

Chiara Collamati

Sull'isteresi come dimensione temporale dell'inerte

Questo contributo intende soffermarsi sulle differenti modalità con cui Sartre utilizza la nozione di *isteresi* all'interno della sua riflessione sulla temporalità e sul tempo storico. Attraverso un'analisi di precisi luoghi testuali, cercherò di far emergere l'importanza di questa nozione per comprendere il tentativo sartriano di produrre un'intelligibilità critica e dialettica della storia. Un tentativo che non può prescindere dalla concettualizzazione di uno «spazio-tempo a dimensioni multiple»¹: dalla necessità, cioè, di pensare il tempo storico in un'accezione alternativa tanto alle visioni evenemenziali (di un tempo-evento che verrebbe ad interrompere il corso omogeneo della cronologia²), quanto alle visioni che, in seno al marxismo, fanno della temporalità innescata dal modo di produzione e dalla divisione sociale del lavoro, la matrice (al contempo storica e concettuale) di ogni altra forma di temporalità. Nelle pagine che seguono si tratta di mostrare come l'isteresi, nozione per lo più associata da Sartre all'inerzia, all'effetto di *freinage* e di ritardo che le sedimentazioni materiali del passato producono sulla spinta progettuale della praxis costituisce, in modo solo apparentemente paradossale, il punto archimedeo per una teoria del tempo storico orientata ad un agire trasformativo.

I. *L'inerzia temporale*

Il termine *isteresi* (dal greco ὑστέρησις, “il venire in ritardo”) è utilizzato

¹ J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, Gallimard, TEL, Paris 1986, p. 101; trad. it. *Questioni di metodo*, in ID., *Critica della Ragione dialettica*, tomo I *Teoria degli insiemi pratici*, 2 voll., a cura di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1963, pp. 15-139 (d'ora in avanti QM).

² E che avrebbe la sua traduzione in un'idea della politica come apparizione rara, sganciata dai processi materiali che ne determinano l'insorgenza.

nella scienza fisica per descrivere un sistema capace di rispondere in ritardo, appunto, alle sollecitazioni che gli vengono applicate, come avviene ad esempio nei materiali magnetici o elastici. I fisici lo definiscono anche “fenomeno di eredità”, poiché il cambiamento di una variabile all’interno del sistema non avviene in funzione dei fattori che la determinano direttamente, ma del valore che essi presentavano in uno stadio anteriore. L’uso del termine si è esteso all’ambito della scienza chimica, della scienza economica (in particolare per descrivere i cambiamenti dei tassi di disoccupazione), della psicologia e della sociologia. In tutti questi campi, l’isteresi riguarda l’analisi di trasformazioni non lineari, nelle quali l’effetto non segue immediatamente la causa, ma si manifesta una volta che quest’ultima è scomparsa. Non un semplice *effet à retardement* quindi; il ritardo dell’effetto rispetto alla causa che lo ha prodotto deve essere considerato anche dal lato della “causa assente” per così dire: vi è tutto il peso che fattori non immediatamente visibili o completamente assenti imprimono sul presente, incidendone la materialità con le loro tracce.

Sotto la penna di Sartre, il termine isteresi appare per la prima volta in un importante passaggio de *L’essere e il nulla* all’inizio del secondo capitolo della seconda parte, dedicato alla temporalità³. Subito dopo aver criticato Descartes e Bergson per aver proposto, seppur in modi diversi, una concezione del passato come dimensione isolata dal presente, attribuendo ad esso lo statuto dell’in-sé⁴, Sartre si riferisce, in modo altrettanto critico, a quelle teorie della temporalità che utilizzano la nozione di isteresi per spiegare la conservazione del passato nella materia, sotto forma di ostacolo al cambiamento. In particolare, egli critica l’approccio difeso dal filosofo Jacques Chevalier, in un’opera dal titolo *L’habitude. Essai de métaphysique scientifique*⁵, dove vengono utilizzati numerosi esempi tratti dalla scienza fisica per mostrare come uno stato *passato* della materia eserciti un’azione specifica sul suo stato *presente* contribuendo alla formazione di quello che Chevalier definisce *habitus inorganique* o, in modo ancora più significativo per la nostra analisi, *habitus-inertie*⁶. L’obiezione di Sartre verte sulla pretesa di spiegare

³ J.-P. SARTRE, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. *L’essere e il nulla*, trad. di G. del Bo, revisione e cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Il Saggiatore/NET, Milano 2002 (d’ora in avanti EN).

⁴ Cfr. EN p. 156: «Même l’interpénétration absolue du présent par le passé, telle que la conçoit Bergson [...] vient, au fond, du passé même et elle n’est qu’un rapport d’habitation. Le passé peut bien alors être conçu comme étant dans le présent, mais on s’est ôté les moyens de présenter cette immanence autrement que comme celle d’une pierre au fond de la rivière»; trad. it. p. 153.

⁵ J. CHEVALIER, *L’habitude. Essai de métaphysique scientifique*, Boivin&C.^{ie} Editeurs, Paris 1929.

⁶ Ivi, p. 39. Chevalier prosegue affermando: «Un être est libre dans la mesure où il a pouvoir

quello che, ai suoi occhi, non è altro che un cambiamento riguardante lo stato fisico della materia, mediante il ricorso a determinazioni temporali, a specifiche strutture del rapporto tra passato e presente.

Les exemples cités par Chevalier à l'appui de sa thèse peuvent être interprétés par les moyens ordinaires du déterminisme mécaniste. [...] Il faut être de mauvaise foi pour voir là l'action du passé. [...] Tout comme une pierre jetée sur le fond de la mer produit des cercles à la surface qui continuent à faire des ondes concentriques longtemps après la chute, *les faits d'hystérésis ou de rémanence nécessitent d'une explication du même type*. [...] L'effort de Chevalier consistant à donner l'urgence plus forte du passé comme constitutive de l'originalité de la vie, est un *usteron proteron* totalement dépourvu de signification⁷.

L'uso della nozione di isteresi per spiegare la temporalità viene considerato da Sartre alla stregua di una figura retorica classica, quella dello *usteron proteron*, basata sull'inversione cronologica di due eventi di cui l'uno è causa dell'altro, dove cioè si anticipa la conseguenza di un evento che non si è ancora prodotto. Riconducendo i fenomeni di isteresi alle leggi del determinismo meccanicista, Sartre sembra sottrarre a questa nozione ogni pertinenza analitica per la comprensione della temporalità. Un'altra occorrenza del termine conferma, del resto, l'associazione dell'isteresi al campo della passività, dell'inerzia, della rimanenza, o ancora a ciò che vi è di troppo, che resta in surplus come residuo di un passato pietrificato. Si tratta del passaggio che, alla fine de *L'essere e il nulla*, descrive le caratteristiche del vischioso:

Le visqueux, bien qu'il conserve mystérieusement *toute* la fluidité au ralenti [...], présente une *hystérésis* constante dans le phénomène de la transmutation en soi-même. [...] La lenteur de la disparition de la goutte visqueuse au sein du tout, c'est comme un anéantissement *retardé* et qui semble chercher à *gagner du temps*⁸.

de contracter des habitudes ou plus exactement: son avenir est imprévisible dans la mesure exacte où le passé s'enregistre en lui d'une manière continue et où il est requis pour connaître son état actuel», *ivi*, p. 41.

⁷ EN, p. 157. Poche righe dopo Sartre ribadisce l'impossibilità di attribuire un passato alla materia, in quanto essa appartiene all'in-sé: «La seule explication possible est que [...] l'état moléculaire présent est à chaque instant l'effet rigoureux de l'état moléculaire antérieur, ce qui ne signifie pas pour le savant qu'il y ait passage d'un instant à l'autre en permanence du passé, mais seulement liaison irréversible entre les contenus de deux instants du temps physique. [...] C'est par le pour-soi que le passé arrive dans le monde parce que son «Je suis» est dans la forme d'un «Je me suis»; trad. it. pp. 153-155.

⁸ EN, pp. 699-700; trad. it. pp. 688-689 (corsivi miei).

La lentezza e l'effetto di ritardo con cui una goccia si diluisce nella superficie del vischioso è la qualità materiale che permette al per-sé di constatare la resistenza del suo essere all'assorbimento da parte dell'in-sé, il rifiuto di essere inghiottito dal passato che esso fugge e che, ciononostante, continua ad incalzarlo come una minaccia o un pericolo. L'isteresi del vischioso traduce, sul piano ontologico, la fuga del per-sé di fronte alla fatticità dell'in-sé, vale a dire il movimento stesso della sua temporalizzazione⁹. Resistenza, fuga, *hantise*: questi i caratteri che descrivono il ritardo costitutivo della coscienza rispetto all'essere, ma anche quello del corpo rispetto al mondo.

II. *Abituarsi al ritardo*

Vale la pena, a questo proposito, fare una digressione per ricordare come la nozione di isteresi sia stata utilizzata, a più riprese, nella sociologia di Pierre Bourdieu per descrivere il *décalage* e il disadattamento costitutivo tra l'*habitus* come disposizione (la storia fatta natura, la storia che funziona come seconda natura) e la situazione oggettiva in cui l'agente si trova inserito¹⁰. Scrive infatti Bourdieu:

La *rémanence*, sous la forme de l'*habitus*, de l'effet des conditionnements primaires rend raison aussi et aussi bien des cas où les dispositions fonctionnent à contretemps et où les pratiques sont objectivement *inadaptées* aux conditions présentes *parce qu'objectivement ajustées à des conditions révolues ou abolies*¹¹.

A portare l'attenzione, non più di qualche anno fa, sull'importanza della nozione di isteresi per la sociologia bourdieusiana è stato Bruno Karsenti, al punto da attribuirle il ruolo di rivelatore di alcune difficoltà della teoria dell'*habitus*¹². Quest'ultima poggerrebbe su un implicito postulato che Karsenti non esita a definire sartriano: vi è ritardo perché il corpo non è di questo mondo, ma si trova al contrario *gettato* nel mondo, a seguito di una

⁹ Su questo si veda D. GIOVANNANGELI, *Le retard de la conscience. Husserl, Sartre, Derrida*, Ousia, Bruxelles 2001.

¹⁰ Sul tema si veda H. OULC'HEN, *L'émotion dans la pratique. De Sartre à Bourdieu*, in «Études Sartriennes», nn. 17-18, 2014, pp. 169-198.

¹¹ P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Minuit, Paris 1980, p. 104.

¹² Cfr. B. KARSENTI, *A propos de l'hystérésis et Le dilemme de la pratique à la lumière de l'hystérésis*, in ID., *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris 2013, pp. 249-260.

caduta originaria. Se le disposizioni (del corpo) e le situazioni (del mondo) non sono perfettamente congruenti è perché la nascita al mondo sociale avviene in un certo senso troppo rapidamente; l'*habitus* costituisce, in tal senso, un espediente che dovrebbe risolvere una condizione prematura, recuperare quel ritardo originario del corpo rispetto al mondo. Da un lato, l'isteresi è costitutiva dell'*habitus* perché la vita sociale si struttura sempre attraverso un'impossibile coincidenza tra due distinte temporalità (la durata delle disposizioni incorporate e quella strutturale delle situazioni oggettive)¹³. Dall'altro lato, proprio in ragione di questo ritardo, il corpo è costretto ad *anticiparsi*, raffigurandosi in modo fittizio l'aggiustamento al mondo come già effettuato. Facendo, in altri termini, come se il mondo fosse già il suo mondo. Nella lettura di Karsenti, l'anticipazione sembra funzionare come simulazione o modalità fittizia dell'agire, restando incapace tuttavia di riasorbire l'inevitabile ritardo del corpo rispetto a ciò che avviene. La struttura anticipazione-ritardo descritta da Karsenti nel suo attraversamento critico di Bourdieu sfocia su uno schema di ripetizione: la pratica è dis-posta perché già da sempre pre-disposta. Per questo motivo, il processo di "abituazione" si determina innanzitutto come memoria disponibile, come stock di schemi corporei già vissuti e provati. Se, per Bourdieu, la strutturazione del corpo socializzato è un modo che l'agente si dà per non essere in ritardo, Karsenti cerca di andare oltre la concezione bourdieusiana dell'isteresi affermando che «non si tratta semplicemente di registrare il ritardo dovuto alla caduta originaria [del corpo nel mondo]: si tratta di fare del ritardo il modo temporale della presenza stessa del soggetto al suo mondo, nella sua permanente ricerca di aggiustamento»¹⁴.

L'approccio qui proposto alla concezione sartriana del tempo storico vorrebbe, in un certo senso, radicalizzare il gesto analitico operato da Karsenti nei confronti della teoria bourdieusiana dell'*habitus*. Il ritardo non può essere considerato come semplice *gap* da riempire, poiché esso costituisce una dimensione originaria del rapporto tra il soggetto e il mondo in ragione di quella inerzia temporale che abbiamo identificato all'isteresi. Ancora più importante, per l'economia della nostra argomentazione, è mostrare come questo stesso ritardo sia l'elemento che impedisce al soggetto di aderire pienamente al proprio presente. Di non essere, in altri termini, in un semplice rapporto *espressivo* rispetto al proprio tempo, ma di acquisire una capacità *anticipante* rispetto ad esso, vale a dire di indicare delle possibilità che non sono ancora contenute nel presente stesso.

¹³ Cfr. P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Paris 2000, p. 278.

¹⁴ KARSENTI, *D'une philosophie à l'autre*, cit., p. 255 (traduzione mia CC).

III. *L'impossibile sincronizzazione dell'inerte, o la faglia nella rappresentazione*

Rispetto all'uso che ne viene fatto ne *L'essere e il nulla*, la nozione di isteresi risulta maggiormente stratificata nella *Critica della ragione dialettica*¹⁵. Ad una prima analisi, essa continua a ricoprire lo spettro della resistenza inerte come ostacolo da superare. Analizzando l'essere-di-classe, Sartre descrive una dinamica di dispersione spaziale che si accompagna ad una di dispersione temporale, prodotta proprio dall'isteresi quale effetto della passività.

L'être-de-classe se manifeste comme séparation temporalisée, parce que tout travail d'éducation politique et d'agitation suppose une *hystérésis* dont l'origine est dans la passivité des masses, c'est-à-dire dans la sérialité de la classe-rassemblement¹⁶.

Allo stesso modo egli sottolinea la necessità, per il gruppo in fusione, di colmare i ritardi ed eliminare i ritardatari che persistono al suo interno facendo ostacolo alla possibilità di azione del gruppo stesso. Il gruppo deve agire su di sé per accelerare [*hâter*] la liquidazione della serialità, benché questa liquidazione sia essa stessa un processo temporale che avviene «qua in ritardo e là in anticipo». Ciò dipende dal fatto che «ciascuno viene al gruppo con un passivo»¹⁷, vale a dire con l'insieme dei condizionamenti complessi che lo singularizzano nella sua materialità. Questo "passivo", che comprende tanto le determinazioni biologiche quanto le determinazioni sociali, contribuisce a creare, anche al di fuori della stessa serialità, un'isteresi che può a sua volta generare una nuova serie¹⁸.

Ritroviamo l'isteresi come effetto della permanenza del residuo inerziale del passato anche nella descrizione del processo di istituzionalizzazione del gruppo. L'istituzione, in quanto «persistenza inerte di una organizzazione reificata all'interno di un raggruppamento», si costituisce come «permanenza elementare e astratta del passato sociale»¹⁹: non solo ogni membro del gruppo è vittima dell'istituzione fin da prima della nascita²⁰, ma il suo avvenire è già rigidamente tracciato dall'istituzione stessa. È in questo senso

¹⁵ J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique*, tome I: *Théorie des ensembles pratique*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. cit. (d'ora in avanti: CRD I).

¹⁶ Ivi, p. 355.

¹⁷ Ivi, p. 427.

¹⁸ Cfr. *ibidem*.

¹⁹ Ivi, p. 586.

²⁰ Ivi, p. 585.

che Sartre può associare l'essere dell'istituzione (che è considerato, vale la pena insistervi, come non-essere del gruppo) alle caratteristiche di un *luogo geometrico*, quale «spazio di intersezione del collettivo e del comune»²¹.

La metafora del luogo geometrico per descrivere le caratteristiche dell'istituzione non è irrilevante. In questa scelta è possibile rinvenire il nesso tra la *spazializzazione del tempo* e il dispositivo di rappresentazione-rappresentanza. Senza volerci addentrare nella polimorfia di questa nozione, basti qui ricordare la sua fondamentale funzione di omogeneizzazione del tempo come dello spazio. Il problema che essa è chiamata a risolvere è sia quello della conversione della molteplicità in unità, sia quello di rendere presente ciò che è assente. Quando, ad esempio, Sieyès spiega la rappresentanza come forma politica correlativa al riconoscimento dell'uguaglianza tra i cittadini, egli ricorre alla figura geometrica del cerchio come costruzione di uno spazio astratto e omogeneo: i cittadini sono rappresentati dagli infiniti punti della circonferenza che si trovano tutti ad una stessa distanza dal centro, dove risiede la legge²². Inoltre, affinché l'azione del rappresentante sia riconosciuta come l'azione di tutti e di ciascuno, è necessario che la sua funzione unificatrice si eserciti in modo ininterrotto, mediante una sintesi basata sulla sincronizzazione. Solo così l'atto del sovrano-rappresentante (che si tratti di un singolo uomo o di un'assemblea) può diventare nello stesso tempo, simultaneamente, l'atto di tutti.

I *décalages* temporali, i ritardi e l'effetto di frenaggio causati dall'attrito dell'inerte vengono dunque considerati da Sartre come ostacoli all'efficacia della praxis comune: effetti inerziali che espongono il gruppo alla ricaduta nella serialità e che, per venire arginati, richiedono l'accettazione di un potere sintetico esercitato da un solo uomo o organismo istituzionale. Esistono, tuttavia, alcuni passaggi delle opere sartriane che ci permettono di sfumare, se non proprio di rovesciare, la visione unilaterale e negativa dell'isteresi come dimensione temporale dell'inerte. Una lettura più mirata permette di individuare una valorizzazione di questo differenziale temporale che struttura internamente la praxis comune, la cui intelligibilità non può essere prodotta, secondo Sartre, a partire da un meccanismo di sincronizzazione o di proiezione in un'unità fissa²³. Egli descrive, invece,

²¹ Ivi, p. 583.

²² Cfr. E. SIEYÈS, *Qu'est-ce que le tiers état?*, coll. "Quadrige", PUF, Paris 1982: «Je me figure la loi au centre d'un globe immense; tous les citoyens sans exception, sont à la même distance sur la circonférence et n'y occupent que des places égales», p. 88.

²³ Si tratta di quella che Sartre definisce l'illusion de la dialectique constituée, ovvero: «L'idée d'une unification temporelle comme unification synthétique de l'antécédent par le conséquent, comme réunification actuelle de la multiplicité nouvelle à travers les

un complesso rapporto di anticipazioni e di ritardi che lega i componenti del gruppo: pur avendo l'apparenza di un iperorganismo capace di sincronizzare tra loro tutte le sue parti, il gruppo si articola e trova la sua efficacia pratica proprio in quel *décalage* temporale che gli impedisce costitutivamente di essere ciò che è. Di sostanzializzarsi dunque, nella forma di una molteplicità che, per poter agire, avrebbe bisogno di un rappresentante²⁴. Sartre esprime questo apparente paradosso scrivendo che «l'essere-uno proviene al gruppo da fuori, attraverso gli altri»²⁵. Ciò significa che, al suo interno, il gruppo non è mai un «iperorganismo temporale»²⁶, interamente sincronizzato, ma si struttura come complesso di anticipazioni e ritardi rispetto alla sua impresa. La sua "unità" non è mai presente: è sempre o passata (vale a dire oggettivata nell'atto di cui il gruppo stesso è un effetto) o futura (inscritta nella materialità del campo pratico, nello spazio di possibilità per una resistenza concertata alle minacce esterne).

Sartre non manca, del resto, di considerare la produttività di un simile *décalage* all'altezza di concrete situazioni storiche. Basti pensare all'analisi che *Questioni di metodo* dedica all'azione dei Sansculotti nei confronti della Comune di Parigi e della Convenzione: le loro rivendicazioni contengono un elemento di radicale novità, *anticipano* qualcosa che non si è ancora prodotto storicamente, pur esprimendosi attraverso il *ricordo* di un mondo passato²⁷. La stessa valorizzazione del ritardo come forza propulsiva per l'azione si trova in un testo di tre anni precedente a *Questioni di metodo*: rispondendo ad una serie di obiezioni rivoltegli da Claude Lefort, Sartre fa valere la dialettica che lega ogni azione o evento ad un'inerzia che ne frena e ne scombina la cronologia.

cadres anciens», CRD I, p. 633.

²⁴ La questione dello sfasamento temporale del gruppo come faglia nel dispositivo della rappresentazione politica viene affrontata in modo parzialmente diverso da J. Bourgault nell'articolo *Repenser le corps politique. L'apparence organique du groupe dans la Critique de la raison dialectique*, in «Les Temps Modernes», 2005, pp. 477-504.

²⁵ CRD I, p. 553.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 633-634.

²⁷ «Au nom de cette idée ambiguë [une conception éthique de la propriété privée] qui reste dans leur mémoire et dont ils ne reconnaissent pas le caractère périmé, les sans-culottes réclament la taxation. Or, la taxation c'est en même temps un souvenir et une anticipation. C'est une anticipation: les éléments les plus conscients exigent du gouvernement révolutionnaire qu'il sacrifie tout à l'édification d'une république démocratique [...] Mais cette réclamation neuve [défense d'une république démocratique] s'exprime à travers une signification vieillie qui la dévie vers une pratique de la monarchie détestée», QM, p. 109.

Sans retard, c'est-à-dire sans quelque chose qui freine, la succession reste une idée formelle, un ordre. La durée concrète et réelle apparaît avec l'effort, avec l'attente, la patience et l'impatience. Le temps c'est la nécessité d'être toujours en avance et toujours en retard sur l'entreprise²⁸.

In questa prospettiva, la storia del movimento operaio appare, agli occhi di Sartre, come una storia «piena di ritardi e di occasioni perdute», la storia di una classe che «sembra esaurirsi nel tentativo di recuperare un ritardo originario»²⁹; una storia il cui filo viene spesso spezzato dalla pressione degli eventi e il cui soggetto attraversa continue metamorfosi. Tornando alla *Critica della ragion dialettica*, vi è un passaggio nel secondo tomo che merita una particolare attenzione: quello in cui Sartre descrive l'isteresi come «impulso pratico [*impulsion pratique*] che mira a contestare l'unificazione dell'azione comune»³⁰. All'isteresi viene attribuita non più soltanto una forza inerziale dovuta alla sedimentazione del passato³¹, ma anche una valenza attiva, una spinta pratico-produttiva: ciò indica uno slittamento importante nell'utilizzo sartriano di questa nozione, che si trasformerà in un vero e proprio strumento analitico ne *L'idiota della famiglia*³². È proprio in riferimento al «ritardo» di Gustave Flaubert che Sartre, già in *Questioni di metodo*, afferma l'importanza di riconoscere quella costitutiva isteresi, quel rapporto di non-contemporaneità che insieme lega e separa la vita di un individuo rispetto all'epoca a cui appartiene. L'esempio di Flaubert fornisce a Sartre l'occasione per indicare una lacuna fondamentale che, a suo avviso, indebolisce la teoria marxista della storia, vale a dire la mancanza di una concezione differenziale e pluridimensionale del tempo storico. Il rapporto tra isteresi e anticipazione che Sartre tenta di pensare, e che dovremo ora

²⁸ J.-P. SARTRE, *Réponse à Claude Lefort*, in «Les Temps Modernes», n. 89, 1953, ripreso in ID., *Situations, VII. Problèmes du marxisme 2*, Gallimard, Paris 1965, p. 58 (corsivi miei).

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 60.

³⁰ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, tome II: *L'intelligibilité de l'histoire*, Gallimard, Paris 1980, p. 76; trad. it. *L'intelligibilità della storia: Critica della ragione dialettica*, tomo II, a cura di F. Cambria, Marinotti Edizioni, Roma 2006.

³¹ Va sottolineato, comunque, che l'accezione dell'isteresi come residuo inerte permane anche in diversi passaggi del tomo II della *Critica della ragion dialettica*, ad esempio quando Sartre descrive il modo in cui gli individui e i gruppi della società sovietica interiorizzano la presenza di Stalin dopo la sua morte: «Staline mort est encore intériorisé dans la majorité des groupes et des individus soviétiques et la pratique le ré-extériorise encore comme hystérésis des réponses adaptées par rapport aux problèmes», CRD II p. 234.

³² J.-P. SARTRE, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, 2 voll., Gallimard, Paris 1971; trad. it. *L'idiota della famiglia*, a cura di C. Pavolini, 2 voll., Il Saggiatore, Milano 1977 (d'ora in avanti IDF).

indagare più da vicino, è precisamente un tentativo di fornire una risposta a questa mancanza, mediante la messa a punto di una dialettica a molteplici livelli, che sia «capace di rendere conto della vera realtà sociale, dove gli eventi, i prodotti e gli atti contemporanei si caratterizzano per una straordinaria diversità della loro profondità temporale»³³.

IV. *L'isteresi, condizione dell'anticipazione*

Si tratta di uno schema analitico centrale tanto nell'indagine storico-esistenziale su Flaubert, quanto su quella che Sartre opera nella propria autobiografia. *Le parole*³⁴ ci restituiscono infatti una complessa e stratificata dialettica temporale: strutturata non tanto secondo la logica del ricordo³⁵, quanto piuttosto finalizzata a smagliare se non proprio a disfare l'idea dell'esperienza come *progresso* dell'individuo, come accumulazione direzionata di saperi ed esperienze (il corrispettivo, sul piano del vissuto, dell'accumulazione economica). In questo tentativo di sottrarre la temporalizzazione dell'esperienza all'idea di un progresso cumulativo, la nozione di ritardo gioca un ruolo centrale, come dimostra l'affermazione che, icasticamente, scandisce il ritmo de *Le parole*: «nelle nostre società in continuo movimento, il ritardo a volte può conferire un anticipo»³⁶.

Il ritardo di Poulou rispetto alla propria epoca viene spiegato dapprima con il tipo di educazione ricevuto dal nonno: Karl Schweitzer, uomo del XIX secolo, «restava muto sulla storia contemporanea» e «tra la prima rivoluzione russa e il primo conflitto mondiale, imponeva a suo nipote le idee che avevano corso al tempo di Louis-Philippe»³⁷. È così, afferma Sartre, che il senso comune spiega le forti abitudini radicate nel mondo contadino: i padri vanno nei campi, lasciano i figli nelle mani dei nonni e questo favorisce e approfondisce la differenza tra il tempo della campagna e il tempo della città, più precisamente: il ritardo della prima rispetto alla seconda. In questi passaggi troviamo di nuovo l'utilizzo del termine isteresi per designare

³³ QM, p. 62.

³⁴ J.-P. SARTRE, *Les Mots*, in ID., *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, a cura di J.-F. Louette, con la collaborazione di G. Philippe e J. Simont, Gallimard, coll. "La Pléiade", Paris 2010.

³⁵ Cfr. J.-F. LOUETTE, *Notice à Les Mots*, in SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, cit., p. 1282; ID., *Revanche de la bêtise dans l'Idiot de la Famille*, in «Recherches et Travaux» n. 71, 2007, pp. 29-48.

³⁶ SARTRE, *Les Mots*, cit., p. 33.

³⁷ *Ibidem*.

un ritardo prodotto dal peso del passato. Sartre considera questo fenomeno consustanziale ad ogni processo di trasmissione della cultura che potrebbe, di primo acchito, spiegarsi semplicemente mediante il succedersi delle generazioni: nell'educare i loro figli o nipoti, gli adulti trasmettono almeno in parte idee e *habitus* ricevuti in un'epoca precedente, quando erano a loro volta bambini.

Tuttavia, circoscrivere i fenomeni di isteresi storica a quella che Sartre stesso definisce l'illusione retrospettiva propria ad ogni processo di trasmissione culturale, risulterebbe alquanto improduttivo. In tal caso, infatti, l'isteresi si limiterebbe a designare quel ritardo in virtù del quale sarebbe possibile tracciare una topologia dei tempi sociali, basata su polarizzazioni generazionali o geografiche, riferite più o meno implicitamente ad un tempo principale che fungerebbe da misura normativa dei ritardi e dei ritardatari. È importante, invece, insistere sull'utilità della nozione di isteresi non solo come strumento atto a "registrare" la non-contemporaneità tra differenti tempi storici e sociali, o ancora tra la temporalizzazione del singolo e quella della classe ma, anche e soprattutto, per comprendere il significato di questi differenziali temporali sul piano storico e su quello politico. La mia ipotesi è che l'isteresi, in Sartre, non costituisca soltanto un fondamentale operatore d'intelligibilità, ma che essa possa funzionare anche come leva di trasformazione storica, a patto di associarla al suo apparente contrario, alla nozione di anticipazione.

Per chiarire quello che può sembrare un paradosso, un'altra versione di quell'*usteron proteron* che Sartre stesso rimproverava a Chevalier e all'uso che egli faceva dell'isteresi, possiamo riferirci alle innumerevoli espressioni che ne *Le parole* descrivono questa conversione del ritardo in anticipazione, del peso inerte del passato in forza attiva di trasformazione anticipante. Il racconto sartriano della propria infanzia sembra seguire, infatti, una vera e propria cronotecnica basata sull'anticipazione. Poulou è un bambino che si è «sequestrato in anticipo [*par anticipation*]»³⁸ nell'attesa che la Provvidenza realizzi i suoi sogni, che si è «ucciso in anticipo [*d'avance*] perché i morti sono i soli a poter godere dell'immortalità»³⁹: una temporalizzazione rovesciata che rende Sartre, tra i nove e i dieci anni, un bambino «postumo», che ha cercato di «vivere alla rovescia [*vivre à l'envers*]», scegliendo «come avvenire un passato di morto illustre»⁴⁰.

³⁸ Ivi, p. 100.

³⁹ Ivi, p. 107.

⁴⁰ Ivi, p. 108. Questo rovesciamento della temporalità vissuto (o meglio prodotto) da Sartre bambino, potrebbe anche fornire una spiegazione all'ammirazione che egli ha

Un'inversione della temporalità che, del resto, non riguarda soltanto l'infanzia di Sartre: come egli stesso ha scritto, ogni vita si svolge seguendo un movimento *a spirale*⁴¹, l'esistenza di ciascuno di noi ha tendenza a passare sempre per gli stessi punti, benché ad un livello sempre superiore di complessità e di integrazione dialettica con la realtà storica e materiale in cui è inserita. Non è un caso, allora, se la stessa dinamica di incongruenza e sfasamento temporale, la ritroviamo descritta nei *Taccuini della strana guerra*, a proposito della giovinezza di Sartre. Egli racconta di essere arrivato "troppo tardi" per vivere a pieno l'entusiasmo del primo dopoguerra e di non aver potuto che «intravederlo dal buco della serratura»⁴². Anche quando afferma di aver amato appassionatamente il proprio tempo, di averne condiviso lo sforzo modernista verso la velocità e le luci al neon, di averlo ammirato al punto da resuscitarlo continuamente nei propri scritti, Sartre riconosce che un simile attaccamento alla propria epoca dipende in realtà dal fatto che si trattava di un'epoca già morta, di un mondo che sembrava autorappresentarsi come postumo.

[Le monde de 18-39] cherchait déjà à se voir du point de vue dont on le jugerait quand il serait enseveli [...] Il était hanté par le souvenir de la guerre de '14 et par la crainte de celle de '39... Il se permettait beaucoup de choses parce qu'il savait qu'il allait mourir. [...] Je savais, nous savions tous qu'il allait disparaître⁴³.

Non potrebbe essere più appropriata, in tal senso, l'immagine che Sartre riprende da Janet per descrivere gli effetti dell'inerzia temporale: quella del soldato di Maratona, cadavere non cosciente di essere tale che, pur essendo morto, continua a correre e giunto di fronte agli Ateniesi proclama una

costantemente riservato a tecniche letterarie come quella di John Dos Passos, che viene elogiato per aver saputo «raccontare il presente al passato» (cfr. *À propos de John Dos Passos et de "1919"*, in *Situations, I. Essais critiques*, Gallimard, Paris 1947, pp. 14-28) o ancora quella di William Faulkner, dove il presente della narrazione coincide con l'istante infinitesimale della morte (cfr. *À propos de "Le Bruit et la fureur". La temporalité chez Faulkner*, in *Situations I*, cit., pp. 65-75). Su questi temi si veda B. DENIS, *Retards de Sartre*, in «Études sartriennes», n. 10, 2005, pp. 189-209.

⁴¹ QM, p. 98: «Une vie se déroule en spirales: elle repasse toujours par les mêmes points mais à des niveaux différents d'intégration et de complexité».

⁴² J.-P. SARTRE, *Carnets de drôle de guerre* [Carnet I, septembre octobre 1939], in ID., *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, cit., p. 264. Qualche pagina prima Sartre annota: «Il y a des gens qui se sont trouvés trop jeunes pour une guerre et trop vieux pour une autre (1870-1914); moi j'ai été trop jeune pour un après-guerre et je crains fort d'être trop vieux pour l'autre» ivi, p. 158.

⁴³ Ivi, p. 263.

vittoria che ormai non lo riguarda più. Riflettendo sulla nozione sartriana di epoca, Jacques Derrida ne ha colto perspicuamente la portata critica: il costitutivo *décalage* temporale che Sartre pone al centro del tempo storico permette di de-suturare il presente e l'attualità, di operare una disgiunzione nell'identità a sé dell'epoca, di pensare cioè quell'abisso che «*l'avenir creuse, en retour anticipé et inanticipable à la fois, dans le présent de l'époque*»⁴⁴. In altri termini, la complessa dialettica di *avancements* e *après-coup*, di resistenze inerti e di accelerazioni propulsive descritta da Sartre si determina non rispetto ad un presente assoluto che fungerebbe, foss'anche virtualmente, da misura del tempo e delle sue distorsioni immanenti, bensì in riferimento alla profondità temporale propria a ciascun evento, al suo darsi come «unità pluridimensionale»⁴⁵. Mediante l'evocazione di questi differenziali temporali, Sartre riconosce quindi l'impossibilità costitutiva di essere contemporanei della propria epoca; più precisamente il fatto che, come si legge ne *L'idiota della famiglia*:

L'auteur ne peut être contemporain de ses contemporains que s'il est, tout à la fois, en retard sur eux et en avance. Bien souvent d'ailleurs – pour ne pas dire toujours – l'avance est déterminée par le retard⁴⁶.

Si tratta qui di una non-contemporaneità produttiva, che è chiamata ad «incarnare l'inattuale nel mondo contemporaneo»⁴⁷. Prima di esplicitare le implicazioni teoriche e politiche connesse a questa impossibile sincronizzazione o con-temporaneizzazione, è importante soffermarsi sulla funzione dell'isteresi nel terzo tomo de *L'idiota della famiglia*, dove tale nozione struttura in profondità l'analisi sartriana del rapporto di Flaubert alla sua epoca e di quello di *Madame Bovary* al suo pubblico. Anche qui, come ne *Le parole*, è questione di «appuntamenti mancati con la storia»⁴⁸, di «profezie che si danno a posteriori [*après coup*]»⁴⁹, di «ricordi anticipati» o ancora di «accelerazioni che trasformano una vita in oracolo»⁵⁰.

⁴⁴ J. DERRIDA, «*Il courait mort*»: *salut, salut. Notes pour un courrier aux Temps Modernes*, in «Les Temps modernes», n. 587, 1996, p. 32.

⁴⁵ Cfr. QM, pp. 101-103; trad. it. pp. 86-88. Tale pluridimensionalità dipende sia dallo scarto tra la temporalizzazione immanente all'evento stesso e il tempo proprio della ricerca situata (che dell'evento sperimenta l'intelligibilità), sia dai contraccolpi e dall'isteresi risultanti dall'iscrizione di queste temporalità nella materialità del campo pratico.

⁴⁶ IDF III, p. 421.

⁴⁷ Ivi, p. 20.

⁴⁸ Ivi, p. 444.

⁴⁹ Ivi, p. 419.

⁵⁰ Ivi, p. 437.

Sartre si sforza di comprendere in che modo le temporalizzazioni eterogenee che caratterizzano un dato periodo storico, possano convergere sincronicamente ed in maniera relativamente omogenea nel fenomeno della ricezione di un'opera letteraria: di un prodotto, cioè, storicamente situato e quindi rappresentativo dell'epoca in cui appare. Il problema non riguarda soltanto le differenze tra le varie generazioni, ma anche i *décalages* e gli scarti presenti all'interno di una stessa generazione. Di fronte a questa complessa stratificazione di temporalità, Sartre si chiede:

Comment l'auteur peut-il témoigner à tous d'une catastrophe historique qu'il a ressentie avec les moyens du bord, avec les instruments qu'on lui a fournis dans sa petite enfance et qui, renvoyant à un moment historique dépassé, risquent d'être inaptes à lui faire comprendre la conjoncture, sinon dans ce qu'elle est, au moins dans ce que les contemporains croient qu'elle est?⁵¹.

Per spiegare il successo di un romanzo come *Madame Bovary* e il fatto che Flaubert si affermi come scrittore di fama internazionale (distingendosi, ad esempio, da uno scrittore come Leconte de Lisle, dotato apparentemente di altrettanto talento), Sartre ricorre ad un argomento incentrato, ancora una volta, sul rapporto tra ritardo e anticipazione. Flaubert avrebbe, cioè, *anticipato*, sul piano del proprio vissuto singolare, lo scacco della presunta universalità borghese portato sulla superficie della storia dagli eventi del giugno 1848. Il fallimento vissuto dall'individuo Flaubert nel 1844 e condensato nell'episodio della caduta di *Pont-l'Évêque*, anticipa la catastrofe sociale del '48, funzionando come una sorta di testimonianza del futuro.

L'aventure de Flaubert est de quelques années antérieure à celle de son public. Il y a une *prémonition* primitive due au fait que la première est *l'expression anticipée de la seconde* [...] L'échec de Flaubert est *oraculaire* parce que les lecteurs du Second Empire y lisent leur propre histoire politique et sociale⁵².

Il ritardo di Flaubert rispetto alla sua epoca è ciò che permette all'idiota della famiglia, a colui che viene in ritardo, ritardatario trattato come ritardato, di esprimere *in anticipo* la condizione di un'intera classe. Sartre affronta così, in modo originale, un plesso di questioni topiche della riflessione marxista, riguardante il rapporto tra l'individuo e la classe, tra la sovrastruttura

⁵¹ Ivi, p. 340.

⁵² Ivi, rispettivamente p. 426 e p. 416.

(in questo caso la forma romanzo) e la struttura, tra la nevrosi (soggettiva) di Flaubert e la nevrosi (oggettiva) del suo tempo. La sua analisi non si limita infatti a considerare il romanzo flaubertiano come semplice epifenomeno della contraddizione della borghesia ottocentesca, divisa tra il reale del capitalismo e il contraccolpo più o meno isterico del romanticismo⁵³. Se *Madame Bovary* riesce ad ottenere l'apprezzamento del pubblico, diventando un capolavoro della letteratura francese del XIX secolo, non è tanto perché la borghesia riconosce in quest'opera la sua identità storica di classe, quanto piuttosto perché in essa è racchiusa una esigenza di destoricizzazione che appartiene tanto all'individuo Flaubert quanto al suo pubblico. «L'autore e il lettore si incontrano nel fatto che ciascuno vuole dimenticare e far dimenticare una storia, distruggendo la storicità delle società umane»⁵⁴. Questa volontà di de-storicizzare la società ha però una genesi interamente storica, che Sartre assume come elemento caratterizzante la società del Secondo Impero. Rispetto alle modalità pre-moderne di vivere e pensare la storia, la modernità incarnata dall'ascesa della classe borghese ha bisogno di una auto-dissimulazione che faccia apparire l'imposizione dei propri valori sociali e politici come sviluppo "naturale", vettoriale e progressivo dell'intera umanità verso il bene universale. «Alla borghesia, qualsiasi cosa faccia, scrive Sartre, non piace lasciar vedere la propria mano. Ha sempre bisogno di una copertura»⁵⁵. La pretesa di rappresentare, sul piano giuridico e formale, la quasi-totalità dei francesi costringe la borghesia ad avvalersi di «strumenti d'uso universale, forniti dalle scienze esatte» e ad improntare la propria pratica sociale e politica al modello della circolazione delle merci, reclamando la «sostituzione dei pedaggi e delle divisioni interne, prodotti della storia locale, con una *omogeneità radicale del tempo e dello spazio*»⁵⁶.

Ciò che è rilevante, ai fini della nostra argomentazione, è il modo in cui la concezione della storia che si profila nell'indagine sartriana su Flaubert mette in crisi il rapporto *espressivo* tra l'individuo e il proprio tempo, tra l'opera d'arte e l'epoca a cui essa appartiene: mediante la dialettica tra ritardo e anticipazione viene "forata" e aperta quella totalità omogenea ed espressiva che sottende ogni concezione storicista del tempo storico. In altri termini, Sartre si dota di uno strumento per fessurare l'autorappresentazione della storia occidentale e per mostrare come il concetto stesso

⁵³ Cfr. F. LEONI, *L'idiota e la lettera. Quattro saggi sul Flaubert di Sartre*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2013, p. 125.

⁵⁴ IDF III, p. 426.

⁵⁵ Ivi, p. 204.

⁵⁶ Ivi, p. 208.

di modernità non sia un concetto neutro. Esso presuppone, al contrario, una concezione gerarchica e gerarchizzante del tempo, in cui le differenze qualitative appaiono solo come inerzia da superare, ritardi da colmare sul piano economico, politico e sociale:

La foule de retardataires se compose d'hommes *en puissance*, chacun humanisable, puisqu'il n'y a pas de loi pour l'empêcher de devenir possédant et accéder ainsi à la sagesse – couronnement de l'humanisme⁵⁷.

Considerando il ritardo e l'inerzia come elementi in grado di innescare dinamiche trasformative, mediante l'anticipazione di un futuro non già da sempre inscritto nel presente secondo uno schema potenza-atto, Sartre sta mettendo in discussione il carattere unilineare del tempo della modernità. Le "deviazioni" e gli effetti d'isteresi che ritmano una vita individuale o una praxis comune possono, in questo senso, tracciare delle traiettorie temporali alternative al paradigma della modernità occidentale. L'analisi sartriana ci permette di vedere l'emergenza di un differenziale temporale (o la differenza come emergenza) che si produce quando temporalità differenti entrano tra loro in conflitto, producendo tensioni non immediatamente riassorbibili in un tempo "principale", che funzioni da misura normativa di tutti gli altri.

Reinvestendo in modo originale la nozione di isteresi, coniugandola con il suo apparente contrario, l'anticipazione, Sartre rifiuta di considerare il "residuo inerte" della storia come ritardo da neutralizzare, da assimilare al vettore di una temporalità dominante. Egli ci invita, invece, a rivolgere l'attenzione a quelle «sequenze interrotte [*brisées*] della storia»: a pensare l'attualità di un evento o di un'impresa comune non tanto in base al suo compimento sul piano cronologico, quanto piuttosto considerando le possibilità che essa ha di essere «nutrita dalla vita sociale come temporalizzazione»⁵⁸. Allo stesso modo, è possibile constatare, nella traiettoria di una vita singolare, la conclusione e l'esaurimento di un'epoca molto tempo prima che essa finisca sul piano storico e sociale.

On dit parfois d'un comédien «qu'il a un acte ou trois actes dans le ventre», par quoi l'on entend qu'il peut tenir l'épuisant tension d'un rôle pendant vingt minutes ou quarante, etc. et que, passée cette limite, il s'effondre. Il faut pareillement reconnaître qu'un individu, en fonction de la société, du mode de production, de la famille, de sa protohistoire, etc. a 20, 40 ou 60 ans dans le ventre. Il s'agit de

⁵⁷ Ivi, p. 212.

⁵⁸ Ivi, p. 431.

la durée concrète de l'existence humaine en tant qu'elle *est bornée par l'effondrement dans la survie*. Il y a des vies qui brûlent comme du nylon, d'autres comme des bougies, d'autres comme un charbon qui s'éteint doucement sous la cendre⁵⁹.

Se, in un certo senso, siamo tutti dei *sopravvissuti*⁶⁰, arrivati troppo tardi per vivere e comprendere realmente il nostro tempo, si tratta di trovare il modo per trasformare il ritardo in anticipazione. In questa dialettica *à retardement* l'anticipazione deve, a sua volta, trasformarsi: non può essere intesa come una previsione teorica, né funzionare come preveggenza di un futuro stabilito a priori, pre-determinato⁶¹. Essa dovrebbe piuttosto funzionare come un'alternativa alla proiezione: a quella temporalizzazione proiettiva che, postulando l'esistenza di un futuro già dato – che si tratterebbe di far uscire dal soggetto (singolare o collettivo) e di lasciar sviluppare nel mondo –, modella il suo ritmo sul nesso potenza-atto, virtuale-attuale, mezzi-fini.

La fertilità dell'anticipazione come strumento analitico (e al contempo come strategia politica) non riguarda dunque la possibilità di compensare il ritardo originario della coscienza rispetto al mondo, o quello dell'*habitus* rispetto alla congiuntura; riguarda, invece, la possibilità di trasformare la struttura stessa della praxis e le sue modalità di temporalizzazione. Un'azione collettiva considerata come praxis anticipante sarà, ad esempio, quella capace di anticipare i fini nei mezzi, trasformando questi ultimi in *mezzi assoluti*⁶². Di non attendere, cioè, l'innescò di un livello di rottura considerato sufficientemente profondo affinché il cambiamento si realizzi, ma di sperimentare, anticipandolo qui ed ora, il nuovo tipo di legame sociale che il cambiamento stesso dovrebbe produrre come effetto.

⁵⁹ Ivi, p. 439.

⁶⁰ Cfr. SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, cit., p. 264.

⁶¹ Visione che ci ricondurrebbe ad una logica del futuro anteriore, che Sartre non cessa di criticare. Cfr. ad esempio: *Les racines de l'éthique*, éd. J. Bourgault, G. Cormann, in «Études Sartriennes», n. 19, 2015, p. 32: «L'avenir sera comme futur antérieur, il réalisera par l'agent social qu'il produit et conditionne l'être futur qui est implicitement présent dans son passé. Autrement dit, il n'est pas à faire mais à prévoir». A questa altezza si gioca anche la distanza che separa la dialettica tra ritardo e anticipazione in Sartre dal ruolo che tali nozioni rivestono nell'analitica esistenziale di Heidegger. Sul tema mi permetto di rimandare al mio articolo *L'altro lato del presente. Storicità e strutture d'avvenire nella filosofia di Jean-Paul Sartre*, in «Filosofia Politica», 2, 2017, pp. 269-284.

⁶² Cfr. *Les racines de l'éthique*, cit., p. 117.

