della donna vi è, insomma, qualcosa di patologico, ciò è solo in quanto ella vivrebbe *coscientemente* un'esperienza (qui di piacere), ma finirebbe per respingerla al punto di *credere* di non averla provata.

Decisiva a questo proposito è l'enfasi di Sartre sulla natura conscia dell'esperienza poi negata, e ciò almeno per due ragioni. La prima è che per il fenomenologo francese nell'*eidos* del piacere è incluso intrinsecamente il fatto di avvertirlo, rientrando nel novero dei vissuti che i soggetti «non possono non registrare nel momento in cui li vivono».¹¹ Un piacere non esperito, insomma, avrebbe tanto poco senso quanto un triangolo di quattro lati. La seconda è che questo resoconto rende ragione del perché Sartre definisca la malafede della donna come «un'attività di *distrazione*».¹² Designandola in tal modo, infatti, Sartre vuole insistere sul contributo *attivo* del soggetto nell'esperienza che lo renderà in malafede. La distrazione della donna dal piacere non ha lo stesso significato di quando, per esempio, assorbiti nella lettura di un libro, lo squillare di un campanello catalizza la nostra attenzione. Nei casi come quello di Stekel, precisa Sartre, le «donne patologicamente frigide si affannano a distrarsi

⁹ *EN*, p. 91.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.* Il corsivo è di Sartre.

anticipatamente dal piacere che temono»;¹³ ma, *per fare ciò, esse devono presupporre di essere coscienti di ciò da cui vogliono distogliere l'attenzione*. Guardare altrove, insomma, altererebbe in qualche misura il significato dell'esperienza vissuta, allontanandola da sé e, insieme, offuscandola. Così, i confini di un vissuto si fanno sfumati al punto da finire per credere che esso – al presente come, soprattutto, nella sua rimemorazione – non sia mai avvenuto.

Un ultimo aspetto da osservare è come l'attività di cui qui parla Sartre si accompagni a una forma, ancorché solo abbozzata, di progettualità: «se la donna frigida *distræ* così la sua coscienza dal piacere che prova – dice Sartre – [...] è per *provare a se stessa* che è frigida».¹⁴ Sotteso a quel «per provare...» vi è un evidente riferimento alla dimensione finale, magari non del tutto chiarita, ma di certo non aliena alla soggettività. La distrazione dal piacere non sembrerebbe spiegabile se non sullo sfondo di una volontà, per esempio di non riconoscere un'esperienza che rischierebbe di scompaginare il proprio equilibrio esistenziale e i valori che lo sostanziano. Anche per questo, e a maggior ragione, la malafede non sembra poter essere identificata con uno stato passivo e subito, ma con una condotta alla quale lo stesso soggetto che ne è vittima deve in qualche modo partecipare.

2.2. La donna all'appuntamento

Il secondo esempio – con il quale si apre il paragrafo intitolato proprio “I comportamenti di malafede” – è quello di una donna al primo appuntamento, che finge di non essere al corrente dell'attrazione che l'uomo che l'ha invitata prova nei suoi confronti. Durante il rendez-vous, scrive Sartre, la donna «*si attacca* solo a ciò che di rispettoso e discreto offre l'atteggiamento del compagno»,¹⁵ come se questi non tradisse alcun interesse. Ella «non vuole vedere le possibilità di sviluppo nel tempo di tale condotta; circoscrive il comportamento a ciò che è al presente»,¹⁶ apparentemente senza prefigurare nessun intento seduttivo da parte dell'uomo. «D'altra parte – precisa Sartre – non troverebbe alcuna attrattiva in un rispetto che fosse soltanto del rispetto»,¹⁷ tanto che, se davvero non vi fosse che questo, non si vedrebbe la ragione per cui avrebbe accettato l'invito; al contempo, tuttavia, «il desiderio nudo e crudo l'umilierebbe e le farebbe orrore».¹⁸ Così, per preservare questo equilibrio precario di casta seduzione,

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ivi*, p. 92.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

ella «rifiuta di percepire il desiderio per quello che è [...], e si perde interamente nelle forme più elevate da esso prodotte». ¹⁹ Persino nel momento in cui l'uomo palesa le proprie intenzioni prendendole la mano nel corso della conversazione, pur di non infrangere l'innocenza del loro gioco, «la giovane donna abbandona la mano, ma *non si accorge* di abbandonarla». ²⁰

L'idea sottesa all'episodio, da Sartre tratteggiato con ineccepibile gusto narrativo, viene esplicitata fin dalle prime righe: la donna «sa benissimo le intenzioni che l'uomo che le parla nutre a suo riguardo». ²¹ Sulla scorta di questa premessa, il comportamento di malafede qui illustrato rivela una profonda affinità con quello accennato poco fa. Al di là della comunanza dell'ambito amoroso, anche in questo esempio la malafede sembra consistere in uno specifico *orientamento tendenzioso dell'attenzione*. Le parole accuratamente selezionate da Sartre, infatti, traboccano del lessico dell'attenzione: la donna «si attacca» alla presunta pudicizia altrui, «non vuole vedere» secondi fini impliciti alla condotta dell'uomo; ella «circoscrive» l'attenzione a ciò che di innocente vi è nei gesti di lui e «rifiuta di percepire» il suo corteggiamento, al punto che apparentemente «non si accorge» che le afferra la mano.

Certo, rispetto all'univocità della sensazione di piacere presente nel caso di Stekel, la coscienza si destreggia qui in un quadro più sottile e impalpabile – ciò in cui risiede l'essenza della seduzione, rendendo l'intero episodio più ambiguo e intrigante. Tuttavia, anche in questa circostanza a sorreggere il comportamento di malafede sembra essere un sapiente utilizzo di quella che Husserl avrebbe chiamato «attenzione privilegiante», ²² ossia la capacità della coscienza di estrarre da una medesima unità oggettuale contenuti diversi e tra loro non propriamente coincidenti. Così, la donna si focalizza solo sugli aspetti edificanti della situazione, trascurando quelli potenzialmente svilenti; se interpellata a proposito di questi ultimi, sembra dire Sartre, ella potrà giustificarsi dicendo di non averli affatto notati – sottintendendo che *non avrebbe potuto* farlo, essendo lei in buona fede.

3. Il rifiuto dell'inconscio

L'insistenza sulla natura conscia delle esperienze nei due esempi di malafede discussi ci permette di intravedere in controluce come Sartre, nella trattazione del tema in *EN*,

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ivi*, p. 93.

²¹ *Ivi*, p. 92.

²² Cfr. Edmund HUSSERL, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Springer, Dordrecht 2004; tr. it. A. Scanziani, *Percezione e attenzione*, Mimesis, Milano-Udine 2016, §18.

abbia in mente un interlocutore critico, dal quale rimarca costantemente la propria distanza: si tratta di Freud e della nozione di inconscio da lui introdotta.²³

Proprio a quest'ultima, spiega Sartre, si suole spesso ricorrere per rendere conto del rapporto equivoco tra ingannatore e ingannato dispiegato dalla malafede; in particolare, si tende a identificare l'ingannatore con l'inconscio, *alla cui verità l'ingannato non avrebbe accesso*.²⁴ Così, l'atteggiamento di malafede viene semplicemente ricondotto a quello della menzogna, solo che il mentitore, anziché essere un soggetto distinto, è qualcuno di interiore e senza volto. Allo stesso modo in cui la coscienza altrui mi è celata, i contenuti dell'inconscio sarebbero inaccessibili direttamente, esprimendosi invece nella vita conscia in eventi apparentemente privi di significato (lapsus, atti mancati, fobie, etc.). Così facendo, «la psicanalisi sostituisce alla nozione di malafede l'idea di una menzogna senza mentitore, permette di capire come io possa non mentirmi, ma *essere mentito*; poiché essa mi pone in rapporto a me stesso nella situazione di altri di fronte a me». ²⁵ Nella versione psicanalitica della malafede, «il soggetto si inganna sul *significato* dei suoi comportamenti, li coglie nella loro esistenza concreta ma non nella loro *verità*»: ²⁶ non solo egli non può conoscere la motivazione profonda dei propri gesti, ma addirittura non si rende conto nemmeno della loro natura “simbolica”, del loro rimandare ad altro quale fonte del proprio significato. Insomma, come l'ingannato non riconosce la menzogna nella generale sincerità della conversazione, così il soggetto in malafede non nutrirebbe alcun sospetto verso i propri comportamenti, i cui autentici significati potrebbero essere identificati solo da un esperto dell'inconscio, l'analista, capace di leggerne i segni nelle circostanze più inaspettate.

Nei confronti di tale impostazione Sartre assume toni aspramente polemici, e ciò su più versanti. Innanzitutto, egli è critico sullo statuto ontologico dell'inconscio – problema piuttosto classico per la psicanalisi freudiana e post-freudiana. L'inconscio, difatti, non è propriamente una soggettività: non può essere guardato, non ha l'essere “per-altri” come dimensione fondamentale del suo essere per-sé. D'altra parte, esso non è nemmeno qualcosa di meramente fisico, dal momento che «la cosa è indifferente alle congetture che si fanno su di essa, mentre l'*Es* è toccato da queste congetture»; ²⁷ in che altro modo sarebbero da interpretare, per esempio, i meccanismi di difesa o la

²³ Sul ruolo di Freud nella trattazione sartriana della malafede, cfr. David PEARS, Freud, *Sartre and Self-Deception*, in R. Wollheim, *Freud. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York 1974, pp. 97-112.

²⁴ Cfr. *EN*, p. 86.

²⁵ *Ivi*, p. 88.

²⁶ *Ivi*, p. 87.

²⁷ *Ivi*, p. 88.

resistenza, se non come prova che in date circostanze anche per l'inconscio – per dirla con un linguaggio squisitamente esistenzialista – “ne va del suo essere”?

In seconda battuta, il rifiuto di Sartre verso l'inconscio freudiano è legato alla sua assimilazione dell'argomento cartesiano circa l'indivisibilità della coscienza.²⁸ Nella sesta delle *Meditazioni metafisiche*, Descartes scrive:

il corpo secondo la sua natura è sempre divisibile, la mente assolutamente indivisibile. Quando la considero, oppure considero me stesso in quanto sono soltanto una cosa che pensa, non posso distinguere in me nessuna parte, ma comprendo che sono una cosa del tutto unitaria ed integra; e sebbene la mente tutta quanta sembri essere unita a tutto il corpo, anche se viene tolto un piede, o un braccio o qualsiasi altra parte del corpo, capisco che non è stato perciò tolto nulla alla mia mente; e neanche le facoltà di volere, sentire, comprendere ecc. possono essere dette parti di essa, perché è una e medesima la mente che vuole, che sente, che comprende.²⁹

Sartre riprende questa tesi nelle sue linee essenziali, traducendola in termini fenomenologici nell'*unità* quale principio trascendentale della coscienza. Unità non è qui da intendersi come sinonimo di omogeneità, di contro a un'eterogeneità potenziale; essa è, piuttosto, un carattere inviolabile della coscienza che ne sancisce l'assoluta inscindibilità. Scomponibile, infatti, può essere un oggetto *dato alla coscienza*, mai la coscienza stessa. Da questo punto di vista, parlare dell'inconscio come di una “coscienza nella coscienza” significa contravvenire all'indivisibilità che caratterizza quest'ultima, quale sua determinazione al contempo fattuale e formale.

In terzo luogo, Sartre rigetta la nozione di inconscio perché apparentemente incompatibile con uno dei cardini della lezione fenomenologica, ossia che è possibile parlare fondatamente di qualcosa solo nei limiti dell'esperienza che se ne fa.³⁰ In una simile prospettiva, l'inconscio sembra non poter avere cittadinanza, essendo – come il noumeno kantiano³¹ – per definizione inattuabile intuitivamente.

²⁸ Come illustrato in Jerome NEU, *Divided Minds: Sartre's "Bad Faith" Critique of Freud*, “The Review of Metaphysics”, 42, 1, 1988, p. 85 ss. Sull'influenza di Descartes su Sartre ci soffermeremo più dettagliatamente nel prossimo paragrafo.

²⁹ René DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, Armando, Roma 2008, p. 139 [85-6].

³⁰ Come recita l'husserliano “principio di tutti i principi” (cfr. Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976; tr. it. V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, § 24).

³¹ Il parallelismo tra l'inconscio e Kant viene espressamente menzionato dallo stesso Freud: «L'ipotesi psicoanalitica di un'attività psichica inconscia ci appare [...] come la prosecuzione della rettifica operata da Kant a proposito delle nostre vedute sulla percezione esterna. Come Kant ci ha messo in guardia contro il duplice errore di trascurare il condizionamento soggettivo della nostra percezione e di identificare quest'ultima con il suo oggetto inconoscibile, così la psicoanalisi ci avverte che non è

Inoltre, pur sorvolando sulle molte difficoltà fondative, a detta di Sartre l'inconscio si rivela comunque inadeguato a rendere conto della malafede stessa. Infatti, se il soggetto della malafede non ha accesso alla genesi inconscia delle proprie pulsioni, né ha consapevolezza dei comportamenti sintomatici in cui queste si esprimono, allora la sua condotta dev'essere detta del tutto in buona fede, e ciò in quanto – nella prospettiva psicanalitica – «il significato del nostro comportamento cosciente è [...] interamente esterno al comportamento stesso».³² Insomma, una volta che Freud «ha diviso in due la massa psichica»,³³ che ingannatore e ingannato non coincidono più in senso stretto, colui che è vittima della menzogna risulta a tutti gli effetti innocente: egli non può sapere più di ciò che sa, non può volere altro da ciò che vuole e, dunque, non ha nessuna responsabilità di fronte ai suoi sintomi, «in quanto li ricev[e] passivamente».³⁴

Infine, vi è un motivo più profondo e teoreticamente pregnante per il quale Sartre ritiene di dover definitivamente prendere le distanze dall'inconscio freudiano. Quest'ultimo non agisce sulla coscienza senza senso o direzione, con l'inerzia di una mera causa efficiente, poiché Freud – da genuino allievo di Brentano – vi attribuisce una natura *intenzionale*: l'inconscio, insomma, non sarebbe riducibile a una sostanza, una *res*, essendo “aperto” a significati. Prova ne è che, per mettere in atto una resistenza quando l'analista si approssima al trauma, al “segreto” dei sintomi, occorre che (almeno) l'inconscio *conosca* tale trauma.³⁵ L'inconscio, allora, non agirebbe ciecamente ma *motivatamente*, dunque secondo *significati*, ai quali esso solo avrebbe però accesso. È questo assunto a essere totalmente incompatibile con il metodo fenomenologico, per come inteso da Sartre. Invero, come egli si esprimeva in un'opera precedente, «l'esistenza di un fenomeno psichico e il senso che assume per la coscienza fanno tutt'uno»:³⁶ così come le determinazioni qualitative di una cosa fisica sono inconcepibili se astratte dal suo fenomenizzarsi (dall'offrirsi per adombramenti, prospettivamente, etc.), allo stesso modo un significato non ha alcuna esistenza autonoma in assenza di una coscienza *temporale* che lo sintetizzi. Un significato incosciente sarebbe, insomma, nient'altro che un controsenso, come Sartre riassume icasticamente nell'espressione

lecito porre la percezione della coscienza al posto del processo psichico inconscio che ne è l'oggetto». (Sigmund FREUD, *Metapsicologia*, in id., *Opere 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 54).

³² Silvano SPORTELLI, *Sartre e la psicanalisi*, Edizioni Dedalo, Bari 1981, p. 23. Per una più ampia disamina sul presente tema, cfr. soprattutto *ivi*, pp. 21-25 e 63-80.

³³ *EN*, p. 87.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ È questa l'argomentazione di Sartre in riferimento al meccanismo psichico della censura (cfr. *ivi*, p. 89).

³⁶ Jean-Paul SARTRE, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940; tr. it. R. Kirchmayr, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Milano 2007, p. 33.

«ogni sapere è coscienza di sapere».³⁷ Così, o non esistono affatto significati inconsci, sicché gli “ostacoli” dell’inconscio – agente sulla coscienza come una forza puramente esterna, impersonale e atemporale – non si distinguerebbero da quelli del mondo circostante, oppure essi esistono, essendone cosciente l’inconscio, ma allora quest’ultimo assurgerebbe pienamente allo statuto di una coscienza autonoma, distinta da quella personale “desta”. In tal caso, l’ingannato – come ribadito poc’anzi – risulterebbe in perfetta buona fede poiché, non coincidendo più con l’ingannatore, cadrebbe semplicemente vittima di una menzogna.

Alla luce di tutto ciò, se esiste qualcosa come un’esperienza della malafede, Sartre ritiene che di essa si possa rendere conto solo ammettendo la natura *cosciente* di quanto in essa il soggetto finisce per nascondere a sé stesso. Per comprendere appieno il fenomeno della malafede si tratta, allora, di comprendere la maniera che Sartre ha di intendere questo esser coscienti, prefigurando al contempo il ruolo specifico giocatovi dall’attenzione.

4. Il cogito sartriano, o la trasparenza della coscienza

Alla base della malafede vi è una particolare concezione della coscienza – illustrata da Sartre già ne *La trascendenza dell’ego* e ampiamente ripresa in *EN* – come «cogito preriflessivo». In questa prospettiva, la coscienza sarebbe un «campo trascendentale» e «impersonale»,³⁸ epurato da qualsiasi connotato psicologico: il carattere, le inclinazioni e l’identità personali sarebbero già “fuori” dalla coscienza, nella misura in cui sono *dati* a essa. Non avendo nulla entro di sé – ciò che d’altronde sarebbe assurdo, non essendo essa una cosa – la coscienza si rivela per Sartre «vuota» e, con le parole dell’autore, «trasparente» o «translucida». Per conoscere sé stesso, cioè, il cogito preriflessivo non deve affrontare faticose operazioni ermeneutiche, per esempio scavando nella propria biografia; essendo «rapporto immediato e non cognitivo di sé a sé»,³⁹ esso si coglie piuttosto senza incontrare nulla di oscuro e da chiarire, nulla di «opaco». Sotto questo profilo, conclude Sartre, il cogito preriflessivo si afferra in una piena *evidenza*.

³⁷ *EN*, p. 89. D’altra parte, oltre agli enti e ai significati, è la coscienza stessa per Sartre a dover essere autocosciente per poter sussistere: se così non fosse, si avrebbe infatti «una coscienza incosciente; il che è assurdo.» (*Ivi*, p. 18). Per questo stesso motivo, a meno che l’inconscio non fosse a sua volta cosciente di sé, e dunque non esistesse come cogito preriflessivo (cfr. *infra*), non si può che «respingere completamente l’esistenza dell’inconscio» (SARTRE, *L’immaginario. Psicologia fenomenologica dell’immaginazione*, p. 33, nota 1).

³⁸ Jean-Paul SARTRE, *La trascendenza de l’Ego. Esquisse d’une description phénoménologique*, “Recherches Philosophiques”, 6, 1936, pp. 85-123; tr. it. R. Ronchi, *La trascendenza dell’Ego*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011, p. 30.

³⁹ *EN*, p. 19.

Questa operazione, tanto ambigua quanto decisiva per l'intera riflessione sartriana, presenta una profonda ambivalenza. Da un lato, infatti, essa segna la più genuina ripresa della fenomenologia da parte del filosofo francese, spingendone sino in fondo quel processo di dementalizzazione e de-psicologizzazione della soggettività già inaugurato da Husserl.⁴⁰ Dall'altro lato, però, questa mossa tradisce l'oneroso residuo cartesiano che segna il pensiero di Sartre, dal quale – più che da Husserl – proviene in modo consistente il suo scetticismo verso l'inconscio freudiano.⁴¹ Tale residuo può essere individuato nell'assunto, sviluppato da Descartes nella seconda delle *Meditazioni metafisiche*, secondo cui vi sarebbe evidenza in senso proprio solo nel cogliere sé stessa da parte della mente. Infatti, laddove sul mondo fisico e sulle scienze che lo riguardano vi è sempre margine di errore, «nulla può essere rappresentato da me in maniera più facile ed evidente della mia mente».⁴²

Ebbene, nei confronti di tale tesi Sartre si rivela profondamente debitore, seppure la sua elaborazione del cogito preriflessivo fosse intesa precisamente in opposizione a Descartes.⁴³ Enfatizzando la preriflessività del cogito, infatti, Sartre vuole evidenziare come la coscienza colga genuinamente sé stessa non mediante un atto intellettuale, bensì nell'*immediatezza*; anzi, proprio laddove essa si oggettiva e riflette su di sé, conseguendo un'evidenza che «non è apodittica»,⁴⁴ emerge il rischio di fraintendimento.

Tuttavia, nonostante questa distinzione preliminare, i tratti del cogito preriflessivo – o «coscienza (di) sé», come Sartre lo nominerà in *EN* – finiscono presto per assomigliare significativamente a quelli del cogito cartesiano. In particolare, ci pare sia possibile ravvisare almeno tre aspetti sotto i quali tale analogia si rivela:

1. *(Auto-)evidenza*: tanto il cogito sartriano quanto quello cartesiano colgono con piena evidenza innanzitutto solo sé stessi;

⁴⁰ Cfr. SARTRE, *La trascendenza dell'Ego*, p. 85 ss.

⁴¹ Sartre stesso ammetterà in un'intervista del '69 che il rigetto della psicanalisi è in origine legato alla sua filiazione indirettamente cartesiana: «I undoubtedly had a deep repugnance for psychoanalysis in my youth [...]. You must never forget the weight of Cartesian rationalism in France» (Jean-Paul SARTRE, *Itinerary of a Thought*, in ID., *Between Existentialism and Marxism*, Verso, London-New York 2008, p. 36). Sul ruolo della trasparenza del cogito preriflessivo nel rifiutare l'inconscio freudiano, cfr. Ivan SOLL, *Sartre's Rejection of the Freudian Unconscious*, in P.A. Schilpp, *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Open Court, La Salle 1981, pp. 582-604.

⁴² DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, p. 64 [34].

⁴³ Cfr. NEU, *Divided Minds: Sartre's "Bad Faith" Critique of Freud*, pp. 82-3.

⁴⁴ *EN*, p. 208. Ciò che Sartre definisce «riflessione impura» (*ibid.*).

2. *Temporalità statica*: l'auto-afferramento del cogito, in entrambi gli autori, si dà *immediatamente*, contraddistinguendosi così per una temporalità presente o istantanea.⁴⁵
3. *Attività*: se il pensiero – mediante il quale il cogito cartesiano convalida sé stesso – è indubbiamente un atto, Sartre non manca di rimarcare come anche nella coscienza (di) sé non si debba ravvisare la benché minima *passività*.⁴⁶

Ora, se alla luce delle ultime analisi ritorniamo alla citazione di Stekel riportata da Sartre in *EN*, siamo finalmente nella condizione di cogliere il significato profondo che essa ha per quest'ultimo. Nel dire, con Stekel, che “il nodo della psicosi è cosciente” bisogna infatti rapportare questa coscienza non a una generica consapevolezza, bensì alla struttura del cogito preriflessivo. Non solo la psicosi non può tiranneggiare sulla coscienza alla maniera di una forza inconscia, non avendo questa cittadinanza nella prospettiva sartriana; se si esclude a priori ogni contenuto opaco, la psicosi deve addirittura già esser data tematicamente alla coscienza, dev'esserne “sorretta” per poter esistere. Per questo, conclude il nostro autore, i relativi sintomi «non possono apparire se non nella trasparenza della coscienza».⁴⁷ Solo in questo modo, ad avviso di Sartre, è possibile rendere conto di fenomeni come i tentativi di depistare l'analista quando costui si avvicina al nucleo della patologia: per non voler guardare i traumi al fondo del proprio malessere, il malato deve già conoscerli. Così, *non è la natura inconscia della psicosi a costringere la coscienza a voltarsi altrove, ma è la coscienza, consapevole dei propri aspetti patologici, a decidere di non guardarli*.

Ebbene, in questo lieve slittamento la configurazione dell'evento patologico subisce un'autentica rivoluzione. Se il cogito dev'essere, per così dire, faccia a faccia con la propria patologia, esso finisce paradossalmente per risultare *responsabile* di e dinnanzi a quest'ultima. Da esso solo, infatti, dipenderà il fatto di affrontarla in modo diretto, curandosene come proprio tema privilegiato o, piuttosto, di disinteressarsene,

⁴⁵ Non è un caso, infatti, che il celebre atto di contare le sigarette, mediante il quale Sartre esemplifica il cogito preriflessivo in *EN*, faccia riferimento a un'operazione attualmente in corso (*ivi*, pp. 19-20). A riprova di un tale primato dell'istantaneità presente, Sartre ascrive la possibilità di ingannarsi su sé stesso anche al cogito preriflessivo proprio quando si tratta di afferrarsi in stati durevoli, ad es. l'odio o l'amore, la cui stratificazione temporale minerebbe la possibilità di un'intuizione apodittica (cfr. *ivi*, pp. 205-6; ID., *La trascendenza dell'ego*, pp. 54-60). Queste evidenze testimoniano la sostanziale estraneità della sensibilità sartriana ai temi della fenomenologia genetica – sebbene vengano dedicate alcune analisi, genuinamente fenomenologiche, alla temporalità nella parte II del secondo capitolo di *EN*.

⁴⁶ Cfr. in particolare *EN*, pp. 24-6, dove viene mossa una critica *en bloc* alla nozione husserliana di sintesi passiva, sostenendone l'incompatibilità con la problematica trascendentale della fenomenologia.

⁴⁷ *Ivi*, p. 91.

lasciandola in secondo piano. Proprio per questo, a diventare decisivo per il soggetto in malafede diviene l'utilizzo che esso fa dell'*attenzione*.

5. La malafede come vizio dell'attenzione

Per introdurci finalmente alla questione principale di queste pagine, cominciamo col riferirci a un brano di un commentatore di Sartre, il quale, esaminando il tema della malafede, scrive quanto segue:

when I am doing despicable things, I direct my attention outward, keeping it riveted to the objects with which I am dealing, and I refrain from directing my gaze back toward the shameful acts themselves. But during the (perhaps much rarer) instances when I am doing something laudable, I interrupt my prereflective engagement with external objects frequently, so that I might properly appreciate, and indeed bask in, my nobility and virtue. Over time one can become highly skilled at sliding from prereflective to reflective consciousness in this highly selective manner (and at failing to notice that one has developed this talent)!⁴⁸

Questa dinamica di oscillazione tendenziosa dell'attenzione presenta, a ben vedere, una profonda affinità con i casi della donna frigida e soprattutto di quella all'appuntamento. Entrambi gli episodi, infatti, sono incentrati sulla maniera in cui i soggetti in malafede *selezionano* aspetti contestuali su cui focalizzarsi, in modo da identificarsi con essi e, al contempo, allontanare quelli ritenuti più spiacevoli. Più che di un vero e proprio rifiuto – ciò che ci ricondurrebbe alla rimozione – sembra che si abbia qui a che fare piuttosto con un'*organizzazione ambigua dell'esperienza*, che non esclude nulla del tutto, ma decide abilmente cosa enfatizzare e cosa, invece, tenere in ombra. Ma proprio in quest'ambiguità risiede la potenza della malafede: prendere le distanze nella forma della distrazione, dissociarsi da ciò che contestualmente vi è di sgradevole per la coscienza permette di prendere respiro, ritrovarsi maggiormente a proprio agio. La donna all'appuntamento, per esempio, nel fissarsi sulla conversazione anziché sulla bramosia dello sguardo altrui, trova una tregua dal sentirsi un corpo oggetto di desiderio, rifugiandosi provvisoriamente in quanto vi è di casto nella situazione che sta vivendo. Insomma, saper guardare altrove in modo selettivo in un «lavorio di distrazione» rappresenta un tratto fondamentale per la messa in atto della malafede, la quale si profila così come una vera e propria «arte di oscillare».⁴⁹

⁴⁸ David DETMER, *Sartre Explained. From Bad Faith to Authenticity*, Open Court, Chicago-La Salle 2008, p. 83.

⁴⁹ Riccardo FANCIULLACCI, *La tentazione della malafede. Responsabilità e manovre diversive secondo Sartre*, in P. Marrone, *Soggetto, identità, alterità II*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 130. La stessa tesi viene

Ma cosa propriamente è in questione in questa strategia oscillatoria dell'attenzione? Da che cosa, in particolare, la coscienza in malafede intende distrarsi? Per trovare una risposta adeguata, dobbiamo richiamare un passo dove Sartre, fornendo una presentazione generale della malafede, argomenta:

Su uno qualsiasi dei miei comportamenti è sempre possibile far *convergere due sguardi*, il mio e quello di altri. Ora, appunto il comportamento non presenterà la stessa struttura nell'uno e nell'altro caso. [...] L'uguale dignità d'essere del mio essere per altri e del mio essere per me permette una sintesi perpetuamente disgregativa e un perpetuo gioco di evasione dal per-sé ad altri e dal per-altri al per-sé.⁵⁰

Queste righe sono di importanza capitale, perché illustrano in modo singolarmente esplicito la struttura alla base della malafede. La possibilità di cui parla Sartre della convergenza di due tipi di sguardo sul soggetto – l'uno, per così dire, “da dentro” e l'altro “da fuori” – non rimanda a una semplice pluralità di punti di vista, bensì all'*intrinseca duplicità ontologica della coscienza*. Prendiamo l'esempio di un soggetto coinvolto in un evento in qualità di protagonista: l'esperienza che ne farà sarà molto diversa da quella di uno spettatore. Nel dispiegarsi degli accadimenti, il soggetto agente è consapevole dei propri fini, magari ambigui o persino conflittuali, e con essi si

suggerita da Detmer, che conclude: «distraction is a crucial bad faith skill» (DETMER, *Sartre Explained. From Bad Faith to Authenticity*, p. 84). Alcuni studiosi hanno a tal punto insistito su questo aspetto da proporre di interpretare la dinamica attentiva della malafede come un'applicazione da parte di Sartre dei principi della Gestalt all'ambito dell'etica. In questa prospettiva, la condotta di malafede consisterebbe in ultima analisi nel mettere in primo piano o nello spingere sullo sfondo alternativamente la propria corporeità (fatticità) o la propria irriducibilità a una situazione data, cioè la propria libertà o trascendenza (cfr. Adrian MIRVISH, *Gestalt Mechanisms and Believing Beliefs: Sartre's Analysis of the Phenomenon of Bad Faith*, “Journal of the British Society for Phenomenology”, 18, 3, 1987, pp. 254, 260; John VALENTINE, *Neuroscience and Sartre's Account of Bad Faith*, “The Journal of Speculative Philosophy”, 27, 4, 2013, pp. 353-4). Sebbene questa lettura si presenti almeno nello spirito affine alla nostra – oltre a insistere su un ruolo effettivamente giocato dalla psicologia della Gestalt nella teoria dell'esperienza sartriana (cfr. Katherine J. MORRIS, *Sartre*, Blackwell Publishing, Oxford 2008, cap. 6.) – riteniamo di doverne prendere le distanze, e ciò almeno per due ragioni principali. In primo luogo, le menzioni della *Gestaltpsychologie* in *EN* (circa una decina) rappresentano una delle pochissime concessioni sartriane al ruolo della passività: in particolare, Sartre vi si riferisce per introdurre l'idea di strutture preformate e vincolanti, rispetto alle quali il ruolo interpretativo della coscienza è minimo o, in ogni caso, rigidamente determinato. All'opposto, la dinamica attentiva da noi evidenziata nel comportamento di malafede è eminentemente attiva: per Sartre, infatti, è il soggetto a essere responsabile della distinzione selettiva tra elementi posti come salienti o marginali. Inoltre, ricondurre la malafede al piano specificamente percettivo degli slittamenti gestaltici tradisce una marcata tendenza cosalizzante, laddove ciò che è in gioco nell'organizzazione tendenziosa dell'esperienza (fatticità e trascendenza) non è affatto una cosa, bensì modi fondamentali dell'esistenza di sentire sé stessa, rispetto ai quali non avrebbe alcun senso parlare di una disposizione in termini di primo piano e sfondo.

⁵⁰ *EN*, p. 95.

confronta; il risultato delle sue azioni è già sempre una mediazione tra la propria progettualità e la finitezza oggettiva del mondo circostante. La sua situazione corporea retrocede a mero centro spaziale di irradiazione dei fenomeni, per lasciare sulla scena l'evento che lo avvolge e coinvolge a titolo di protagonista. Nella prospettiva dell'osservatore esterno, invece, questo stesso soggetto non è che il fenomenizzarsi dei suoi atti, con i quali *coincide*, senza che si intravedano ulteriori finalità inesprese. Egli appare nello spazio come un corpo tra altri corpi, con i quali difatti interagisce. I due soggetti coinvolti sembrano, insomma, non vivere lo stesso episodio; eppure, entrambe le prospettive sono portatrici di verità e – ciò che è qui decisivo – di una verità concernente lo *stesso* evento.

Ebbene, questa dualità ontologica è ciò su cui si regge l'impianto complessivo della malafede. Essa poggia infatti interamente su 1) la *duplice dimensione* della coscienza quale essere per-sé e per-altri; 2) la *non coincidenza* di come essa appare – e dunque, per Sartre, di ciò che essa è – entro queste due prospettive; 3) l'«uguale dignità» di queste ultime, ossia, l'equivalente verità che esprimono, riferita alla stessa coscienza. Questa equivocità – per Sartre, alla base dell'inevitabile conflittualità dei rapporti intersoggettivi – può essere assunta e sfruttata anche dalla medesima soggettività per comprendersi e descriversi attraverso resoconti non tanto falsi, quanto orientati. Sulla scorta di questa dinamica, il ruolo interpretativo della coscienza si rivela decisivo: concentrarsi sull'irrevocabilità del gesto eroico compiuto e non sui tentennamenti interiori che l'hanno costellato suggerirà il valore di qualcuno come innegabile, mentre attaccarsi alle buone intenzioni del reo, ancorché nei fatti disattese, mirerà a riconoscerci un'intima innocenza che non è però giunta a mostrarsi. È evidente, allora, il ruolo preponderante che assume qui l'attenzione. Selezionare ed enfatizzare determinati aspetti respingendone altri sullo sfondo rappresenterà, infatti, l'operazione cruciale per privilegiare o ridimensionare una prospettiva e, dunque, un'interpretazione.⁵¹

⁵¹ Questa dinamica può essere riscontrata anche in altri esempi presenti nella sezione di *EN* dedicata alla malafede. Si pensi al caso del criminale che, anziché sobbarcarsi l'onere della libertà, si deresponsabilizza definendosi come una «cosa» cattiva: la sua identificazione con quest'ultima «dipende da lui tenerla sotto il suo sguardo», sicché – per preservare il privilegio di una tale colpevolezza disculpante – egli deve concentrarsi sempre su ciò che in lui vi è di irrimediabile, contemplandosi esclusivamente nel suo essere per-altri (*ivi*, p. 103). Qualcosa di analogo accade per «la coscienza [...] che si riveste di tristezza come un magico rifugio contro una situazione troppo opprimente» (*ivi*, p. 98), dove farsi triste significa assumere l'atteggiamento oggettivamente apprezzabile della tristezza. Lo stesso sembra fare, in un esempio ben meno drammatico, «l'allievo attento che vuole *essere* attento, l'occhio fisso sul maestro, le orecchie bene aperte in ascolto, si esaurisce a tal punto rappresentando la parte dell'attento, che finisce per non ascoltare più nulla» (*ibid.*).

Da un certo punto di vista, l'orientamento mirato dell'attenzione sembra rappresentare per Sartre un esercizio genuino, ancorché estremo, di libertà: invero, nell'accantonare ciò che alla coscienza appare come faticoso e amaro, essa mette in atto una strategia funzionale alla preservazione del proprio equilibrio.⁵² Al contempo, tuttavia, l'ambiguità su cui si fonda questa dinamica si rivela esserne, oltre che risorsa, anche la debolezza. Ciò che viene messo in secondo piano è infatti accantonato, ma *non rimosso*, sicché la sua compresenza continua a pulsare sullo sfondo della coscienza. L'organizzazione tendenziosa dell'esperienza in malafede finisce dunque per risultare efficace quanto fragile, dall'equilibrio precario – ragione per cui Sartre la definisce «metastabile».⁵³

Così, proprio nella malafede emergono alcune implicazioni problematiche del cogito preriflessivo, profilantesi come una “coscienza strabica”, cosciente al contempo di ciò che guarda e ciò che non vorrebbe vedere. Ma, se è compresente alla coscienza sia ciò che essa rifugge sia ciò la cui tematizzazione le permette di distrarsi, allora *è dalla coscienza – cioè, dal suo direzionamento attento – che, in ultima analisi, dipende l'ordine di ciò che si dà come saliente e ciò che si dà come marginale*. L'organizzazione dell'esperienza, sulla cui base la malafede è possibile, è dunque eminentemente un'*attività* della coscienza – al punto che Sartre non esita a definirla una libera *scelta*.⁵⁴ Questa puntualizzazione, lungi dall'essere una sottigliezza teoretica, è decisiva: è, infatti, proprio dal mancato riconoscimento della natura attiva della malafede che deriva in ultima istanza la sua natura patologica. Questa “malattia dell'esistenza” non consiste, insomma, solo nell'intrinseca *parzialità* che ne caratterizza il volgersi al mondo, ma soprattutto nello sgravarsi dal proprio contributo a tale faziosità.

Naturalmente, se Sartre ascrive a questa dinamica un ruolo così rilevante è perché non la considera una manipolazione episodica dell'esperienza,⁵⁵ bensì un'operazione sistematica che rischia di tradursi in atteggiamento fondamentale dell'esistenza: infatti, «la malafede risulta essere una condizione non del tutto a disposizione o sotto il controllo del soggetto», profilando un «processo su cui il soggetto non ha affatto

⁵² Cfr. *ivi*, p. 103. Sulla capacità della coscienza di rinegoziarsi continuamente attraverso il gioco dissociante dell'attenzione insiste Philonenko, che scrive: «la distraction possède mille degrees et d'innombrables nuances, mais dans tous les cas une seule qualité: on est à distance de soi» (cfr. Alexis PHILONENKO, *Liberté et mauvaise foi chez Sartre*, “Revue de Métaphysique et de Morale”, 86, 2, 1981, p. 152).

⁵³ Cfr. *EN*, p. 86.

⁵⁴ Sartre parla, infatti, di «un'intenzione primitiva» e persino di «un progetto di malafede», il quale «implica una concezione della malafede come tale e una apprensione preriflessiva (del) la coscienza come attuantesi in malafede» (*ivi*, pp. 85-6).

⁵⁵ Egli definisce infatti la malafede come «essenziale alla realtà umana» (*ivi*, p. 84), al punto che essa «può perfino costituire l'aspetto normale della vita per un grandissimo numero di persone» (*ivi*, p. 86).

padronanza» e che «anzi talvolta prende il sopravvento su di lui».⁵⁶ Così, nel filtrare in maniera finalizzata l'esperienza, la coscienza rimane avvinta da una sottile strategia che le permette di illudersi senza mentire, di ingannare senza poter essere tacciata di insincerità.

Ma, in qualità di cogito preriflessivo, di questa operazione la coscienza è consapevole, e proprio per questo Sartre in fondo la ritiene colpevole. Anziché accogliere la propria natura polivoca e senza sintesi – come una figura ambigua dalle configurazioni tutte in primo piano – il soggetto tende ad accomodarsi nell'inerzia di una «esistenza distratta»,⁵⁷ secondo l'arguta definizione di Franco Fergnani, scegliendo di volta in volta cosa di sé affrontare e cosa invece confinare ai margini, sempre più ingombranti, della propria vita.

6. Conclusione

La proposta interpretativa che abbiamo cercato di avanzare nel corso del presente scritto non ha pretesa di esaustività: siamo consapevoli, infatti, di come vi siano diversi aspetti caratterizzanti la malafede del tutto irriducibili alla selettività tendenziosa dell'attenzione. Tuttavia, proprio questa chiave di lettura ci sembra rivelarsi particolarmente feconda, in quanto consente di mettere in risalto in maniera esemplare le implicazioni problematiche derivanti da talune premesse della riflessione sartriana, che possiamo provare brevemente a riassumere in sede conclusiva.

Innanzitutto, non può dirsi esente da problematicità il rifiuto tanto netto quanto rozzo da parte di Sartre della sfera inconscia *tout court*. Nell'assimilare interamente l'inconscio alla sua formulazione in Freud, Sartre finisce per dover rigettare ogni forma di esperienza che non coincida con quella cosciente in senso pieno. In realtà, la stessa idea freudiana di inconscio, in antitesi alla quale Sartre è portato a esasperare la natura translucida del cogito preriflessivo, non viene da lui debitamente approfondita: non è un caso, infatti, che egli non faccia nessun riferimento alla distinzione – pur controversa – già presente in Freud tra inconscio (ciò che è inaccessibile di principio) e pre-conscio, ossia ciò che non è conscio ma può divenire tale.⁵⁸ Così, Sartre esclude di principio che possa esservi una qualsivoglia compatibilità tra l'inconscio e il metodo

⁵⁶ FANCIULLACCI, *La tentazione della malafede. Responsabilità e manovre diversive secondo Sartre*, p. 131.

⁵⁷ Franco FERGNANI, *L'esistenza distratta e la critica della speculazione*, in AAVV, *L'esistenzialismo ieri e oggi*, Farina Editore, Milano 2018, pp 79-90. Il saggio è in realtà consacrato alla figura di Kierkegaard, ma ne viene menzionata l'affinità con la malafede sartriana (cfr. p. 86).

⁵⁸ Cfr. Sigmund FREUD, *Opere 1899. L'interpretazione dei sogni*, vol. 3, Bollati Boringhieri, Torino 1966, p. 559 ss.

fenomenologico,⁵⁹ finendo per compromettere o quantomeno complicare la descrizione delle infinite esperienze in cui la coscienza non è luminosa in ogni sua parte, ma si dà per gradi.

Da questa impostazione derivano, inoltre, problemi che si riverberano sotto vari altri profili, primo fra tutti la natura *progettuale* della malafede e la sua assunzione. Nella sua forma più embrionale, scrive Sartre, il «primo progetto di malafede è una decisione in malafede sulla natura della fede»,⁶⁰ consistente nell'accontentarsi di evidenze «non persuasive» o parziali circa sé stessi – appunto, quelle che si limita a provvedere l'attenzione selettiva. Tuttavia, quando si tratta di stabilire come tale progetto originario venga assunto, Sartre si esprime in modo ambiguo, ma rivelatore:

Non si tratta, si intende, di una decisione riflessiva e volontaria, ma di una determinazione spontanea dell'essere. Ci *si mette* in malafede come ci si addormenta, e si è in malafede come si sogna. Una volta realizzato questo modo d'essere, è altrettanto difficile uscirne, come svegliarsi.⁶¹

Si tratta di una considerazione più che ragionevole, ma radicalmente in contrasto con molte premesse sulla natura della coscienza che Sartre stesso si è speso a rettificare. Se l'assunzione della malafede non è una deliberazione puntuale o pienamente intenzionale, allora essa è già una scelta in qualche misura inconscia – non necessariamente nell'accezione freudiana, ma almeno non riconducibile alla coscienza translucida. Nondimeno, malgrado questa cautela concernente il “sopore” del progetto di malafede, Sartre tratta quest'ultima – e la giudica con toni moraleggianti – sempre come un'intenzione volontaria e consapevole. Così, rigettando dappprincipio la gradualità dell'esperienza, la malafede o 1) risulta ingiustificabile, dal momento che non si capisce perché un soggetto in buona fede si decida in piena coscienza per essa; oppure 2) essa sfocia in un regresso all'infinito: scegliere di accontentarsi di evidenze parziali, infatti, presuppone un'inclinazione pregressa a manipolare l'esperienza – sicché, se la malafede è un progetto, esso dev'essere assunto da una coscienza già in malafede.

Da ultimo, poggiando sulla trasparenza del cogito preriflessivo, la malafede finisce per sembrare – contro i più sinceri intendimenti dell'autore – la condotta più di una soggettività impersonale che esistenziale. La coscienza che attua la malafede, infatti, viene tendenzialmente inquadrata come un soggetto cognitivo: essa sa, vuole, decide,

⁵⁹ Incompatibilità che, per esempio, le analisi dello Husserl più maturo (Hua XLII) sui fenomeni limite dell'esperienza e segnatamente sull'inconscio hanno rivelato essere tutt'altro che scontata.

⁶⁰ *EN*, p. 106.

⁶¹ *Ibid.*

ma non ne viene mai evocata, per esempio, la situazione storica o emotiva – tanto che sembrerebbe sufficiente distogliere l'attenzione da un contenuto inquietante per estinguere l'inquietudine stessa, essendo questa già degradata a contenuto opaco sorretto e non subito dalla coscienza.

Le nostre ultime considerazioni critiche – è bene precisarlo, in conclusione – non intendono essere una gratuita demolizione del pensiero sartriano, promuovendo una reintroduzione dell'inconscio purchessia:⁶² alcune obiezioni mosse da Sartre alla sfera inconscia, infatti, insistono a nostro avviso meritevolmente su reali aspetti critici di tale questione. Tuttavia, la loro rigidità e le drastiche implicazioni che ne derivano ci sembrano non necessarie e, in ultima analisi, controproducenti per lo stesso esercizio fenomenologico al quale Sartre indefessamente si richiama. Per questo, la nostra lettura vuole essere un tentativo di analisi critica e insieme un invito a emendare alcune debolezze della riflessione sartriana, valorizzandone l'enorme potenziale di descrizione esistenziale che l'autore, *malgré soi*, non sempre ha saputo pienamente sprigionare.

Nota bibliografica

Jacques DERRIDA, *Histoire du mensonge*, in *Cahier de l'Herne no. 83: Derrida*, L'Herne, Paris 2004; tr. it. M. Bertolini, *Storia della menzogna*, Castelvecchi, Roma 2014.

René DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, Armando, Roma 2008.

David DETMER, *Sartre Explained. From Bad Faith to Authenticity*, Open Court, Chicago-La Salle 2008.

Riccardo FANCIULLACCI, *La tentazione della malafede. Responsabilità e manovre diversive secondo Sartre*, in P. Marrone, *Soggetto, identità, alterità II*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

Franco FERGNANI, *L'esistenza distratta e la critica della speculazione*, in AAVV, *L'esistenzialismo ieri e oggi*, Farina Editore, Milano 2018, pp 79-90.

Sigmund FREUD, *Opere 1899. L'interpretazione dei sogni*, vol. 3, Bollati Boringhieri, Torino 1966.

⁶² Per esempio, il tentativo di leggere Sartre alla luce delle neuroscienze e di contribuire a spiegare la condotta di malafede attraverso l'inconscio cognitivo – come proposto in VALENTINE, *Neuroscience and Sartre's Account of Bad Faith*, pp. 360 ss. – è, a nostro avviso, una soluzione per nulla pertinente, oltre che sterile.

Sigmund FREUD, *Opere 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976; tr. it. V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002.

Edmund HUSSERL, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Springer, Dordrecht 2004; tr. it. A. Scanziani, *Percezione e attenzione*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

Adrian MIRVISH, *Gestalt Mechanisms and Believing Beliefs: Sartre's Analysis of the Phenomenon of Bad Faith*, "Journal of the British Society for Phenomenology", 18, 3, 1987, pp. 245-262.

Katherine J. MORRIS, *Sartre*, Blackwell Publishing, Oxford 2008.

Jerome NEU, *Divided Minds: Sartre's "Bad Faith" Critique of Freud*, "The Review of Metaphysics", 42, 1, 1988, pp. 79-101.

David PEARS, *Freud, Sartre and Self-Deception*, in R. Wollheim, *Freud. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York 1974, pp. 97-112.

Dewi Z. PHILLIPS, *Bad Faith and Sartre's Waiter*, "Philosophy", 56, 215, 1981, pp. 23-31.

Alexis PHILONENKO, *Liberté et mauvaise foi chez Sartre*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 86, 2, 1981, pp. 145-163.

Jean-Paul SARTRE, *Between Existentialism and Marxism*, Verso, London-New York 2008.

Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943; tr. it. G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014.

Jean-Paul SARTRE, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, "Recherches Philosophiques", 6, 1936, pp. 85-123; tr. it. R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011.

Jean-Paul SARTRE, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940; tr. it. R. Kirchmayr, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Milano 2007.

- Ivan SOLL, *Sartre's Rejection of the Freudian Unconscious*, in P.A. Schilpp, *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Open Court, La Salle 1981, pp. 582-604.
- Silvano SPORTELLI, *Sartre e la psicanalisi*, Edizioni Dedalo, Bari 1981.
- Wilhelm STEKEL, *La femme frigide*, Gallimard, Paris 1937.
- Leslie STEVENSON, *Sartre on Bad Faith*, "Philosophy", 58, 1983, pp. 253-8.
- Andrea TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2008.
- John VALENTINE, *Neuroscience and Sartre's Account of Bad Faith*, "The Journal of Speculative Philosophy", 27, 4, 2013, pp. 349-364.
- Yiwei ZHENG, *Ontology and Ethics in Sartre's Being and Nothingness: On the Conditions of the Possibility of Bad Faith*, "The Southern Journal of Philosophy", 35, 1997, pp. 265-287.