

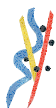


GRUPPO RICERCA SARTRE

Studi sartriani

Anno XII / 2018

IL FASCINO DELL'INERTE



Roma TrE-Press

Università degli Studi Roma Tre

Studi sartriani

Gruppo ricerca Sartre

Anno XII / 2018

Il fascino dell'inerte

ISSN 1970-7983



Roma TrE-Press

2018

Direttore Scientifico:
Vincent de Coorebyter

Direttore responsabile:
Gabriella Farina

Vicedirettore responsabile:
Federica Giardini

Comitato scientifico:
Luciano De Fiore, Alfredo Ferrarin, Federico Leoni, Massimo Marraffa, Miguel Mellino, Massimo Recalcati, Rocco Ronchi, Michel Sicard, Paolo Tamassia

Comitato di Redazione:
Alice Manzoni, Federica Castelli, Chiara Pasquini

Web Master:
Rachele Muzio

Coordinamento editoriale:
Gruppo di Lavoro *Roma TrE-Press*

Edizioni: Roma TrE-Press ©
Roma, dicembre 2018
ISSN: 1970-7983

<http://romatrepress.uniroma3.it>

Quest'opera è assoggettata alla disciplina *Creative Commons attribution 4.0 International Licence* (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.



Presentazione della rivista
Studi sartriani

Questo numero della rivista esce in una nuova veste editoriale per i tipi della *Roma TrE-Press*, consultabile anche nel sito Studi Sartriani: www.grupporicercasartriana.org.

Il primo numero di questa nuova edizione è dedicato al “fascino dell’inerte”, ovvero ad una riflessione sul “pratico-inerte”, “vale a dire le attività umane stesse, in quanto però mediate da un materiale rigorosamente oggettivo che le rinvia all’oggettualità” (*Universale Singolare*, pp. 124-125), a cui Sartre ha dedicato pagine significative nella *Critica della Ragione dialettica* e nell’*Idiot de la famille*, l’ampia biografia psicoanalitica dedicata a Gustave Flaubert.

Il fascino dell’inerte è in un certo senso il fascino dell’epoca contemporanea chiamata a fare i conti con le profonde trasformazioni sociali, politiche e tecnologiche alle quali è impossibile sottrarsi, che prospettano una realtà completamente nuova, piena di incognite e dai risvolti inquietanti.

Il prevalere della materia e di aspetti antiumanistici, la reificazione del linguaggio della politica e della psicoanalisi, il ruolo giocato dall’inerzia, dalla passività e dai condizionamenti oggettivi che contrastano o deviano le azioni degli uomini mettono in crisi concetti, ideologie e principi che hanno guidato per lungo tempo il cammino dell’umanità.

In un certo modo l’unità indissolubile di umano e anti-umano si manifesta in ogni istante della vita quotidiana. E l’elaborazione di questi temi si dispiega oggi con inaggirabile urgenza nell’epoca dell’industrializzazione e dell’informatizzazione che hanno trasformato nel profondo la nostra vita sociale. Per saperla leggere e interpretare il pensiero di Sartre costituisce ancor oggi un punto di riferimento ed uno spazio critico per avviare una trasformazione dei tradizionali strumenti concettuali molti dei quali non più sufficientemente idonei ad affrontare la nuova realtà dinamica, pluridimensionale e poliritmica del XXI secolo.

Nella sezione dedicata ai Dialoghi, figurano due articoli dedicati a Sartre e Pasolini, occasione per riflettere sul Maggio francese e sul Sessantotto italiano, cinquant'anni dopo.

Gabriella Farina

Direttore Responsabile

Indice

IL FASCINO DELL'INERTE

VINCENT DE COOREBYTER, <i>Una libertà non situata: la scelta originale ne L'Être et le Néant e nel Baudelaire</i> (traduzione di Valentina Riolo)	9
MARIA RUSSO, <i>Necessità e libertà in Sartre - Tra il progetto incompiuto di un'etica esistenzialista e il materialismo di Critica della ragione dialettica</i>	39
FEDERICA CASTELLI, <i>La libertà del militante. Sartre e la rivoluzione tra progetto, libertà e situazione</i>	59
FLORINDA CAMBRIA, <i>Organismo, prassi, strumento: il farsi umano del vivente</i>	75
ALIX BOUFFARD, <i>Processo e processualità nella Critique de la raison dialectique di Sartre</i> (traduzione di Chiara Pasquini)	91
CHIARA COLLAMATI, <i>Sull'isteresi come dimensione temporale dell'inerte</i>	105
CHRISTINE BLAETTER, <i>Serialità. Discutendo di identità e differenza</i> (traduzione di Federica Giardini)	123

DIALOGHI

DANILO MANCA, <i>Inconscio collettivo e pratico-inerte. Per un confronto tra Benjamin e Sartre</i>	135
LUCREZIA ROSANO, <i>Raccontare e figurarsi: l'inizio di un'avventura e il problema dell'esperienza. L'inerte nel confronto tra Hegel e Sartre</i>	155
LUCIANO DE FIORE, <i>Pasolini e il Sessantotto: il tedoforo del Desiderio?</i>	169
ENRICO MENDUNI, <i>Sartre e Pasolini, un incontro</i>	181

IL FASCINO DELL'INERTE

Vincent de Coorebyter

*Una libertà non situata: la scelta originale
ne L'Être et le Néant e nel Baudelaire**

L'idea di scelta originaria è oggetto di forti critiche in sociologia, in particolare da parte di Bourdieu. Come si è illustrato numerose volte, Bourdieu vede in tale idea una dichiarazione di guerra rivolta alle scienze umane:

Il faut relire, dans *L'Être et le Néant*, les pages que Sartre consacre à la «psychologie de Flaubert» et où il s'efforce, contre Freud et Marx réunis, d'arracher la «personne» du «créateur» à toute espèce de «réduction» au général, [...] contre les agressions de la pensée génétique, incarnée, selon les époques, par la psychologie ou la sociologie [...]. [...] Sartre inscrit à l'origine de chaque existence humaine une sorte d'acte libre [...] sans origine qui enferme tous les actes ultérieurs dans le choix inaugural d'une liberté pure, les arrachant définitivement, par cette dénégaration transcendantale, aux prises de la science¹.

L'attacco è duro e, a prima vista, ingiusto: il solo fatto che *L'Être et le Néant* getti il per-sé nel mondo e giudichi la libertà inseparabile da una situazione che la definisce sembra essere sufficiente a smentire la critica di Bourdieu. Eppure, e a differenza di molte altre, tale critica è difendibile se si prende in riferimento il testo stesso su cui si concentra Bourdieu, ossia il capitolo de *L'Être et le Néant* dedicato alla psicoanalisi esistenziale. Sartre dà forma effettivamente in queste pagine a una comprensione puramente ontologica della scelta o del progetto originario, trascurando qualsiasi forma d'iscrizione di tale progetto nella situazione concreta del per-sé e in particolare nel quadro collettivo e sociale che, attraverso l'intermediario dell'infanzia e della famiglia, potrebbero pesare sulla natura stessa del progetto adottato dal per-sé.

* Traduzione di Valentina Riolo.

¹ P. BOURDIEU, *Les Règles de l'art*, Seuil, Paris 1992, p. 265.

*

* *

Il capitolo de *L'Être et le Néant* sulla psicoanalisi esistenziale si apre con una critica che demolisce la psicologia². Sartre rileva, infatti, nella psicologia dell'epoca, un carattere analitico che riduce l'individuo a una serie di astrazioni o di generalità, con la conseguenza che la psicologia perde quella stessa singolarità che si propone di restituire.

Pertanto la psicologia, in particolare quando è chiamata in causa in una biografia, si dà un obiettivo *totalizzante*: pretende di articolare tutti i tratti caratteristici di un individuo attorno a una forma strutturata, a una «organizzazione sintetica». Ma usa in realtà un metodo non totalizzante, segretamente analitico. La sintesi è un'addizione, l'insieme dei tratti del carattere presenti nella persona studiata, e di cui solo la coesistenza crea la singolarità di tale persona. Preso isolatamente, ciascun tratto non è che una generalità, un'astrazione: l'ambizione, l'inclinazione al fantasticare, la sensibilità al Bello, un temperamento energico, ecc. Dunque, il concreto, la personalità simile a nessun'altra che si tratta di ritrarre, prende la forma di una compilazione o di una combinazione: la personalità è il luogo di intersezione di una serie di qualità astratte, motivo per cui si perde la singolarità del soggetto, polverizzata da tale analisi che ritorna a «rigettare l'individuale puro, che è bandito dalla soggettività».

Una tale psicologia non riesce a spiegare la persona che vuole descrivere. Dire, per esempio, che la vocazione letteraria di Flaubert è la canalizzazione culturale di un «bisogno del troppo sentire» che lo tormenta, è dare come chiave per la spiegazione la cosa stessa che si dovrebbe spiegare, ossia la volontà di sentire che avrebbe animato il giovane Flaubert. Tali tratti della personalità sono, «alla lettera, inintelligibili», di modo che l'insieme del sistema si riduce a una sovrapposizione di constatazioni: *si dà il caso* che Flaubert fosse questa cosa, e quell'altra ancora, e che ne siano derivati questi e quegli effetti. Niente spiega tali inclinazioni proprie di Flaubert, a meno che non si rinviino queste astrazioni a un fondamento ancora più astratto, a delle generalità più generali, ciò che Sartre chiama i «grandi idoli esplicativi della nostra epoca, eredità, educazione, ambiente, costituzione psicologica».

² Per questa critica, si veda *L'Être et le Néant*, Gallimard, «Bibliothèque des Idées», Paris 1966, pp. 644-646, da cui sono estratte le citazioni seguenti. Per maggiori dettagli a riguardo, e per il debito di Sartre nei confronti di Politzer in queste pagine, si consulerà il bell'articolo di E. GRIPAY, *La signification obscure: l'Esquisse de Sartre et la psychologie concrète de Politzer*, in «Études sartriennes», nn. 17-18, 2014.

Ma queste generalità di rango superiore restano, per Sartre, tanto inintelligibili quanto le generalità di rango inferiore, come i tratti del carattere: in ogni caso, noi ci scontriamo con “dei dati primi inspiegabili” che sono “i corpi semplici della psicologia”, come l’esistenza dei corpi semplici in chimica. Spiegare la furia creatrice di Flaubert con il fatto che egli aveva un’ambizione grandiosa, significa prendere l’ambizione come un fatto irriducibile, esplicativo in ultima istanza, quando invece è ciò che deve essere spiegato: “l’irriducibilità, qui, non ha altra ragione che un rifiuto di spingere più lontana l’analisi”. Alla fine di questo tipo di esercizio, approdiamo a un dato puramente contingente, senza giustificazione: tutto si risolve in un *questo è così* disperato ed esasperante.

L’ambizione di Sartre, come si delinea nelle pieghe di questa critica, è enorme³: si tratta di rendere la singolarità individuale perfettamente intelligibile – e ciò, senza mai ricorrere a delle astrazioni per renderne conto. Si tratta, in altre parole, di darle significato riportandola a «un *autentico* irriducibile, cioè un irriducibile di cui l’irriducibilità sarebbe *evidente*», soddisfacente per lo spirito, nel senso che noi non potremmo andare più lontano nella nostra ricerca.

Questo irriducibile è l’unità personale dell’individuo, intesa non in quanto essenza – questo annichilirebbe l’essere-nel-mondo, l’idea di esistenza e la libertà –, ma in quanto maniera propria di questo individuo di essere unito al mondo. È questo modo singolare di unificazione che Sartre chiama il “*progetto originario*”, o, in altre occorrenze, la “scelta originaria”.

Molto dopo il capitolo sulla psicanalisi esistenziale, questa figura ontologica attraversa l’insieme de *L'Être et le Néant*: designa il modo, libero e singolare, tramite cui ogni per-sé si impegna nel mondo che gli è dato, gli reagisce, si situa, lo comprende, lo affronta e lo supera, lo trascende donandogli un suo proprio significato, che deriva precisamente dal suo progetto. A questa figura già familiare, la nozione di scelta originaria aggiunge una sola determinazione, che rompe con la comprensione della libertà come istantaneità de *La Trascendenza dell'Ego*: la libertà prende ora la forma di un’unificazione sempre in corso, di una scelta unica e globale originariamente posta e che si ripeterà, salvo imprevisti, per tutta l’esistenza del per-sé.

Per quanto sia familiare, questa nozione non è meno fuorviante, e ciò per varie ragioni. Qui ne ricorderò solo quattro, scelte per rendere il giusto e l’ingiusto nella critica di Bourdieu⁴.

³ Si veda *L'Être et le Néant*, cit., pp. 646-648, da cui sono estratte le citazioni che seguono.

⁴ Il mio approccio differisce da quello di Vincent Citot nel suo articolo *La non-liberté originelle de la spontanéité intentionnelle* («Alter», n. 12, 2004), che tenta di mostrare in cosa

1/ Il primo motivo di perplessità è che ci scontriamo con uno dei problemi che lo stesso Sartre aveva individuato nel ragionamento psicologico: dobbiamo rimetterci a un dato finale, esplicativo in ultima istanza, che non può essere derivato da altro, e che si presenta dunque a sua volta come un dato bruto, inintelligibile. Infatti, se l'unificazione, come scrive Sartre, non viene «*après une diversité qu'elle unifie*»⁵, ciò implica che essa la precede, che costituisce una scelta nativa, "originaria", e dunque perfettamente contingente, sottratta a ogni catena di cause e conseguenze. Sartre ne è, del resto, cosciente, poiché sottolinea che questa scelta contingente contiene in sé la necessità della sua contingenza, il suo carattere insuperabile: «*Le choix [...] rend compte de sa contingence originelle, car la contingence du choix est l'envers de sa liberté*»⁶ – il contrario nel senso dell'altra faccia della libertà, che gli è consustanziale. Nella misura in cui il progetto originario verte sull'essere anche del per-sé, sulla maniera globale di essere, esso è nello stesso momento "irriducibile", perché non c'è scelta più fondamentale dell'agire, e «*pleinement contingent*»⁷, perché è, in quanto scelta, il baleno di una preferenza che si avvale solo di se stessa, che sfugge a ogni fondamento.

Il fatto che questo progetto originario sia allo stesso tempo una chiave ultima di intelligibilità e esso stesso intelligibile non consegue da una ragione di ordine logico. Sartre non si ferma a una scelta definitiva, fondatrice e non fondata, in nome dell'argomento del terzo uomo, della necessità di evitare la regressione all'infinito. È per coerenza *ontologica* che la scelta originaria è un principio di spiegazione non spiegata: spiegare la scelta ritornerebbe a iscriverla in una catena di ragioni che annichilirebbero la sua libertà, che smetterebbe di farne una *scelta*: una volta che questa scelta è segnata, «*nous n'avons pas à pousser plus loin*»⁸. Sartre, per esempio, giudica Mallarmé superiore ai suoi contemporanei perché egli ha affrontato le contraddizioni della sua epoca fino alla fine, laddove gli altri si sono adattati a essa troppo bene. A ciò Pierre Verstraeten aggiunge: «*Mais allez savoir pourquoi. Là effectivement s'arrête l'intelligibilité*»⁹.

Sartre tradisca la sua dottrina della *libertà* con la sua teoria della scelta originaria: a mio parere, Sartre tradisce soprattutto la sua nozione di *situazione*. Si troverà una critica vicina a quella di Vincent Citot in N. MAYER, *Tension entre spontanéité et passivité dans l'étude sartrienne de l'émotion*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique» [online], VIII, 1, 2012.

⁵ *L'Être et le Néant*, cit., p. 648 («*dopo una diversità che essa unisce*»).

⁶ Ivi, p. 659 («*La scelta [...] rende conto della sua contingenza originaria, perché la contingenza della scelta è il contrario della sua libertà*»).

⁷ Ivi, pp. 659-660 («*pienamente contingente*»).

⁸ Ivi, p. 659 («*non dobbiamo spingere oltre*»).

⁹ P. VERSTRAETEN, *Sartre et Mallarmé*, in «Revue d'esthétique, hors-série Sartre/Barthes»,

Su questo punto, dunque, la critica di Bourdieu non è decisiva. Certo, come egli sottolinea, Sartre sottrae la scelta originaria alle prese della scienza: non ha luogo una spiegazione delle cause o dei motivi, non c'è una spiegazione da dare a questo. Ma, contrariamente a ciò che afferma Bourdieu, Sartre non procede così su una base di "diniego trascendentale". Bourdieu confonde Sartre con Kant che, ne *La Religione entro i limiti della sola ragione*, difende l'idea secondo la quale una libertà noumenica pone le sue scelte, le sue massime, buone o cattive, a partire da un «principio primo» e «insondabile» perché, con torto, non si potrebbe imputare all'uomo una buona o una cattiva azione sul piano morale, essendo le sue azioni determinate dalle leggi della Natura¹⁰. Kant postula un ordine noumenico, fondamento trascendentale dell'ordine fenomenico delle nostre scelte empiriche; Sartre, pur prendendo in prestito da Kant la rottura tra libertà e spiegazione, situa l'una e l'altra su un solo e stesso piano, il piano dell'esistenza¹¹. La scelta originaria rientra in un regime ontologico, quello della libertà del per-sé, che si attesta fenomenicamente nell'angoscia, nella nientificazione, nella fessura infracoscienziale..., e il contenuto stesso di questa scelta non è niente di «insondabile» ma, al contrario, deve lasciarsi definire con l'aiuto della psicanalisi esistenziale, che non postula alcuna forma di inconscio. Non c'è, dunque, in Sartre, il diniego trascendentale che strapperebbe la scelta originaria a ogni forma di scienza: questa nozione è, al contrario, oggetto di una nuova scienza, la psicoanalisi esistenziale, di cui Sartre intende porre le basi.

2/ Se il progetto originario è necessariamente inintelligibile, in quanto libero, altre sue caratteristiche fanno nascere un secondo motivo di perplessità. Due di esse, in particolare, non sono oggetto di una dimostrazione soddisfacente da parte di Sartre. Perché questa scelta sortisce i suoi effetti in una totalità di opzioni concrete, di gusti, di comportamenti dell'individuo? E per quale ragione essa si iscrive nella durata, perché si ripete, salvo eccezione, per tutta l'esistenza?

L'Être et le Néant risponde a queste questioni in maniera circolare. Tutto il testo, infatti, si basa sul postulato secondo il quale la scelta originaria caratterizza la persona in quanto totalità, in quanto struttura irriducibilmente individuale, singolare, stabile. Questi tre termini – persona, totalità,

1991, p. 37 («Ma andate a sapere il perché. Là effettivamente si ferma l'intelligibilità»).

¹⁰ Cfr. E. KANT, *Œuvres philosophiques*, t. III, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris 1986, pp. 31-32.

¹¹ Cfr. *L'Être et le Néant*, cit., pp. 650-651.

individuo¹² – sono presi in considerazione da Sartre, ma non sono giustificati: servono a sostenere, senza prova né spiegazione, che il progetto originario è una sorta di «caractère intelligible»¹³ alla maniera kantiana, la chiave di insieme delle sue manifestazioni, che sono tutte ugualmente significanti dal momento che esse rinviano alla scelta globale che un individuo fa di se stesso. Il progetto originario si traduce in tutte le componenti, in tutte le inclinazioni del per-sé, in ognuno dei suoi gesti empiricamente posti lungo la durata della sua esistenza: questo punto è oggetto di una particolare insistenza, ma senza essere dimostrato da Sartre, che si limita a considerare evidente che la scelta è totale nello stesso modo in cui il nostro inserimento nel mondo è totale, vale come incontro e superamento del mondo nella totalità. L'apertura del capitolo sulla psicoanalisi esistenziale lo sottolinea immediatamente: Sartre intende chiarire infine ciò che egli aveva tenuto fino a questo punto per acquisito, considerando che il per-sé ha sempre un “libero progetto”, che costituisce «l'élan par lequel il se jette vers sa fin»¹⁴. Il fine della psicoanalisi esistenziale sarà allora «de retrouver, sous des aspects partiels et incomplets du sujet, [...] l'unité de relations *internes* et d'un projet fondamental»¹⁵. Che l'individuo possa essere, in un modo o nell'altro, un *complesso* di logiche parziali e incomplete non è esaminato: c'è, al contrario, l'idea criticata dalla psicologia dell'epoca.

Lo studio dei testi della giovinezza di Sartre mostra che si congiungono, qui, una inclinazione personale per le figure della totalità¹⁶ e, tra le altre influenze, un'eredità di origine romantica riattualizzata da Husserl. Come ha sottolineato Bernard Lahire¹⁷, la fenomenologia si è data una dottrina del Me che ne fa una struttura unitaria, coerente e totalizzante, dotata, come sosteneva Husserl al § 32 delle *Méditations cartésiennes*, di uno «“stile” costante», di un «“carattere personale”» – struttura che sortisce i suoi effetti in Merleau-Ponty con la sua nozione di stile, in Sartre con quella di progetto

¹² Sartre aggiunge a volte il termine «unità» (cfr. *ivi*, pp. 647-648), al quale rinvia l'idea secondo la quale il progetto originario è sempre «unico», proprio di *una* persona (p. 650), poiché esso costituisce l'atto attraverso il quale, dovendo rispondere alla sua mancanza di essere, il per-sé determina liberamente il suo possibile «e attraverso questo circoscrive il suo valore» (p. 652).

¹³ *Ivi*, p. 650 («carattere intelligibile»).

¹⁴ *Ivi*, p. 643 («la spinta attraverso la quale esso si getta verso la sua fine»).

¹⁵ *Ivi*, pp. 649-650 («di ritrovare, sotto gli aspetti parziali e incompleti del soggetto, [...] l'unità delle relazioni *interne* e di un progetto fondamentale»).

¹⁶ Mi permetto di rinviare qui al mio *Sartre avant la phénoménologie* (Ousia, Bruxelles 2005), nel quale analizzo soprattutto l'apparizione della figura totalizzante de “l'individuale” nel *Carnet Dupuis*, quaderno di preparazione a *La Nausée* nel 1932.

¹⁷ B. LAHIRE, *L'Homme pluriel*, Nathan, Paris 1998, p. 21.

originario e in Bourdieu con quella di *habitus*. Su questo punto, la lettura de *L'Être et le Néant* si riduce a prendere la scelta originaria come essa si dà, nella sua estensione doppiamente illimitata – illimitata nel tempo come nella diversità delle scelte empiriche del soggetto, che innalzano tutti allo stesso grado, salvo leggere modulazione sulle quali Sartre resta vago¹⁸.

3/ Questa tesi sarebbe meno problematica se il progetto originario potesse trarre una parte della sua coerenza e della propria fedeltà a sé dalla situazione imposta all'individuo – ora, non è questo il caso, cosa che costituisce il terzo motivo di perplessità nei confronti del testo *L'Être et le Néant*. Una tale concezione del progetto originario, che lo ancorerebbe alla situazione creata dal per-sé, sarebbe, però, perfettamente sartriana, dal momento che Sartre l'ha messa in atto qualche anno prima.

Nei *Carnets de la drôle de guerre*, Guglielmo II, imperatore di Prussia, appare come il prototipo dell'individuo storicizzato, completamente investito dai suoi legami familiari, l'impero e le sue tradizioni, l'esercito e i diplomatici, i dati geopolitici del tempo... Guglielmo costruisce la sua idiosincrasia di essere-imperiale-per-regnare attraverso questo insieme di strutture come una maniera singolare di proiettarsi al di là di queste determinazioni, di farle vivere in uno stile irriducibile che creerà l'unità del suo regno – stile che, all'occorrenza, trova la sua origine nella malformazione congenita di cui soffriva e che egli ha dovuto superare per mostrarsi degno di regnare, per esempio praticando la caccia a inseguimento per nascondere la sua atrofia al braccio sinistro. Trenta anni prima *L'Idiot de la famille*, Guglielmo è la prova vivente che si può essere una persona socialmente situata senza ridursi per questo a essere il punto di intersezione passivo di un gioco di forze.

Così, nei *Carnets*, questa libertà in atto non è ancora definita come progetto originario, ne possiede già i tratti caratteristici di totalità, di persona e di individualità. Ma con questa differenza – essenziale – che la libertà di Guglielmo II è integralmente situata, che la sua scelta non è nient'altro che la libera interiorizzazione dell'esteriorità, di una posizione sociale e simbolica, di legami familiari, di una configurazione geopolitica... Nella ricostruzione che si dà nei *Carnets de la drôle de guerre*, la persona di Guglielmo II è centrifuga: per comprenderla, Sartre non si concentra sulla psiche dell'imperatore ma su

¹⁸ Sartre menziona rapidamente il caso degli "Indifferenti", trattato nel capitolo precedente, ma poi non vi fa più cenno: sostiene, al contrario, che un qualunque atto umano, per quanto superficiale possa essere, esprime e rivela il progetto originario, come se nessun accidente o obbligo, come se nessuna situazione, ne possa alterare il regno (cfr. *L'Être et le Néant*, cit., p. 654 e p. 656).

tutti i dati mondani che attendono riguardano Guglielmo, che si indirizzano a lui e che egli riprende e fa propri nel processo stesso attraverso il quale egli assume il suo ruolo di imperatore. Guglielmo non è niente di più che l'interiorizzazione attiva e risoluta della situazione che gli è data: la sua persona è fuori di sé e non in sé.

On voit que ni trône, ni couronnement prématuré, ni famille, ni difformité ne sont des faits contingents, en ce sens qu'ils pourraient être autres et qu'ils agiraient du dehors sur Guillaume ou qu'on pourrait concevoir Guillaume, différent certes mais malgré tout identique en son fond si d'autres faits avaient agi sur lui. En fait il est impossible de concevoir un *autre* Guillaume que celui qui s'est lancé à travers cette situation, qui *est* le libre projet de lui-même dans cette situation. [...] Il y a une totalité humaine libre qui n'est rien *en* elle-même, dans une immanence qui serait prétracée, qui est tout entière dans son projet. [...] Autrement dit, Guillaume n'est rien autre que la façon dont il s'*historialise*¹⁹.

Rispetto a questo passaggio dei *Carnets de la drôle de guerre*, il progetto originario de *L'Être et le Néant* prende la forma di una regressione, come ultimo residuo di interiorità. Non è una figura centrifuga ma centripeta; non si nutre della situazione data a un individuo, come nel caso di Guglielmo II, ma crea il senso e la portata di questa situazione, che gli si offre come uno spettacolo, in tutta esteriorità:

La psychanalyse existentielle cherche à déterminer le choix *originel*. Ce choix originel s'opérant face au monde et étant choix de la position dans le monde est totalitaire [...]. Il ramasse en une synthèse prélogique la totalité de l'existant et, comme tel, il est le centre de références d'une infinité de significations polyvalentes²⁰.

Sartre si espone così alla critica di Norbert Elias²¹, secondo cui i filosofi del soggetto pongono il soggetto stesso di fronte al mondo («face au monde», scrive Sartre) come se non dovesse niente al suo inserimento nativo *in seno* al mondo e alla società. Il progetto originario de *L'Être et le Néant* è l'ultima forma di un Me forgiato nell'intimità, cioè quella stessa che Sartre aveva iniziato a respingere nei suoi articoli sull'intenzionalità e sull'Ego. Ne

¹⁹ *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 - mars 1940*, Gallimard, Paris 1995, pp. 568-569.

²⁰ *L'Être et le Néant*, cit., pp. 657-658.

²¹ Cfr. N. ELIAS, *La Société des individus*, Fayard, "Pocket", Paris 1997.

L'Être et le Néant, la persona è qualificata come totalità ma mai come *totalizzazione*, e il progetto originario è descritto, e la sua ermeneutica è teorizzata, *senza che alcun legame concreto sia stabilito* tra la libertà che presiede a questa scelta e il percorso preliminare del soggetto – mentre questo percorso, da un punto di vista psicoanalitico o sociologico, dovrebbe formare prima o ispirare questa scelta senza impedire per questo la sua spontaneità. In queste pagine, Sartre non spiega in alcun modo come la libertà si lega a una situazione, come la scelta globale che un individuo fa di se stesso gli imponga di assumere ciò che gli altri hanno fatto di lui. Tutto il suo impegno consiste nel mettere la persona in rapporto con se stessa, nel suggerire quali corrispondenze significanti si stabiliscono tra il progetto originario come totalità e i progetti concreti che ne derivano, tra la scelta globale di una maniera d'essere nel mondo e l'insieme di inclinazioni, di tendenze, di desideri, di decisioni..., che caratterizzano empiricamente un individuo e che esprimono la sua scelta sotto un angolazione ogni volta diversa, «un peu comme la substance spinoziste s'exprime tout entière dans chacun de ses attributs»²².

Certo, dei richiami sono fatti qui e lì per ripetere che non c'è libertà che nella situazione²³. Ma il progetto non è intrinsecamente legato a tale situazione, tanto quanto il metodo ermeneutico proposto da Sartre che non è indicizzato sul percorso effettuato dall'individuo col passare della sua storia. Tutto si presenta come se la psicoanalisi esistenziale potesse spiegarsi senza riferirsi all'infanzia o al destino dell'individuo: tutto il testo ruota attorno a una “persona” dapprima astratta, poi specificata dalla sua scelta originaria «sous forme de projet d'être»²⁴, e niente più – ci ritornerò. Il progetto originario è una totalità non totalizzante, perché staccata dalle sue condizioni concrete di formazione – come lo attesta, tra gli altri sintomi, il fatto che Sartre presenta la scelta originaria come il progetto “iniziale” che costituisce la persona, essendo il termine di “iniziale” impiegato a più riprese²⁵.

La psicoanalisi esistenziale, sostiene Sartre, non concepisce «qu'on puisse interroger un homme sur ce qu'il est, sans tenir compte avant tout de sa situation»²⁶. La “totalità” offerta come materiale per la psicoanalisi esistenziale deve pensarsi, idealmente, in rapporto con la sua situazione, la sua classe, i

²² *L'Être et le Néant*, cit., p. 650 («un po' come la sostanza di Spinoza si esprime interamente in ciascuno dei suoi attributi»).

²³ Ivi, pp. 654, 655 e 657.

²⁴ Ivi, p. 652 («sotto forma di progetto dell'essere»).

²⁵ Ivi, pp. 534, 540 e 650, soprattutto. Si veda anche, p. 647, l'idea di “decisione radicale”, cioè che costituisce la radice di ogni scelta empirica.

²⁶ Ivi, p. 657 («che si possa interrogare un uomo su cosa egli sia, senza tenere in conto prima la sua situazione»).

suoi confini, la sua famiglia, ecc. Ma una cosa è darsi delle indicazioni al fine di surclassare le discipline concorrenti – ed è risaputo che Sartre si è focalizzato soprattutto sul marxismo e la psicoanalisi –, ed è un'altra cosa dare vita a tali indicazioni dimostrando, *concretamente*, che tali posizioni concorrenti sono realmente state integrate e superate. Ora, per quanto riguarda il modo in cui bisogna tenere conto della situazione, rigorosamente niente è precisato nel capitolo sulla psicoanalisi esistenziale. Il solo passaggio in piccola parte esplicito, che richiama la tenuta di un catasto di "informazioni "sociali" di ogni tipo", concerne i passi della psicoanalisi *freudiana*, che «visent à reconstituer la vie du sujet de la naissance à l'instant de la cure»²⁷. Quando Sartre, invece, spiega il metodo proprio alla psicoanalisi esistenziale, *non* richiama la ricerca di una situazione innescata o alla quale la scelta originaria sarebbe intrinsecamente legata. Egli richiama soltanto il "paragone" di diverse condotte dell'individuo studiato, che devono permettere di rivelare il suo progetto in ciò che tutte queste condotte lo "simbolizzano" allo stesso grado²⁸: la deviazione della situazione sembra inutile.

Perché trascurare la situazione? Perché, per Sartre, nessuna situazione pregiudica realmente la libertà: questa situazione non esiste che attraverso la *reazione* della libertà nei suoi riguardi. Allora, se ogni azione dell'individuo manifesta la sua propria scelta globale per se stesso, il senso delle sue azioni non consegue dalla situazione *ma dal suo progetto originario in quanto tale*: è precisamente perseguendo i propri fini che l'individuo «constitue les entours en situation»²⁹. La situazione non può influire sulla scelta originaria suggerendo dei fini da perseguire, dal momento che è al contrario scegliendo i propri fini che l'individuo stabilisce i contorni della sua situazione:

... il n'y a de liberté qu'en *situation* et il n'y a de situation que par la liberté. La réalité-humaine rencontre partout des résistances et des obstacles qu'elle n'a pas créés; mais ces résistances et ces obstacles n'ont de sens que dans et par le libre choix que la réalité-humaine est³⁰.

Il progetto originario non rischia di essere costituito o detotalizzato dalle

²⁷ *Ibidem* («puntano a ricostruire la vita del soggetto dalla nascita al momento della cura»). Il fatto che l'intera fine di questo capoverso riguarda la psicoanalisi di ispirazione freudiana è confermato dall'uso dell'espressione "disposizione interna" dell'individuo, termine antisartriano se si pensa agli articoli sull'intenzionalità e sull'Ego.

²⁸ Ivi, p. 656. Al momento di un primo annuncio del suo metodo, Sartre richiama parallelamente la «*comparaison* des diverses tendances empiriques d'un sujet» (*paragone* tra le diverse tendenze empiriche di un soggetto), e nient'altro (ivi, p. 651).

²⁹ Ivi, p. 654 («constituisce i confini della *situazione*»).

³⁰ Ivi, pp. 569-570.

trasformazioni che riguardano la situazione del per-sé, perché non ne procede – ciò che mostra senza dubbio la maniera, sbrigativa, tramite la quale Sartre rifiuta ogni studio sull'ambiente nel quale è cresciuto l'individuo, un ambiente che, non potendo agire in modo “meccanico”³¹ per Sartre, non ha alcun tipo di efficacia:

Le milieu ne saurait agir sur le sujet que dans la mesure exacte où [le sujet] le comprend, c'est-à-dire où il le transforme en situation. Aucune description objective de ce milieu ne saurait donc nous servir. Dès l'origine, le milieu conçu comme situation renvoie au pour-soi choisissant³²...

Allo stesso modo, Sartre relega l'educazione ricevuta e la cornice sociale in cui l'individuo è cresciuto tra i «grandes idoles explicatives de notre époque, hérédité, éducation, milieu, constitution psychologique», e critica ai biografi come Paul Bourget di «rejeter l'individuel pur» nelle «circonstances extérieures de [la] vie»³³. Tanto vale dire che la scelta originaria, che è «*libre unification*»³⁴, unisce il mondo senza lasciarsi unire da esso: è il senso unitario della diffusione delle scelte empiriche del per-sé all'interno e attraverso la temporalizzazione³⁵. Da allora, la “situazione” che, ne *L'Être et le Néant*, designa non ciò che si impone a noi, ma il senso che noi diamo a ciò che ci si impone, interviene come una semplice *occasione* di esprimere il progetto originario negli atti determinati da questa situazione. La situazione non ha altro impatto che permettere al progetto originario, come scelta globale che un individuo fa di se stesso, di concretizzarsi in progetti particolari, di modo che la persona formi una totalità attraverso questo gioco di rimandi interni che unisce le scelte empiriche tra loro. La scelta originale, per Sartre, è concreta, cioè *autosufficiente*, e questo dall'inizio: è “dall'origine il concepimento assoluto”, che le condotte particolari legate a una situazione specifica possono «exprimer ou *particulariser*»³⁶, e nient'altro. Sartre evoca egli stesso tale carattere semplicemente occasionale della situazione nei confronti della scelta:

[...] puisque [...] chaque conduite humaine symbolise à sa manière le choix fondamental qu'il faut mettre au jour, et puisque, en même

³¹ Ivi, p. 660.

³² *Ibidem*.

³³ Ivi, p. 645 («grandi idoli rappresentativi della nostra epoca, eredità, educazione, ambiente, costituzione psicologica», 1 rigettare l'individuo puro nelle circostanze esteriori della vita»).

³⁴ Ivi, p. 648.

³⁵ Si veda ivi, p. 654.

³⁶ Ivi, p. 660.

temps, chacune d'elle masque ce choix *sous ses caractères occasionnels et son opportunité historique*, c'est par la comparaison de ces conduites que nous ferons jaillir la révélation unique qu'elles expriment toutes de manière différente³⁷.

Tutto questo spiega perché nel 1943 Sartre si avvale, per chiarire il senso dei nostri comportamenti, di un metodo *ermeneutico*. Questo metodo, fortemente rivendicato da Sartre, è «guidée dès l'origine vers une compréhension de l'être et ne doit s'assigner d'autre but que de trouver l'être et la manière d'être de l'être en face de cet être»³⁸. Detto altrimenti, questa ermeneutica non rinvia alle condotte, le scelte concrete, le inclinazioni empiriche..., a un altro piano d'essere, a un altro regime della realtà che ne costruirebbe la chiave: essa procede semplicemente a “un deciframento, una fissazione e una concettualizzazione”, essa resta sul piano su cui si danno i sintomi da decifrare, quello del senso ontologico dei comportamenti umani – ci ritornerò. Questa ermeneutica riconduce i “gusti”, i “vizi”, gli “atti umani” a ciò di cui essi sono i “rivelatori”, essa li “decifra”³⁹ con l'aiuto del solo *desiderio d'essere* di cui l'ontologia fenomenologica ha rivelato il carattere universale, e che costituisce la chiave di tutte le scelte originarie possibili a capo dei diversi per sé. Siamo ancora molto lontani, qui, dal nostro percorso progressivo-regressivo che Sartre spiegherà nel dettaglio in *Question de method*, e che imporrà, non solamente di decifrare il progetto per il quale un individuo supera l'insieme delle condizioni che specificano la sua esistenza, ma anche di comprendere queste condizioni ricollocando l'individuo nella sua epoca, la sua società, la sua classe, il suo ambiente, la sua famiglia... Ne *L'Être et le Néant*, questo percorso regressivo è inutile perché il progetto non è che una modalità del desiderio d'essere, di modo che si comprende con l'aiuto della sola ontologia fenomenologica, senza avere bisogno di mediazioni e di discipline ausiliari come nel 1957: il “*punto d'appoggio*” della psicoanalisi esistenziale «est la compréhension préontologique et fondamentale que l'homme a de la personne humaine»⁴⁰, e nient'altro. In effetti, nel 1943, l'ermeneutica serve a rivelare l'enorme e perpetua *sublimazione* delle situazioni e dei desideri verso la quale procede il per-sé scegliendo il suo «mode d'être

³⁷ Ivi, p. 656; corsivo mio.

³⁸ Ivi, p. 662 («guidato dall'origine verso una comprensione dell'essere e non deve attribuirsi di un altro fine che trovare l'essere e il modo d'essere dell'essere di fronte a questo essere»).

³⁹ Ivi, p. 656.

⁴⁰ *Ibidem* («è la comprensione preontologica e fondamentale che l'uomo ha della persona umana»).

concret du manque d'être»⁴¹. Il desiderio empirico, concretamente vissuto, non è «qu'une symbolisation»⁴² del desiderio di essere «chaque tendance empirique est avec le projet originel d'être dans un rapport d'expression et d'assouvissement symbolique»⁴³ di cui il senso trasversale, universale, è di ordine spirituale: «Être homme, c'est tendre à être Dieu»⁴⁴.

Si potrebbe obiettare a queste critiche che esse si basano sul capitolo consacrato alla psicoanalisi esistenziale, mentre Sartre ha già trattato del progetto originario all'inizio della quarta parte de *L'Être et le Neant*, nella sezione dedicata all'azione e alla libertà. Ma, a verifiche fatte, questo primo approccio non permette di rispondere alle critiche qui enunciate: esso al contrario le conferma⁴⁵.

Si noterà, dall'inizio che Sartre tratta del progetto originario addirittura prima di arrivare alla nozione di "situazione", che sarà l'oggetto della sezione successiva (*Liberté et Facticité: La Situation*). Anche se si tratta lì di un sintomo piuttosto che di una prova, è sorprendente vedere le due esposizioni sul progetto originario *incorniciare* lo studio sulla situazione, e dunque restargli esterno, invece di farne parte integrante – come se le due nozioni fossero dissociate nello spirito di Sartre.

Si noterà, poi, che il rapporto tra la scelta fondamentale del sé e la situazione dell'individuo prende la stessa forma, nella prima sezione consacrata alla libertà, del capitolo sulla psicoanalisi esistenziale. Sartre non lega oltre il progetto originario a una situazione che ne chiarirebbe appena un po' il contenuto: mostra, al contrario, che la scelta originaria chiarisce e modella le situazioni incontrate dall'individuo, di cui il senso è funzione della scelta globale che egli fa di se stesso. Nel celebre esempio della montagna che si erige davanti a degli escursionisti, il per-sé che ha scelto di aderire al suo corpo, di abbandonarsi alla fatticità e all'in-sé, affronterà la montagna con gioia e si infilerà nella sua stanchezza con desiderio⁴⁶, mentre il per-sé che rifiuta ogni abbandono all'in-sé vedrà nella montagna un avversario che sarebbe meglio evitare. Più che mai, il progetto originario è autosufficiente,

⁴¹ Ivi, p. 652 («modo d'essere concreto della mancanza di essere»).

⁴² Ivi, p. 654 («che una simbolizzazione»).

⁴³ Ivi, p. 652 («ogni tendenza empirica è con il progetto originario dell'essere in un rapporto di espressione e di appagamento simbolico»).

⁴⁴ Ivi, p. 653 («Essere uomo è tendere a essere Dio»).

⁴⁵ Per un'analisi più completa della questione, si veda ivi, pp. 532-546, 550-551 e 559-560, sviluppi che userò qui solo parzialmente.

⁴⁶ Ivi, pp. 532-534.

“*selbstständig*”⁴⁷, “*absolu*”⁴⁸, *a monte di ogni contatto* con una situazione concreta: il progetto conferisce il suo senso alla situazione – all’occorrenza, quello di una montagna da scalare o di una montagna da aggirare – piuttosto che di configurarsi in base alla situazione. La concretezza, l’autosufficienza del progetto originario, non ha altro significato: questo progetto si lascia svelare al termine di un’analisi che, partendo da un comportamento empirico nel mondo, raggiunge «le rapport originel que le pour-soi choisit avec sa facticité et avec le monde»⁴⁹, raggiunge «la signification qui n’implique plus aucune autre signification et qui ne renvoie qu’à elle-même»⁵⁰. Il progetto originario fonda così un *circolo ermeneutico* nel quale la persona non rinvia che a sé – dai suoi atti empirici alla scelta ultima che le organizza, o dalla scelta ultima agli atti empirici che la esprimono⁵¹. Nessun posto, in queste pagine, per la situazione, che, al contrario, è rifiutata – più chiaramente ancora che nel capitolo sulla psicoanalisi esistenziale – perché la sua presa in conto ci farebbe sprofondare nel determinismo:

Freud se demande comme nous: à quelles conditions est-il possible que telle personne ait accompli telle action particulière? [...] Seulement Freud vise à constituer un déterminisme vertical. [...] Sa conception va nécessairement, par ce biais, renvoyer au passé du sujet. [...] Ce sont les circonstances extérieures et, pour tout dire, l’*histoire* du sujet qui décidera si telle ou telle tendance [affective] se fixera sur tel ou tel objet. C’est la situation de l’enfant au milieu de sa famille qui déterminera en lui la naissance du complexe d’Œdipe [...]. En outre, ce sont encore des circonstances extérieures qui décideront si, à l’âge de la puberté, ce complexe se «liquide» ou demeure, au contraire, le pôle de la vie sexuelle. De la sorte et par l’intermédiaire de l’histoire, [...] c’est le passé qui [...] a constitué [le complexe] tel qu’il est [...]. En conséquence, la dimension du futur n’existe pas pour la psychanalyse. [...] Si nous acceptons la méthode de la psychanalyse, nous devons l’appliquer *en sens inverse*. [...] Au lieu de comprendre le phénomène considéré à partir du passé, nous concevons l’acte compréhensif comme un retour du futur vers le présent⁵².

⁴⁷ Ivi, p. 534.

⁴⁸ Ivi, p. 543.

⁴⁹ Ivi, p. 534 («il rapporto originario che il per-sé sceglie con la sua fatticità e con il mondo»).

⁵⁰ Ivi, p. 535 («il significato che non implica più alcun altro significato e che non rinvia che a se stesso»).

⁵¹ Si veda per es. ivi, p. 537.

⁵² Ivi, pp. 535-536.

“Un ritorno del futuro verso il presente”, cioè una configurazione delle situazioni attraverso il progetto originario, e non una configurazione del progetto originario sulla base di una situazione. Cercando, come termine ultimo della sua regressione verso il concreto, una “*forme totale*”, una “*possibilité ultime*”⁵³, Sartre si impegna in una gigantesca ermeneutica alla fine della quale il mondo, la totalità delle situazioni conoscibili dal per-sé, *non è niente di più dello specchio della sua scelta originaria*, questa ultima determinando il senso di ogni scontro empirico del per-sé con ciò che lo circonda:

Ainsi mon ultime et totale possibilité comme intégration originelle de tous mes possibles singuliers et le monde comme la totalité qui vient aux existants par mon surgissement à l'être sont deux notions rigoureusement corrélatives. [...] Ainsi l'acte fondamental de liberté est [...] choix de moi-même dans le monde et du même coup découverte du monde. [...] Le monde nous renvoie exactement, par son articulation même, l'image de ce que nous sommes. [...] Nous choisissons le monde – non dans sa texture en-soi, mais dans sa signification – en nous choisissant⁵⁴.

4/ Bourdieu dunque si radica perfettamente nel vedere nel progetto originario una forma compiuta del pensiero “*antigénétique*”⁵⁵, non situato, non storicizzato, astratto da ogni ancoraggio. L'attributo di “originario” non è una facilità di linguaggio, ma il termine adeguato per designare un irriducibile tratto nell'ordine ontologico e non socio-storico: «la psychanalyse existentielle ne connaît rien *avant* le surgissement originel de la liberté humaine»⁵⁶. A suo modo – e questo costituisce un quarto motivo di perplessità –, la psicoanalisi esistenziale si basa a sua volta su un'astrazione, su uno schema *generale*, che è quello della libertà come donazione del senso o creazione della situazione. Niente, nella nozione di progetto originario come la tematizza *L'Être et le Néant*, permette di comprendere che un individuo diviene questo piuttosto che quello, abbia scelto questo modo di affrontare l'esistenza invece di un altro. Apprendiamo semplicemente che l'individuo ha dovuto scegliere un modo di essere, che ha dovuto scegliere i suoi “fini ultimi”⁵⁷. Questa espressione utilizzata da Sartre al termine del suo discorso tradisce crudamente, tramite il ricorso alla

⁵³ Ivi, p. 537.

⁵⁴ Ivi, pp. 539 e 541.

⁵⁵ P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Minuit, Paris 1980, p. 84, n. 28.

⁵⁶ *L'Être et le Néant*, cit., p. 657 («la psicoanalisi esistenziale non conosce niente *prima* del sorgere originario della libertà umana»).

⁵⁷ Ivi, p. 663.

coppia fini/individui, l'assenza della *situazione* nella genesi e il contenuto del progetto originario: i fini ultimi e l'individualizzazione di operano senza di essa.

Se, in definitiva, la "situazione" gioca un ruolo in tutto questo, lo fa riducendosi alla ricerca di un sovrappiù di essere, e nient'altro: "la situazione originaria è la mancanza di essere che io sono". Detto altrimenti: la "situazione" su cui si basa la richiesta di un aumento di consistenza è l'inconsistenza principale e universale del per-sé. A ciò Sartre aggiunge che io sono questa mancanza di essere, che io la sostengo all'essere, e che io mi individualizzo per questo semplice fatto: sono io che sono questa mancanza di essere, «le néant même que je suis est individuel et concret, comme étant *cette* néantisation et pas une autre»⁵⁸. Come riconoscere meglio che non ci individualizziamo per mezzo della forma più generale di soggettività, che noi troviamo la nostra concretezza, non in una situazione storicamente determinata, ma nel nostro niente, che è in Sartre la cosa del mondo meglio condivisa?

Una seconda astrazione viene, dunque, a raddoppiare quella che costituisce una donazione di senso fondata sulla libertà in generale. La spinta del progetto originario, il suo motore, non risiede nella vita del per-sé, ma nella legge ontologica superiore secondo cui il per-sé cerca di colmare la sua mancanza di essere inseguendo una forma o l'altra dell'ideale impossibile che costituisce la sintesi dell'in-sè e del per-sé. Se il per-sé non può mancare di adottare una scelta globale di sé, è perché manca di essere e dunque, per riflesso, "*désir d'être*"⁵⁹: esso deve scegliere il modo d'essere, il tipo di rapporto con l'essere, suscettibile di colmare la sua mancanza. Sartre lo riconosce, del resto, con franchezza: il progetto originario «*exprime concrètement, dans la situation singulière qui investit la personne, une structure abstraite et signifiante qui est le désir d'être en général*» – il quale se costituisce «la *vérité* du désir concret», «n'existe pas à titre de réalité»⁶⁰.

Si comprende meglio, su questa base, che la situazione non è al cuore della scelta originaria: quest'ultima risponde a una domanda indipendente da ogni situazione, una domanda che si pone al per-sé di ogni situazione perché consegue, non dal suo percorso familiarmente, socialmente e storicamente contingente, ma dal suo essere stesso per-sé. Il senso del desiderio

⁵⁸ Ivi, p. 689 («il niente stesso che io sono è individuale e concreto, come è *questa* nientificazione e non un'altra»).

⁵⁹ Ivi, p. 652.

⁶⁰ Ivi, p. 654 («esprime concretamente, in una situazione particolare che investe la persona, una struttura astratta e significativa che è il desiderio di essere in generale», «la *vérité* del desiderio concreto», «non esiste a titolo di realtà»).

di essere è dato nell'astratto, fuori dalla situazione: «L'homme est fondamentalement *désir d'être* et l'existence de ce désir ne doit pas être établie par une induction empirique; elle ressort d'une description *a priori* de l'être du pour-soi», che lo condanna a proiettarsi verso l'in-sé per colmare questa mancanza⁶¹. Se il progetto originario fosse legato alla situazione provata dal per-sé, la sua posta in gioco sarebbe quella stessa che questa situazione gli lancia tanto come una sfida, dei problemi irrisolti, delle difficoltà da superare, come accadrà nelle biografie esistenziali a partire dal *Mallarmé*; il progetto originario troverebbe il suo motore e il suo vettore nella sua destinazione – e non nel senso in cui esso non sarebbe libero, ma nel senso in cui la sua libertà sarebbe volta a rispondere alla domanda che gli è stata posta dalla sua situazione stessa. Ora questo è precisamente ciò che Sartre rifiuta, ne *L'Être et le Néant*:

Ce projet fondamental ne doit renvoyer, en effet, à aucun autre et doit être conçu par soi. Il ne saurait donc concerner ni la mort ni la vie, ni aucun caractère particulier de la condition humaine: le projet originel d'un pour-soi *ne peut viser que son être*; le projet d'être ou désir d'être ou tendance à être ne provient pas [...] d'une contingence empirique; il ne se distingue pas [...] de l'être du pour-soi⁶².

*

* *

La severità di queste critiche può sorprendere, e si potrebbe considerare che esse non sono decisive. Esse individuano una lacuna – l'assenza di considerazione di una *situazione singolare* nell'avvenimento della scelta originaria –, ma niente è più complicato che provare un'assenza: si può sempre immaginare che Sartre non abbia insistito su questo punto, o non ne abbia dato una descrizione perché gli sia sembrato di andare lontano dal punto del discorso.

Bisogna verificare, dunque, se queste critiche sono convalidate dalla lettura della prima biografia esistenziale redatta da Sartre, ossia il *Baudelaire*. È importante ricordare, a questo proposito, che questo testo pubblicato nel 1946 a titolo di introduzione agli *Écrits intimes* di Baudelaire è stato

⁶¹ Ivi, p. 652 («l'uomo è fondamentalmente *desiderio di essere* e l'esistenza di questo desiderio non deve essere stabilita da un'indicazione empirica; essa risulta da una descrizione *a priori* dell'essere del per-sé»); questa idea è sviluppata a p. 653.

⁶² Ivi, pp. 651-652.

redatto in effetti nel 1944, nel momento in cui Sartre «tenait à insister sur la nécessité de l'engagement et sur la responsabilité morale de l'écrivain»⁶³ – sia lo stesso contesto de *L'Être et le Néant*, opera che accoglie la resistenza della libertà contro la costrizione. Solo il *Baudelaire*, per la sua data, permette la possibilità di vedere il metodo raccomandato da *L'Être et le Néant* messo in atto pressappoco tale e quale: le biografie successive – e già il *Mallarmé*, contemporaneo ai *Cahiers pour une morale* – testimoniamo una evoluzione intellettuale iniziata dalla fine della guerra.

Pertanto, non si può aspettare dal *Baudelaire* che esso applichi in ogni punto il metodo esposto nel 1943. Sartre non si dedica mai a questo genere di esercizio, le sue biografie non costituiscono l'illustrazione della psicoanalisi esistenziale secondo *L'Être et le Néant*, ma piuttosto la sua messa in prova, che apporterà ogni volta il suo lotto di complementi, di correzioni e di smentite. Se bisogna aspettarsi di trovare nel *Baudelaire* diversi elementi che supportano la lettura de *L'Être et le Néant* proposta qui, dovremmo anche, *a priori*, scoprirvi un certo numero di correzioni o proposte, poiché la teoria del 1943 conduceva a dei vicoli ciechi. Se le trappole che ho ricordato sono reali, c'è da scommettere con forza che Sartre ne sventerà l'una o l'altra una volta sfidato ad applicare il suo metodo.

Di fatto, è proprio questo che si rileva a proposito della principale lacuna de *L'Être et le Néant*. In quest'ultimo, la scelta originaria sembra congenita: è così poco legata a una qualsiasi situazione che sembra orientare i fini dell'individuo in maniera atemporale, sempre già attiva – da cui il suo carattere “originario” o “iniziale”. Ora un tale schema rende l'esercizio biografico impossibile: questo orientamento globale dell'individuo di fronte al mondo non ha che una sola origine concepibile, tenendo conto della mancanza di essere del per-sé, sfida sempre identica e di cui si comprende male che dà luogo a una infinità di risposte diverse tra loro. Questo perché Sartre, di fronte all'obbligo di definire la scelta propria a Baudelaire, riprende lo schema che aveva sperimentato nei suoi studi su Guglielmo II. In contrasto con *L'Être et le Néant*, il progetto detto originario non è più una scelta globale e antistorica del sé, l'adozione di una maniera di essere al mondo che permetta di vedere l'in-sé-per-sé: è la risposta apportata a *una situazione problematica*, traumatizzante, che si impone in modo fattuale – in questo caso, il nuovo matrimonio della madre di Baudelaire, avvenimento singolare e situato che chiama a una reazione dello stesso ordine:

⁶³ M. CONTAT-M. RYBALK, *Les Écrits de Sartre*, Gallimard, Paris 1970, p. 143 («continua a insistere sulla necessità di impegnarsi e sulla responsabilità morale dello scrittore»).

Nous touchons ici au choix originel que Baudelaire a fait de lui-même, à cet engagement absolu par quoi chacun de nous décide dans une situation particulière de ce qu'il sera et de ce qu'il est⁶⁴.

Il senso di questa situazione, qui, *non è determinato dall'inizio* dai “fini ultimi” che Baudelaire si darà tramite la sua scelta originaria: è, al contrario, questa situazione che gli fa scegliere i fini. Il progetto originario del piccolo Charles non è infatti nativo, contemporaneo al suo ingresso nel mondo: esso si sviluppa a 7 anni, nel momento in cui la madre di Baudelaire, divenuta vedova un anno e mezzo prima, si risposa con il futuro generale Aupick, a scapito di suo figlio. Ora, se questo lasso di tempo è evocato velocemente, si sbaglierebbe a pensare che esso non abbia importanza nell'analisi di Sartre. Baudelaire si vede porre una domanda personale e affettiva, familiare e anche sociale (come prepararsi al mondo di militari e potenti che questo patrigno porta con sé?), e di cui il senso gli si impone *contro* la sua “scelta originaria”⁶⁵. Mentre, ne *L'Être et le Néant*, è la libertà che dà senso alla situazione, proprio questa ha, nel *Baudelaire*, una portata a cui il bambino non può sfuggire: risposandosi, sua madre rompe “la vita unanime e religiosa” di cui egli beneficiava, introduce un corpo estraneo nella “coppia” che loro formano, lo lascia “solo e arido”⁶⁶ e sembra tradirlo. Certo, Baudelaire reagisce a questa situazione, facendo qualcosa di ciò che essa ha fatto a lui: come ha notato Susan Blood, non è il nuovo matrimonio di sua madre, evento comune all'epoca, che fa del piccolo Charles il futuro Baudelaire, ma la sua risposta a questo dato⁶⁷, la sua maniera di rivendicare la sua solitudine e di coltivarla «dans l'humiliation, la rancune et l'orgueil»⁶⁸. Sartre resta così fedele a *L'Être et le Néant*, ma a prezzo di una inflessione assente nel capitolo sulla psicoanalisi esistenziale. La situazione che pesa sul bambino possiede un suo senso oggettivo e ha una ricaduta soggettiva collima con la libertà di Baudelaire, il che rende la critica di Bourdieu parzialmente infondata. Dopo essere

⁶⁴ *Baudelaire*, Gallimard, “Idées”, Paris 1980, p. 21.

⁶⁵ Sartre mantiene dunque questa espressione anche se essa ha perso il suo senso letterale: esiste un periodo *anteriore* al legame col progetto originario, al quale Sartre accorderà una grande importanza nel *Saint Genet*, e, soprattutto, nel suo *Flaubert* – di cui la prima parte, *La constitution* (pp. 11-648), precede e sottende il momento su cui si basa la seconda parte, *La personnalisation*.

⁶⁶ *Baudelaire*, cit., p. 20.

⁶⁷ S. BLOOD, *Baudelaire and the Aesthetics of Bad Faith*, Stanford University Press, Stanford 1997, p. 60.

⁶⁸ *Baudelaire*, cit., p. 21 («nell'umiliazione, il rancore e l'orgoglio»).

stato un bambino “*justifié*”⁶⁹ perché coccolato – e così tanto coccolato che sua madre ha riversato tutto il suo affetto su di lui dalla morte del marito –, Charles si sente *mai-amato*: sua madre si risposa, lui è mandato in collegio, scopre la sua solitudine e la sua contingenza. Gli capita qualcosa di insuperabile, che lo farà per sempre soffrire di tristezza, rancore e freddezza: la stessa risposta che darà a questa situazione, il suo progetto “originario”, sarà ampiamente condizionata dal trauma vissuto – ed è per circoscrivere questa risposta che ricordiamo la prima formulazione data da Sartre (rivendicare l’isolamento subito) o la seconda (vivere sotto tutela), che come ha sottolineato Jean-François Louette, chiaramente non è identica alla prima⁷⁰. L’atteggiamento di Baudelaire verso sé, gli uomini e la società non sarebbe stato lo stesso se Baudelaire non avesse conosciuto un dramma intimo e affettivo che lo ha sorpreso a 7 anni e lo ha privato del suo inserimento felice nel guscio familiare: la natura della sua reazione ne testimonia che egli ha dovuto mettersi sullo stesso campo sul quale il trauma è stato vissuto.

Sartre impiega così, nel *Baudelaire*, lo schema che si ritroverà in tutte le sue ulteriori biografie: il progetto non è più realmente originario, sorge sempre in risposta a una situazione accidentale, e più precisamente come un secondo termine di una coppia problema/soluzione che struttura ogni volta il proposito di Sartre (morte della madre di Mallarmé, accusa di furto contro Genet...) e che prende forme sempre più complesse ma sempre singolari. Fin dal *Baudelaire*, non si tratta più di sormontare il vuoto ontologico del per-sé: il problema a cui rispondere è di ordine socio-affettivo piuttosto che ontologico, esso solleva l’«*indépassable enfance*»⁷¹, che sarà per Sartre il momento della «*création de situations insolubles*»⁷².

Pertanto, il *Baudelaire* resta nell’orbita de *L’Être et le Néant*. Otto anni più tardi, nel *Saint Genet*, serviranno a Sartre una cinquantina di pagine serrate per collocare il progetto fondamentale di Genet. Nel *Baudelaire*, al contrario, la stessa analisi occupa tre pagine del formato tascabile, consacrate alla morte del padre, alla figura della madre e al nuovo matrimonio di quest’ultima⁷³. Da questo momento, il progetto originario di Baudelaire è legato, operato, attivato, ciò che ha sorpreso gli specialisti del

⁶⁹ Ivi, p. 19.

⁷⁰ Cfr. questa notizia sul *Baudelaire* nel *Dictionnaire Sartre* diretto da F. Noudelmann e G. Philippe, Honoré Champion, Paris 2004, p. 55.

⁷¹ *Critique de la Raison dialectique*, Gallimard, Paris 1985, t. I, p. 58 («indispensabile infanzia»).

⁷² *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, p. 15 («creazione di situazioni irrisolvibili»).

⁷³ Cfr. *Baudelaire*, cit., pp. 18-21.

poeta, scioccati da una resa così sommaria. Sartre, com'è noto, se lo rimprovererà a sua volta⁷⁴, ma a prezzo di un anacronismo: all'epoca, questa esposizione così rapida era adattata alla sua funziona, che era di servire da innesco. Come *L'Être et le Néant* permetteva di presagire, la situazione, nel *Baudelaire*, è soprattutto la causa occasionale dell'esercizio della libertà: essa pone un problema – come reagire all'irruzione di un patrigno? – cui la libertà deve dare risposta. quest'ultima lo fa in maniera somma mentre, nella “*Genet*” e nel “*Flaubert*”, delle lunghe analisi mostreranno che il sedicente eroe sartriano non aveva molta altra scelta che quella effettivamente posta. Da allora, Baudelaire porta l'intera responsabilità della sua esistenza salmastra e contrariata⁷⁵, come la libertà, ne resta integra fin sotto tortura⁷⁶. Sartre non va oltre nell'analisi sociale, psicanalitica o familiare della situazione di Baudelaire, perché è il progetto esistenziale di quest'ultimo che gli interessa, va a valle e non a monte del nuovo matrimonio della madre: è su questo campo che egli può spiegare l'ermeneutica annunciata da *L'Être et le Néant*.

Questo metodo, difatti, domina il Baudelaire, che propone un gigantesco gioco di contrappunti e di corrispondenze tra i significati contemporanei degli uni e delle altre, riportate ad un unico nucleo. Con il *Baudelaire*, Sartre inventa un genere improbabile: la biografia immobile. La struttura del lavoro lo attesta già. Fatta eccezione dell'introduzione (pp. 17-18), di una transizione (pp. 124-126) e della conclusione (pp. 235-245), il libro comprende due parti formalmente distinte: il “ritratto” di Baudelaire (pp. 18-124), cioè l'esposizione della sua scelta originaria, che è per definizione costante, strutturale, seguita dall'esame dei suoi “comportamenti”⁷⁷ (pp. 126-235). Per loro natura, questi comportamenti sviluppati nel mondo e tra gli altri potrebbero essere l'occasione di complicare l'analisi, di rendere giustizia ai fattori psicoanalitici, ideologici, sociali..., indipendenti dalla scelta originaria di Baudelaire, addirittura suscettibili di piegarlo o contraddirlo. Ma, nello spirito di Sartre, questi comportamenti «manifestent la transformation d'une situation par un choix originel»⁷⁸, e non il contrario. Conformemente alla dottrina de *L'Être et le Néant*, essi non sono altro che le conseguenze delle scelte di Baudelaire sul suo rapporto con la natura

⁷⁴ Lo studio su Baudelaire era «très insuffisante, extrêmement mauvaise, même...»: cfr. *Situations*, IX, Gallimard, Paris 1972, p. 113.

⁷⁵ *Baudelaire*, cit., pp. 17-18 e pp. 244-245, più precisamente l'inizio e la fine dell'opera.

⁷⁶ *L'Être et le Néant*, cit., p. 639.

⁷⁷ Si veda *Baudelaire*, cit., pp. 124-126, per questa distinzione tra ritratto e comportamenti.

⁷⁸ Ivi, p. 125 («manifestano la trasformazione di una situazione attraverso una scelta originaria»).

(pp. 126-147), il suo culto della freddezza (pp. 147-167), il suo dandismo (pp. 167-203), la sua relazione col passato (pp. 203-219) e i temi centrali della sua poesia (pp. 219-235). Detto altrimenti, questi comportamenti sono tutti così statici, permanenti, che il carattere di Baudelaire dipinto nella prima parte – a tal punto che Sartre, iniziando la conclusione dell'opera, lo inserisce *tutto intero*, e a due riprese, sotto il nome di “ritratto”⁷⁹, che corrisponde alla sua vera natura.

Ben inteso, si potrebbe vedere qui la conseguenza di una costrizione editoriale, per il fatto che questo testo serviva come introduzione alla raccolta degli *Écrits intimes* di Baudelaire⁸⁰. Ma Sartre non è di quelli che obbediscono agli editori, come lo provano le 700 pagine consegnate a Gallimard a guisa di prefazione alle opere complete di *Genet*. Lo studio dei *comportamenti* di Baudelaire è così statico, così scarno di fatti e avvenimenti, così poco aperto al ruolo del caso⁸¹ e delle circostanze come il ritratto del poeta *perché si iscrive nello stesso percorso*: esaminare gli effetti del progetto originario, prima sul campo delle sue tensioni e contraddizioni interne (“ritratto”), poi sul campo dei comportamenti visibili (“condotte”). L'insieme corrisponde dunque esattamente al programma de *L'Être et le Néant*: tentare di mostrare, in una inevitabile discorsività che potrebbe fare credere a una successione di tratti indipendenti gli uni dagli altri, la «synthèse indissoluble où chacun d'eux exprime à la fois lui-même et tous les autres»⁸² – e questo perché tutti «ne sont que les modulations d'un grand thème primitif qu'[ils] reproduisent avec des tonalités diverses», sapendo «le choix originel que Baudelaire a fait de lui-même» e che Sartre non ha «perdu de vue un instant»⁸³. Subito dopo aver messo in atto il dramma fondante e la reazione di Baudelaire (pp. 18-21), Sartre studia le conseguenze di questa scelta prima senza mai cambiare la sua direzione. Anche se pubblicherà presto *Qu'est-ce que la littérature?*, anche se ha già i mezzi, come lo prova il *Mallarmé*, di estendere lo sguardo alla Storia, al sociale, alle ideologie, alla psicoanalisi...⁸⁴, egli si

⁷⁹ Ivi, p. 235.

⁸⁰ Prima di essere pubblicato, nel 1947, nel volume separato nella collezione “Les Essais” di Gallimard.

⁸¹ Come ha sottolineato Michel Leiris nella sua nota introduttiva: cfr. ivi, p. 12.

⁸² Ivi, p. 235 («sintesi indissolubile in cui ciascuno di loro esprime contemporaneamente se stesso e tutti gli altri»).

⁸³ Ivi, p. 243 («non sono che modulazioni di un grande tema primitivo che riproducono con tonalità diverse», «la scelta originaria che Baudelaire ha fatto di se stesso», «perso di vista un istante»).

⁸⁴ Nell'articolo già citato, Pierre Verstraeten mostra che Sartre mobilita non meno di sette metodi nel suo *Mallarmé*.

attiene strettamente al programma ermeneutico de *L'Être et le Néant*, fondato sull'idea secondo la quale «il n'est pas un goût, un tic, un acte humain qui ne soit *révéléteur*» della scelta originaria, la quale «s'exprime tout entier dans la plus insignifiante et la plus superficielle»⁸⁵ dei comportamenti.

Perché una tale fedeltà al principio ermeneutico enunciato nel 1943? La posta in gioco, per Sartre, è di dare corpo a questo principio scartando l'interpretazione essenzialista che ne potrebbe essere fatta e che gli sarà effettivamente accostata. Avendo rischiato un paragone con la sostanza di Spinoza, a lui importa mostrare che la scelta originaria non si diffonde misteriosamente in tutti gli ambiti dell'esistenza, al prezzo di una regressione concettuale e a scapito della libertà. Come annunciato ne *L'Être et le Néant*, l'unità ricercata deve essere *significante* e non sostanziale: deve riunire una moltitudine di simboli, di atti, di vissuti sotto l'egida di un senso condiviso che ne costituisce la faccia «transcendente et objective»⁸⁶, l'intelligibilità accessibile agli altri – non un retroterra noumenico e segretamente agente, ma «ce qui doit toujours se dégager du choix empirique comme son *au-delà*»⁸⁷ una significazione comune all'insieme dei comportamenti del soggetto. L'individuo si unifica nel mondo, come sostiene, non spargendo una misteriosa qualità personale, ma aggrappandosi in tutte le sue imprese a una stessa scelta primitiva, qualunque siano le sue conseguenze.

Questa è la ragione per la quale la ripercussione della scelta, nel *Baudelaire*, prende una forma *dialettica* ed *esistenziale*. Questa scelta impegna Baudelaire in una serie di vicoli ciechi, di tensioni e di contraddizioni che Sartre esamina una dopo l'altra⁸⁸ senza mai lasciare ciò che si potrebbe definire un piano di immanenza, tenendo presenti le coordinate ontologiche del per-sé. Deciso a fare del suo abbandono il segno della sua differenza (p. 21), Baudelaire scopre che questa singolarità ritorna alla forma vuota e universale dell' Io=Io (pp. 21-25). Deve dunque tentare di impadronirsi in modo più pregnante, tramite la riflessione (pp. 25-28), ma questa non gli rivela che una successione di stati di coscienza che egli

⁸⁵ *L'Être et le Néant*, cit., p. 656 («non esprime un gusto, un vizio, un atto umano che ne sia *rivelatore*», «si esprime tutto intero nel più insignificante e il più superficiale»).

⁸⁶ Ivi, p. 643 («trascendente e oggettiva»).

⁸⁷ Ivi, p. 650 («ciò che deve sempre liberarsi dalla scelta empirica come suo *oltre*»). Si instaura, qui, una tensione tra questo impossessamento della scelta da altre e l'idea secondo la quale essa «si esprime» in tutti gli ambiti dell'esperienza: la sua unità è data a uno sguardo esterno o si spiega a partire da un nucleo interno?

⁸⁸ J.-F. Louette ne ha redatto un piano per la prima parte del *Baudelaire*: cfr. *La dialectique dans la biographie*, in «Les Temps modernes», nn. 531-532-533, 1990, pp. 752-754. Io riprendo l'esercizio in modo parziale e leggermente diverso.

vive senza mai *vedere* (pp. 28-30). Gli occorre accentuare la sua riflessività, sdoppiarsi, divenire il proprio carnefice, l'*heautontimoroumenos*, senza mai arrivarci perché la coscienza non si lascia oggettivare (pp. 30-33). È da allora in preda alla noia, all'inutilità e all'esitazione, sentimenti metafisici inerenti al per-sé, questo essere che è l'inventore di regole alle quali obbedisce (pp. 33-37). Tuttavia, gli occorre agire, ma ciò sotto forma di atti bruschi, gratuiti ed effimeri, perché esso è minacciato dall'evidenza della sua inutilità (pp. 38-43). Intuisce, dunque, oltre queste brusche scosse la trascendenza dell'uomo, la sua incessante proiezione verso un futuro che superi l'orizzonte delimitato dell'azione, come la bestia, in Pascal, non può mancare di voler fare l'angelo al prezzo di una insuperabile insoddisfazione (pp. 43-47). Questa aspirazione mancata gli rivela la sua libertà, verso cui ha un sentimento così vivo che gli dà la vertigine (pp. 47 s.), ecc. Quanto alla seconda parte dell'opera, centrata sui comportamenti di Baudelaire, cioè sui tratti che potrebbero sembrare più indipendente gli uni dagli altri, rivendica ancor più esplicitamente una rigorosa concatenazione: Sartre passa ogni volta da un tema all'altro sottolineando che il precedente permette di comprendere il successivo⁸⁹, essendo tutti uniti dalla stessa origine, la scelta prima di Baudelaire (pp. 125-126). L'ambizione de *L'Être et le Néant* così si compie: gli aspetti apparentemente "parziali e incompleti" dell'individuo si articolano in un gioco di "relazioni interne" proprie al progetto perseguito (cfr. *supra*).

Su decine di pagine, Sartre va di deduzione in deduzione, scorre le conseguenze del progetto originario di Baudelaire appoggiandosi sul dramma fondante come su di un colpetto: una volta operata la scelta, Baudelaire si scontra con le caratteristiche fondamentali della condizione umana («Ici commence le drame baudelairien...»⁹⁰). In conformità con *L'Être et le Néant*, l'ermeneutica regna incontrastata e non ha bisogno che di una "comprensione preontologica" dell'uomo per spiegarsi (cfr. *supra*): un significato seminale si sparge in tutte le dimensioni dell'esistenza perché una sola e unica persona si scontra con le leggi ontologiche del per-sé alla luce del suo dramma intimo e vede così, "al contatto con la realtà", la sua scelta originaria è soggetta a una serie di "complicazioni"⁹¹. Non è dunque necessario, per Sartre, approfondire la situazione concreta di Baudelaire:

⁸⁹ Il percorso inizia nella prima parte, p. 94 e p. 97, per diventare sistematico: si veda pp. 110, 147, 167, 203 (dove il «En bref» sottolinea succintamente il rapporto stabilito da Sartre tra i due temi in gioco) e 219.

⁹⁰ *Baudelaire*, cit., p. 29 («Qui inizia di dramma di Baudelaire»).

⁹¹ *Ivi*, p. 125.

è sufficiente leggere la sua opera e le sue testimonianze di attendibilità delle categorie de *L'Être et le Néant*⁹², che sono il vero motore di questa dialettica. Una moltitudine di caratteristiche che un altro autore avrebbe riportato alla psicologia (pigrizia, noia, lucidità, malinconia...) sono così rilette in un senso ontologico, sottomesse a una doppia chiave esplicativa: il progetto proprio di Baudelaire e l'eidetica generale del per-sé, che è del tutto in "contraddizione" – il dramma ultimo di Baudelaire era di avere, come tutto il mondo o quasi, eternamente oscillato «entre l'existence et l'être»⁹³, meccanismo caratteristico della malafede⁹⁴. Ne consegue una descrizione volutamente anacronistica, indifferente alle variazioni temporali – «s'il n'avait daté ses lettres à sa mère, il serait bien difficile de les classer car elles se ressemblent toutes»⁹⁵, scrive Sartre –, ma attraversata da forti tensioni, quelle che sono il sale dell'esistenzialismo dopo Pascal e che Lucien Goldmann, ne *Le Dieu caché*, chiama la visione tragica⁹⁶.

• Evidentemente, il *Baudelaire* non è deduttivo da cima a fondo. La catene delle conseguenze si rompe, per esempio, a pagina 53, dove Sartre inizia una seconda ondata di interpretazioni – insistendo questa volta, non più sulla decisione di Baudelaire di assumere coraggiosamente la sua singolarità di bambino tradito, ma sul suo modo di vivere sotto tutela e di restare fedele alla morale borghese, così solforosa quanto la sua opera, d'altra parte. È che Sartre qui si trova davanti a un mistero: perché Baudelaire ha preservato questa morale che lo condurrà nei tribunali? Questa questione potrebbe destabilizzare l'impresa ermeneutica, introdurre un nuovo regime

⁹² O, talvolta, altri scritti fenomenologici di Sartre, quando essi corrispondono di più al caso di Baudelaire.

⁹³ *Ibidem* («tra l'esistenza e l'essere»).

⁹⁴ È la ragione per la quale Susan Blood, nel suo libro già citato, ha potuto prendere le difese del *Baudelaire* contro le sue critiche inserendole per intero sotto il nome di malafede: attraverso il suo gioco di bilanciamento tra le grandi categorie ontologiche de *L'Être et le Néant*, la trascendenza e la fatticità, il per-sé e il per-altri, ecc., la malafede attraversa tutta l'opera.

⁹⁵ *Baudelaire*, cit., p. 43 («se non avesse datato le sue lettere a sua madre, sarebbe ben difficile classificarle perché si assomigliano tutte»).

⁹⁶ Il progetto originario, nel *Baudelaire*, non ha dunque niente di un'essenza che spargerebbe le sue virtù in una coerenza apollinea: «esso si complica all'infinito» (p. 125), è un nodo di tensioni. Questo punto meriterebbe di essere approfondito, perché il capitolo de *L'Être et le Néant* sulla psicoanalisi esistenziale non permetteva di anticiparlo, e non cesserà di acquisire importanza delle biografie sartriane. Nei suoi articoli già citati, Jean-François Louette mostra che Sartre dà tre formulazioni del progetto originario di Baudelaire (la terza è il bilanciamento tra l'esistenza e l'essere), che permette di dubitare della sua unicità. Rimane che Sartre stesso ne parla sempre al singolare, come se non volesse rinunciare alla tesi de *L'Être et le Néant*, e che le tensioni della scelta originaria, nel *Baudelaire*, sono *interne*, ontologiche e non socio-storiche.

di spiegazione o imporre una chiave alternativa, una *diversità* interna alla personalità di Baudelaire – al contrario dell’indescrivibile totalità individuale della persona ne *L’Être et le Néant*. Ma Sartre non si lascia abbattere dal problema appena enunciato, «revenons à cette fameuse “différence”»⁹⁷, scrive. Cioè: torniamo al suo progetto originario per trovarci la spiegazione della sua strana sottomissione alla famiglia e alla legge. Ciò a cui Sartre si dedicherà da pagina 61 a pagina 82, prima che un nuovo problema – la resistenza, questa volta della libertà in capo a Baudelaire – non lo impegni nella stessa direzione, sarà una delucidazione fondata da una parte su leggi ontologiche e dall’altra su tratti già acquisiti, legati al progetto originario (pp. 82-94). Da ciò questa conclusione di una grande chiarezza, nella quale Sartre rivela il principio della sua analisi, perfettamente conforme al programma annunciato da *L’Être et le Néant*:

... nous pouvons [...] pour conclure marquer l’étroite interdépendance de toutes les conduites et de toutes les affections baudelairiennes, insister sur la façon dont chaque trait, par une dialectique singulière, «passe» dans les autres ou se laisse apercevoir ou les appelle pour se compléter⁹⁸.

Come ne *L’Être et le Néant*, niente distrugge il regno dell’ermeneutica: le caratteristiche più disparate della personalità e dell’opera di Baudelaire «ne sont que les modulations d’un grand thème primitif qu’elles reproduisent avec des tonalités diverses»⁹⁹.

Non posso approfondire questa analisi qui, per ragioni di spazio, ma bisogna ancora notare che se Sartre considera altre forme di spiegazione, è per scartarle una a una. Così, si potrebbe credere che Baudelaire si sente inutile perché è un figlio di borghesi ancora mantenuto dalla sua famiglia a 24 anni. Ma “è vero piuttosto il contrario”, scrive Sartre: si fa mantenere perché è convinto della sua radicale inutilità, conseguenza della sua scelta originaria¹⁰⁰. Allo stesso modo, Sartre rifiuta tutti i fattori esplicativi che non dipendono né dal dramma decisivo costituito dal nuovo matrimonio della madre, né dal progetto originario di Baudelaire, né dall’ontologia fenomenica: rifiuta tutto ciò che avrebbe potuto far deviare Baudelaire dalla sua scelta o restare indipendente da essa, cosa che avrebbe complicato

⁹⁷ Baudelaire, cit., p. 61 («ritorniamo a questa famosa “differenza”»).

⁹⁸ Ivi, p. 236.

⁹⁹ Ivi, p. 243 («non sono che le modulazioni di un grande tema primitivo che esse riproducono con tonalità diverse»).

¹⁰⁰ Ivi, p. 35.

il percorso del poeta, cosa che avrebbe potuto arricchire il quadro della *situazione* dell'autore dei *Fleurs du mal*, che resta confinato ai fattori considerati all'inizio dell'opera. L'educazione cristiana ricevuta da Baudelaire non è determinante, poiché Gide ha mostrato che si poteva dipendere da essa (p. 60); il complesso di Edipo non è all'origine del rancore che egli rivolge verso i suoi genitori (p. 67); la sua nostalgia dello stato di lattante non proviene da un incidente o da un trauma di ordine psicoanalitico (p. 69); Baudelaire non è sotto l'influenza del generale Aupick, di cui certi hanno preteso che fosse innamorato: integra la figura del generale nella sua fantasticheria personale (p. 73); l'influenza di Joseph de Maistre non è che di facciata (pp. 126-128 e p. 145); la grande corrente antinaturalista del XIX secolo nutre indiscutibilmente Baudelaire, ma perché egli concorda con essa, non perché ne sia sottomesso (pp. 129-138); la teoria artificialista non piega alle sue vedute Baudelaire, oltre le sue vedute, il poeta che mente e che si mente fino ad assimilare la virtù a una costruzione artificiale (pp. 145-147); la sessualità arida e distante di Baudelaire non risulta da un accidente ma deve essere rapportata al suo progetto originario, ciò che spiega la fissità dei suoi schemi erotici (pp. 152-156 e. a.), ecc. Solo il carattere collettivo del dandismo all'epoca di Baudelaire conduce Sartre ad affrontare seriamente un fattore esteriore alla sua eziologia trasversale (pp. 172-182), ma elude questa interpretazione mostrando che Baudelaire raggiunge il dandismo in una maniera che gli è specifica, e che ne fa altro da un dandy: egli strumentalizza il dandismo ai suoi propri fini, fatti di pederastia, di autopunizione e di sogni compensatori – in definitiva, Baudelaire *non* è un dandy¹⁰¹ (pp. 182-196).

L'Être et le Néant ci aveva avvertito: per il Sartre dell'epoca, non c'è un profitto da trarre dallo studio dell'ambiente nel quale si evolve un individuo, perché questo ambiente agisce soltanto nella misura in cui il progetto originario gli conferisce importanza; «aucune description objective de ce milieu ne saurait donc nous servir»¹⁰². Niente che non sia passato attraverso il filtro della scelta prima ha incidenza, vero trascendentale dell'esistenza (Sartre invoca per esempio lo «schéma *a priori* de la sensibilité baudelairienne»¹⁰³). Da qui questo sentimento di soffocamento, addirittura di determinismo,

¹⁰¹ Come il resto di questi appunti, questo non costituisce una refutazione dell'analisi sartriana, che è all'occorrenza convalidata da uno specialista di dandismo: cfr. D.S. SCHIFFER, *Métaphysique du dandysme*, Académie royale de Belgique, Bruxelles 2013, pp. 74-76, che accoglie la perspicacia di Sartre.

¹⁰² *L'Être et le Néant*, cit., p. 660 («nessuna descrizione oggettiva di questo mezzo potrebbe dunque servirci»).

¹⁰³ *Baudelaire*, cit., p. 153 («schema *a priori* della sensibilità baudelairiana»).

che ha sorpreso molti dei suoi lettori, sorpresi di vederlo inghiottire i suoi eroi in una scelta fondamentale che sembra imprigionarli, dettare loro azioni e persino il dettaglio del loro percorso. Abbiamo così visto Bourdieu considerare – e questo giudizio sarà ancora inasprito da Vincent Citot¹⁰⁴ – che il progetto originario «enferme tous les actes ultérieurs dans le choix inaugural d'une liberté pure»¹⁰⁵, ciò che può applicarsi al caso di Baudelaire in cui, come ne *L'Être et le Néant*, il mondo e il suo disordine appaiono come lo specchio della sua persona:

... on pourrait dire que sa vie entière fut une punition. Je n'y découvre pas un accident, aucun de ces malheurs dont on peut dire qu'ils sont immérités, inattendus: tout semble lui renvoyer son image; chaque événement semble un châtement longuement médité¹⁰⁶.

Resta un'obiezione, importante se non decisiva: e se Sartre aveva ragione? E se la chiusura di Baudelaire in un destino che organizza tutta la sua vita fosse fatto da Baudelaire stesso, che avrebbe *volut*o questa esistenza senza rilievo e senza imprevisto, in cui niente si produce che non sia provocato dalle sue opinioni personali, dalla scelta «d'avancer à reculons»¹⁰⁷? questa è la stessa tesi di Sartre, difesa in apertura e in conclusione del suo studio. Sta agli specialisti confermarlo o no, ma non mi sembra costituire una risposta sufficiente alle critiche metodologiche formulate qui.

Questa tesi sartriana, infatti, si difende solo a patto di accordare la sua dottrina e il suo metodo, che sono precisamente ciò che crea dibattito. Per porre ogni relazione, ogni influenza, ogni posizione familiare, politica o sociale sotto il nome di progetto originario di Baudelaire, bisogna aver postulato che «chaque événement nous renvoie le reflet de cette totalité indécomposable qu'il fut du premier jour jusqu'au dernier»¹⁰⁸. Sartre legge nell'esistenza di Baudelaire ciò che egli vi ha cercato, l'evidenza irriducibile

¹⁰⁴ Cfr. art. cit., p. 303.

¹⁰⁵ Cfr. la citazione di Bourdieu *supra*. Questa tesi può venire in aiuto delle pp. 650, 656 e 657 de *L'Être et le Néant*, cit. («blocca tutti gli atti ulteriori nella scelta inaugurale di una libertà pura»).

¹⁰⁶ *Baudelaire*, cit., p. 107.

¹⁰⁷ Ivi, p. 207 («di procedere a ritroso»); vedi anche, a sostegno di questa obiezione, le pp. 116-120 e la conclusione finale.

¹⁰⁸ Ivi, p. 245 («ogni avvenimento ci rinvia il riflesso di questa totalità indivisibile che dura dal primo all'ultimo giorno»). Questa è la ragione per cui, conformemente al suo schema unificatore, Sartre ritiene che Baudelaire è rimasto indifferente alla politica, anche nel 1848, ciò gli varrà una forte critica da D. Oehler in *Le Spleen contre l'oubli. Juin 1848. Baudelaire, Flaubert, Heine, Herzen*, Payot, Paris 1996.

di una opinione fondamentale intorno alla quale ruota tutto. Lo riconosce del resto notando, nella sua conclusione, che egli «cherche[rait] en vain une circonstance» dont Baudelaire «ne soit pleinement et lucidement responsable»¹⁰⁹: equivale a dire che non ha realmente tentato di trovare, e che, come lo rimproverava alla psicologia dell'epoca, «l'irréductibilité, ici, n'a d'autre raison qu'un refus de pousser plus loin l'analyse»¹¹⁰.

*

* *

Sebbene sia posteriore ai *Carnets de la drôle de guerre*, *L'Être et le Néant* costituisce una regressione in confronto a questi sul tema della psicoanalisi esistenziale: i *Carnets*, nei quali Sartre inventa il metodo illustrandoli e li illustra inventandoli, sono superiori al testo canonico nel quale egli lo teorizza. Questo si spiega tramite le circostanze della loro redazione. Nel 1939-1940, i *Carnets de la drôle de guerre* costituiscono il romanzo filosofico di un uomo che scopre il suo inserimento nel sociale e nella Storia, e che si sforza di prenderne la misura. Al contrario, *L'Être et le Néant*, redatto essenzialmente nel 1942, procede dalla *resistenza* di quest'uomo davanti alle malefatte della Storia, l'Occupazione e Vichy – resistenza che impone di assumere una responsabilità totale a riguardo di queste malefatte, quali che siano, che suppone che la nostra scelta non possa essere imputata a nient'altro che a noi stessi, che sarà ancora la tesi di *Baudelaire*. Questo è perché, malgrado l'uno o l'altro riferimento alla situazione o alla storizzazione, la “persona”, la “totalità” o “l'individuo” de *L'Être et le Néant* costituiscono un'astrazione: il progetto certo singolare, ma non situato, di un essere per il quale egli è nel suo essere questione del suo essere e che deve scegliere un rapporto con l'essere che si concretizzerà in modi di essere. Bisognerà attendere la *Saint Genet* affinché Sartre scopra, contro l'intenzione stessa che presiede al suo studio, tutto lo spessore di un essere-per-l'altro infantile e sociale, ancora poco presente nel *Baudelaire* e di cui si noterà che una volta riconosciuto esso condurrà a una crisi esistenziale personale, la scoperta della nevrosi letteraria e la decisione di dipingersene allo scopo di un impegno risoluto accanto al Partito comunista – con,

¹⁰⁹ Baudelaire, cit., p. 244 («chercherebbe invano una circostanza» di cui Baudelaire «non sia pienamente e lucidamente responsabile»).

¹¹⁰ *L'Être et le Néant*, cit., p. 646 («l'irriducibilità, qui, non ha altra ragione che un rifiuto di spingere oltre l'analisi»).

in palio, la redazione di una biografia d'infanzia eminentemente socio-storica, *Jean sans terre*, prima versione delle *Mots*.

Maria Russo

Necessità e libertà in Sartre

*Tra il progetto incompiuto di un'etica esistenzialista e il materialismo
di Critica della ragione dialettica*

1. *Introduzione. Da una libertà radicale e assoluta alla durezza della materia
(e ritorno?)*

Jean-Paul Sartre è certamente il filosofo che ha presentato l'idea più radicale e assoluta di libertà che sia mai stata concepita nella storia del pensiero occidentale. Nel suo capolavoro del 1943, *L'essere e il nulla*, egli teorizza una libertà che può assumere solo se stessa come fondamento dei propri valori e delle proprie scelte, sradicando la tradizionale struttura deliberativa della decisione che prevedeva la valutazione di motivi oggettivi esterni. Per Sartre, a differenza dell'altro grande alfiere della libertà, Immanuel Kant, si è liberi non solo quando si applica la legge razionale dell'imperativo categorico, ma anche quando la coscienza sceglie una condotta emotiva (come già in *Idee per una teoria delle emozioni*). L'uomo sceglie perfino le proprie passioni: per questo, non può rifugiarsi nei pretesti del determinismo che si svelano essere pure dinamiche di nascondimento nella malafede. Da qui l'angoscia ma anche l'impegno assoluto: il soggetto sartriano non è abbandonato a un libero arbitrio amorale, bensì, al contrario, è "condannato" ad assumersi una responsabilità totale delle proprie azioni e omissioni. Nel biennio 1947-1948 con i *Quaderni per una morale* e, sempre nel 1948, con *Verità e esistenza*, Sartre tenta addirittura di fondare un'etica esistenzialista. L'importanza di questi scritti viene trascurata dalla critica, perché essi vengono pubblicati solo postumi. La loro scoperta riorienta e rivitalizza anche la letteratura secondaria sull'autore, come testimoniano, tra gli altri, gli studi di Ronald Aronson, Linda Bell, David Detmer, Gabriella Farina, T.S. Heter, Gail Evelyn Linsenbard, Mara Meletti Bertolini, Aniello Montano, Ronald

Santoni, Fabrizio Scanzio e Juliette Simont¹.

Tuttavia, Jean-Paul Sartre è stato anche uno dei filosofi che più profondamente ha saputo analizzare i fenomeni di oppressione all'interno della lotta di classe, degli imperi coloniali e delle discriminazioni di genere. Con la svolta conciliatoria con il marxismo, avvenuta principalmente in *Critica della ragione dialettica*, Sartre prende sul serio il fatto che alcune libertà potrebbero non essere effettivamente in grado di assegnare un coefficiente di avversità alla realtà; esse, piuttosto, subiscono una condizione originaria e destinale di penuria che vincola il loro stesso orizzonte di possibili. È così che Sartre abbandona il progetto di sviluppare un'etica esistenzialista basata sulla responsabilità assoluta per entrare nel dibattito del materialismo dialettico e restituire vitalità a un marxismo che secondo il filosofo francese era ormai sclerotizzato e indifferente alla questione della *praxis* soggettiva.

In questo saggio si intendono evidenziare gli snodi teoretici che in Sartre conducono da una libertà assoluta a una libertà condizionata e invischciata, da una libertà responsabile perfino delle proprie emozioni a una libertà che può esercitarsi a partire da ciò che gli altri le hanno concesso di esercitare. Tra il testo del 1943 e quello del 1960, transitando per gli appunti pubblicati postumi, Sartre cambia l'idea di soggetto, la concezione dell'Altro e anche l'interpretazione del mondo. Si parte da un soggetto libero, che può concepire l'altro come libertà in difficoltà e che può scegliersi come custode del mondo tramite la quasi-creazione per arrivare a un soggetto vincolato al proprio passato e alla società di appartenenza, che non può che vedere l'altro come competitore demoniaco (il contro-uomo) e il mondo come insieme di rapporti di forze. Non si può non registrare un notevole cambiamento nella prospettiva filosofica sartriana, che forse ha motivazioni più storico-politiche

¹ Tra le opere più significative: R. ARONSON, A. VAN DEN HOVEN (a cura di), *Sartre Alive*, Wayne State University Press, Detroit 1991; L. BELL, *Sartre's Ethics of Authenticity*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa 1989; D. DETMER, *Freedom as a Value. A critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*, Open Court Publishing Company, Illinois 1988; T.S. HETER, *Sartre's Ethics of Engagement. Authenticity and Civic Virtue*, Continuum International Publishing Group, Londra 2006; G. FARINA, *Sartre. Fenomenologia e passioni della crisi*, Le Lettere, Firenze 2012; G. INVITTO, A. MONTANO (a cura di), *Gli scritti postumi di Sartre*, Marietti, Genova 1993; G.E. LINSNBARD, *An investigation of Jean-Paul Sartre's posthumously published Notebooks for an Ethics*, The Edwin Mellen Press Ltd., Lewiston 2000; M. MELETTI BERTOLINI, *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di J.P. Sartre*, Franco Angeli, Milano 2000; A. MONTANO, *Note sartriane per una morale*, Edizioni Il Tripode, Napoli 1984; R.E. SANTONI, *Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy*, Temple University Press, Philadelphia 1985; F. SCANZIO, *Jean-Paul Sartre: la morale introvabile*, IPOC, Milano 2014; J. SIMONT, *La lutte du maître et de l'esclave dans Cahiers pour une morale et Critique de la raison dialectique*, in «Etudes Sartriennes», 4, 1990.

che teoretico-filosofiche. In questo saggio proveremo infine a evidenziare il fatto che il tentativo di costruire un'etica esistenzialista è rimasto un rimpianto costante nella vita di Sartre, come si può intravedere anche nell'ultima discussa intervista, *L'espoir maintenant*, dove egli torna a ridimensionare il momento apocalittico della dialettica rivoluzionaria e riprende un ideale morale, forse addirittura un valore: la fraternità.

2. *Il paradossale binomio di libertà e situazione tra condizione esistenziale e universo della malafede*

Come accennato nell'introduzione, è nel capolavoro del 1943 che Sartre presenta la sua concezione radicale e assoluta di libertà. A essa l'uomo è inesorabilmente condannato, senza appigli e pretesti. Questa immagine diventa il manifesto di un'ontologia che prende spunto dalla fenomenologia husserliana, da Hegel, da Heidegger e da Kierkegaard e che, nonostante il testo dichiari esplicitamente un mero intento descrittivo, sembra subito rimandare a immediate ricadute morali. Qui, la categoria della Necessità viene completamente epurata dalla descrizione del rapporto del soggetto con l'altro e con il mondo: vi sono solo le continue *possibilità* della libertà.

Quest'ultima per Sartre consiste nell'incessante negazione di uno stato di cose presente in vista della progettazione di uno stato di cose possibile (non è un caso che alla radice della libertà, come testimoniano i primi lavori giovanili, ci sia proprio l'immaginazione). Il Per-Sé, il modo di *esistere* peculiare dell'essere umano, è perennemente in divenire e non può sfuggire al fatto che deve sempre inventarsi nuovamente e che non può che percepire il presente in vista del suo cambiamento futuro. Poiché infatti egli è sempre separato da Sé, in una condizione esistenziale diasporica che si differenzia dal tranquillizzante modo di *essere* delle cose, non può nemmeno contare sulle proprie scelte passate per fondarsi². Al contrario della fluidità della dialettica hegeliana, secondo la quale il passato si conserva nel suo superamento, abbiamo qui una continua frattura tra gli stati di coscienza, che si susseguono come singoli momenti separati dal nulla. *Nulla* che, vale la pena ricordarlo, non si contrappone all'Essere come suo contrario né si identifica

² «Questa libertà, che ci si rivela nell'angoscia, può caratterizzarsi con l'esistenza di quel niente che si insinua tra i motivi e l'atto. Non già perché sono libero, il mio atto sfugge alla determinazione dei motivi, ma, al contrario, il carattere inefficiente dei motivi è una condizione della mia libertà». J.-P. SARTRE, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Parigi 1943; tr. it. a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Net, Milano 2002, p. 69.

con esso in una visione totalizzante come nella hegeliana *Scienza della logica*, ma è come un “verme”³ che s’insinua nella compattezza dell’In-Sé proprio per mezzo del Per-Sé. L’uomo genera il divenire e il processo di temporalizzazione con il suo libero agire in un mondo che altrimenti sarebbe solamente identico a se stesso. Senza ricadere nell’idealismo di cui è stato accusato, per Sartre *il soggetto è inevitabilmente autore responsabile del mondo*, anche quando ritiene erroneamente di essere un suo mero prodotto.

Il principale bersaglio polemico di Sartre per combattere la categoria della Necessità è infatti il determinismo, soprattutto nella versione del meccanicismo psicologico, qui interpretato come scusa e pretesto della coscienza per deresponsabilizzarsi:

Il determinismo psicologico, prima di essere una concezione teorica, è un comportamento di scusa, o, se si vuole, il fondamento di ogni comportamento di scusa. È una condotta riflessiva di fronte all’angoscia, afferma che vi sono in noi delle forze antagoniste, il cui tipo d’esistenza è paragonabile a quello delle cose, tenta di colmare i vuoti che ci circondano, di ristabilire i legami del passato col presente, del presente col futuro, ci provvede di una *natura* produttrice dei nostri atti, e fa di questi atti dei trascendenti, li fornisce di un’inerzia e di un’esteriorità che attribuiscono loro per fondamento qualcos’altro fuori da se stessi, e rassicurano soprattutto perché costituiscono un gioco continuo di scuse, nega quella trascendenza della realtà umana che la fa emergere dall’angoscia al di là della sua essenza: nello stesso tempo nel ridurci a non essere mai altro da ciò che siamo, reintroduce in noi la positività assoluta dell’essere-in-sé, e, con questo, ci reintegra nel seno dell’essere⁴.

Il determinismo è una struttura rassicurante perché consente agli esseri umani di percepirsi come cose, attenua l’inquietudine del divenire e soprattutto non fa ricadere il peso delle scelte sul singolo individuo. Come abbiamo sottolineato, la categoria della Necessità è completamente respinta dall’ontologia sartriana, per lasciare posto a una Possibilità che è continua ripetizione del nuovo. Addirittura, Sartre, in modo completamente inedito rispetto al resto della tradizione occidentale, arriva a sostenere che siamo

³ «Il nulla, se non è sostenuto dall’essere, svanisce in quanto nulla e noi ricadiamo nell’essere. Il nulla non può essere tale che sulla base dell’essere; se qualcosa come il nulla può essere dato, ciò non avviene né prima né dopo l’essere, né, in senso generale, al di fuori dell’essere, ma nel seno stesso dell’essere, nel suo nocciolo come un verme». Ivi, p. 56. Lo stesso orizzonte metaforico era stato già precedentemente utilizzato da Sartre nei *Taccuini della strana guerra*, vera e propria palestra di idee per il suo successivo testo di ontologia fenomenologica.

⁴ Ivi, pp. 75-76.

responsabili perfino delle nostre emozioni e passioni, sviluppando un tema già attraversato nell'opera giovanile *Idee per una teoria delle emozioni*.

Così la libertà, essendo assimilabile alla mia esistenza, è fondamento dei fini che io tenterò di raggiungere, sia mediante la volontà sia mediante gli sforzi passionali. Non può dunque limitarsi agli atti volontari. Le volizioni sono al contrario, come le passioni, certi atteggiamenti soggettivi, con i quali noi tentiamo di raggiungere i fini posti dalla libertà originale⁵.

L'uomo non è determinato dalle proprie passioni, come voleva la letteratura morale che contrapponeva la ragione al sentimento, ma nemmeno da segreti impulsi inconsci. È da intendere in questo senso la sua originale elaborazione di una psicoanalisi esistenziale che, a differenza di quella tradizionale freudiana, non situa l'analisi dell'individuo nella ricostruzione genealogica dei suoi significati a partire dal contesto familiare e dal passato, bensì la pone nella comprensione dei suoi fini e delle sue scelte, in una prospettiva *futurocentrica* che si oppone al determinismo dei complessi e dell'inconscio. Sartre si scaglia contro ogni concezione secondo la quale non sarebbe possibile *fare altrimenti*. Perfino rispetto alla situazione più tragica e senza via di uscita, la propria libertà risulta illimitata: ciò che può mutare è solamente l'ampiezza dell'orizzonte dei possibili. Se le opzioni disponibili fossero anche solamente "morire con dignità" oppure "morire nella paura", la libertà di scelta sarebbe comunque assoluta. Più che sulla realtà, l'attenzione di Sartre si concentra, infatti, su una determinata *interpretazione* della realtà: è il coefficiente di avversità che viene liberamente assegnato dal soggetto a ogni situazione. Dipenderà dal singolo individuo decidere se quella situazione che sta vivendo è un ostacolo, e di che grado, al raggiungimento dei propri obiettivi, oppure un'opportunità, un rischio, un freno o una motivazione. Il Per-Sé deve quindi rendersi consapevole del fatto che è assolutamente in suo potere tentare di trascendere la realtà secondo i propri fini. Tuttavia, è proprio questa consapevolezza che genera nel soggetto un'angoscia etica, alla quale egli cerca disperatamente di sottrarsi aggrappandosi a una qualche idea di *essenza* che non lo lasci in balia dell'*esistenza*.

⁵ Ivi, pp. 499-500. E ancora, «Bisogna allora che il Per-Sé, nel suo progetto, scelga di essere colui per mezzo del quale il mondo si svela come magico o razionale, cioè che deve, come libero progetto di sé, darsi l'esistenza magica o l'esistenza razionale. È responsabile tanto dell'uno quanto dell'altro; poiché non può essere se non si è scelto. Appare dunque sia come il libero fondamento delle sue emozioni che delle sue volizioni. La mia paura è libera, e manifesta la mia libertà [...]». Ivi, p. 501.

Del tentativo del Per-Sé di appiattirsi come In-Sé Sartre parla almeno in due occasioni ne *L'essere e il nulla*. Vale la pena richiamarle per ricostruire il senso generale dell'opera: nella sezione dedicata alla malafede e nella descrizione del desiderio del Per-Sé di divenire *ens causa sui*, cioè Dio, In-Sé-Per-Sé. Il determinismo psicologico e questo desiderio, che sembra essere originario e al di là di ogni singolo progetto esistenziale, rientrano a pieno titolo nell'universo della *mauvaise foi*, al punto che si potrebbe dire che l'intero testo non è altro che una narrazione fenomenologica della coscienza in malafede. Dall'atteggiamento proprio della malafede, che consiste nel tentativo di concepire se stessi e gli altri come essenze-cose-caratteri, discendono tutte quelle forme della relazionalità patologica presentate nella sezione sull'Essere-per-altri. Qui, lo Sguardo di discendenza hegeliana, lungi dall'essere il tramite per il riconoscimento, diviene lo strumento attraverso cui subordinarsi rispetto all'altro (amore e masochismo) o subordinare l'altro (sadismo e odio), in un circolo vizioso in cui si instaura sempre e comunque una relazionalità gerarchica. Qui si snoda un punto problematico. Questo circolo vizioso, apparentemente, sembra costituire una condanna necessaria che impedisce un rapporto genuinamente paritario. Così, anche il desiderio di divenire In-Sé-Per-Sé si presenterebbe come sfondo necessario di ogni progetto del volere.

È allora opportuno richiamare due possibili letture di Sartre: una che giustifica l'accusa di pessimismo, dalla quale egli provò a difendersi nella conferenza del 1945 *L'esistenzialismo è un umanismo*; e una che invece traghetta la descrizione delle dinamiche infernali dell'alienazione e della malafede nella possibilità e nella speranza di un'alternativa, sviluppata poi negli appunti sull'etica esistenzialista che saranno pubblicati solo dopo la morte dell'autore. Secondo la lettura più pessimista, l'uomo è destinato a ricadere nell'universo della malafede perché, qualunque sia il suo progetto esistenziale, egli nasconde il desiderio originario di diventare come Dio, ossia di trovare il proprio fondamento. Solo in questo modo potrebbe infatti liberarsi da quell'angoscia che funge da *ratio cognoscendi* della propria libertà assoluta e totalmente responsabile di ogni scelta. A sostegno di questa tesi, si cita la celebre frase che chiude la quarta parte de *L'essere e il nulla*: «Ma l'idea di Dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente; l'uomo è una passione inutile»⁶. Seguendo questa lettura, Sartre farebbe rientrare quella Necessità che aveva dichiarato di combattere: qualunque sia il proprio progetto esistenziale esso è destinato a fallire, perché per fuggire dall'angoscia l'uomo non può che necessariamente desiderare di essere il proprio fondamento.

⁶ Ivi, p. 682.

Tuttavia, è possibile proporre un'altra interpretazione, che ci porta alla sezione sulle *Prospettive morali* con le quali Sartre si congeda nel 1943. Secondo questa prospettiva, non vi sarebbe alcuna necessità che condiziona i vari progetti esistenziali. Infatti, è possibile pensare un'alternativa all'universo della malafede, che qui l'autore certamente non sviluppa ma almeno indica e denota come "autenticità". Questa è anche la lettura di Jonathan Webber:

la malafede è una condizione contingente della nostra cultura che potrebbe essere superata. La teoria di Sartre sulla malafede, ci ha detto precedentemente nel testo, 'non significa che non possiamo sfuggire dalla malafede in modo radicale: una simile via di fuga è quindi possibile, ma presuppone il 'recupero dell'essere che era stato precedentemente corrotto' che Sartre chiama 'autenticità'. [...] Compreso in questo modo, il desiderio di essere Dio non è una struttura necessaria dell'esistenza umana nel sistema di Sartre, ma un modo di descrivere la malafede che evidenzia la contraddizione della messinscena secondo cui noi siamo coscienti ma immutabili⁷.

L'universo della malafede *può e deve* essere superato, anche se ne *L'essere e il nulla* questa possibilità rimane solamente una promessa. La descrizione delle condotte comportamentali proprie dell'autenticità e il suo orizzonte di giustificazione normativo vengono rimandati a un'altra opera, che avrà al suo centro una libertà in grado di assumersi essa stessa come supremo valore. In questo senso, come vedremo nella prossima sezione, autenticità e libertà non possono essere dei semplici valori soggettivi nel senso di ideali trascendenti privi di alcuna concreta forza motivazionale. Ne *L'essere e il nulla* questo resta un orizzonte problematico:

[...] ciò che potremmo chiamare la moralità quotidiana esclude l'angoscia etica. C'è l'angoscia etica quando mi considero nel mio rapporto originale coi valori. Questi, infatti, sono esigenze che richiedono un fondamento. Ma questo fondamento non può essere in nessun caso l'essere, perché ogni valore che fondi la sua natura ideale nel suo essere, cesserebbe, per ciò, d'essere valore e realizzerebbe l'eteronomia della

⁷ Mia traduzione. Testo originale: «Bad faith is a contingent condition of our culture that might be overcome. Sartre's theory of bad faith, he has told us earlier in the book, 'does not mean that we cannot radically escape bad faith': such an escape is indeed possible but presupposes the 'self-recovery of being that was previously corrupted' that Sartre calls authenticity'. [...] Understood in this way, the desire to be God is not a necessary structure of human existence in Sartre's scheme, but a way of describing bad faith that highlights the contradiction in the pretence that we are conscious but unchanging». J. WEBBER, *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, Routledge, New York e Oxon 2009, pp. 108-109.

volontà. Il valore trae l'essere dall'esigenza e non l'esigenza dall'essere. [...] Ne segue che la mia libertà è l'unico fondamento dei valori, e che niente, assolutamente niente, mi giustifica se adotto questo o quest'altro valore, questa o quest'altra scala di valori. In quanto essere per mezzo del quale i valori esistono, io sono ingiustificabile. E la mia libertà s'angoscia di essere il fondamento senza fondamento dei miei valori. [...] Ora, di solito il mio atteggiamento di fronte ai valori è eminentemente rassicurante⁸.

Qui Sartre vuole certamente mostrare che i valori non hanno a che fare con l'In-Sé, ma che possono essere solamente posti dal Per-Sé. Tuttavia, questo non può comportare il fatto che i valori siano intercambiabili, come se l'autenticità potesse essere considerata allo stesso livello della malafede.

Che tipo di prospettiva morale potremmo immaginare se il singolo individuo fosse completamente abbandonato a un libero arbitrio capriccioso e volubile? E se, come Sartre dichiara nella conferenza del 1945, l'esistenzialismo è anzitutto una dottrina dell'azione, una teoria dell'impegno morale e politico, che tipo di libertà viene qui posta come *buona*?

Nessuna delle teorie etiche già elaborate dal pensiero occidentale può essere adottata dall'esistenzialismo sartriano. Di certo non si può fare riferimento a una prospettiva aretaica, dato che un carattere fondato sull'abitudine sarebbe contrario a quanto esposto ne *L'essere e il nulla* come anche nei *Taccuini della strana guerra* e in *La Trascendenza dell'Ego*; inoltre, Sartre è piuttosto critico con il concetto di virtù. Nemmeno si può contare su un calcolo consequenzialista, dato che non è assolutamente possibile prevedere le conseguenze delle proprie azioni, come ci insegnano diversi romanzi e testi teatrali dove ci si deve assumere anche la responsabilità dell'imprevedibile. Infine, bisogna chiaramente escludere un orizzonte deontologico che rientrerebbe ancora una volta nella condotta rassicurante della malafede, secondo la quale basta seguire dei doveri esterni per motivarsi e dare via al processo deliberativo classico. E tuttavia, il fatto che la libertà sia l'unico fondamento dei valori e che non possa trovare appigli esterni non implica che la sua scelta sia *indifferente*. Anzi. Quello che secondo noi già qui Sartre aveva in mente era una sorta di criterio normativo interno alla libertà stessa⁹, un principio di non contraddizione che sembra molto

⁸ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 73-74.

⁹ Nella pagina finale de *L'essere e il nulla*, Sartre scrive: «è possibile, in particolare, che essa [la libertà] prenda se stessa come valore in quanto sorgente di ogni valore o deve necessariamente definirsi in base ad un valore trascendente che vive in essa? E, nel caso in cui si rivolgesse a se stessa come proprio possibile e valore determinante, cosa bisognerebbe intendere con ciò?

simile alla legge del libero volere kantiano, se escludiamo naturalmente il fatto che per Kant si può essere liberi solo se si evita qualsiasi condizionamento materiale. Questa sarà la strada che verrà implicitamente percorsa nei *Quaderni per una morale*, scritti tra il 1947 e il 1948, dove Kant è sicuramente molto più presente di quanto sembrerebbe in superficie¹⁰. D'altronde, è questa la grande sfida dell'esistenzialismo sartriano: conciliare una libertà assoluta e radicale con una responsabilità che possa fondare un'etica dell'autenticità e una politica dell'impegno. Senza, per adesso, ricorrere alla categoria della Necessità.

3. Per un orizzonte normativo. Quando la libertà si assume essa stessa come valore

I *Quaderni per una morale* non possono essere semplicemente considerati una fase di passaggio tra *L'essere e il nulla* e *Critica della ragione dialettica*. In questi appunti incompiuti, Sartre indica una dimensione morale mentre sta delineando una filosofia della storia in contrasto con l'escatologia hegeliana e con quella marxista. Nonostante qui vengano finalmente esposte delle modalità comportamentali alternative all'universo della malafede, la maggior parte del testo è comunque occupata da un'accurata descrizione delle dinamiche di violenza e di oppressione, stavolta declinate anche in precisi contesti storici e sociali. Se qui si parla anche di storia e non più semplicemente di *ekstasi* temporali come nel testo del 1943, non per questo però si ritiene già che ci sia una correlazione necessaria tra un determinato contesto e le scelte del soggetto che vive quella situazione. Attraverso l'appello, l'aiuto e la solidarietà (condotte che qui vengono solamente accennate), si può andare oltre le porte chiuse dell'inferno relazionale descritto ne *L'essere e il nulla* e considerare l'altro come un proprio simile, una libertà in difficoltà che sta cercando di realizzare i propri fini in un mondo che oppone resistenza.

Quanto al fondamento della mia scelta di aiutare, adesso è chiaro: che il

Una libertà che si vuole libertà, è infatti un essere-che-non-è-ciò-che-è e che-è-ciò-che-non-è, che sceglie, come ideale d'essere, l'essere-ciò-che-non-è ed il non-essere-ciò-che-è. [...] Cosa bisogna intendere, con questo essere che vuole tenersi a bada e a distanza da se stesso? Si tratta della malafede o di un altro atteggiamento fondamentale? Si può *vivere* questo nuovo aspetto dell'essere?». Ivi, p. 696.

¹⁰ È anche la posizione di Fabrizio Scanzio: «Evidentemente in morale non è tanto facile liberarsi di Kant, almeno nella misura in cui ogni riflessione sull'etica riprende in una forma o nell'altra il problema dell'universalizzazione dei giudizi e delle azioni». F. SCANZIO, *Jean-Paul Sartre. La morale introvabile*, IPOC, Milano 2014, p. 66.

mondo abbia un'infinità di futuri liberi e finiti, ognuno dei quali direttamente progettato da un libero volere e indirettamente sostenuto dal volere di tutti gli altri, giacché ognuno vuole la libertà concreta dell'altro e la vuole non nella sua forma astratta d'universalità ma al contrario nel suo fine concreto e limitato: tale è la massima della mia azione¹¹.

Poiché le dinamiche di alienazione, violenza e oppressione sono assolutamente pervasive, al punto che si possono rintracciare anche in atteggiamenti insospettabili come la preghiera e l'esigenza, o nel rapporto primario tra genitori e figli, per agire *diversamente* è richiesta una *conversione* totale e radicale. L'ateo Sartre utilizza addirittura un lessico religioso per caratterizzare il passaggio dall'universo della malafede e della riflessione complice all'orizzonte dell'autenticità e della riflessione pura. L'autenticità qui non è solamente la capacità di comprendere e accettare la propria condizione esistenziale, ma una vera e propria condotta morale. All'inizio degli appunti, troviamo che «la moralità [...] deve essere scelta del mondo, non di sé»¹². Attraverso la rinuncia del proprio Ego e del desiderio di divenire In-Sé-Per-Sé, il soggetto può finalmente sperimentare se stesso e l'altro come libertà. Come correttamente sottolinea Mara Meletti Bertolini, Sartre ha qui in mente «una soggettività che non sia più Ego e un'intersoggettività che non sia solo conflitto»¹³.

Si passa da una soggettività che vive nell'ostilità a una soggettività che sente come proprio compito la liberazione di coloro che sono oppressi. È così che Sartre intende anche la sua stessa responsabilità nel manifesto *Che cos'è la letteratura?* scritto e pubblicato negli stessi anni in cui sta meditando la sua etica esistenzialista: «analogamente, la funzione dello scrittore è di far sì che nessuno possa ignorare il mondo o possa darsene innocente»¹⁴. Attraverso l'opera artistica, l'autore può appellarsi a delle libertà per coinvolgerle nella sua impresa di emancipazione. Questo implica non solo il riconoscimento della propria libertà, ma anche di quella degli altri, al punto che Sartre arriva a dire che «quanto più sentiamo la nostra libertà, tanto più riconosciamo quella altrui. [...] Così la lettura è un patto di generosità tra l'autore e il lettore»¹⁵. Appello e generosità sono due parole chiave per i *Quaderni*. Il filosofo francese

¹¹ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Parigi 1983; tr. it. a cura di F. Scanzio, *Quaderni per una morale (1947-1948)*, Edizioni Associate, Roma 1991, p. 273.

¹² Ivi, p. 9.

¹³ M. MELETTI BERTOLINI, *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di J.P. Sartre*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 108.

¹⁴ J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature?*, in «Temps Modernes», nn. XVII-XXII, 1947; tr. it. a cura di L. Arano-Cogliati, *Che cos'è la letteratura? Lo scrittore e i suoi lettori secondo il padre dell'Esistenzialismo*, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 24.

¹⁵ Ivi, pp. 41-43.

in questo testo abbozza una gerarchia assiologica in cui al fondo troviamo i disvalori della malafede, esigenze presunte oggettive, mentre all'apice i valori dell'autenticità, che culminano con una libertà che si esprime al suo massimo grado, cioè, *generosamente*. Si tratta di una libertà che si considera essenziale, per utilizzare il linguaggio kantiano della formula dell'umanità, *nella propria persona e in quella degli altri*.

Ora, anche qui, come ne *L'essere e il nulla*, la categoria della Necessità non viene introdotta per giustificare alcune condotte comportamentali. Certamente qui Sartre prende più sul serio le difficoltà oggettive che condividono tutti coloro che si trovano in una condizione d'oppressione, sia essa di genere, di classe o coloniale. Il filosofo francese ben descrive il circolo vizioso, che implica anche una certa complicità, che si viene a creare tra oppressori e oppressi: poiché questi ultimi non vengono trattati umanamente, si convincono di non essere liberi e responsabili, rassegnandosi alla loro condizione di subordinazione oppure tentando di rispondere con una contro-violenza che, anche laddove sembra l'unica forma che la libertà può assumere, in realtà risulta storicamente improduttiva¹⁶. Anche se la posizione sulla contro-violenza degli oppressi come reazione alla violenza degli oppressori è in questo testo piuttosto ambigua, Sartre è particolarmente esplicito nell'affermare che nessuna sofferenza può essere giustificata, nemmeno quella impartita in nome del paradiso dei lavoratori o di un domani migliore. Ecco perché la sua filosofia della storia è intimamente connessa con la sua filosofia morale: se si accetta una visione per cui ogni stadio della storia è necessario e giustificato per un finale armonioso e redentore, allora si potranno infliggere le peggiori sofferenze credendo che queste un giorno verranno riscattate. Tuttavia, «poiché la Storia non può salvare le sofferenze dei bambini di Oradour, anche se ha una direzione non ha un senso. [...] Così la Storia è perdita senza recupero»¹⁷. Seguendo questa linea interpretativa degli appunti di Sartre, non si può impiegare la violenza per sradicare la violenza, pena ricadere in una tragica contraddizione tra il fine e la totalità dei mezzi impiegati per raggiungere il fine e in un conseguente scacco della propria azione. Tuttavia, il filosofo francese non svilupperà queste intuizioni che, per certi versi, e inaspettatamente, sembrerebbero riecheggiare perfino i fondamenti della non-violenza del Mahatma Gandhi.

¹⁶ «Non bisogna vedere nella violenza, alla maniera hegeliana, un passaggio verso la liberazione, ma piuttosto una strada senza uscita, la scoperta unica e individuale di un soggetto, nel tragico e nella morte, della sua libera soggettività. [...] E poiché essa non sopprime la schiavitù e l'alienazione come fenomeni collettivi, noi la descriviamo qui come una delle strutture della servitù, allo stesso titolo della rassegnazione». SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 392.

¹⁷ Ivi, p. 37.

Sartre svilupperà le sue perplessità sulla contro-violenza e sulle concrete possibilità di emancipazione degli oppressi nella direzione opposta, quella secondo cui non combattere a tutti i costi per la liberazione diventa vigliaccheria e complicità con l'oppressore e con il sistema iniquo del capitalismo. I liberi progetti esistenziali di appello e di aiuto sembrano dopo la fine degli Anni Quaranta il residuo di un idealismo borghese, al quale Sartre non vuole assolutamente essere associato. L'entusiasmo di *Che cos'è la letteratura?* lascia spazio alla rassegnazione dei *Mandarini* di Simone de Beauvoir. Per Sartre, nessun appello sembra sufficiente a modificare concretamente uno stato di cose. È forse troppo ingenuo credere che la resistenza del mondo non sia altro che un coefficiente di avversità soggettivo? Durante la Guerra Fredda e le lotte di liberazione dagli imperi coloniali, la realtà assume una solidità e una durezza inediti per il pensiero sartriano. L'unica arma efficace sembra essere la rivolta armata, la lotta di classe, il rifiuto violento delle dinamiche del potere.

4. Una nuova realtà. Lo scontro tra materia e praxis

Quando nel 1960 viene pubblicata *Critica della ragione dialettica*, la posizione di Sartre sul rapporto tra libertà e necessità è profondamente mutata. L'esistenzialismo diviene una sorta di filosofia inattuale, che deve mettere i suoi strumenti di ricerca e di analisi della soggettività al servizio della "filosofia del tempo", ossia il marxismo, come esplicitamente dichiara nelle *Questioni di metodo*:

[il marxismo] rimane dunque la filosofia del mostro tempo: è insuperabile perché le circostanze che l'hanno generato non sono ancora state superate. I nostri pensieri, quali che siano, non possono formarsi che su questo humus; devono contenersi nella struttura che esso fornisce loro o perdersi nel vuoto e retrocedere. L'esistenzialismo, come il marxismo, affronta l'esperienza per scoprirvi sintesi concrete; non può concepire tali sintesi se non all'interno di una totalizzazione mobile e dialettica che è poi tutt'uno con la storia [...]. Per essere ancora più precisi, noi aderiamo senza riserve alla formula del *Capitale* con cui Marx intende definire il suo materialismo: 'il modo di produzione della vita materiale domina in generale lo sviluppo della vita sociale, politica e intellettuale'; e non possiamo concepire questo movimento sotto una forma diversa da quella d'un movimento dialettico (contraddizioni, superamento, totalizzazioni)¹⁸.

¹⁸ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Parigi 1960; tr. it. a cura di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica* (in 2 volumi), Il Saggiatore, Milano 1963, vol. I,

Seguendo una prospettiva hegeliana, Sartre è convinto che il marxismo non abbia ancora esaurito il suo compito come filosofia pratica rivolta all'uomo concreto e alle condizioni materiali della sua esistenza. Egli non vuole dismettere ogni conquista dell'esistenzialismo¹⁹, al punto che deve distinguere una sua corrente che non si è formata contro il marxismo, bensì «ai suoi margini»²⁰. Come poi testimonierà anche la monumentale opera su Flaubert, *L'Idiota di Famiglia*, Sartre si interesserà sempre di più alle teorie che, se non ammettono un determinismo meccanicistico, certo studiano i rapporti tra i processi di soggettivazione e i condizionamenti familiari e storici. Non è un caso che nello stesso periodo in cui egli cerca di riconciliarsi con il pensiero marxista si avvicina anche molto di più a una psicanalisi tradizionale, mutando la sua innovativa psicanalisi esistenziale nel metodo regressivo-progressivo²¹. *Non è più il tempo dell'Esistenzialismo, non è ancora il tempo*

pp. 32-33.

¹⁹ «Il marxismo, dal canto suo, dispone sì di fondamenti teorici tali da abbracciare l'intera attività umana, ma non sa più nulla: i suoi concetti sono dei Diktat; il suo fine non è più di acquistare cognizioni, ma di costituirsi a priori come Sapere assoluto. Di fronte a questa doppia ignoranza, l'esistenzialismo ha potuto rinascere e mantenersi poiché affermava la realtà degli uomini, come Kierkegaard rivendicava contro Hegel la sua propria realtà. Senonché il danese rifiutava la concezione hegeliana dell'uomo e del reale. Invece esistenzialismo e marxismo mirano allo stesso oggetto, ma, mentre il secondo ha riassorbito l'uomo nell'idea, il primo lo cerca dovunque esso si trovi, al lavoro, a casa, per strada». Ivi, pp. 31-32.

²⁰ Ivi, p. 25.

²¹ Silvano Sportelli conferma questo passaggio: «Già col *Genet*, ma soprattutto con le *Questions de méthode* e la *Critique de la raison dialectique*, si rende evidente lo sforzo sartreano per una più approfondita considerazione della realtà sia storica che individuale, e il mutato atteggiamento nei confronti sia del marxismo sia della psicoanalisi». S. SPORTELLI, *Sartre e la psicanalisi*, Dedalo Libri, Bari 1981, p. 129. Questa la descrizione di Sartre del metodo progressivo-regressivo: «si tratta di ritrovare il processo d'arricchimento totalizzatore che ogni momento produce in base al momento anteriore, lo slancio che muove dalle oscurità vissute per giungere all'oggettivazione finale, insomma il progetto con cui Flaubert per sfuggire alla piccola borghesia si lancerà, attraverso i diversi campi di possibili, verso l'oggettivazione alienata di se stesso per costituirsi ineluttabilmente e indissolubilmente come l'autore di Madame Bovary e come quel piccolo borghese che rifiutava di essere. [...] La peculiarità di Flaubert non sta nella pura e semplice scelta astratta di scrivere, ma nella scelta di scrivere in una certa maniera per manifestarsi nel mondo in un modo particolare, insomma è il significato singolo – nell'ambito dell'ideologia contemporanea – che egli dà alla letteratura come negazione della sua condizione originaria e come soluzione oggettiva delle sue contraddizioni. [...] Abbiamo la serie che va dal condizionamento materiale e sociale fino all'opera, si tratta ora di ritrovare la tensione che va dall'oggettività all'oggettività, di scoprire la legge dello sviluppo che supera un significato grazie al seguente che mantiene questo in quello. In verità, si tratta di inventare un movimento, di ricrearlo [...]. Definiamo il metodo d'avvicinamento esistenzialista come un metodo regressivo-progressivo e analitico-sintetico; nonché un andirivieni proficuo tra l'oggetto (che contiene tutta

dell'Esistenzialismo.

Non appena esisterà per tutti un margine di libertà reale oltre la produzione della vita, il marxismo avrà fatto il suo compito; una filosofia della libertà ne prenderà il posto. Ma non abbiamo alcuna maniera, alcuno strumento intellettuale, alcuna esperienza concreta che ci permetta di concepire questa libertà, né questa filosofia²².

Quella che Sartre vuole sostenere è una filosofia che sia concretamente in grado di mutare le dinamiche storiche, politiche ed economiche a causa delle quali persiste una vasta categoria di oppressi che non riesce a emanciparsi. Le proposte di autenticità relazionale annotate nei *Quaderni* non sembrano rispondere a questa esigenza; anzi, esse sembrano ora rientrare in una logica puramente borghese²³. Pensare di poter risolvere i conflitti utilizzando strumenti di dialogo democratici e pacifici per Sartre significa non interpretare la condizione degli oppressi dal punto di vista degli oppressi, ma dal punto di vista di cittadini del ceto medio di uno Stato occidentale. È per questo che, come ammetterà a Benny Lévy ne *L'espoir maintenant*, egli scrisse una prima stesura della Prefazione all'opera di Frantz Fanon *I dannati della terra* e successivamente la rimaneggiò per risultare intenzionalmente più violento e brutale, adattandosi allo stile di Fanon. L'intento di Sartre fu quello di "rinunciare ai propri occhi" per provare a immedesimarsi in coloro che, contrariamente a quanto aveva sostenuto nelle sue opere giovanili, *non potevano fare diversamente*. Se ne *L'essere e il nulla* e nei *Quaderni per una morale* era possibile ipotizzare una conversione rispetto all'alienazione iniziale (sia dal punto di vista storico sia individuale²⁴), qui esplicitamente la condizione originaria viene individuata nella penuria, nel *fatto* che non ci sono abbastanza risorse per tutti.

l'epoca come significati gerarchizzati) e l'epoca (che contiene l'oggetto nella sua totalizzazione)». SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, vol. I, cit., pp. 109-110.

²² Ivi, p. 34.

²³ In *Critica della ragione dialettica* sembra che Sartre critichi proprio questa sua concezione d'incontro con l'altro: «Ciò significa che, se la *praxis* dell'individuo è dialettica, la sua relazione con l'altro è pure dialettica ed è contemporanea alla sua relazione originaria, in lui e fuori di lui, con la materialità. E si badi a non intendere tale rapporto come una virtualità inclusa in ciascuno, come un'apertura all'altro' che si realizzerebbe in alcuni casi particolari. Sarebbe chiudere questi rapporti nelle 'nature' come in cofanetti e ridurli a semplici disposizioni soggettive: ricadremmo subito nella ragione analitica e nel solipsismo molecolare. In realtà, le 'relazioni umane' sono strutture interindividuali di cui il linguaggio è il nesso comune e che esistono in atto ad ogni momento della Storia». Ivi, p. 225.

²⁴ Nei *Quaderni* Sartre azzarda una vera e propria genealogia dell'alienazione, che vede l'uomo primitivo cadere nell'alienazione rispetto ai propri stessi desideri e alla Natura.

Questo fatto brutto posto all'inizio del rapporto tra l'uomo e la Natura rende la libertà assoluta e radicale di Sartre una libertà condizionata, e fa rientrare la categoria della Necessità sia nello sviluppo storico sia nei rapporti di forza che si vengono a creare tra i singoli individui e tra i gruppi.

Convienne osservare tuttavia che il rapporto univoco fra la materialità circostante e gli individui si manifesta nella nostra Storia in una forma particolare e contingente, perché tutta l'avventura umana – almeno sinora – è una lotta accanita contro la penuria. Così, a tutti i livelli della materialità lavorata e socializzata, ritroveremo, al fondo di ciascuna delle sue azioni passive, la struttura originaria della penuria. [...] In tal senso, bisogna dire che è la penuria a fare di noi questi individui produttori questa Storia e autodefinendosi come uomini²⁵.

Se il rapporto con il mondo è caratterizzato dalla scarsità delle risorse, la relazionalità con l'altro si solidifica a sua volta in un rapporto di competizione per la conquista e il consumo delle risorse stesse. Ecco perché ogni violenza è in realtà qui per Sartre una forma di contro-violenza, in quanto è una risposta alla condizione originaria di penuria.

La violenza è dunque in ogni caso riconoscimento reciproco della libertà e negazione (reciproca o univoca) di quest'ultima tramite l'inerzia d'esteriorità. L'uomo è violento in tutta la Storia e sino a tutt'oggi (sino alla soppressione della penuria, se avrà luogo e se avverrà in talune circostanze) – contro il contro-uomo (cioè contro qualsiasi altro uomo) e contro suo Fratello in quanto costui ha la possibilità permanente di diventare lui pure un contro-uomo²⁶.

Tuttavia, questo non implica ovviamente un completo appiattimento dell'Esistenzialismo sul determinismo insito nel pensiero marxista e nella dialettica hegeliana. Per Sartre la *praxis* soggettiva si scontra con il pratico-inerte (che sostituisce il concetto di coefficiente di avversità) e compito della sua filosofia sarà quello di analizzare i processi di re-esteriorizzazione del soggetto tramite il suo progetto a partire dall'interiorizzazione della situazione. Sartre non negherà mai il potere di emancipazione della libertà, ma, a differenza delle opere precedenti, accetta che vi siano dei condizionamenti oggettivi, che non possono essere semplicemente *interpretati*. Qui il momento rivelatore della libertà è chiaramente la rivoluzione, la fase in cui i gruppi in fusione si affrancano dalla serialità nel porre i loro fini collettivi. Poiché l'uomo viene

²⁵ Ivi, p. 249.

²⁶ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, vol. II, cit., p. 390.

raccontata come intrappolata sia dalle dinamiche psicologiche sia da quelle storiche («l'uomo è chiuso *dentro*, non cessa d'essere legato a *tutti* i muri che lo circondano»²⁷), la rottura da questi meccanismi, il processo di liberazione, non può che essere percepito come una lacerazione violenta. Non si tratta di una dialettica storica come quella hegeliana, ma di una dialettica che si produce nel rapporto originario con la penuria e nelle relazioni degli uomini tra di loro. Non si tratta nemmeno della dialettica marxista, poiché la superstruttura economica non può per Sartre fornire una *totalizzazione* dell'esistenza, ma deve sempre confrontarsi con tutti gli altri aspetti politici, sociali, familiari, individuali che rendono l'esperienza umana molto più ricca del semplice prodotto delle relazioni di produzione.

Secondo la nostra interpretazione, la Necessità viene introdotta da Sartre nella *Critica* per rendere giustizia a tutti coloro che non potevano concretamente sperimentare la sua libertà assoluta. Ancora una volta, al centro della sua filosofia, si situa lo Sguardo. E quello della *Critica* non è lo sguardo di Sartre come individuo, ma lo Sguardo di Sartre come sforzo di accogliere l'esperienza degli oppressi, senza rischiare di ricadere in un'identificazione puramente formale, borghese e addirittura complice con gli oppressori. Già nei *Quaderni* insisteva sull'importanza di mettersi dal punto di vista di coloro che soffrono e di accoglierne bisogni, urgenze e valori:

senza dubbio noi ci definiamo attraverso la lotta contro il Male; ma ci definiremo come essenza effettiva solo lottando in buona fede contro di esso: non come se si trattasse di un fratello nemico del quale in fondo non ci auguriamo la scomparsa, ma come se fosse una vipera che noi vogliamo veramente schiacciare. È per questo che non conviene schierarsi dalla parte di coloro che giocano con il Male ma dalla parte di coloro che lo soffrono. Ma questo implica due esigenze opposte che è necessario conservare entrambe. La prima è di definire insieme agli oppressi un Bene alla luce del quale il Male appaia come Male, e che sarà necessariamente ipostatizzato come scopo per l'Avvenire. È la massima direttrice dell'Azione, l'idea regolatrice²⁸.

²⁷ ID., *Critica della ragione dialettica*, vol. I, cit., p. 88.

²⁸ ID., *Quaderni per una morale*, cit., p. 103. Anche per Scanzio questo passo è di fondamentale importanza per comprendere la "morale introvabile" di Sartre: «bisogna essere dalla parte dell'oppresso [...]». Ecco il solo vero principio regolatore che sembra emergere da tutta la discussione sartriana: solo l'oppresso in quanto oppresso, in quanto sperimenta sulla propria carne una situazione inumana, può intravedere attraverso la soppressione di questa situazione una condizione umana [...]. SCANZIO, *Jean-Paul Sartre. La morale introvabile*, cit., p. 77.

Tuttavia, queste «basi dialettiche di un'antropologia strutturale»²⁹ non saranno l'ultimo testamento della filosofia sartriana. Il filosofo francese non sarà nemmeno soddisfatto della seconda parte della *Critica della ragione dialettica, L'intelligibilità della Storia*, pubblicata anch'essa postuma e incompiuta. Come rivela nell'ultima sua discussa intervista, nel 1980 Sartre era ancora pronto a intraprendere una nuova direzione di pensiero. Che, per chi conosce gli appunti sull'etica esistenzialista del 1947-1948, significava piuttosto un ritorno³⁰.

5. Conclusione. La fraternità prima della penuria: l'ultima speranza di Sartre

Che proprio Jean-Paul Sartre, al termine della sua vita, si riferisse al concetto di *speranza* non ha stupito solamente i suoi lettori³¹, ma anche Simone de Beauvoir e altri amici intimi, che infatti ipotizzarono un'eccessiva influenza del segretario di Sartre, l'ex maoista Benny Lévy, che condusse questa ultima intervista. Tuttavia, come ben evidenzia anche Ronald Aronson nella prefazione all'edizione americana,

laddove sembra a molti che Lévy abbia cercato di assorbire Sartre nelle sue nuove scoperte e convinzioni, noi cogliamo la sottile interazione di due menti indipendenti che stanno entrambe tentando di trovare un terreno comune mentre ognuna di loro persegue i suoi personali obiettivi. Sartre non solo porta avanti con tenacia il proprio progetto, ma porta con sé il suo interlocutore. Esplorando questa interazione, vedere Sartre 'che dice tre o quattro cose in una' e vederlo muoversi verso nuove direzioni pur restando vero nel suo sé più profondo è uno dei piaceri di leggere *L'espoir maintenant*³².

²⁹ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, vol. II, cit., p. 468.

³⁰ Anche G.E. Linsenbard condivide questa interpretazione: «la terza etica alla quale Sartre ha lavorato alla fine della sua vita non dovrebbe essere considerata come un totale rifiuto dell'etica che aveva sviluppato nei *Quaderni per una morale*, ma piuttosto un suo arricchimento». Mia traduzione. Testo originale: «[...] the third ethics he worked on at the end of his life should not be regarded as a wholesale rejection of the ethics he developed in the *Cahiers pour une morale* but rather as an "enrichment" of it». G.E. LINSENBARD, *An investigation of Jean-Paul Sartre's posthumously published Notebooks for an Ethics*, The Edwin Mellen Press Ltd., Lewiston 2000, p. 2.

³¹ Nei *Quaderni per una morale*, nella sezione sulla quasi-creazione del mondo, Sartre parla addirittura di una gioia esistenziale nei confronti della propria gratuità, richiamando così il testo coevo di Simone de Beauvoir *Per una morale dell'ambiguità*.

³² Mia traduzione. Testo originale: «While it seemed to many that Lévy sought to absorb Sartre into his newly discovered beliefs, we see the subtle interaction of two independent

In *L'espoir maintenant* Sartre rimette in discussione sia il suo appoggio al Partito Comunista Francese e, più in generale, il suo rapporto critico con il marxismo, sia il suo sostegno alla contro-violenza, dichiarato in testi quali *Critica della ragione dialettica* e la Prefazione ai *Dannati della Terra*, ma anche in diversi interventi pubblici in cui si era sempre schierato dalla parte degli oppressi. Il suo non è certo un pentimento: è ancora convinto del fatto che il popolo algerino non avrebbe potuto ottenere l'indipendenza dalla Francia in altro modo. Era l'unica forma che la libertà poteva assumere, come ipotizzava nei *Quaderni* e confermava nella *Critica*? Di certo, qui, di nuovo, ridimensiona il ruolo positivo della contro-violenza:

Certo, non è la violenza che farà saltare le tappe e ci farà avvicinare all'umanità propriamente detta. La violenza semplicemente spezza un certo stato di schiavitù che non consente di diventare uomini. Dal momento in cui la violenza ha soppresso la natura del colonizzato, vale a dire la schiavitù, non ci sono più dei sotto-uomini che subiscono certe costrizioni (e che d'altronde ne troveranno altre), come in Algeria, ma che vogliono tentare, in tutto questo, di avvicinarsi a essere cittadini attivi. [...] Ma, a dire il vero, ancora non vedo chiaramente il reale rapporto tra violenza e fraternità³³.

La penuria continua a caratterizzare la vita umana, ma non è più la struttura originaria. Anche se in questa intervista non richiama esplicitamente il suo tentativo di costruire una morale esistenzialista dell'immediato dopoguerra, Sartre confessa di stare lavorando a un testo di etica, che vede la Fraternità finalmente svincolata dal Terrore come rapporto originario tra le singole libertà.

minds who are attempting both to find common ground while each one pursues his own objectives. Sartre not only tenaciously holds on to his own project but carries his interlocutor along with him. Exploring this interaction, seeing Sartre 'saying three or four things in one', and watching him move in new directions while remaining true to his deepest self are among the pleasures of reading *Hope Now*». R. ARONSON, *Sartre's last words*, in J.-P. SARTRE, B. LÉVY, *Hope Now. The 1980 Interviews*, The University of Chicago Press, 1996, p. 40.

³³ Mia traduzione. Testo originale: «Certes, ça n'est pas la violence qui fera sauter les étapes et rapprochera de l'humanité proprement dite. La violence brise simplement un certain état d'esclavage qui ne permettait pas de devenir un homme. À partir du moment où la violence a supprimé le caractère de colonisé c'est-à-dire d'esclave, il n'y a plus que des sous-hommes qui ne subissent plus certaines contraintes, qui en trouveront d'autres ailleurs, comme en Algérie, mais qui vont essayer, à travers tout cela, de se rapprocher du citoyen actif [...] Mais, à dire vrai, je ne vois pas encore clairement le vrai rapport entre violence et fraternité». J.-P. SARTRE, B. LÉVY, *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Verdier, Lagrasse 1991, pp. 58-59.

Il rapporto più profondo tra gli uomini è quello che li unisce al di là dei rapporti di produzione. È quello che fa in modo che essi siano gli uni per gli altri un'altra cosa dall'essere produttori. Sono uomini. [...] E quello che è importante è che, se considero la società come l'ho considerata nella *Critica della ragione dialettica*, devo ammettere che la fraternità ha poco spazio. Se, al contrario, considero la società come il risultato di un legame tra gli uomini più fondamentale della politica, allora ritengo che le persone dovrebbero avere o potrebbero avere o hanno un certo rapporto primario che è il rapporto di fraternità³⁴.

La relazione tra gli uomini è immediatamente etica, anche se poi le dinamiche della violenza e dell'oppressione mascherano questo legame originario. Di nuovo, la Necessità viene ridimensionata insieme al momento rivoluzionario. L'insurrezione diventa una semplice fase dell'esperienza della fraternità³⁵, uno stadio forse inevitabile ma che non assicura ineluttabilmente la costruzione di una società migliore. I partiti comunisti non hanno certo mantenuto la loro promessa di superare le ingiustizie sociali e di realizzare un "regno dei fini" concreto. Sartre si confronta con questa sconfitta e riconsidera il suo progetto normativo. Ciò che bisogna anzitutto fare è *ricognoscersi* come fratelli, «fils de la mère»³⁶, condotta diametralmente opposta dal considerarsi «fils de la violence»³⁷ o dal ridursi a meri rapporti di produzione. Secondo la nostra interpretazione, è proprio questo Esistenzialismo etico, che rimette il soggetto con la sua libertà e responsabilità al centro

³⁴ Mia traduzione. Testo originale: «Le rapport le plus profond des hommes, c'est ce qui les unit au-delà des rapports de production. C'est ce qui fait qu'ils sont les uns pour les autres autre chose qu'un producteur. Ils sont des hommes. [...] Et ce qui est important, c'est que justement, si je considère la société comme je la considérais dans la Critique de la Raison dialectique, je constate que la fraternité y a peu de place. Si je prends, au contraire, la société comme résultant d'un lien entre les hommes plus fondamental que la politique, alors je considère quel es gens devraient avoir ou peuvent avoir ou ont un certain rapport premier qui est le rapport de fraternité». Ivi, p. 52.

³⁵ «Ed è vero, in un senso, che tutto è possibile. Come fare perché questa rivelazione non sprofondi nel delirio politico? Forse bisogna rispondere: non portandola all'estremo. La rivolta non è che un momento della lunga impresa di unificazione umana, non è che un tassello dell'esperienza di fraternità. Del nostro rapporto con la madre, diresti tu». Mia traduzione. Testo originale: «Et c'est vrai, en un sens, que tout est possible. Comment faire que cette révélation ne sombre pas dans le délire politique? Peut-être faut-il répondre: en ne la mettant pas à l'absolu. Le soulèvement n'est qu'un moment de la longue entreprise de l'unification humaine, qu'une facette de l'expérience fraternelle. De notre rapport à la mère, dirais-tu». Ivi, p. 65.

³⁶ Ivi, p. 53.

³⁷ Ivi, p. 57.

della riflessione filosofica, che ha senso recuperare oggi. Un Esistenzialismo «trans-historique»³⁸, che non si adegua al suo tempo, perché nessuna sofferenza è giustificabile in nome di un futuro incerto e nella maggior parte dei casi puramente ideale. Un Esistenzialismo la cui ultima speranza è una libertà che assume se stessa sia nella propria persona sia in quella degli altri come il massimo valore e che si scaglia contro ogni forma di determinismo e di Necessità per cui le ragioni della storia potrebbero risultare più importanti delle ragioni dell'etica. *Non è più* forse il tempo del Marxismo, è *di nuovo* il tempo dell'Esistenzialismo.

³⁸ Ivi, p. 48.

Federica Castelli

La libertà del militante.

Sartre e la rivoluzione tra progetto, libertà e situazione

1. *Introduzione. Il soggetto e la rivoluzione*

L'esperienza rivoluzionaria ha sempre rivestito all'interno del pensiero politico e filosofico un nodo di straordinario interesse. Gli ideali da invettare nella storia, le promesse di giustizia e uguaglianza, l'esaltazione dell'azione comune, hanno costantemente stimolato la riflessione di filosofi e pensatori della politica. Sia di chi, come Aristotele, Platone, Machiavelli, si sono interessati al mutamento e al conflitto politico, sia di chi vi ha visto un rischio, una patologia del corpo politico, sia di chi vi ha visto una promessa, un necessario esito della storia, o un implicito della politica¹. L'esperienza novecentesca, animata in un certo senso proprio dalla rivoluzione come mito, ha portato molte autrici e molti autori a interrogarsi sulle contraddizioni e sulle derive che rendono le rivoluzioni esperienze stridenti e a volte contraddittorie, di violenza, dispotismo e negazione della libertà umana².

Nel Novecento la rivoluzione era ovunque, secondo forme e desideri diversi: attesa, invocata, celebrata da chiunque desiderasse un cambiamento sociale. Ma il Novecento ha anche visto realizzarsi rivoluzioni invocate ed attese secondo linee impreviste, violente e contraddittorie. Di fronte a queste realizzazioni, la posizione di molti autori si fa opaca, mobile, a volte contraddittoria essa stessa. Tra le varie riflessioni nate sull'onda degli

¹ Non è possibile approfondire in questa sede il concetto di rivoluzione nelle varie letture e interpretazioni del pensiero politico. Rimando dunque al mio testo *Corpi in rivolta* (Mimesis, 2015).

² F. CASTELLI, *Le contraddizioni dell'ideale. Libertà, soggettività ed esistenza nel processo rivoluzionario*, in G. ALLEGRI, A. LONGO (a cura di), *Rivoluzione fra mito e costituzione*, Sapienza Università Editrice, Roma 2017, pp. 281-296.

eventi rivoluzionari novecenteschi, il posizionamento di Sartre si distingue per la complessità e dinamicità, e per la tensione costante tra passione e impegno politico, da un lato, e riflessione filosofica, dall'altro.

Queste pagine vogliono indagare la posizione filosofica e politica di Jean Paul Sartre circa il processo rivoluzionario, tenendo conto dei suoi esiti individuali e collettivi, e nello specifico delle sue ricadute sulle soggettività, così centrali nel pensiero sartriano. Queste pagine si interrogheranno dunque sulle dinamiche tra soggetti, libertà e processo rivoluzionario indagando il pensiero del filosofo nelle sue varie fasi, e interrogando il suo impegno politico, i suoi avvicinamenti e prese di distanza dal marxismo e dalle sue varie realizzazioni storiche. Si interrogherà su come vengano a conciliarsi le idee di progettualità e libertà, al centro della riflessione teorica di Sartre, le sue riflessioni sulla rivoluzione, e il suo rapporto, tra adesioni e distanze, con il partito comunista russo.

La domanda attorno alla quale ruota questa indagine è: *che fine fanno i soggetti nel processo rivoluzionario?* Alla luce di questo interrogativo ripercorreremo il posizionamento sartriano e le sue ricadute politiche, le prossimità e le distanze con altri intellettuali a lui vicini, come nel caso della rottura con Albert Camus, e la sua ricerca di una teoria dell'agire rivoluzionario che non cancelli né sacrifichi le soggettività.

L'idea di soggetto al cuore del pensiero di Sartre, in tutte le sue varie fasi, è a giudizio di chi scrive, ciò che rende il suo pensiero così ricco, interessante e attuale, e che mostra come il filosofo sia una risorsa per pensare la nostra contraddittoria attualità, così simile per alcuni versi alle derive violente del Novecento, senza perdere coscienza di cosa sia la libertà, la responsabilità, e la relazione che costituiscono il cuore dell'esperienza umana.

Quel che contraddistingue la maggior parte della riflessione sartriana, e ne costituisce a tutt'oggi un punto di forte attualità, è la visione non statica dell'umano e l'attenzione tutta particolare alle soggettività e alle loro relazioni con l'ambiente, con la società, con gli altri soggetti. In una parola, alla situazione. Per Sartre il soggetto, e la coscienza, sono relazionali. Il soggetto non *ha* libertà ma *è* libertà. Non è, ha da essere. *Esiste*³. La coscienza, dunque, non è determinabile, bensì «situabile»⁴. Questo porterà nel tempo a un rifiuto netto di tutto ciò che cristallizza il soggetto, sia esso la pretesa metafisica di un'essenza umana, o i vincoli del diritto, delle istituzioni, o quei dogmi, politici, sociali, filosofici che forniscono

³ M. KAIL, *Sartre: il materialismo è antinaturalistico*, in «Bollettino Studi Sartriani», Anno XI, 2017, p. 31.

⁴ Ivi, p. 32.

un'immagine del soggetto statica, immutabile, dunque irreali. Nonostante confortino i soggetti in tempi di crisi e mutamento, queste cristallizzazioni portano l'umano a cancellare ciò che davvero lo contraddistingue in modo inaggirabile – la progettualità, la libertà, la creazione di sé – riducendolo a una dimensione esistenziale inautentica, dal momento che, come Sartre sottolinea sempre con forza, non ci si può sottrarre alla propria «condanna alla libertà». Come sappiamo, la libertà non è per Sartre una vaga idea regolatrice, ma una vera e propria necessità ontologica dell'umano, da cui non è possibile liberarsi⁵. Questa libertà è in sé priva di fondamento, e si fa con l'esistenza stessa. Si configura come una trascendenza orizzontale e attiva, un oltrepassamento di sé e della situazione, verso un dato obiettivo, che verrà in seguito ulteriormente oltrepassato. Negare la condizione dei soggetti come «condannati ad essere liberi», condannati alla libertà e alla responsabilità che ne deriva, li costringe in un agire in malafede, inautentico, rinchiudendoli in una dimensione conciliante ma falsa⁶.

La progettualità riveste in questo quadro un ruolo fondamentale, in quanto ciò che caratterizza l'umano: ciascuno deve infatti progettarsi per mancanza di essere. Nel progetto il soggetto lotta per essere Dio – ossia per essere *«in sé per sé»*, essere che si fonda su se stesso e non sulla negazione dell'essere in sé –. E questo, ricorda Sartre, per gli esseri umani, è semplicemente impossibile. L'esistenza è per Sartre progetto, libertà assoluta e responsabilità assoluta. Non c'è una natura umana, non esiste una sua «essenza» data a priori: gli esseri umani sono ciò che fanno.

Non c'è realtà che nell'azione [...] l'uomo non è nient'altro che il suo progetto; egli non esiste che nella misura in cui si realizza; non è dunque altro che l'insieme dei suoi atti, nient'altro che la sua vita⁷.

Per questo il pensiero di Sartre pone le basi per un umanismo diverso dal cattolicesimo e dal marxismo, in cui l'umano non sia il fine ultimo a cui tendere, né un punto di partenza, poiché, appunto, l'umano è sempre «da fare». Il soggetto è inoltre inconcepibile se sradicato dal proprio contesto e dalle relazioni che lo circondano. «L'uomo non è chiuso in se

⁵ G. VAGNARELLI, *La democrazia tumultuaria. Sulla filosofia politica di Jean-Paul Sartre*, Eum, Macerata 2010, p. 10.

⁶ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'Essere e il Nulla*, Il Saggiatore, Milano 2002, pp. 82-109 [ed. or., *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943].

⁷ Id., *L'esistenzialismo è un umanismo*, Colonna, Milano 1999, p. 36 [ed. or., *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946].

stesso ma sempre presente in un universo umano»⁸. Ogni pensiero che miri a cogliere e definire l'umano per sé, astraendolo dalla sua situazione e dalla relazione con le altre soggettività e con la dimensione sociale, economica e ambientale che lo circonda, è un pensiero astratto e inefficace. In questo senso, l'esistenzialismo è l'unico umanismo realmente possibile. «Intendiamo per esistenzialismo una dottrina che rende possibile la vita umana e che, d'altra parte, dichiara che ogni verità e ogni azione implicano un ambiente e una soggettività umana»⁹.

L'idea di società che deriva da questa visione non può che incentrarsi sui soggetti e la loro libertà. Per questo, l'incontro con il socialismo reale porterà Sartre, con il tempo, all'urgenza di una sua messa in discussione e alla ricerca di una via nuova, che riesca ad aggirare i pericoli di cancellazione delle individualità e di violenza totalitaria che sembrano minacciare la teoria politica rivoluzionaria.

Su questo punto Albert Camus aveva già avanzato forti critiche al marxismo e all'ideologia comunista, nel suo *L'uomo in rivolta*¹⁰. Scritto nel '51, il testo porterà l'autore a fortissime critiche e alla rottura con lo stesso Sartre, avvenuta sulle pagine di «Les Temps modernes», a seguito di una dura recensione scritta da Jeanson e avallata da Sartre, direttore della rivista¹¹. I termini della rottura e le distanze filosofiche tra i due autori che in essa vengono a trovare compimento sono già stati affrontati altrove¹², ma necessitano di una nuova messa in discussione che tenga conto delle varie sfumature nell'atteggiamento tenuto da Sartre nei confronti del marxismo e del partito comunista e delle varie posizioni assunte dall'autore circa il rapporto tra soggetti, libertà e rivoluzione. Questo articolo prova a ridisporre i termini della questione sotto una luce nuova.

Nel saggio del 1951 Camus si interrogava sulla rivolta e sul destino della libertà umana nella rivoluzione, affrontando le contraddizioni insite

⁸ Ivi, cit., p. 47.

⁹ Ivi, cit., p. 22.

¹⁰ A. CAMUS, *L'Uomo in rivolta*, in ID., *Opere*, Bompiani, Milano 2000 [ed. or., *L'Homme Revolté*, Gallimard, Paris 1951].

¹¹ F. JEANSON, *Albert Camus ou l'âme revoltée*, in «Les Temps Modernes», maggio 1952, pp. 2070-2090; A. CAMUS, *Lettre au directeur des «Temps Modernes»*, in «Les Temps modernes», agosto 1952, pp. 317-333; J.-P. SARTRE, *Risposta a Camus*, in ID., *Che cos'è la letteratura?*, Il Saggiatore, Milano 2004, p. 448; Cfr. anche R. ARONSON, *Camus & Sartre. The story of a friendship and the quarrel that ended it*, The University of Chicago Press, 2004; F. CASTELLI, *La Libertà e la Violenza. Sulla rottura tra Jean Paul Sartre e Albert Camus*, in «Bollettino Studi Sartriani», VI, 2010, pp. 207-234.

¹² CASTELLI, *La Libertà e la Violenza. Sulla rottura tra Jean Paul Sartre e Albert Camus*, in «Bollettino Studi Sartriani», VI, 2010, pp. 207-234.

in ogni processo rivoluzionario, e contrapponendole all'idea di libertà e umanità che guidano il gesto di rivolta contro il mondo e contro l'ingiustizia. Intrappolati tra la deriva dittatoriale e il rischio di dissipamento, tra gli opposti della restaurazione e dell'instaurazione di una società oppressiva e violenta in cui l'elemento dell'umano viene perduto, gli esiti della rivoluzione sembrano, agli occhi di Camus, condannarla a negare sempre e costantemente lo slancio umano verso la libertà e il cambiamento, verso la giustizia, che caratterizza l'atteggiamento di rivolta, connaturato all'umano. Per Camus, la rivolta nasce da un gesto di rifiuto verso un'ingiustizia, metafisica o storica, e punta alla trasformazione del mondo attraverso l'azione. Tale gesto apre alla comunità, alla pluralità dell'umanità per cui si lotta, poiché ogni rivolta si origina da una presa di coscienza e da un tacito appello ad un valore al quale l'essere umano non può e non vuole rinunciare. La rivolta apre dunque all'alterità, alla relazione con gli altri, verso i quali si trascende in una solidarietà umana metafisica¹³. Ma, nel momento preciso in cui questo slancio viene ad immergersi nella concretezza del fluire storico, ponendosi sul suo stesso piano e declinandosi all'interno della sua dialettica, perde se stesso in una lotta per un valore da invereare in modo assoluto nella storia, una lotta in cui omicidio, violenza, abuso di potere divengono mezzi necessari per un fine che, sganciandosi dalle esistenze concrete, finisce per travolgerle. Si delinea dunque per l'autore un grave paradosso, in cui un atto metafisico, come quello della rivolta, che nasce dalle esistenze e apre all'alterità, si trasforma in un'astrazione assoluta, in un'Idea omicida, che deifica la specie umana cancellando gli individui. Per la rivoluzione, e per la giustizia che essa reclama, si giunge così alla sospensione delle libertà e la violenza e l'omicidio divengono opzioni ammissibili e praticabili¹⁴.

Rispetto a queste analisi, il Sartre del '52 pone una decisa distanza, arrivando a una drammatica rottura con il filosofo amico e compagno. Ma rispetto a quel preciso momento, da leggere alla luce del contesto storico e alla luce delle coordinate precise del pensiero e dell'impegno politico di Sartre, occorre fare un piccolo passo indietro, e rileggere il percorso politico e filosofico dell'autore rispetto alla rivoluzione, al marxismo e al partito comunista, con un'ottica più ampia, mobile, che tenga fede alle varie sfumature, ai passi indietro e alla continua messa in discussione che costituisce la ricchezza e la caratteristica dell'opera di Sartre.

¹³ CAMUS, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 637.

¹⁴ Ivi, p. 737.

2. Tra impegno e teoria politica

I rapporti tra Sartre e il comunismo seguono percorsi poco lineari, soggetti a improvvisi cambiamenti di rotta, a distanze e riavvicinamenti, fino ad arrivare al culmine di una radicale rottura. Questa «relazione complicata» trova i suoi inizi durante il periodo di prigionia (1940-1941), e si rafforza durante l'esperienza della Resistenza francese, in cui Sartre scopre l'efficacia dell'azione storica. L'immediato dopoguerra apre per l'autore un periodo di forte impegno di appassionata partecipazione alla vita politica. In questo periodo, tra le molte altre cose, fonda la rivista «Les Temps Modernes» con Maurice Merleau-Ponty per promuovere teoricamente e praticamente l'impegno degli intellettuali francesi.

In questi anni le tesi espresse in *L'Essere e nulla* restano un riferimento centrale, pur coniugandosi con una nuova esigenza, radicata nell'*engagement* dell'autore, di tenere insieme soggettività, azione e prospettiva storica. Le tesi del testo del 1943 incontrano così la dialettica, e in particolare la dialettica marxiana, che verrà da Sartre rideclinata in un modo tutto peculiare, come vedremo più avanti in questo testo. Come commenterà Simone de Beauvoir in *La forza delle cose*: «nel 1944, Sartre credeva che ogni situazione potesse essere trascesa dallo sforzo soggettivo; nel 1951, sapeva che le circostanze a volte possono derubarci della nostra trascendenza, e che nessuna salvezza individuale è possibile, solo una lotta collettiva»¹⁵.

Nel 1946, anni prima della rottura con Camus, Sartre nutriva perplessità molto vicine a quella dell'autore de *La Peste*. In *Materialismo e Rivoluzione*, apparso su «Les Temps Modernes»¹⁶ Sartre denunciava già l'incapacità del materialismo - così come dell'idealismo - di fondare filosoficamente l'azione rivoluzionaria. La tendenza all'astrazione, all'ideale e all'universale a scapito della contingenza, infatti, sosteneva Sartre, sviano il rivoluzionario dal suo essere uomo sempre *in situazione*, portandolo a concezioni dogmatiche o riduttive. Sartre proponeva allora un materialismo realista, alternativa all'idealismo e al materialismo puro, in cui l'essere umano venga riconosciuto nel suo essere contingente e ingiustificabile ma, per questo, libero.

All'inizio degli anni Cinquanta, contemporaneamente alla rottura con Camus, Sartre decide di appoggiare, culturalmente e politicamente, le organizzazioni comuniste. Questa adesione è evidente quando, nel 1952,

¹⁵ S. DE BEAUVOIR, *La force des choses*, Gallimard, Paris 1963, p. 113.

¹⁶ SARTRE, *Materialismo e rivoluzione*, in ID., *Materialismo e rivoluzione*, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 53-129 (ed. or. *Matérialisme et révolution*, in «Les Temps Modernes», I, 1946, n. IX, pp. 1549-1551).

scrive *Les Communistes et la Paix*, in cui teorizza la totale identificazione tra prospettive rivoluzionarie del proletariato internazionale e la strategia dell'Urss e dei partiti della Terza Internazionale¹⁷. Un testo il cui schieramento è talmente evidente e radicale da portare Merleau-Ponty, nel '55, ad avanzare contro di esso forti critiche, sottolineandone i limiti e accusando Sartre di «ultra-bolscevismo», dipingendolo come un «acritico compagno di strada»¹⁸. Sartre commenterà in seguito tale postura nel dialogo con Gavi e Victor nel seguente modo: «[...] penso che fui spinto a scriverli [i tre articoli che costituiscono *Les Communistes et la Paix*, apparsi su «Les Temps Modernes»] più dall'odio verso il comportamento della borghesia che dal fascino che esercitava su di me il partito».

In realtà, il periodo di vicinanza al PCF fornisce a Sartre le basi per una più profonda analisi dei mezzi, delle strutture, degli usi e delle fonti della violenza, che lo porterà infine a una presa di distanza radicale. Nel 1956 il PCF vota a favore del conferimento di poteri speciali al presidente del consiglio Guy Mollet per schiacciare l'insurrezione algerina. Per Sartre questo è inaccettabile: un partito che si definisce comunista non può in alcun modo sostenere l'azione violenta e repressiva portata avanti dai colonialisti. Poco più tardi, l'allontanamento diventerà rottura, a seguito dell'intervento russo in Ungheria, evento che costringe Sartre a fare un passo indietro e a cercare strade alternative al partito comunista francese¹⁹. La rottura con il PCF avviene alla luce dell'impegno internazionalista e anticolonialista di Sartre, che si concretizza negli anni Cinquanta nel supporto alla lotta algerina e nell'interesse verso la rivoluzione cubana. Nel 1960 Sartre, assieme a molti altri intellettuali francesi, firma il *Manifesto dei 121* in opposizione all'occupazione dell'Algeria, in cui si sostiene con fermezza il diritto della popolazione all'insurrezione e diserzione. In questi anni Sartre guarda ai popoli colonizzati come nuovo soggetto rivoluzionario²⁰. Questa fase si accompagna a considerazioni pessimiste circa le reali possibilità rivoluzionarie del proletariato del “Primo” e “Secondo” mondo – secondo una distinzione all'epoca di Sartre ancora attuale – e delle popolazioni «delle metropoli»

¹⁷ J.-P. SARTRE, *Les Communistes et la Paix*, in «Les Temps Modernes», 81, pp. 1-50; 84-85 [poi in ID., *Situations*, VI, I, Gallimard, Paris 1964]. Cfr. G. PAOLUCCI, *Jean-Paul Sartre e la rivoluzione cubana*, in «Bollettino Studi Sartriani», Anno XI, 2017, p. 112.

¹⁸ R. ARONSON, *Jean-Paul Sartre. Philosophy in the world*, NLB and Verso, London 1980, p. 228.

¹⁹ Cfr. 1968: *Il Maggio. Praga. La rottura col partito comunista*, in P. GAVI, J.-P. SARTRE, P. VICTOR, *Ribellarsi è giusto*, Einaudi, Torino 1975, pp. 46-57 [ed. or., *On a raison de se révolter*, Gallimard, Paris 1974].

²⁰ PAOLUCCI, *art. cit.*, p. 108.

e dei paesi del cosiddetto socialismo reale, imbrigliati nell'osservanza dei dogmi di partito e nelle dinamiche della guerra fredda. L'egemonia stalinista sulla rivoluzione si traduce in quegli anni come nodo sempre più centrale, così come l'esigenza di una alternativa, di un socialismo diverso che metta al centro gli esseri umani, la loro libertà e progettualità. L'urgenza di una nuova idea di rivoluzione sganciata dal dogmatismo repressivo e dalle sue contraddizioni si traduce nella riflessione teorica e nell'impegno dell'autore di quegli anni. Opere come *Questions de méthode* (1957) e *La critique de la raison dialectique* (1960) ne confermano l'impegno e la portata²¹.

3. Serie, gruppo, organizzazione, istituzione

La rivoluzione diviene per Sartre un nodo fondamentale, nell'urgenza di trovare una teoria dell'agire collettivo che non cancelli le soggettività e che non sopprima la libertà umana, la contingenza e la progettualità che la caratterizzano. Sartre si interroga circa la possibilità di una rivoluzione che non cancelli la materialità dei fatti e delle vite, sia a livello simbolico che, nei suoi esiti più totalitari e violenti, a livello fisico. Questo nodo attira inizialmente Sartre verso gli avvenimenti della Rivoluzione Francese, per l'autore significativa poiché capace di mettere in luce sia le potenzialità di realizzazione della libertà dei singoli attraverso l'azione collettiva, che i suoi rischi di serializzazione²². Dai testi *Mai-Juin 1789* e *Liberté-Egalité*, degli inizi degli anni Cinquanta, la Rivoluzione come autocostruzione del popolo come soggetto e come esempio della tensione tra idealità e realtà porteranno infine alle analisi approfondite della *Critica della ragione dialettica*.

Durante questi anni, il tema del progetto viene ripreso e coniugato con la prospettiva dialettica, sempre più legato alla situazione e ai fattori che condizionano l'azione, e legato all'oggetto a venire che l'azione mira a realizzare²³. In particolare, Sartre illustra la tensione costante tra slancio rivoluzionario e alienazione attraverso la sua riflessione sul gruppo e la serie, descrivendo il movimento che caratterizza l'azione collettiva, dallo slancio iniziale fino alla sua caduta nella serialità. La domanda a cui sembra ruotare la riflessione di Sartre potrebbe essere posta nel seguente modo: *in che modo*

²¹ J.-P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963 [*Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960]. ID., *Questioni di metodo*, in *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963.

²² C. PASQUINI, *Il gruppo sospeso tra ideologia e violenza: l'analisi sartriana della Rivoluzione Francese*, in «Bollettino Studi Sartriani», Anno X, 2014, p. 87.

²³ SARTRE, *Questioni di metodo*, cit.

le coscienze individuali, nella loro molteplicità, possono istituire una praxis comune e cambiare la Storia senza cadere nella contraddizione della ricaduta nella serialità?

L'umano è sia in una relazione dialettica con la natura, dunque condizionata dalla materialità oggettiva, ma è anche soggetto culturale, capace di vivere e realizzare la dialettica-cultura che lo distanzia e affranca dall'inerzia material-naturale. Ogni essere umano è un soggetto storico capace di rovesciare il campo del pratico-inerte: al centro di questa vicenda dialettica c'è il gruppo in quanto prassi attivo-intenzionale di soggetti umani collegati insieme, che si forma sempre rispetto e contro una data situazione²⁴. Nella situazione, costituita dal complesso di unità pratiche (ossia costituita sia dagli altri soggetti che dalle cose) gli individui non hanno rapporti di reciprocità, bensì formano un mero collettivo, una molteplicità discreta: si tratta di una pluralità di solitudini, individui aggregati da rapporti formali estrinseci. Questo modo di essere della società viene chiaramente illustrato dal celebre esempio sartriano degli individui in attesa dell'autobus, dopo un'intensa e alienante giornata di lavoro: una molteplicità seriale, in cui ognuno segue scopi e mansioni imposti dall'esterno, ed è di fatto intercambiabile con ogni altro individuo.

All'interno di questa analisi risalta in modo evidente il ruolo fondamentale svolto dalla dimensione dell'intersoggettività all'interno del pensiero sartriano. La serie è atomizzazione, mancanza di reciprocità, incapacità di agire. Nella serie, l'individuo è alienato perché la sua *praxis* individuale è cristallizzata e il suo senso viene definito in modo eteronomo: il *telos*, la ragione, la funzione e le regole della serie sono fuori di lui²⁵. Il soggetto vive dunque in modo inerte, passivo, senza alcuna relazione autentica con la situazione in cui si trova.

Sotto la pressione della necessità si forma il cosiddetto «gruppo in fusione» e la passività della serie si muta in azione collettiva. Nella presa di coscienza di una comune alienazione, nasce il gruppo rivoluzionario e la folla atomizzata diviene un insieme coerente. Il gruppo è la reazione all'impossibilità di vivere nella condizione di serialità, organizzazione libera di individui che nasce dalla negazione del collettivo come aggregazione coatta, e in cui l'azione collettiva procede a liquidare le vecchie strutture del pratico-inerte. Il gruppo nasce dunque proprio a partire dal collettivo seriale, di cui rappresenta la negazione e nel quale, vedremo, verrà infine riassorbito. Il gruppo nasce su una base materiale data e a partire da un bisogno o pericolo condiviso,

²⁴ S. MORAVIA, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 119.

²⁵ Ivi, p. 120.

a cui vuole reagire con un'azione comune, nella volontà di cancellare ogni atteggiamento seriale-inerte²⁶. I soggetti riscoprono così la capacità di agire secondo un fine e la possibilità di agire in modo collettivo ma autodeterminato: nel gruppo, infatti, nessuno comanda né obbedisce e ognuno riconosce l'altro come "medesimo".

La parola d'ordine non è *obbedisci!* Chi mai obbedirebbe? E a chi? Non è altro che la *praxis* comune, che diviene in un terzo auto-regolatrice per me e per tutti gli altri terzi nel movimento di una totalizzazione che mi totalizza con tutti²⁷.

La fase del gruppo in fusione coincide con il momento più appassionato di una rivoluzione. Un momento in sé molto precario, basato su una momentanea armonia interna e comunità di intenti. Quando l'effervescenza dell'azione collettiva diminuisce, il gruppo si organizza in strutture gerarchiche e burocratizzate. Si insinua così nuovamente la serie, e con essa i soggetti massificati e il pratico-inerte che schiaccia le coscienze. Ma presto la dissidenza torna sulla scena e si ricomincia, in un andamento che può essere definito «a spirale»²⁸.

Fin da subito il gruppo cerca di non dissolversi nella serie, in contrapposizione alla quale si è originato, nella consapevolezza del rischio di un ritorno alla condizione seriale dettata dallo stesso evolversi dell'azione collettiva: quanto infatti cade quella pressione esterna a partire dalla quale la serie è divenuta gruppo e in reazione alla quale si è dato lo slancio rivoluzionario, viene meno anche la necessità della prassi comune. Per impedire un ritorno alla prassi individuale, il gruppo diviene organizzazione, all'interno della quale il rapporto dell'individuo con l'altro non è più mediato dalla prassi comune ma da un "giuramento" e la fratellanza è mantenuta a prezzo del terrore e del controllo delle azioni e dei comportamenti individuali nel quadro della prassi collettiva. In seguito, dalla fase dell'organizzazione si passa a quella dell'istituzione, in cui il soggetto viene cancellato in nome di interessi superiori, quelli del gruppo. In questa fase, l'individuo diviene inessenziale. Si afferma la gerarchia, la burocrazia e l'autorità e il potere viene sottratto ai soggetti e trasferito a un unico ente, un soggetto che non è più *nel* e *del* gruppo²⁹. Questo conduce nuovamente la dimensione collettiva verso uno stato di atomizzazione generale, di degradazione e ricaduta nella serialità.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ SARTRE, *Critica della Ragione Dialettica*, libro II, cit., p. 42.

²⁸ PASQUINI, *op. cit.*, p. 85.

²⁹ MORAVIA, *op. cit.*, p. 124.

Sartre rintraccia nel gruppo una contraddizione insanabile, radicata nel suo voler essere contemporaneamente *praxis* e cosa. Il gruppo non «è»: si totalizza infatti senza sosta e scomparire per esplosione-dispersione o per ossificazione e per inerzia³⁰. È sempre in atto e mai in essenza. L'istituzionalizzazione, dunque, può garantirne la permanenza solo attraverso l'oggettivazione, la serialità e il terrore³¹. La creazione di istituzioni politiche non sublima la rivoluzione sociale, ma la cristallizza in un'architettura nuova che risponde alla necessità di sopravvivenza del gruppo in crisi e che non vuole scomparire, ma in cui l'individuo è ridotto a essenzialità. L'istituzione è negazione del gruppo, negazione della libertà e addomesticamento dell'uomo da parte dell'uomo³².

Come nei testi sulla Rivoluzione Francese, è per Sartre evidente che le rivoluzioni nascano come strumenti di liberazione dall'oppressione ma rischiano continuamente di ridurre l'individuo a oggetto, in una violenza e burocratizzazione che cancella l'umano. Per questo motivo in Sartre è possibile rintracciare la costante tensione, che attraversa tutte le varie fasi del suo impegno politico, verso un'idea di politica come democrazia popolare, partecipazione diretta e autogoverno, opposta alla rappresentanza burocratizzata istituzionale, in quanto falsa forma di universalità funzionale all'addomesticamento dell'umano³³. Tale posizione viene espressa chiaramente nello scambio con Philippe Gavi e Pierre Victor del 1972, in cui Sartre attacca la rivoluzione come fonte unica della morale, la sua attesa messianica innescata dal differimento *sine die* di urgenze del presente, che così si perdono nell'astrazione e nell'irrigidimento nelle istituzioni politiche, in modo forte e molto preciso:

Se oggi dev'esserci un partito rivoluzionario, bisogna che somigli il meno possibile a un'istituzione, e che contesti non solo ogni istituzionalità al proprio esterno, ma che cominci col contestarla al proprio interno. Quello che bisogna sviluppare nella gente non è il rispetto per un preteso *ordine* rivoluzionario, ma lo spirito di rivolta contro ogni ordine³⁴.

Ma se per Sartre è chiaro che una rivoluzione rischia di annullare se stessa una volta imbrigliata nelle maglie dell'istituzionalizzazione e della burocrazia, rimane ancora una domanda fondamentale su cui interrogare il suo pensiero: *si può avere una rivoluzione senza ideologia?*

³⁰ SARTRE, *Questioni di metodo*, cit., p. 68.

³¹ Ivi, pp. 51-52.

³² VAGNARELLI, *op. cit.*, p. 148.

³³ Ivi, p. 12.

³⁴ GAVI, SARTRE, VICTOR, *op.cit.*, p. 37.

4. Ripensare il marxismo

Su questo nodo, abbiamo visto, Sartre si è interrogato in diversi momenti del suo pensiero e, in particolare, già dagli scritti dell'immediato dopoguerra. Testi come *Materialismo e Rivoluzione* e *L'esistenzialismo è un umanismo*, la stessa *Critica*, e il dialogo con Gavi e Victor, rispondono a questa precisa urgenza di pensare l'azione collettiva al di là delle derive ideologiche, fuori da qualsiasi visione cristallizzata dell'umano. In questi testi, Sartre denuncia i limiti del marxismo come ideologia e cerca un'alternativa nella proposta di una «filosofia originale», né idealistica né materialistica, focalizzata sulla trascendenza e sulla libertà, come pensiero autentico del movimento rivoluzionario. Avverte la necessità di immaginare un piano che vada oltre l'individualismo borghese senza per questo cadere in un collettivismo che fagocita l'individuo. Questa spinta lo porta ad interrogarsi sul marxismo scolastico dominante in URSS (lo «stalinismo teorico») tenendo sempre al centro il soggetto in situazione e la scelta libera.

In *Materialismo e rivoluzione*, Sartre dichiara che il materialismo non può da solo fondare la rivoluzione, a causa della deriva ideologica e dell'astrazione a scapito della contingenza che rischia di mettere in atto che sviano il rivoluzionario dal suo essere sempre in situazione. Tale nodo verrà ripreso anche nella *Critica*, in cui Sartre sottolinea come la logica astratta faccia svanire la progettualità umana e renda le vite e l'evento rivoluzionario sterili conferme di teorie a priori. Slegata dalla realtà contingente, dalla libertà e dalla progettualità umana, dai bisogni e motivi che ne sono alla base, la rivoluzione perde le proprie potenzialità di cambiamento del mondo per irrigidirsi in quella che diviene «un'Idea platonica»³⁵.

Come Camus, anche Sartre si dimostra consapevole di come il marxismo idealistico rischi di ridurre l'umano alla passività all'interno di una logica astratta in cui la progettualità umana svanisce e l'evento è ridotto a conferma di teorie e analisi fatte *a priori*³⁶. La realtà viene riscritta, fatta coincidere con l'Idea, l'esperienza è violata, e gli eventi sono ridotti a fenomeni di una logica già data³⁷. In generale, Sartre non tenta un'integrazione del marxismo all'interno della filosofia esistenzialista, ma piuttosto cerca di recuperare gli elementi del marxismo compatibili con essa, riappropriandosi del lessico e degli strumenti elaborati dal Marx in una chiave nuova. In questo passaggio recupera, come abbiamo visto, l'idea

³⁵ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., p. 96.

³⁶ Ivi, p. 74.

³⁷ Ivi, p. 28.

di dialettica all'interno dei rapporti sociali ed elabora una nuova visione che assegna un nuovo ruolo alla prassi, che assume così il significato di progetto, situato, che si muove a partire da una determinata situazione per realizzarne una diversa configurazione. Ponendo la negazione come motore e cominciamento del movimento dialettico, Sartre tenta di radicare la dialettica al cuore stesso della soggettività, legandola alla progettualità e sottraendola al determinismo estremo del marxismo sovietico³⁸.

Allo stesso modo, per Sartre l'alienazione esiste perché c'è la libertà e la possibilità di scelta. E poiché ogni oggettivazione prodotta dall'attività dei soggetti è insufficiente al loro riconoscimento, essa sarà sempre negata dal tradursi in *praxis* di un nuovo progetto. Lo spostamento fondamentale giace dunque nell'intendere la dialettica come movimento reale di un'unità *nel suo farsi*³⁹. Laddove il marxismo stalinizzato rende possibile pensare la totalità – poiché ogni evento rientra in un quadro d'insieme che permette di intenderlo e collocarlo rispetto al tutto – considerando il reale come un tutto già definito, Sartre afferma che non c'è totalità che non sia processualità, che non sia *praxis*⁴⁰. Occorre, sostiene Sartre, passare sempre per le singolarità concrete. Così Sartre, propone una rielaborazione della dialettica secondo il metodo progressivo-regressivo e analitico-sintetico⁴¹.

Occorre radicare nuovamente il pensiero nella dimensione concreta di soggetti reali e recuperare ciò che il marxismo stalinizzato aveva rinchiuso nella sfera del casuale, laddove gli eventi e i comportamenti sono determinazioni reali e fondamentali per capire le scelte e le azioni dei soggetti.

La dialettica *non deve* essere svincolata dai soggetti e non può non tenere conto del fatto che ogni soggetto la subisce ma ne è anche autore⁴². Né la politica, né le libertà individuali possono essere risolte in una visione della storia che li riduca a semplici esiti di rapporti di produzione⁴³. Un problema fondamentale del marxismo è per Sartre lo slittamento che fa scivolare il primato della prassi nel primato dell'economia. Secondo l'autore, questo riduce l'umano a un fenomeno secondario della realtà sociale e il soggetto rischia di essere fagocitato nella società intesa come totalità⁴⁴. Sartre dunque critica il positivismo e il determinismo insiti nel marxismo

³⁸ A. SUGGI, *Marxismo, umanismo e rivoluzione in Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty*, in «Bollettino Studi Sartriani», Anno VII, 2011, p. 119.

³⁹ SARTRE, *Critica della Ragione dialettica*, cit., p. 59.

⁴⁰ SUGGI, *op. cit.*, p. 120.

⁴¹ SARTRE, *Questioni di metodo*, cit. p. 110.

⁴² VAGNARELLI, *op. cit.*, p. 136.

⁴³ Ivi, p. 127.

⁴⁴ SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 12.

e cerca di sostituire a tale determinazione la situazione⁴⁵. La rivoluzione, commenta l'autore, non può infatti essere compresa da un punto di vista deterministico, poiché incarna la realizzazione del trascendimento della situazione. Il soggetto del materialismo determinista è puramente reattivo - deve infatti esclusivamente scegliere dei mezzi appropriati a conseguire fini stabiliti una volta per tutte dalla realtà sociale, ossia dall'ordine economico - mentre per Sartre, invece, come sappiamo, il soggetto - che non è, ma ha sempre da essere - si definisce continuamente in base al suo progetto, è soggetto attivo e libero che «supera di continuo la condizione che trova già fatta; svela e determina la propria situazione trascendendola per oggettivarsi, con il lavoro, l'azione o il gesto»⁴⁶.

Sartre riconosce come il mito del materialismo abbia avuto una funzione positiva nella formazione iniziale della coscienza rivoluzionaria nel proletariato, ma mette in guardia contro le sue forme sclerotizzate, astratte, universalizzanti e dogmatiche, pericolose e violente nei confronti dell'umano; l'autore si dimostra ben conscio dei pericoli sia di quel «marxismo mediato dai comunisti»⁴⁷ sia del marxismo idealista, in cui «l'uomo è un prodotto passivo»⁴⁸ e l'evoluzione sociale è vista come un processo naturale retta da leggi che non dipendono dalle volontà e dalle intenzioni dei soggetti, ma che anzi le determinano.

[ne *La Nausea*] cercavo di mostrarvi la contingenza delle cose. Ciò vuol dire che esse non sono pienamente spiegabili con il determinismo o la necessità. Queste spiegazioni non cambiano il fatto che esse esistono senza ragione e scompaiono per caso. Credo al materialismo storico nella misura in cui spiega certi comportamenti umani, ma non al materialismo dialettico che tenta di ricollocare gli uomini nella natura e di trovare un tipo di necessità dialettica che si applicherebbe prima alla natura e poi agli uomini. Il risultato è pessimo: non si ottengono mai risultati rigorosamente conformi a quanto si prevedeva, non perché la necessità del reale sarebbe diversa da quella che noi concepiamo, ma perché nelle cose la necessità è solo parziale e la realtà scappa da tutte le parti⁴⁹.

Il marxismo scolastico è schiavo di prospettive deterministiche che ne schiacciano i contenuti più propriamente liberatori e umanistici. Il marxismo

⁴⁵ KAIL, *op.cit.*, p. 27.

⁴⁶ SARTRE, *Questioni di metodo*, cit., p. 111.

⁴⁷ GAVI, SARTRE, VICTOR, *op.cit.*, p. 56.

⁴⁸ SARTRE, *Questioni di metodo*, cit., p. 74.

⁴⁹ GAVI, SARTRE, VICTOR, *op.cit.*, pp. 64-65, cit.

idealista e stalinizzato occulta la realtà umana, leggendo il processo storico secondo schemi universalizzanti che negano la soggettività⁵⁰. Tale impostazione tende ad analizzare i fatti alla luce di principi prefissati e indiscutibili. In questo modo l'analisi si sbarazza del particolare, snaturando i fatti al fine di trovarvi invariati dei principi feticizzati. In questa «feticizzazione» il particolare viene ridotto a semplice esito del caso e gli individui, assieme ai loro vissuti, perdono di significato. Il marxismo diventa così una filosofia idealistica, un idealismo che sottopone con la violenza i fatti ai concetti ed elimina le differenze reali in nome di identità formali, privilegiando la verifica del generale anziché la comprensione del particolare⁵¹. Operando una scissione tra la teoria, da una parte, e la *praxis*, dall'altra, il marxismo ha violato l'esperienza. Questa deriva ideologizzante, sposandosi con la forma partito e con l'istituzionalizzazione che caratterizza il comunismo russo di quegli anni, porta Sartre a parlare di un marxismo che si è «fermato», «intorpidito», «fatto sclerotico»⁵² in un quadro in cui i partiti divengono mezzi violenti che cancellano ogni possibile dissidenza e progettualità autonoma bollandola come ignoranza, o come colpa e tradimento da soffocare. In questo modo, «i concetti aperti del marxismo si sono chiusi; non sono più delle chiavi, degli schemi interpretativi: si pongono per se stessi come sapere già totalizzato»⁵³.

Sartre mira a salvaguardare i soggetti all'interno del processo rivoluzionario senza sacrificare i singoli all'interno di un'ideologia, interrogandosi costantemente sulla possibilità di una rivoluzione che rinnovi l'essere umano, liberato dalla penuria, senza trasformare il gruppo in fusione di nuovo in serialità. Vuole sfuggire all'alternativa paradossale – in cui egli stesso è stato per tempo intrappolato – tra ideologia e violenza⁵⁴.

A un'ideologia che presenta la Storia come determinata, che intende gli esseri umani come sempre uguali a se stessi («Il marxismo presenta lo sviluppo storico come se fin dal padre Adamo siano stati sempre gli stessi individui a fare la storia»⁵⁵) e che cerca di chiarire il presente in base all'avvenire, Sartre contrappone la postura esistenzialista, che afferma la centralità e la specificità dell'evento storico⁵⁶, l'irriducibilità della *praxis* umana e la pluralità di sensi della storia⁵⁷. Per Sartre, «esistenzialismo e

⁵⁰ VAGNARELLI, *op.cit.*, p. 126.

⁵¹ MORAVIA, *op.cit.*, p. 104.

⁵² SARTRE, *Questioni di metodo*, p. 28.

⁵³ Ivi, cit. p. 31.

⁵⁴ PASQUINI, *op. cit.*, p. 102.

⁵⁵ GAVI, SARTRE, VICTOR, *op.cit.*, p. 109, cit.

⁵⁶ SARTRE, *Questioni di metodo*, cit., p. 96.

⁵⁷ «La storia non ha un solo senso, ma una pluralità di sensi», ivi, p. 77.

marxismo mirano allo stesso oggetto, ma, mentre il secondo ha riassorbito l'uomo nell'idea, il primo lo cerca *ovunque esso si trovi*, al lavoro, a casa, per strada»⁵⁸, poiché per l'autore non solo il piano economico, né il solo piano statale, ma tutto, ogni aspetto della vita umana è politica⁵⁹. Sartre cerca di ampliare le capacità di comprensione della realtà proprie del marxismo in modo che la teoria possa adattarsi ai continui cambiamenti delle condizioni storiche. Tenta il recupero degli strumenti marxiani in un'ottica incentrata sulla specificità dell'atto umano che trasforma il mondo sulla base di condizioni date, sulla sua libertà, sul progetto che, solo, «come mediazione tra due momenti dell'oggettività, può render conto della storia, ossia della *creatività* umana»⁶⁰. Allontana così l'astrazione dal corso della storia, e rifiuta l'immagine di un individuo umano fisso e isolato. L'umano viene inteso come insieme dei rapporti sociali storicamente determinati, modificati attraverso la prassi. Così facendo, Sartre rifiuta ogni forma di cristallizzazione, che coincide con il ritorno della serialità. Descrive la politica come debordante la questione economica o il piano dello Stato (che in quanto staticità è pura alienazione), e come movimento, come rifiuto di una etero-determinazione dettata dai fattori economici e sociali. Rifiuta istituzionalizzazione in nome di una *praxis* comune come principio autoregolativo, guarda alle pratiche e rinnega la burocrazia. Solo in questo modo, sostiene l'autore, sarà possibile «concepire una lotta politica imperniata sulla libertà»⁶¹.

⁵⁸ Ivi, p. 32.

⁵⁹ GAVI, SARTRE, VICTOR, *op.cit.*, p. 18.

⁶⁰ SARTRE, *Questioni di metodo*, cit. p. 82.

⁶¹ GAVI, SARTRE, VICTOR, *op.cit.*, p. 9.

Florinda Cambria

Organismo, prassi, strumento: il farsi umano del vivente

La rottura del «ciclo organico»: aporie

Prenderò le mosse da alcune suggestioni tratte dal secondo tomo della *Critica della ragione dialettica* di Jean-Paul Sartre. Come è noto, si tratta di un tomo incompiuto, apparso postumo nel 1985 a cura di Arlette Elkäim-Sartre con il titolo *L'intelligibilité de l'Histoire*¹; l'Autore infatti ne interruppe la redazione alla fine degli anni Cinquanta e non vi rimise più mano fino alla morte. Sono state avanzate diverse ipotesi in merito alle ragioni di tale interruzione; ne proporrò una anche io, cercando di spingermi oltre le spiegazioni fornite a suo tempo da Sartre, il quale liquidò la faccenda dicendo di avere abbandonato la stesura del testo dopo essersi reso conto che le forze non gli sarebbero bastate ad affrontare la mole degli studi preparatori che il seguito del lavoro gli avrebbe richiesto. A questa motivazione contingente (incongrua, del resto, con la straordinaria produttività e l'indefessa attività di studio che caratterizzarono il lavoro di Sartre anche nei decenni successivi alla interruzione della *Critique*) si affiancarono forse – questo è il mio sospetto – ragioni più profonde, connesse ad alcuni nodi teorici che produssero una strozzatura nella riflessione sartriana intorno al tema della prassi.

I passi a cui farò riferimento si trovano nelle ultime pagine scritte da Sartre prima di abbandonare il testo, pagine che compongono la Parte terza (*Singolarità della prassi: esplosione del ciclo organico e avvento della storia*) del materiale edito; in particolare il rinvio è ai Capitoli 1 (*Autonomia e limiti della prassi rispetto alla vita*)² e 2 (*L'organismo pratico o la prima*

¹ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'intelligibilità della Storia (Critica della Ragione dialettica, t. II)*, trad. it. a cura di F. Cambria, Christian Marinotti, Milano 2006.

² Ivi, pp. 437-445.

macchina)³, dedicati al tema della vita organica e alla sua differenza dalla prassi umana, che intrattiene un particolare rapporto con l'inorganico e con la tecnica. Richiamerò per sommi capi le tesi formulate da Sartre in quelle pagine e cercherò di mettere in luce l'*impasse* nella quale, a mio avviso, esse infine si imbattono. La mia ipotesi è che le tesi lì avanzate circa la differenza tra organico e inorganico comportino delle difficoltà irrisolvibili entro la prospettiva generale con cui Sartre guarda alla nozione chiave di *praxis*. L'impossibilità di esercitare una radicale revisione di tale prospettiva (assunta peraltro sin dal primo tomo della *Critique*, apparso nel 1960) è probabilmente una delle ragioni (o – vorrei azzardare – la principale tra le ragioni) che indussero Sartre a interrompere la stesura del testo. Nella seconda parte del mio contributo, cercherò dunque di proporre direzioni di pensiero che, fatte reagire con quelle seguite da Sartre nella parte conclusiva de *L'intelligibilità della Storia*, potrebbero forse rivelarsi utili per sciogliere alcune delle aporie di fronte alle quali il testo dovette interrompersi⁴.

Il filo rosso che attraversa il secondo tomo della *Critica della ragione dialettica* è la seguente domanda: in che misura e a quali condizioni ci è possibile comprendere il senso della storia, ovvero della prassi umana, posto che ve ne sia uno? In che misura e a quali condizioni la storia è intelligibile, visto che ogni intellesione è a sua volta una prassi storica situata? Il tentativo di Sartre è quello di descrivere il rapporto di reciproco avviluppo tra il *sapere* storico e l'*azione* storica, l'uno implicato nell'altra ed entrambi assegnati alle dinamiche di totalizzazione, particolarizzazione (incarnazione e singolarizzazione), contraddizione che sono proprie di ogni prassi in corso⁵. Regredendo alle spalle di tale avviluppo, Sartre cerca di individuare la condizione originaria che segna l'avvento della storia, ossia l'avvento della prassi, ossia infine l'avvento dell'umano entro l'orizzonte della vita naturale. Alla messa a fuoco di tale condizione sono dedicate le pagine qui richiamate, le ultime redatte dall'Autore. In esse Sartre individua la condizione generale o «l'inizio» della storia e l'emergenza dell'umano nel momento in cui l'*exis* ciclico-funzionale, l'attitudine ripetitiva che caratterizza il vivente biologico si spezza perché non è più sufficiente a conservare se stessa. L'interruzione del ciclo organico segna dunque il passaggio dall'organismo biologico a

³ Ivi, pp. 447-456.

⁴ A un'analisi puntuale de *L'intelligibilità della Storia* è dedicato il volume F. CAMBRIA, *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, ETS, Pisa 2009. Per le questioni trattate nella prima parte del presente contributo rinvio in particolare al Capitolo III (*Azione e passione: il doppio movimento della prassi*) e alle Conclusioni (*Oltre Sartre. Materialismo assoluto: per una ontologia della relazione*).

⁵ Cfr. SARTRE, *L'intelligibilità della Storia*, cit., pp. 23-27, 41-75.

quello che Sartre chiama l'«organismo pratico», ossia l'umano.

L'avvento della storia è determinato dalla rottura che segna la differenza tra un organismo biologico, caratterizzato da una funzionalità ciclica e ripetitiva, e un organismo pratico, alla cui sussistenza è intimamente preposta la prassi. L'organismo pratico si installa dunque sullo sfondo della vita biologica ma, al tempo stesso, ne interrompe la funzionalità ciclica e ripetitiva. Questa interruzione, che segna la differenza tra organismo biologico e organismo pratico, è determinata dal diverso rapporto che essi intrattengono con l'inorganico. L'organismo biologico, infatti, è in grado di assimilare in maniera diretta le sostanze inorganiche necessarie alla sua sopravvivenza; l'organismo pratico invece non è in grado di farlo e per questo motivo si trova in una situazione di *rareté*, ossia di mancanza o penuria: carenza di risorse atte alla conservazione della propria *funzionalità biologica* (è importante ribadire che, per Sartre, la vita è di per sé mera funzionalità biologica). L'organismo pratico non può integrare direttamente l'inorganico; può integrarlo solo utilizzando in modo strumentale l'inerzia che lo caratterizza nella sua corporeità. Il corpo, in tal senso, con la sua inerte gravità, è strumento di per sé disponibile ad essere usato per fini che la sola funzionalità biologica non potrebbe perseguire né conseguire.

In sintesi: l'organismo biologico è caratterizzato da un movimento funzionale di tipo ciclico che consiste nell'assimilazione diretta dell'inorganico; qualora l'assimilazione diretta dell'inorganico divenisse per tale organismo impossibile, le sue funzioni vitali si interromperebbero ed esso, ridotto all'inerzia, diventerebbe risorsa per la ciclica riproduzione della *exis* di un altro organismo biologico. L'organismo pratico è invece un organismo ontologicamente «mancante» e affetto da penuria o *rareté* perché non può assimilare in modo diretto le sostanze inorganiche (è, potremo dire, un organismo biologico «difettoso»). Perciò esso, al fine di conservarsi nelle sue funzioni biologiche, interrompe il ciclo organico e accede a quella particolare forma di vita che è la prassi. L'organismo pratico, cioè l'essere umano, è pertanto un organismo biologico che, paradossalmente, manda in tilt la funzione biologica per conservare la funzione biologica. La sua strutturale mancanza, afferma Sartre, lo vincola a un doppio rapporto negativo, che definisce la prassi come tale: «lavoriamo solo l'inerte, assimiliamo solo l'organico»⁶. Tale doppio vincolo (ad assimilare solo l'organico e a lavorare solo l'inerte o l'inorganico) è ad un tempo il destino dell'umano e l'origine o il movente della sua «storicità».

Da questo assioma fondamentale Sartre non si discosterà nemmeno

⁶ Ivi, p. 439.

nei decenni successivi alla interruzione della *Critique*: non vi sarebbe propriamente storia, se l'essere umano non fosse un organismo la cui sopravvivenza dipendesse dalla prassi, ossia da azioni strumentali (lavorazione dell'inerte) mosse dal bisogno (*rareté*) e finalizzate alla conservazione e al ripristino delle sue (carenti) funzioni organiche (assimilazione dell'organico). Qualora anzi tale condizione dovesse modificarsi, se riuscissimo ad assimilare l'inorganico e a lavorare il vivente, «il problema della penuria degli uomini come condizione della Storia tenderebbe a scomparire»⁷, cambierebbe lo statuto ontologico dell'azione umana e si entrerebbe in un'altra storia – oppure finirebbe la storia in quanto «movimento ciclico straziato, esplosivo»⁸. Se tale eventualità si avverasse (eventualità che Sartre definisce tuttavia una mera «ipotesi fantascientifica»⁹ formulata con il solo scopo di mostrare la insuperabile particolarità della storia umana), «allora la vita diventerebbe la forma superiore dell'azione o, se si vuole, l'azione si addenserebbe nell'essere-immanente dell'organismo integrato»¹⁰. L'«ipotesi fantascientifica» evocata da Sartre implicherebbe insomma il superamento della iniziale e ontologica insufficienza che muove la prassi, ossia, infine, il superamento di ciò che nell'uomo è specificamente umano. Il rifiuto della possibilità che tale superamento si realizzi dall'interno della prassi umana, e anzi come sua fondamentale peculiarità, impedirà a Sartre, nelle pagine della *Critique*, di cogliere negli sviluppi tecnologici del lavoro umano altro che il rischio di una disumanizzazione alienante.

Se la prassi è intrinsecamente legata alla doppia insufficienza che caratterizza l'umano (l'organismo pratico), nel caso in cui l'azione umana non fosse più bisognosa di mediazioni ma fosse diretta (come quella dei vegetali), allora non vi sarebbe più penuria; se però non vi fosse più penuria, non vi sarebbe propriamente nemmeno azione, ma solo funzione biologica. È dunque l'impossibilità dell'immediatezza a rendere possibile l'azione umana in quanto prassi finalizzata alla conservazione della vita. La prassi è così una sorta di «passione» dell'organico per ripristinare l'organico: un superamento dell'organismo biologico, mediante caduta nell'inorganico, per la conservazione dell'organismo biologico. Nell'organismo pratico infatti la vita non si rivolge a se stessa direttamente, ma lo fa solo sfuggendosi o estroflettendosi nell'inorganico, cioè nell'inerte, a cui imprime il proprio sigillo facendone un inerte che, per così dire, si anima al fine di ripristinare la vita stessa.

⁷ Ivi, p. 438.

⁸ Ivi, p. 503.

⁹ Ivi, p. 439.

¹⁰ *Ibidem*.

Questo movimento di uscita della vita da se stessa coincide con la produzione di strumenti: resti inerti della vita, a cui viene applicato il sigillo della vita.

Per chiarire il senso dell'azione strumentale come azione che opera in e mediante qualcosa di inorganico che però svolge una funzione vitale per l'organismo pratico, dobbiamo introdurre un nuovo attore: quello che Sartre chiama il pratico-inerte. Pratico-inerte è – potremo dire – l'inerte che si mette all'opera, è la materia lavorata in quanto retroagisce sull'agente della prassi lavorativa che l'ha prodotta¹¹. Questa definizione chiarisce ciò che Sartre intende per strumento: un prolungamento, una esteriorizzazione del corpo che, dovendo fronteggiare una mancanza, una insufficienza, utilizza l'inorganico, vi si proietta e, così facendo, produce resti, ossia effetti della prassi medesima, che non sono semplicemente inerti ma ricevono il sigillo della vita. In tal modo essi iniziano a retroagire, a produrre effetti sullo stesso agente del progetto pratico, cioè della prassi.

Con la parola 'prassi' Sartre intende sempre un «progetto organizzatore che supera condizioni materiali verso un fine e che, tramite il lavoro, si iscrive nella materia inorganica come rimaneggiamento del campo pratico e riunificazione dei mezzi in vista di un fine»¹². Ciò significa che, a partire dalla doppia mancanza che abbiamo sopra ricordato, emergono simultaneamente sia la coscienza della penuria, sia il progetto o la finalità di colmarla. Sicché la prassi è per Sartre sempre prassi-progetto, ovvero prassi *cosciente* (salvo nel caso di quella prassi particolare che è realizzata dal pratico-inerte). La prassi infatti si determina come lavoro in quanto deposita resti (effetti o prodotti), i quali, attivandosi come pratico-inerti, retroagiscono sulla prassi di partenza. Tale retroazione è anzitutto una deviazione del progetto o della finalità da cui la prassi cosciente aveva preso le mosse. La deviazione operata dal pratico-inerte, d'altra parte, è ciò che assegna alla prassi degli umani un andamento «spirale» e che, in tal modo, segna l'«avvento della storia» come avvento dell'azione temporale.

L'organismo biologico, abbiamo detto, ripete ciclicamente le proprie funzioni vitali. Notiamo *en passant* che, per tale ragione, esso è in un rapporto di intima continuità con il suo «ambiente»: nella perfezione ciclica della sua *exis* biologica non vi è interruzione, quindi non può esservi nemmeno alterità o differenza. Dal che deriva che, propriamente, per l'organismo biologico non vi è alcun ambiente «esterno»; e che l'interruzione delle funzioni di un determinato organismo biologico non è propriamente «morte», ma

¹¹ «Pratico-inerte: governo dell'uomo da parte della materia lavorata, rigorosamente proporzionale al governo della materia inanimata da parte dell'uomo» (ivi, Glossario, p. 573).

¹² *Ibidem*.

spostamento, ripresa e prosecuzione del ciclo organico ad un livello contiguo del *continuum* vita-ambiente. Sul piano della vita biologica, infatti, non vi sono pro-dotti o resti: tutto è ininterrottamente «metabolizzato» in modo diretto nel ciclo che assimila l'inorganico all'organico, il vegetale all'animale, l'animale all'inorganico e poi, daccapo, l'inorganico all'organico ecc. Quando però in tale assimilazione e ripetizione del medesimo fa irruzione la penuria (avvento della storia), il ciclo organico si spezza e il movimento di assimilazione diviene spiraliforme, ossia temporale in senso storico. La storia infatti consiste nel reiterato progetto di chiudere il cerchio che è stato spezzato dalla penuria.

L'andamento spiraliforme della prassi descrive pertanto il tentativo, mai compiutamente conseguito (e il cui conseguimento sarebbe una pura «ipotesi fantascientifica»), di eliminare la penuria e di restaurare il ciclo organico, riportando la vita umana alla sua perfetta funzionalità biologica (ossia, infine, a una condizione che sarebbe propriamente pre-umana). Ma tale restaurazione è resa impossibile dal pratico-inerte: la prassi «restauratrice», suo malgrado, rilascia resti sul campo in cui opera; tali resti retroagiscono e creano uno «spessore» inassimilabile nel ciclo organico, uno «spessore» che impedisce la sutura tra il punto di partenza (la *exis* organica perduta) e quello di arrivo (la *exis* organica da ripristinare). Questa divaricazione del ciclo organico, mantenuta e incrementata dall'incunearsi del pratico-inerte, definisce la prassi umana come aperta alla temporalità storica.

L'impossibilità di ripristinare il ciclo organico chiarisce inoltre il senso di una famosa espressione sartriana, secondo la quale «la storia è bucata» dalle morti che sottraggono esseri umani alla continuità ciclica della vita biologica. La storia, potremmo dire, è bucata perché il cerchio non si chiude, perché quello che Sartre ritiene il fine ultimo della prassi (il ritorno al puro status biologico) non è mai raggiunto. Ma è bucata anche perché la prassi, deviata dai suoi resti pratico-inerti, è sempre a rischio di «alienarsi», di farsi altro rispetto al progetto originario da cui ha preso le mosse, cadendo vittima dei propri effetti non progettuali e non progettati (vittima, cioè, della prassi «inconscia» del pratico-inerte)¹³.

¹³ In scritti successivi alla *Critique*, il tema della «storia bucata» ricorrerà però con sfumature e risvolti anche diversi da quelli qui richiamati. Di particolare originalità è, a mio avviso, il modo in cui tale tema verrà trattato nella conferenza su Kierkegaard del 1964 (J.-P. SARTRE, *L'universel singulier*, trad. it. in ID., *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici dopo la "Critique"*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, il Saggiatore, Milano 1980, pp. 135-164; nuova ed. integrata a cura di R. Kirchmayr: *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 139-162). A quella conferenza ho recentemente dedicato uno studio analitico che mi permetto di segnalare al Lettore: F. CAMBRIA,

Quello che Sartre chiama «lo scandalo del XX secolo», cioè la meccanizzazione del lavoro, è, da questo punto di vista, la più clamorosa espressione dell'alienazione. Infatti la prassi, che avrebbe dovuto conservare la vita umana nella sua funzionalità organica, si realizza mediante l'uso strumentale del corpo al lavoro; l'organismo umano diviene così la prima macchina o il primo automa: qualcosa che si muove da sé, senza un soggetto cosciente che ne governi progettuamente l'azione. Se questo processo di automatizzazione della prassi è in cammino già nel primo corpo umano al lavoro, esso è compiutamente dispiegato nell'era del lavoro meccanizzato, che retroagisce sulla prassi e sulla sua originaria finalità (la conservazione della vita organica) invertendone il senso e trasformando la vita umana in un circuito inorganico, a-progettuale, senza soggetto cosciente, interamente governato dal pratico-inerte, ossia, appunto, dagli automi «tecnologici» che la prassi stessa ha prodotto.

Il compimento della prassi è pertanto l'estinzione della prassi nella sua finalità originaria; è il trionfo dell'inorganico e della tecnica (se vogliamo esprimerci in termini heideggeriani), che coincide con la fine (o il fine) dell'umano e cioè anche della storia. La domanda circa l'intelligibilità della storia culmina così nell'interruzione della storia stessa. Proprio qui, proprio su queste considerazioni estreme, si interrompe infatti anche la stesura della *Critica della Ragione dialettica*. Del resto, in quale modo avrebbe mai potuto procedere Sartre, giunto a questo punto? Come avrebbe potuto continuare a scrivere di storia, avendo visto che l'estrema *ratio* della storia è la fine della storia? Che il suo compimento è anche il suo annientamento? Che la realizzazione del suo scopo si traduce nel trionfo delle sue contro-finalità pratico-inerziali?

Le pagine conclusive dell'incompiuto secondo tomo della *Critique* hanno, a mio parere, un andamento drammatico: Sartre vede il vicolo cieco in cui si è inoltrato, tenta di aprire varchi per procedere, ma nessuna strada percorribile gli si offre più, sicché può solo ribadire che «la salvaguardia della vita [...] è il carattere fondamentale della prassi umana»¹⁴ e che però «tutto accade come se dall'organismo tendesse a sprigionarsi un nuovo esistente, l'agente, con strutture interamente originali rispetto all'organismo da cui è nato»¹⁵. Come se – potremmo dire – l'inerzia fosse il baratro e insieme il senso della storia stessa, in quanto forma peculiare della vita che, per conservarsi, nega se stessa.

Qui dunque si interrompe il testo de *L'intelligibilità della Storia*. Ma

Leggere l'universale singolare di Sartre, Ibis, Como-Pavia 2017.

¹⁴ Ivi, p. 496.

¹⁵ Ivi, pp. 498-499.

forse questa interruzione, questa «fine della storia», può essere per noi occasione per iniziare a pensare ciò che nel testo sartriano sospeso si delinea come sfondo tremulo, senza riuscire a prendere corpo nel quadro di una critica dialettica della ragione dialettica. Tuttavia la rivendicazione, proprio nelle pagine incompiute, di una «dialettica costituente», sempre in corso e dunque aperta ad azioni comprendenti a venire (diversamente dalla «dialettica costituita», che pone connessioni non tra atti ma tra fatti inerti), ci consente di rimettere mano a quello sfondo tentando di focalizzarne i tratti fondamentali. Del resto, è bene ricordare che gran parte degli scritti composti da Sartre dopo l'interruzione della *Critique*, non dati alle stampe dall'Autore ma apparsi postumi, testimoniano di una indefessa ricerca concentrata proprio sulle questioni rimaste insolute nelle pagine degli anni Cinquanta. Quegli scritti¹⁶, caratterizzati sostanzialmente dall'esigenza di trovare una via di conciliazione fra l'istanza morale della libertà (svilupata nei lavori degli anni Quaranta) e quella politica della necessità storica (svilupata nella *Critique*), mostrano la travagliata esigenza di ricomprendere l'intreccio fra inerzia (meccanicità) e vita biologica (funzionalità) in una prospettiva non dicotomica. E benché gli esiti di quei lavori resteranno aporetici, essi valgono come un documento essenziale per intendere come Sartre abbia cercato di pensare una sintesi pratica fra i bisogni biologici della vita e la libera reinvenzione della vita medesima da parte di quel vivente particolare che è l'umano.

Per avviare l'esercizio che qui voglio suggerire, allo scopo di indicare un modo per superare la dicotomia tra organico e inorganico (che adombra quella tra vita e inerzia), non occorre certo respingere *in toto* l'istanza di una specificità dell'umano rispetto agli altri viventi, come se l'unica alternativa alla «umanistica» demonizzazione della tecnica (in quanto «disumanizzante» caduta dell'organismo pratico nella meccanicità del pratico-inerte) fosse l'affermazione di una processualità senza determinazioni, nella quale vita e tecnica siano semplicemente il medesimo. Occorre invece cercare di intendere come l'emergere dell'umano nella continuità del vivente consenta la loro reciproca determinazione, senza cedere alla tentazione di retroflettere sulle funzioni biologiche i modi dell'umano esperire (antropomorfizzazione del vivente) o di ridurre le peculiarità dell'azione umana alla mera conservazione della funzionalità organica

¹⁶ Ho svolto un tentativo di perlustrazione organica degli scritti a cui faccio qui riferimento in un lavoro pubblicato l'anno scorso, lavoro al quale, in questa sede, non posso che rimandare: F. CAMBRIA, *Sartre postumo: una questione morale*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 1, 2017, pp. 47-84.

(biologicizzazione dell'umano). Ed è proprio questa doppia tentazione che a me sembra soggiacere ad alcune incongruenze emergenti dalle ultime pagine della *Intelligibilità della Storia* riguardo al rapporto tra vita e prassi.

Una prima incongruenza è così evidente che potrò qui segnalarla in maniera molto rapida. L'organismo biologico, che – come dice Sartre – assimila in modo diretto le sostanze necessarie alla propria conservazione, non può evidentemente avvertire l'alterità: esso vive in una continuità osmotica con ciò che noi (impropriamente) potremmo chiamare il suo «ambiente» o il suo habitat. Tuttavia – sempre secondo il dettato sartriano – tale organismo biologico, avvertendo la mancanza o *rareté* delle risorse che gli consentirebbero di mantenere integre le proprie funzioni vitali, interrompe il proprio ciclo organico e diviene così organismo pratico. La contraddizione è palese: come potrebbe un organismo biologico avvertire la mancanza, ovvero l'alterazione (o l'«altro») della propria *exis* ciclica? Tale *exis* è infatti ciclica appunto perché non manca di nulla, cioè non avverte mancanze di sorta; l'organismo biologico funziona senza mediazioni e senza interruzioni; la sua peculiarità è di non incontrare mai qualcosa come «altro» o come differente da se medesimo, dal suo ciclico e assimilante reiterare la propria medesimezza. Solo un organismo già segnato dalla impossibilità dell'assimilazione diretta e già solcato dalla mediazione (ovvero non più compiutamente ciclico, non perfettamente «funzionale» e quindi non meramente «organico») potrebbe avvertire l'alterità e quindi la mancanza o l'insufficienza delle risorse vitali; l'organismo biologico non la avverte ed è proprio questo a renderlo appunto «biologico». Sicché non è concepibile che a determinare l'emergere della prassi, intesa come alterazione del ciclo organico, sia la *rareté*; non è concepibile che a mettere in moto azioni atte ad acquisire le sostanze necessarie alla vita con la mediazione dell'inorganico sia una mutazione interna al ciclo organico, il quale, di per sé, non avverte l'inorganico come tale. Per l'organismo biologico infatti l'inorganico semplicemente non esiste: nel vivente tutto è vivo, oppure non è. (Per questo motivo – come dicevo poco fa – il mero vivente, in senso proprio, non muore mai.)

Un'altra incongruenza risiede nel fatto che Sartre non dice «vivente», ma dice «organismo biologico». La genealogia dell'umano che egli propone sottende dunque la scienza biologica e la sua «biologistica» concezione del vivente, senza mai interrogarsi sulla sterminata vicenda e sullo sterminato intreccio di prassi e azioni umane di cui la biologia (con la sua particolare concezione della vita) è il risultato e il prodotto. In questo modo, proprio Sartre, che tanto ha insistito sulla necessità di collocare sempre i contenuti, le forme e gli strumenti della conoscenza entro le loro «situazioni» sempre determinate, commette un errore di «de-situazione»,

assumendo le nozioni di «organismo biologico» e di «organismo pratico» come di per sé significative e costituite, a prescindere dal campo pratico e dal contesto in cui esse si costituiscono e assumono il loro senso.

L'a-priori dell'indagine sartriana intorno all'intelligibilità della storia non è dunque la prassi, ma l'organismo biologico; dal che deriva inevitabilmente il problema di comprendere come, su tale organismo, si installi poi quello pratico. Per Sartre (come – credo – per il senso comune biologicamente atteggiato) è ovvio che l'organismo biologico venga prima di quello pratico, sicché l'enigma da sciogliere è come accada la rottura che determina il passaggio dalla funzione biologica alla prassi. Esattamente questo è però il presupposto che conduce all'*impasse*.

Dobbiamo dunque prendere una strada alternativa, una strada che, rovesciando il presupposto sartriano (e del senso comune), ponga la prassi come condizione della vita biologica e non viceversa. È infatti la prassi (e, più precisamente, una determinata prassi conoscitiva) a porre che vi sia qualcosa come un «organismo biologico», e non viceversa. Ma la precedenza non è solo logica e gnoseologica, bensì anche ontologica: ciò che *c'è*, e che è conoscitivamente posto come «biologico», è anzitutto una prassi e lo è nel senso che – come dicevamo poco sopra – solo un vivente già pratico o prassico potrebbe avvertire la differenza tra ciò che è vivente e ciò che non lo è (compiutamente), ovvero tra ciò che è immediatamente assimilato nel vivente come vivente e ciò che invece si staglia come altro dal vivente, come inerte, come inassimilabile, come inorganico rispetto alla organicità del vivente, come discontinuo rispetto al *continuum* della vita.

Il lavoro come prassi strumentale: una chiave di volta

Ciò che propongo è di utilizzare le nozioni chiave del discorso sartriano, fino a qui richiamate, in un'ottica che, da una parte, non cada nella tentazione di un pensiero de-situato e de-situante (un'ottica, cioè, che si avveda della propria collocazione pratica e delle operazioni di cui i suoi concetti sono il prodotto), dall'altra si guardi dal rischio di antropomorfizzare il vivente o di biologizzare l'umano.

Quali sono dunque le nozioni che abbiamo fino a qui richiamato, alla luce del linguaggio sartriano? Sono quelle di «organismo pratico» e «organismo biologico» (la cui differenza, abbiamo detto, presuppone già la prassi per essere posta e quindi non è sufficiente a dar conto dell'«avvento della storia»); e poi quelle di «prassi» e di «lavoro»: la prima intesa fino a qui come lo specifico dell'azione umana (l'avvento della prassi, per Sartre,

è l'avvento dell'umano), la seconda, semplicemente, come un suo sottoinsieme (tra le diverse prassi che caratterizzano l'umano, vi sarebbe dunque anche il lavoro, il quale, come tale, sarebbe messo in moto dalla medesima penuria, dalla medesima insufficienza che muove la prassi in generale).

Per il nostro esperimento, propongo anzitutto di provare a pensare il vivente non nel senso in cui Sartre pensa l'organismo biologico (*exis*, funzione, ciclicità, ecc.), ma come *movimento*. Per «movimento» non intendo qui solo la traslazione, ma qualsiasi *variazione* in quanto *kinesis* nel suo senso più ampio e complesso. Proviamo a pensare tale *kinesis*, tale movimento, come l'*atto del fare differenza*, e non dell'avvertire differenze già costituite. In questa prospettiva potremmo dire che, in generale, vivente è ciò che è nell'atto del differire, un differire inclusivo (nel senso di ciò che altrove Sartre chiama «legame di immanenza»), che è emergenza di piegature interne al medesimo, le quali si stagliano come un succedersi di *variazioni*, di forme e modalità della *kinesis* stessa; ogni piega una pro-tensione, un pro-tendersi del medesimo vivente nel medesimo vivente. Il vivente è in tal senso un corpo-movimento (corpo *sive* movimento), un corpo che differisce in se medesimo, senza esteriorità alcuna; un corpo che continuamente si forma, si deforma, si trasforma da sé e in sé, generando e riassorbendo continue escrescenze di se stesso.

Proviamo ora a pensare questa *kinesis* pro-tensiva e autoimmanente come già compiutamente «pratica», e la vita come variazione intensiva della medesima materia-movimento. È evidente che, così intesa, la nozione di «prassi» è utilizzata in modo assai diverso da come la usa Sartre, per il quale (salvo nel caso del pratico-inerte) essa è sempre e originariamente la realizzazione di un pro-getto (cosciente) in vista di un fine (in ultimo: la salvaguardia delle funzioni biologiche dell'organismo pratico, messe in pericolo dalla *rareté* ossia dall'impossibilità di assimilare in modo diretto le sostanze inorganiche). Nei termini che stiamo invece qui proponendo, la prassi è attività vivente preliminare all'emergere tanto della coscienza quanto di fini e progetti: attività autotelica (ma sarebbe più preciso dire a-telica), che definisce il vivente come semovente o, alla lettera, «automatico» (*autómatos*: ciò che si muove da sé). In quest'ottica il vivente, in quanto è ciò che si muove da sé e in quanto è l'atto del fare differenza, senza alcun pro-getto e senza alcuna finalità esterna, coincide senza scarto con quel che potremmo chiamare il *primo automa*¹⁷. Inoltre, se prassi è già

¹⁷ Per una originalissima trattazione del tema dell'automa e del suo rapporto con il lavoro, rinvio senza meno a C. SINI, *L'uomo, la macchina, l'automa*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, al quale la proposta che sto qui avanzando e gli sviluppi che ne discendono

la *kinesis* del vivente, allora quest'ultimo non solo è il primo automa, ma è anche, a tutti gli effetti, già sempre pratico. La differenza di principio tra l'organismo biologico e l'organismo pratico è così tolta, insieme alle aporie che ne derivavano nel discorso sartriano.

Propongo infine di ripensare anche la nozione di «lavoro» a partire dal quadro generale della *kinesis* pro-tensiva del vivente. Il problema è anzitutto quello di chiarire in che modo emerga, per la prassi, qualcosa che si offre come disponibile ad un uso strumentale: in che modo, cioè, nella unità variante del vivente autoimmanente e automatico si stagli quella differenza specifica per la quale qualcosa viene colto come altro dalla prassi che lo ha prodotto, tagliandosi di contro alla prassi medesima e tuttavia ad essa correlato in quanto possibilità della sua riattivazione. Solo per questo tipo di emergenza, infatti, può sorgere quella «alterità» che Sartre tende invece a dare per scontata (alterità dell'organico rispetto all'inorganico, del vivente rispetto all'inerte, dei fini rispetto ai mezzi, ecc.).

Se prassi è movimento di pro-tensione che pro-duce variazione del medesimo corpo in azione, il lavoro è invece quella prassi che pro-duce, come suo effetto pro-tensivo, una estroflessione esosomatica del corpo in azione, un suo particolare transfert o trasferimento «fuori» di sé. È evidente che tale «fuori» non è fuori dal corpo-movimento del vivente come tale, non è «fuori dal mondo», non è un fuori in sé: non c'è alcun «fuori» nel vivente che stiamo provando a pensare come *kinesis* (atto del differire) e di cui cerchiamo di descrivere le forme o variazioni. Come dobbiamo dunque intendere il prefisso «eso-»? Come dobbiamo intendere il «fuori» verso cui tende, nel lavoro, il corpo-movimento?

Il «fuori» della pro-tensione «eso-somatica» è tale solo nella prospettiva di quella particolare piega del vivente che *si mette al lavoro* e che così, nella sua piegatura e nella sua parzialità, avverte il *suo* fuori. Si tratta insomma di un fuori relativo, perché è il polo di una correlazione locale (da piega a piega o, potremmo dire, da parte a parte¹⁸). Esso si dà (ed è pensabile) solo in relazione a quella particolare piegatura del vivente che si caratterizza localmente come «produzione» (cioè come un «mettere al mondo», non certo come un «mettere fuori dal mondo») di qualcosa su cui la pro-tensione si trasferisce: qualcosa che si fa *segno* della pro-tensione e che, rimanendo mondo, rimanendo corpo-movimento, assume però la

sono ampiamente debitori.

¹⁸ Uso qui l'espressione «da parte a parte» in esplicito richiamo a un altro libro fondamentale, a mio parere, per un approfondimento della questione che stiamo qui ponendo: C. SINI, *Da parte a parte. Apologia del relativo*, ETS, Pisa 2008.

forma di «qualcosa che sta di fronte a qualcosa d'altro», ossia «qualcosa che rinvia a qualcosa d'altro» o al *suo* «altro». Solo quando nel vivente accade questa co-rispondenza, questa emergenza di una piega che *sta* per una pro-tensione, può accadere anche quella differenza tra attivo e passivo (tra organico e inorganico, potremmo dire) che Sartre dava per scontata nella sua descrizione della *exis* biologica (assimilazione diretta dell'inorganico da parte dell'organico: ma donde questa differenza? e per chi essa si dà? Non certo per la pianta la quale, di per sé, non è più attiva che passiva, né più organica che inorganica). Il vivente come tale (l'atto del fare differenza) non è né attivo né passivo, né organico né inorganico: queste sono sue differenziazioni interne, che sussistono solo in quanto correlati di quella particolarissima forma di prassi locale (il lavoro) per la quale la pro-tensione vivente si trasferisce in un «là» che sta per il «qua» della pro-tensione locale.

L'esosomatico non è dunque fuori dal mondo o fuori dal corpo del mondo, ma è – per così dire – un fuori interno, un «cader-là» dell'effetto protensivo per il quale la prassi locale (che accade qui come lavoro) si fa altro (si dà il suo altro). Esosomatica è la «pro-tesi» del pro-tendersi, il resto o il segno di quel buttarsi-oltre che è la prassi in generale. Nel lavoro e solo nel lavoro la prassi vede l'effetto del suo protendersi come protesi, come un resto che sta «là», nel mondo. È prassi lavorativa quella che, nel vivente, pone la differenza locale fra attivo e passivo; è prassi lavorativa quella che produce resti i quali si stagliano come qualcosa che sta per qualcosa d'altro. Solo a questo livello, solo per queste prassi locali (interne alla prassi a-telica del vivente puro e semplice) accade l'alterità: accade come pro-tesi, come uno «stare per» (supponit pro), come rappresentazione o segno della prassi nel suo resto.

Questa funzione segnica è la caratteristica propria di ciò che chiamiamo strumento: qualcosa che, nella sua inerzia, si «stacca» (localmente) dall'azione vivente e «sta per» l'azione medesima di cui è la protesi. Sicché, ad esempio, il bastone non è il segno o la protesi del braccio (che, come arto separato e determinato non c'è, nell'unità mobile del corpo-movimento in azione locale); è invece segno o protesi dell'azione che ha aperto un varco tra le fronde¹⁹. Il braccio (il corpo locale), separato dal corpo-movimento del vivente puro e semplice, emergerà solo in seconda battuta, per la mediazione e la retroazione del bastone (lo strumento), il

¹⁹ Per una dettagliata genealogia dello strumento, entro la quale viene proposto anche l'esempio del bastone qui riportato, cfr. C. SINI, *Diventa ciò che sei*, in F. CAMBRIA (a cura di), *Vita, conoscenza*, Jaca Book, Milano 2018, pp. 93-127. I materiali ivi raccolti documentano il percorso seminariale svolto da Carlo Sini presso «Mechri / Laboratorio di filosofia e cultura» nell'anno sociale 2015-2016. I relativi manoscritti sono consultabili nel sito on line www.mechri.it (sezione «Archivio», 2015-2016, Seminario di filosofia).

quale pertanto opera in termini pratico-inerziali sulla prassi di cui è segno, determinandola e segnandola come prassi localizzata nella sua estensione o «oggettivazione». Per rinculo di questa oggettivazione localizzante possono accadere allora sia il movimento finalizzato o pro-gettuale (teso verso quell'«altro» di cui lo strumento è segno), sia l'agente o il soggetto locale della prassi (come correlato dell'inerte permanenza dello strumento).

Il fine, in altri termini, non precede gli strumenti: esso emerge e si determina solo in relazione con e per retroazione dello strumento, di quel resto pratico-inerte che è segno di prassi anonime e a-teliche già accadute. Sicché non ha più senso sostenere che, a priori, il fine del lavoro umano sia la conservazione della vita, né che la salvaguardia delle funzioni biologiche sia lo scopo della prassi. Ben più complessa si rivela la situazione, alla luce della natura già sempre prassica del vivente e del carattere già sempre automatico del lavoro.

È il rinculo dello strumento a dare un corpo locale finito alla prassi, nel corpo-movimento del vivente; è il rinculo dello strumento a ritagliare, nel corpo immortale della prassi, nel vivente puro e semplice, corpi determinati e perciò mortali, cioè segnati dalla inerzia dei loro resti (e pro-tesi a farsi sempre di nuovo, a loro volta, resti inerti). Solo nel lavoro e per il lavoro si costituisce dunque la differenza tra ciò che Sartre chiama «inorganico» (l'inerte che è segno o strumento della vita) e «organico» (la vita che ciclicamente torna su se stessa). E il lavoro, in quanto prassi transferale o strumentale, rivela infine il suo intimo carattere conoscitivo: dove c'è lavoro, là c'è conoscenza, ossia riconoscimento di prassi potenziali mediante il resto pratico-inerte che se ne fa segno.

Da quest'ultima considerazione discendono alcune conseguenze che richiederebbero ampia trattazione, ma che qui mi limiterò a richiamare solo per sommi capi. Anzitutto il lavoro chiarisce l'avvento dell'umano come produzione di cose che hanno il sigillo della prassi e sono segni per la prassi. Avvento dell'umano, ossia avvento dello strumento, ossia avvento del segno e perciò della conoscenza: nella vita «ardente» (potremmo dire in termini nietzscheani) si staglia l'umano come vita ardente-conoscente.

Così come è incongruo assegnare al vivente una finalità (fosse pure quella dell'autoconservazione), altrettanto inadeguato è confinare il lavoro umano entro lo schema penuria/bisogno/soddisfazione del bisogno. Ciò non significa che, per gli esseri umani che siamo, non vi siano esigenze primarie da cui dipende la nostra sopravvivenza; significa solo che, per gli esseri umani che siamo, nei modi in cui lo siamo e lo diventiamo (di strumento in strumento), le finalità e il senso dell'azione non sono predecisi, ma si inscrivono nei nostri corpi locali come possibilità aperte dall'effetto

pratico-inerziale dei nostri mezzi di conoscenza. In altri termini: quali siano i fini a cui tendono le azioni umane è via via deciso dall'effetto retro-attivo dei resti delle azioni già compiute (o degli strumenti già utilizzati).

I resti, l'inerzia, la morte, la stasi del vivente nelle sue pieghe locali sono, per il lavoro-conoscenza che li coglie in quanto tali, il modo mediante il quale il vivente viene al mondo come umano. Sicché la morte (la possibilità di cogliere l'inerzia e di farsene rispecchiare come pro-tesi verso l'inerte) è l'evento del segno: non destino di perdita della vita e cancellazione della prassi, ma occasione di metamorfosi nella prassi in direzioni indicate e rese possibili proprio da ciò che nell'inerzia fa segno e all'inerzia è assegnato.

È evidente che, nella prospettiva della *kinesis* in atto come corpo-movimento senza alterità né esteriorità, la morte non esiste e non avrebbe senso pensare il contrario: in quanto vivente in atto, il corpo-movimento della prassi è immortale (non conosce inerzia), anonimo (non fa segno ad alcunché), sovraindividuale (perché indiviso nell'atto del differire), infinito (non de-terminato da alterità di sorta) e infinitamente variante in se medesimo. Ma, al suo interno, stretto ad esso da legami di immanenza, quella particolare e parziale figura o piegatura del vivente che è l'umano si determina come riflesso della propria estroflessione locale, dandosi una «esteriorità» che è relativamente eso-somatica e assolutamente en-somatica. Rispecchiato dalla relazione con la sua esteriorità inerziale, ossia con i suoi resti, l'umano conosce se stesso come soggetto all'inerzia (soggetto ai suoi segni) e come agente (locale e relativo) di prassi a venire, pro-gettabili nei modi a cui i resti fanno segno. La morte, in questo senso, è occasione di progetto e proiezione pratica di forme di vita (o piegature del vivente) a cui corrispondere, reiterando e declinando in *questa* variazione la *kinesis* automatica del vivente.

Se lavorare e conoscere sono il medesimo, ad accomunare queste due facce della prassi umana è anche il fatto che entrambe, attuandosi mediante i resti, producono a loro volta nuovi resti. In tal senso, potremmo dire, si lavora e si conosce perché si muore. Ma morire vuol dire lasciare segni che «cadono là», nel vivente, come possibilità o potenze in grado di retro-agire, localmente, su venturi corpi al lavoro (essendone i loro strumenti e determinando perciò i loro fini) e, assolutamente, sulle piegature e le transitorie conformazioni del corpo immortale della prassi, cioè su quel ribollente e indeterminabile correlato di tutte le determinazioni, che chiamiamo «mondo». In breve: stare al mondo come umani vuol dire mettere al mondo segni e cioè mettere al mondo mondi, produrre direzioni di senso possibili per il differire del vivente.

Sicché, infine, si pone per me la questione più urgente, alla quale non si

tratta di rispondere, ma eventualmente di corrispondere. Posso formularla così: il lavoro-conoscenza che ho appena compiuto qui con voi, che pazientemente lo avete accompagnato con la vostra lettura, a quale prassi fa segno? Di quale prassi è segno? Qual è la piegatura del vivente che si è qui trasferita e ha iniziato a operare nel suo modo pratico-inerziale? Quale pro-getto, a partire da essa e da ciò che di essa rimane, si apre come ulteriore figura del vivente, nella piegatura conoscente che in noi ora si concreta?

Tali domande si interrogano sul senso della prassi conoscitiva, nella quale siamo noi stessi collocati e coinvolti. Esse pertanto non possono essere adeguatamente assunte entro il quadro di ulteriori prodotti di conoscenza (nuove teorie, nuove risposte, nuove tesi sul mondo, sul lavoro o sulla vita), ma chiedono una torsione della prassi conoscitiva verso quella prassi vivente che, lavorando nella conoscenza, noi incarniamo e, letteralmente, mettiamo al mondo o affidiamo al mondo. Tale torsione ha forse a che fare con la differenza tra i due modi o due aspetti del lavoro conoscitivo che Sartre ha chiamato «intellezione» e «comprensione»: la prima è lavoro che compone tra loro oggettivazioni pratiche già accadute, cioè strumenti e significati già costituiti; la seconda è lavoro che riassorbe nella vita in atto gli strumenti e i significati già costituiti, deformandone l'inerzia in rinnovata prassi vivente. E può farlo solo oggettivandosi a sua volta in nuovi strumenti, cioè incarnandosi in corpi all'opera determinati, mortali, individuali – impegnati però nell'atto di rifondersi nella *kinesis* vivente di cui sono segno, facendosene segno.

A questo doppio movimento, a questa torsione dai risvolti non solo gnoseologici ma anche etici, Sartre – come abbiamo già accennato – dedicherà una riflessione assidua, a volte sofferta e aporetica, negli anni successivi alla interruzione della *Critique*²⁰. Le opposizioni tra organico e inorganico, biologico e pratico, vivente e inerte, con le quali Sartre conduce uno strenuo corpo a corpo nelle ultime pagine redatte per la *Critique* (e – ricordiamo – mai rese pubbliche dall'Autore), verranno allora mobilitate in una tensione compositiva che, a tratti, raggiungerà un esito dinamicamente olistico. Alla prassi umana verrà allora assegnato un senso «transistorico» rispetto alla morte biologica, al vivente pratico-inerziale la funzione di agente «universale-singolare», e a ogni singola esistenza il compito (il lavoro, mai definitivamente realizzato) di «istoriare» la vita mediante i resti inerti delle vite che lo hanno preceduto – e che intimamente, silenziosamente, strumentalmente ne accompagnano il progetto di *farsi* (vita) *umana*.

²⁰ Cfr. CAMBRIA, *Sartre postumo: una questione morale*, cit., in particolare pp. 73-82; EAD., *Leggere L'universale singolare di Sartre*, cit., in particolare pp. 127-146.

Alix Bouffard

*Processo e processualità
nella Critique de la raison dialectique di Sartre**

«L'esistenzialismo ignora il processo storico». A questa accusa, formulata dalla *Pravda*, Sartre risponde su *La Gazette de Lausanne* con un articolo del 9 febbraio 1947. Il testo della sua risposta ridicolizza polemicamente il famoso "processo storico" che gli si rimprovera di aver trascurato¹. Tanto l'espressione "processo storico" quanto il concetto di processo in generale giocano effettivamente un ruolo centrale nel corpus marxista² e tendono a funzionare come un sintagma, segnando un'adesione al contempo teorica e politica al materialismo dialettico, senza però ricevere sempre un chiaro contenuto concettuale. Il riferimento al suddetto "processo" spesso rientra così nell'ambito dell'invocazione, finendo per essere investito di un significato semi-occulto e trasformato in una realtà nascosta cui ogni fenomeno dovrebbe essere ricondotto. All'epoca Sartre, dal canto suo, non sembra considerare il processo storico un tema di cui la riflessione filosofica dovrebbe appropriarsi. Sebbene all'inizio degli anni '40 il termine "processo" compaia nelle sue pagine più di una volta (soprattutto ne *L'essere e il nulla*), si tratta tuttavia di un utilizzo poco consapevole o quantomeno poco esplicitato. Inoltre è presente soprattutto per indicare il movimento della coscienza, sotto le diverse specie dei processi temporali, dei processi di neantizzazione o anche di quelli psichici.

* Traduzione di Chiara Pasquini.

¹ Il testo *Le Processus historique*, che prende di mira in particolare un certo "M. Zaslavski" (editorialista della *Pravda*), è stato inserito in appendice al volume di M. CONTAT-M. RYBALKO, *Les écrits de Sartre*; Gallimard, Parigi 1970, pp. 677-679.

² Il termine, di derivazione hegeliana, è onnipresente in Marx e permane negli ultimi scritti di Engels (*Anti-Dühring*, in particolare) che diverranno un riferimento centrale per la teoria e i termini del linguaggio della Terza Internazionale (cfr. ad esempio N. BUCHARIN, *La teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista*, 1921; J. STALIN, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, 1938).

Eppure, a partire dai *Quaderni per una morale* (1947-1948), Sartre inizia a utilizzare l'espressione "processo storico", in concomitanza con il suo crescente interesse per il problema della storia. Se il problema della processualità non costituisce ancora di per sé l'oggetto dell'indagine, talune caratteristiche del processo storico si esprimono già nelle analisi di Sartre e, in particolare, il fatto che il processo storico è dialettico, plurale e aperto³. Ma è principalmente nella *Critica della ragione dialettica*⁴ (CRD) che la processualità diventa argomento di riflessione e il termine "processo", onnipresente, dà luogo a un'esplicita elaborazione concettuale. Il problema della processualità, più che un elemento tra gli altri, diventa centrale nell'attuazione del doppio intento che anima l'opera, quello critico e quello fondazionale. Sartre, infatti, vuole da un lato arricchire l'esistenzialismo con una filosofia della storia e della sua intelligibilità, e dall'altro collocarsi rispetto al marxismo rielaborandolo dall'interno per farne strumento di critica allo stalinismo. È dunque riflettendo sulla processualità che caratterizza ogni realtà umana che Sartre approfondisce la sua concezione della *praxis* e giunge a dar conto tanto del suo carattere trasformatore quanto della sua storicità e dei suoi condizionamenti.

Cogliere il senso e le sfide aperte dalla riflessione sartriana sulla processualità impone quindi di ripartire dal progetto generale della CRD (I); nel dettaglio della scrittura sartriana tale riflessione si manifesta attraverso la messa in campo di differenti figure della processualità e di diversi usi del concetto di processo: noi li presenteremo per chiarificare la maniera in cui si articolano nel corso dell'opera e convergono verso la questione della forma e del senso della storia (II); passeremo poi a spiegare le principali caratteristiche formali che sono collegate alla processualità della storia (III); in ultima analisi la processualità, più che essere un modello di intelligibilità della storia, tende altresì a funzionare come lo schema per eccellenza della sintesi dialettica nella CRD (IV).

I. Sfide filosofiche e politiche di una riflessione sulla processualità

Prima di esaminare gli usi sartriani del concetto di processo, chiariamo

³ Cfr. ad esempio *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, pp. 42 e ss. e pp. 472-475.

⁴ In questa sede utilizzeremo, per la numerazione di pagina e l'indicazione delle sezioni del primo tomo, l'edizione del 1985 e non quella del 1960, e per il secondo tomo l'unica edizione esistente, quella del 1985. Per *Questioni di metodo* utilizzeremo la stessa edizione del primo tomo della CRD.

le coordinate della sua riflessione sulla processualità alla luce del progetto generale, al contempo critico e fondazionale, il cui senso è già annunciato nelle *Questioni di metodo*.

In primo luogo, il problema della processualità è al centro del lavoro di arricchimento dell'esistenzialismo che Sartre intende realizzare alla fine degli anni '50. In questo senso, l'uso del concetto di processo e dei suoi numerosi derivati ("processo di prassi", "Idea processo", "gruppo processo", ecc.), rimandando sempre all'ambiente e alle condizioni della *praxis*, insiste sul suo iscriversi nella materia, nella società e nella storia; la processualità si presenta come l'altro polo della *praxis*, il corrispettivo opposto di cui essa non può disfarsi. La riflessione sulla processualità offre un punto di appoggio concettuale per pensare la realtà umana come una realtà sociale e storica dando conto al contempo della sua plasticità e della sua resistenza al cambiamento. Ed è precisamente tramite un interrogativo sull'incessante oscillazione tra *praxis* e processualità che Sartre perviene progressivamente al problema filosofico della storia e che formula le domande sul senso, l'orientamento e l'unità della storia.

In secondo luogo, criticando alcuni usi del concetto di processo per accordargli un nuovo statuto, Sartre interviene direttamente sull'approccio marxista alla storia, rielaborando uno dei suoi concetti chiave: si tratta, da questo punto di vista, di rimodellare l'idea di una processualità storica, dando spazio alla considerazione delle prassi e dei progetti individuali. Se infatti possiamo considerare che il concetto di *praxis* sia relativizzato dall'insistenza sul problema della processualità, il concetto di processo non acquisisce mai preminenza assoluta su quello di *praxis*, ma entrambi funzionano sempre, esplicitamente o implicitamente, di concerto.

Così, da un lato affrontare il problema filosofico della storia richiede di comprendere che ogni prassi debba essere pensata con il suo ambiente e le sue condizioni, vale a dire a partire dai processi che essa genera e che la modellano; ma dall'altro lato non si può comprendere a fondo il carattere processuale della storia nascondendo le prassi che la dinamizzano. Il concetto di processo potrà quindi essere definito solo in un determinato tipo di rapporto, negativo o positivo, con quello di *praxis*. Ne risulta che la questione della processualità presenta nella CRD due statuti molto diversi, che si potrebbe ritenere incompatibili se non si giustificassero proprio per la volontà di rielaborare insieme i concetti di processo e di *praxis*: da una parte è oggetto di una riflessione esplicitamente critica, con Sartre che insiste a più riprese su ciò che ha di potenzialmente riduttivo⁵, dall'altra è

⁵ Uno dei principali bersagli polemici di Sartre è Plechanov (cfr. ad esempio CRD, III,

costantemente invocato per designare in positivo i fenomeni su cui Sartre conduce l'esame.

II. *Le figure della processualità*

Uno sguardo rapido alle occorrenze del concetto di processo nella CRD ci mette tuttavia di fronte a una difficoltà: nel suo uso positivo, appare spesso privo di giustificazione sistematica, e in particolare per indicare tipi di realtà molto diversi: fenomeni naturali, modalità dell'azione individuale o collettiva, fenomeni sociali e storici. Un esame approfondito del percorso della CRD ci permette tuttavia di evidenziare un lavoro continuo, benché parzialmente sotterraneo, di rielaborazione concettuale: i differenti significati del concetto di processo si articolano in maniera dinamica, per incastro.

(1) *Il processo fisico-chimico*. Il senso più evidente del concetto di processo, che Sartre mette espressamente in campo accordandogli uno statuto particolare, si rapporta ai processi fisico-chimici studiati dalle scienze naturali. Si parla allora di cambiamenti di stato della materia o di «trasmutazioni energetiche»⁶, ossia trasformazioni quantificabili che si possono studiare a partire dai legami di causalità che collegano due stati della materia. Questo tipo di processo è certo un modello di cambiamento, e qualificare in questo senso un fenomeno naturale di processo implica riconoscergli una certa dinamica (non si tratta di una realtà congelata); ma questo dinamismo resta limitato perché, sebbene vi sia trasformazione, tutti gli elementi materiali che affrontano cambiamenti di stato sono *partes extra partes* e sono passivamente influenzati dal loro ambiente materiale.

Questo modello di trasformazioni fisico-chimiche dà un primo contenuto all'idea di processualità: quello di una dinamica debole che è *lineare*, nel senso in cui si tratta di una successione di termini di cui *ognuno è rigorosamente determinato dal precedente*, e *unidimensionale*, nel senso che *l'effetto è dello stesso tipo o dello stesso ordine della causa*. Un processo può quindi essere definito come il movimento meccanico di una interazione tra diversi elementi di uno stesso ordine di realtà⁷. Lo studio di questi processi è inoltre coerente con l'impostazione positivista e la razionalità *analitica* in

A, t. 2, pp. 228-230).

⁶ CRD, III, B, t. 2, p. 282.

⁷ Ad esempio, nel caso di una reazione chimica in cui la trasformazione di O₂ (diossigeno) in CO₂ (diossido di carbonio) per la combustione del carbonio, uno stesso numero di atomi è presente prima e dopo la reazione.

atto nelle scienze naturali, poiché il punto di arrivo del processo è scomponibile nella somma dei suoi elementi. Il problema, per Sartre, compare quando si trasferisce nel campo delle scienze umane e sociali un concetto di processo elaborato a partire dai fenomeni fisico-chimici. Procedere a una simile trasposizione significa non cogliere ciò che distingue la logica non dialettica di un fenomeno naturale, una logica di addizione, e la logica dialettica dell'azione umana, una logica di totalizzazione⁸.

(2) *Il processo pratico-inerte*. Un secondo senso di processo appare sotto la specie del «pratico-inerte»⁹, ossia il fatto che l'insieme materiale inerte, una volta configurato dall'azione umana, si ritorce contro di essa imponendole nuove condizioni e costrizioni. È ciò che accade quando l'azione umana (individuale o collettiva), perseguendo dei fini, produce delle «contro-finalità» che esercitano una «azione passiva»¹⁰, ossia un'azione portata da una materialità in sé inerte ma resa dinamica dall'assorbimento della *praxis* che in essa si è oggettivizzata. In quanto negazione della dialettica della *praxis*, il pratico-inerte corrisponde al momento dell'«antidialettica»¹¹ – che va distinto dal movimento *non dialettico* dei processi fisico-chimici (materialità inerte). Uno degli esempi scelti da Sartre per esplicitare il pratico-inerte è quello del disboscamento realizzato dai contadini cinesi alla conquista di nuovi terreni coltivabili: la sparizione degli alberi (che in precedenza proteggevano le pianure dal vento e dal deflusso dell'acqua) produce inondazioni massicce che rendono impossibile la coltivazione delle terre¹². Sartre quindi parla del «processo [...] delle terribili inondazioni cinesi»¹³. La processualità, in questo caso, sembra indicare un fenomeno che, in primo luogo, non è più rigorosamente *lineare*, ossia non riposa su una mera determinazione dell'effetto da parte della causa: il movimento di proiezione e temporalizzazione della *praxis* è al centro del processo pratico-inerte, ed è solo perché la materia è lavorata in vista di un determinato fine (disboscare per aumentare gli appezzamenti coltivabili) che si dà una contro-finalità. Il futuro proiettato trasforma il disboscamento in causa di un effetto che ostacola il perseguimento della prassi. In secondo luogo, il movimento del pratico-inerte sorge al crescere di una pluralità di prassi individuali e di un fenomeno su larga scala, tanto da mettere in gioco realtà di differenti dimensioni. Si tratta

⁸ Per la distinzione tra somma e totalità, cfr. CRD, I, C, t. 1, p. 284.

⁹ CRD, I, C, t. 1.

¹⁰ CRD, I, C, t. 1, p. 234.

¹¹ CRD, I, C, t. 1, p. 425.

¹² Sartre qui si ispira direttamente a Engels (*La dialettica della natura*, Éditions sociales, Paris 1952, pp. 180-181).

¹³ CRD, I, C, t. 1, p. 273. La sottolineatura è nostra.

inoltre di un processo sintetico, perché non è riducibile a una somma di elementi: il risultato del disboscamento non è semplicemente la giustapposizione di uno stato del territorio e di una finalità perseguita dagli abitanti. È il movimento per mezzo del quale lo stato del territorio si rovescia, da fine e da mezzo, in ostacolo in ultima analisi, e porta con sé, di conseguenza, una ridefinizione dei mezzi.

Questo secondo significato del concetto di processo non è solo in contrasto con il primo (processo fisico-chimico): interviene al contempo sul suo contenuto e sul suo statuto. Si potrebbe pensare che il processo pratico-inerte *comprenda in sé* il processo fisico-chimico nel senso in cui quest'ultimo sarebbe l'elemento materiale e inerte del pratico-inerte. Ma la materia messa in gioco nel pratico-inerte è sempre materia *operata*, cioè una materia lavorata, segnata dal mondo umano¹⁴: essa è quindi già più di un processo fisico-chimico. Il pratico-inerte non è una semplice giustapposizione tra *pratico* e *inerzia*, o ancora la somma di un elemento pratico e di un elemento inerte: si tratta di un concetto dialettico, in un senso che tenteremo di precisare.

(3) *Il processo seriale*. Una terza figura del processo interviene con il problema della serialità. Sotto la specie della serialità, Sartre pensa un certo modo di strutturazione della *praxis*: quello di una successione ordinata di prassi individuali, la cui regola è che ogni membro della successione è determinata dall'alterità e dall'esteriorità. Sartre studia la serialità per mezzo di esempi che qualifica come *processi* seriali¹⁵, nel senso di uno «sviluppo *orientato* ma provocato da una forza di esteriorità»¹⁶. Come si vede con l'esempio della Grande paura del 1789, che è altresì qualificata come processo¹⁷, il carattere *orientato* del processo gli viene dal fatto che la serialità, come regola di strutturazione della prassi, tende a produrre condotte omogenee o simili per propagazione, benché non vi sia un fine concertato seguito da ogni individuo. Il processo seriale presenta un legame esplicito con i processi pratico-inerti¹⁸, e si potrebbe ipotizzare che le prassi, divenendo un processo seriale, si fanno qui esse stesse pratico-inerte, nel senso in cui il funzionamento come pratico-inerte (rovesciamento delle conseguenze dell'azione in condizionamenti e ostacoli esteriori al suo perseguimento) non rimanda più all'insieme materiale, ma alla *praxis* stessa attraverso il rapporto di ogni prassi con la molteplicità delle altre.

¹⁴ CRD, I, C, t. 1, p. 290.

¹⁵ A titolo di esempio: CRD, I, C, t. 1, p. 315.

¹⁶ CRD, I, D, t. 1, p. 410. La sottolineatura è di Sartre.

¹⁷ CRD, I, C, t. 1, p. 405.

¹⁸ La definizione dell'«Idea processo» rimanda esplicitamente al pratico-inerte (CRD, I, C, t. 1, p. 406).

(4) *Il processo-di-prassi o la totalizzazione di avviluppo*. Queste tre figure della processualità (fisico-chimica, pratico-inerte, seriale) sono mobilitate da Sartre per forgiare l'idea di «processo-di-prassi», che indica il modo di essere della *praxis* comune, o dell'azione del gruppo, in quanto essa è «al contempo un'azione e un processo»¹⁹. Il carattere processuale sembra rimandare alla dimensione di passività e di inerzia che contraddistingue la *praxis* comune quando la si coglie dall'esterno e la si oggettiva, come nel caso dell'astuzia di guerra²⁰. Ma questo sarebbe ancora una volta limitarsi a un approccio analitico del nostro oggetto, vale a dire fare una scomposizione astratta del processo-di-prassi in due determinazioni, una attiva e motrice, l'altra passiva e inerte. Il lato *processuale* del processo-di-prassi rinvia piuttosto al pratico-inerte, di cui abbiamo già visto che era una sintesi tra l'attività motrice della prassi umana e la passività inerte dell'insieme materiale – insieme materiale che è esso stesso già una materialità operata, cioè penetrata dalla prassi. Ora, se il pratico-inerte è già una realtà di tipo *sintetico*, allora il processo-di-prassi lo è ancora di più: è una realtà la cui logica di composizione non è riducibile a quella di una somma, neppure a quella di un'interazione dinamica tra le due entità eterogenee che sarebbero una prassi assolutamente attiva e un processo assolutamente passivo.

È particolarmente chiaro nel caso del processo di produzione capitalistico o in quello di un processo di colonizzazione. A proposito di quest'ultimo, ad esempio, Sartre insiste lungamente sull'idea che «il sovrasfruttamento come processo pratico-inerte non è altro che l'oppressione come *praxis* storica che si realizzano, si determinano e si controllano nell'ambito dell'attività passiva»²¹. I due poli del processo-di-prassi (ossia quello, processuale, dello sfruttamento e quello, pratico, dell'oppressione) non costituiscono due realtà distinte in interazione ma due determinazioni di una stessa realtà presa sotto diverse angolazioni o a diversi livelli.

(5) *Il processo storico*. Infine, la pluralità dei processi-di-prassi fa emergere quel che si presenta come un'ultima figura della processualità, il famoso «processo storico»²². L'espressione sembra quindi indicare il movimento generale della storia in quanto costituito dall'incrocio tra differenti processi-di-prassi, essi stessi formati a partire da una molteplicità di prassi individuali.

¹⁹ CRD, II, A, t. 1, p. 638.

²⁰ CRD, I, C, t. 1, p. 345: in questo caso, «una *prassi* può vedersi assegnare da una libertà altra, appoggiata su potenti mezzi materiali, il ruolo di un processo cieco che trascina degli uomini verso un futuro passivo e insuperabile».

²¹ CRD, II, B, t. 1, p. 809.

²² CRD, III, A, t. 2, p. 58. Sartre evoca la «totalizzazione di avviluppo che è il processo storico».

Tale processo storico (al singolare) richiama evidentemente il «processo oggettivo» irriso nel 1947: tuttavia, il livello del processo storico è qui raggiunto solo alla fine di un lungo lavoro di elaborazione concettuale che gli dà un contenuto aggiornato. Il secondo tomo delle CRD si apre con un interrogativo sulla possibilità che si evidenzi *un* senso della storia, e di conseguenza la possibilità di un'unificazione della storia attraverso la lotta: ma chiedendosi se la storia sia totalizzazione in corso, Sartre si interroga altresì sulla possibilità di concepire la storia come *un* processo (al singolare).

III. *La processualità come modello di intelligibilità della storia*

Il fatto che la storia possa essere detta processuale indica un certo numero di caratteristiche relative alla forma e alla struttura dei cambiamenti sociali e storici (pluridimensionalità, orientamento e poliritmia).

In primo luogo, la processualità indica una dinamica *pluridimensionale*, ossia il fatto che il cambiamento si produca tramite l'articolazione di diversi ordini di realtà. Le azioni individuali, quelle seriali, quelle dei gruppi, quelle delle istituzioni, sono azioni su diversa scala che presentano specifiche logiche di strutturazione. Considerare un fenomeno storico-sociale come un processo, significa considerare che per rendere intelligibile un fenomeno è necessario ricomprenderlo nella sua «oggettività multidimensionale»²³, vale a dire pensare l'articolazione di livelli o dimensioni della realtà umana che sono aggrovigliati. Ad esempio, l'azione di classe, in quanto processo-di-prassi, si sviluppa come un «processo a tre dimensioni»²⁴ che mette in gioco insiemi sociali, gruppi e individui.

Il modello processuale può rendere giustizia al carattere eterogeneo e pluridimensionale di un fenomeno nella misura in cui conduce a rifiutare l'idea che le cause e gli effetti sarebbero rigorosamente dello stesso ordine – e quindi l'idea che i fenomeni sociali dovrebbero essere studiati sia come relazioni intersoggettive, sia come un rapporto tra entità sociali cristallizzate. Oltretutto, i rapporti tra questi diversi livelli non sono ordinati secondo una rigida gerarchia, come se le cause fossero sempre individuali e gli effetti collettivi o, al contrario, le cause sempre collettive e gli effetti individuali. C'è invece un vincolo tra queste realtà di diversa portata, poiché ogni prassi individuale appartiene sempre contemporaneamente a differenti livelli della realtà sociale (serie, gruppi, istituzioni). Sottolineando la pluridimensionalità

²³ CRD, III, B, t. 2, p. 264.

²⁴ CRD, II, D, t. 1, p. 787.

dei fenomeni studiati (processi storico-sociali), Sartre invalida al contempo un individualismo metodologico che conferirebbe il ruolo principale all'azione individuale, e un olismo che porrebbe immediatamente l'esistenza di consistenti entità sociali o collettive.

In secondo luogo, *il carattere processuale del fenomeno indica che esso presenta una dinamica orientata, benché non teleologica*. Si tratta qui di pensare il carattere orientato della storia, e quindi la possibilità che se ne manifesti un senso unico, senza per questo presupporre la riduzione della realtà umana a quella dei fenomeni fisico-chimici, né l'esistenza di una finalità posta da un soggetto trascendente della storia.

Da un lato, lo abbiamo visto, la processualità storico-sociale, in quanto essa è sempre segnata dalla *praxis*, assorbe alcune caratteristiche di quest'ultima. Il processo storico è così *orientato* nella misura in cui è costituito alla base dalla struttura proiettiva e temporalizzante delle prassi. Tale orientamento, lungi dall'essere fissato in anticipo, si definisce progressivamente secondo il movimento che disegna la prassi «attraverso correzioni, raddrizzamenti e ritocchi»²⁵. Ne risulta che il processo storico è in sé privo non solo di orientamento ma anche di consistenza ontologica dal momento che lo si separa dall'«intorpidimento»²⁶ delle prassi. Dall'altro lato, i processi sociali non conservano inalterate tutte le caratteristiche della *praxis*, dato che in essi quest'ultima è sempre multipla e deviata nel suo corso dal suo necessario rapporto con la materialità. Non si può quindi attribuire ai processi sociali o storici la stessa forma teleologica della prassi individuale, proprio come non si può pensare un gruppo, una istituzione o la specie umana sul modello di un organismo pratico compiuto.

La causalità sociale e storica non è dunque né rigorosamente meccanica, né rigorosamente teleologica. Se la volontà di mostrare che i processi sociali e storici sono irriducibili ai processi naturali conduce spesso Sartre a insistere sul fatto che i processi umani non possono essere separati dalla *praxis* che li rende dinamici, allo stesso tempo, il prendere in considerazione le condizioni materiali della prassi (e lo studio della logica di deviazione costante di quest'ultima da parte delle prime) esige di mantenere una distinzione concettuale tra i due poli che costituiscono la *praxis* e il processo. Per dirla altrimenti, la logica dei processi sociali e storici non è neppure riducibile alla logica di una mera prassi incondizionata. Da questo punto di vista, Sartre è indotto a insistere sulla necessità di separare il problema del senso della storia (carattere orientato del processo storico) e quello dei suoi fini

²⁵ CRD, III, A, t. 2, p. 237.

²⁶ CRD, II, B, t. 2, p. 794.

ultimi (carattere teleologico della storia²⁷). L'orientamento della storia non è deducibile né dai suoi stati anteriori (concezione meccanicistica della storia, focalizzata sulle sue cause efficienti), né dai fini che sarebbero perseguiti da soggetti interni a tale processo o che sarebbero assegnati da soggetti esterni (concezione teologica della storia, focalizzata sulle sue cause finali): essa sorge nella totalizzazione di una molteplicità di prassi singole in lotta e delle loro rispettive totalizzazioni.

In terzo luogo, *il carattere processuale di un fenomeno indica che la sua dinamica non è lineare ma poliritmica*. Il carattere *non lineare* dei processi storico-sociali proviene dal fatto che, essendo sempre segnati dalla dinamica proiettiva e temporalizzante delle prassi, non mostrano determinazione univoca dell'effetto da parte della causa o del presente da parte del passato. Inoltre, il processo storico è *poliritmico* nel senso in cui, dal momento che i processi mettono in gioco realtà di grandezza diversa (individuale, collettiva, istituzionale, ecc.), sono attraversate da ritmi di azione e di trasformazione differenti. La temporalità del processo storico non è dunque né rettilinea né ciclica: essa presenta una circolarità che assumerà più precisamente la forma di una spirale, vale a dire di un movimento circolare che devia con lo spostamento del suo centro. Il principio del *feedback*²⁸ esprime bene la struttura di deviazione della *praxis* ad opera dei suoi risultati (in quanto questi ultimi sono portatori di contro-finalità); e l'immagine della spirale, ricorrente nel secondo tomo della CRD, condensa ugualmente l'idea di una pluralità di dimensioni e di temporalità aggrovigliate, che Sartre pensa segnatamente sotto la specie di isteresi.

Una dinamica pluridimensionale, orientata e poliritmica: questi tre elementi si presentano come caratteristiche formali della processualità storica in quanto compongono una struttura d'intelligibilità dei fenomeni storico-sociali e aprono alcune possibilità di analisi: prendere in considerazione la sovrapposizione di logiche sociali di scala diversa, rendere giustizia alla molteplicità dei progetti tenendo conto dell'inerzia che costituisce ogni prassi, e pensare gli scarti temporali (come nel caso di Stalin, la cui figura continua a incombere dopo la morte²⁹, o quella di Flaubert, il cui lavoro è al contempo in anticipo e in ritardo sulla sua epoca³⁰). La processualità unificata a partire da una concezione affinata della causalità e della temporalità, costituisce allora un autentico *modello* d'intelligibilità della storia che permette di dar

²⁷ CRD, III, A, t. 2, p. 108; CRD Appendici, t. 2, p. 412.

²⁸ CRD, III, B, t. 2, pp. 294-295.

²⁹ CRD, III, A, t. 2, p. 234.

³⁰ QM, in CRD, t. 1, p. 58.

conto della complessità dei tipi di realtà che la costituiscono.

Si può allora considerare che il concetto di processo diventa una *categoria* a se stante, dal momento che può funzionare implicitamente come una forma *a priori* dei fenomeni storici: una forma *a priori* nel senso in cui tende a costituire la forma di oggettività dei fenomeni storici studiati e si presenta come la condizione di possibilità di un'intelligibilità autenticamente dialettica di tali fenomeni. La rielaborazione del concetto di processo, permettendo di farne una categoria utile per la conoscenza storica, si iscrive così pienamente nel lavoro che Sartre intende condurre nella sua opera: quello di una critica e di una fondazione della conoscenza storica attraverso l'esame del «limite, validità e portata della Ragione dialettica»³¹.

IV. *La processualità come schema della sintesi dialettica*

Il problema della processualità storica, se ci porta ad affrontare il concetto di processo come categoria della fenomenicità storica, appare tuttavia solo all'ultimo livello di una costruzione di cui abbiamo tracciato successivamente i piani. L'ambiguità del concetto di processo, nella CRD, non deriva solo dal fatto che esso funziona contemporaneamente in maniera negativa e positiva – funzionamento comprensibile tenendo presente l'operazione di rielaborazione critica in cui si iscrive. Deriva soprattutto dal fatto che il concetto è definito per strati: in accordo con il movimento regressivo della sua esposizione, Sartre costruisce un concetto di progresso che finisce per essere sempre più integrativo, poiché la capacità di cogliere il processo storico riposa sull'integrazione sintetica e dialettica di tutti gli strati inferiori. Ma a quale unità può allora ambire tale concetto?

Declinando le figure della processualità che costituiscono i differenti strati (processi fisico-chimici, pratico-inerti, seriali, processi-di-prassi, processo storico), alcune determinazioni sono state a ogni livello riscontrate e riconnesse all'idea generale di processualità: inerzia, passività, materialità, esteriorità. A partire dal livello del pratico-inerte, queste prime caratteristiche si sono presentate mescolate a delle caratteristiche derivate dalla *praxis*: carattere pratico, attività, soggettività, interiorità. A ogni livello, la processualità indica quindi un polo della realtà considerata (il polo inerte, necessario rispetto al

³¹ CRD, Introduzione, t. 1, p. 141. Si misura qui la vicinanza di Sartre con l'impostazione critica kantiana, non solo relativamente al progetto generale di esame delle condizioni di possibilità della conoscenza (nello specifico quella della storia), ma anche quanto alla determinazione delle categorie di ragione dialettica e del loro possibile uso.

polo della *praxis*), ma anche l'insieme dinamico formato da due poli inerte e pratico (le figure della processualità che sono il pratico-inerte, la serie, il processo-di-prassi e il processo storico). Così, passando di livello in livello (o di figura in figura) si segue un movimento che si potrebbe qualificare come sineddotico³². La processualità è quindi, al di là della serie delle caratteristiche dell'inerzia (opposte a quelle della *praxis*), il movimento sintetico attraverso cui le due serie di caratteristiche (quelle della prassi concepita come modello di attività e quelle della processualità concepita come modello di passività) si uniscono per funzionare di concerto.

Ma come giustificare questo statuto sineddotico del concetto di processo, che fa sì che esso sembri applicabile al tempo stesso a un elemento della realtà sociale e al suo insieme? Forse così: se a ogni tappa della costruzione concettuale la processualità si presenta proprio come uno dei due poli di una realtà duplice, contemporaneamente la realtà formata dai due poli deve essere concepita come un processo *se si vuole giustificare il suo carattere sintetico e dialettico*. Il carattere sintetico della nuova entità, infatti, che si tratti di un processo pratico-inerte o di un processo-di prassi, può essere compreso solo secondo un modello relazionale, vale a dire come una realtà formata da due termini in relazione fra loro (immaginando che questi due termini interagiscano o si co-costituiscano). Un simile approccio relazionale non tiene conto in effetti del carattere sempre già condizionato della prassi, proprio come del carattere sempre già operato della materialità che condiziona tale prassi. Se il pratico-inerte, il processo-di-prassi e la storia sono processi, è dunque nel senso che la sintesi dialettica dei poli opposti che li compongono deve essere essa stessa pensata in maniera processuale: vale a dire, da questo punto di vista, come un *continuo movimento e rovesciamento nell'altro da sé*. La processualità fornisce così un modello logico più adatto alla struttura formale dell'intelligibilità dialettica (rovesciamento continuo di un polo nel suo opposto) rispetto a un approccio relazionale dei poli della contraddizione dialettica (che presuppone sempre l'esteriorità dei due termini). Si può allora ritenere che nel corso della CRD il concetto di processo, compreso come il modello logico di una sintesi dinamica tra determinazioni opposte (passive e attive, pratiche e inerti), tende a divenire lo schema dialettico per eccellenza.

Il fatto che Sartre debba ricorrere a tale schema processuale per esprimere il movimento e il risultato di una sintesi dialettica contribuisce a

³² La sineddoche è una figura retorica che consiste nell'utilizzare, per indicare un oggetto dato, un termine che indica abitualmente un secondo oggetto legato al primo con un rapporto di inclusione o di dipendenza.

spiegare il funzionamento sineddotico del concetto di processo così come l'onnipresenza del termine processo, che potrebbe apparire contraddittoria. Il senso *analitico* (meccanico e deterministico) della processualità, benché sia falso se lo si applica unilateralmente alla realtà umana, si integra bene nel significato dialettico o sintetico della processualità, nella misura in cui permette di indicare l'altro polo della *praxis* – allo stesso modo i processi fisico-chimici costituiscono elementi necessari al movimento del pratico-inerte, proprio come il pratico-inerte alla serialità, la serialità per il processo-di-prassi e il processo-di-prassi per il processo storico. Contemporaneamente, il significato *dialettico* della processualità ci serve ogni volta a indicare la realtà formata dalla sintesi dialettica di questi due poli. Nei termini della distinzione tra dialettica costituente e costituita, è possibile considerare che se il movimento della dialettica *costituente* deriva sempre da prassi individuali, il movimento della dialettica *costituita* rimanda sempre a una realtà di tipo processuale (in senso dialettico).

Si arriva ugualmente a articolare due livelli del significato della processualità dialettica: da una parte il concetto dialettico di processo funziona come una forma di categoria dei fenomeni storici che li struttura e ne fonda l'intelligibilità dialettica; d'altra parte funziona come uno schema dinamico che indica il movimento di rovesciamento nell'opposto, permettendoci così di pensare l'articolazione di diverse determinazioni in seno alla realtà. In questo modo la processualità dialettica della storia, ossia la *forma reale del cambiamento storico della realtà umana* (che abbiamo precisato a partire da tre caratteristiche formali) si appoggia sulla processualità dialettica come *forma logica del movimento dialettico di ogni sintesi*.

Conclusione

La rielaborazione sartriana del concetto di processo costituisce in ultima analisi una parte fondamentale della sua riflessione sulla dialettica e la sua razionalità specifica; essa si iscrive in un dialogo con molteplici interlocutori (positivismo, hegelismo, marxismo dogmatico).

Insistendo da una parte sul legame tra la processualità (in senso analitico) e la materialità inerte, e dall'altra sul fatto che la processualità analitica è un momento necessario della processualità dialettica (non vi è sintesi dialettica che non includa un polo di passività e di inerzia) Sartre neutralizza un approccio ancora idealista alla dialettica e alla *praxis* in generale. Ma che la processualità storica debba essere compresa come processualità dialettica ha ugualmente come conseguenza di invalidare ogni

concezione positivista dei rapporti storico-sociali³³, che li priverebbe di senso³⁴. Contro la storiografia positivista, Sartre mostra quindi la necessità di cogliere dialetticamente la processualità sociale e storica, tenendo conto della specificità della logica della *praxis* rispetto a quella dei fenomeni naturali. Ridefinire la dialettica secondo uno schema logico processuale (dinamica di rovesciamento di un polo nell'altro), inoltre, previene ogni tentazione di pensare il movimento della dialettica su un modello meccanicistico alla maniera del marxismo dogmatico. Chiarire la distinzione tra un senso *analitico* e un senso *dialettico* della processualità ci aiuta allora a comprendere la facilità con cui si ricade tanto in un materialismo meccanicistico quanto in un «materialismo dialettico dal di fuori»³⁵ a causa della confusione tra significati che afferiscono rispettivamente al carattere processuale dei fenomeni fisico-chimici e a quello dei processi storico-sociali.

Dopo aver neutralizzato la divinizzazione del «Processo oggettivo» messa in ridicolo nel 1947 e senza tendere a «sostantivizzare il processo»³⁶ scorgendovi un «retroscena»³⁷ della realtà umana, il modello processuale della dialettica (logica e storica) offre gli strumenti per fondare l'intelligibilità della realtà sociale e storica, così come per evitare l'alternativa tra l'individuazione di un senso *a priori* e l'assenza di senso del processo storico, o tra dogmatismo e relativismo storico³⁸. Si tratta perciò di prendere in considerazione i due «principi della storia»³⁹ che sono «l'azione degli uomini» e «la materia inerte», in ciò che hanno al contempo di irriducibile dal punto di vista concettuale e di inestricabile nella realtà concreta. Sartre vi giunge attraverso un immenso lavoro di costruzione di concetti e categorie che ci fornisce i mezzi per pensare la *praxis* e la storia ripartendo da zero.

³³ CRD, III, A, t. 2, p. 173.

³⁴ CRD, II, D, t. 1, p. 779.

³⁵ CRD, *Introduzione*, t. 1, p. 146.

³⁶ CRD, II; B, t. 1, p. 790.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ CRD, II; D, t. 1, p. 791.

³⁹ CRD, III, A, t. 2, p. 147.

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 poggerebbe 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 «Etudes 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 singolarizzano 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 sansculottes 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*]⁴⁰, 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 (distinguendosi, 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 pos-sédant 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'innescare 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.

Christine Blaetter

*Serialità. Discutendo di identità e differenza*¹

Credo che la serialità permetta di affrontare in modo diverso le questioni riguardanti l'ordine del pensiero e dell'agire. Il punto di partenza che ho scelto è l'articolo *Gender as Seriality* di Iris Marion Young che, riprendendo il concetto di serialità da Sartre, lo utilizza per tornare sul "dilemma identitario" del pensiero femminista e per ridescrivere le donne come un collettivo sociale. Secondo me, però, Young non esaurisce le potenzialità di questo concetto e così, reinterrogando il suo modo di intendere la serie, riesaminando Sartre e attraversando "il pensiero rizomatico" di Deleuze, propongo di pensare agli ordini possibili non solo come a una questione pragmatica che riguarderebbe il genere, ma anche come a un modo per pensare la differenza, evitando le deriva della normalizzazione e della gerarchia.

Essere una donna è un fatto seriale

Young comincia dal dilemma cui si trova confrontato il pensiero femminista nel momento in cui concepisce le donne come un gruppo, un collettivo sociale, come una questione di identità di genere. Da una parte, per motivi pratici e politici, appare necessario parlare delle donne, non secondo la prospettiva dell'individualismo liberale, ma come un gruppo specifico – come si potrebbero altrimenti criticare e combattere gli svantaggi e l'oppressione, questi processi sistematici, strutturali, istituzionali?

¹ Il presente testo è stato originariamente pubblicato sulla rivista «DWF» con il titolo *La serialità come fatto e atto*. Ringraziamo la rivista per averci permesso la ri-pubblicazione. Cfr. CH. BLAETTER (trad. it. di F. Giardini), *La serialità come fatto e atto*, in «DWF», n. 4, 2003, pp. 66-71.

D'altra parte, nel momento in cui si considerano le donne come un gruppo si corre il rischio dell'“essenzialismo”, che riguarda sia la categoria di “donna” che quella di “genere”. La politica identitaria proposta da Young, per la quale l'identità di una donna risulta dall'agire comune di un gruppo, contiene in sé istanze pratiche e politiche e insieme rifiuta la concezione di un'identità di genere. Se è vero che le politiche identitarie procedono per normalizzazione e esclusione, quando in un contesto di politica femminista alcune esperienze vengono privilegiate rispetto a altre, come testimoniano le accuse di etnocentrismo e di eterosessualità normativa, è anche vero che, per Young, le argomentazioni di tono esclusivamente critico che dimostrano quanto ogni categoria pratica non sia altro che un costrutto sociale e discorsivo (Butler 1990), sono inefficaci e addirittura paralizzanti. Young ha preoccupazioni e moventi di natura pratica e politica e, per risolvere il dilemma che oppone la normalizzazione-esclusione all'inefficacia della politica femminista, propone di pensare all'essere una donna come a un fatto seriale.

Serie e gruppi sono, per Sartre, livelli diversi della collettività sociale: il gruppo è caratterizzato da una relazione uniforme dei membri tra loro, è un collettivo dotato di un'identità e di uno scopo autocosciente, la serie invece è un'unità collettiva non cosciente, mutevole e amorfa, i cui membri sono passivi e uniti solo da cose materiali e da strutture che li costituiscono in quanto serie. La serie costituisce dunque la base di un'identità di gruppo ma non la determina né la definisce. Legare donne e serialità significa, per Young, che le cosiddette cose pratico-inerti – come ad esempio i corpi, gli uffici, le uniformi, i pronomi, le rappresentazioni verbali e visive, gli abiti – collocano, attraverso le strutture coatte dell'eterosessualità e della divisione del lavoro, gli individui nella serie di genere “donne”. In questa vi sono “infinite variabili” di relazioni possibili. Ora, intendere la serialità come un multiplo, da una parte, vincola alle cose e alle strutture materiali, dall'altra, offre delle possibilità per l'agire concreto, è «una condizione di fatticità che aiuta a costituire una situazione senza determinare in alcun modo l'azione» (227n) che, invece, costituisce l'identità di un essere umano, questione questa che è già relativa ai gruppi e non alle serie. Ne consegue che i gruppi di donne, rispetto alla serie “donne”, sono sempre parziali e che il genere non costituisce di per sé un'identità.

Implicazioni della serialità in Young

Nel dare vari esempi di serie Young ne riprende uno da Sartre: alcune

persone stanno aspettando l'autobus alla fermata. Non si identificano l'un con l'altro, non necessariamente hanno esperienze in comune, si possono considerare un collettivo sociale limitatamente al desiderio comune di prendere quel mezzo di trasporto. C'è tuttavia un potenziale che potrebbe portarli a organizzarsi in un gruppo, potenziale che diventa effettivo se, ad esempio, l'autobus non arriva. Quest'esempio serve a Sartre per passare a quello più complesso di "classe", mentre per Young serve a costituire il concetto di genere e a concepirlo come una serie. Trovo però che l'autrice non rifletta a sufficienza su tre punti. Innanzitutto, il genere è un collettivo, insieme più elementare e più complesso, è una realtà seriale più consistente di una coda alla fermata. In secondo luogo, il genere come serie è effettivamente variabile ma, stando alle varie epoche e alle diverse culture, non si può dire sia contingente, e inoltre coesiste insieme a altre serie, dalle più contingenti, come una coda, alle più continuative, come la classe, tanto più che un individuo è costituito da serie multiple che si incrociano e concentrano. Infine, la serialità non è solo una variabile ma anche una dinamica che va oltre le cose pratico-inerti e si dà attraverso le diverse combinazioni tra le serie che possono essere sovrapposte, incrociate, intrecciate. Tutte le serie formano per connessioni una catena, un tessuto, una rete che, attraverso le strutture e gli oggetti pratico-inerti, generano una tassonomia che va dagli individui ai collettivi sociali e di cui l'individuo quale molteplicità seriale è parte.

Young invece considera i collettivi come delle unità passive, dato che solo attraverso l'azione l'identità di un singolo o di un gruppo autocosciente diventa reale. Il rapporto tra un collettivo seriale e un gruppo come collettivo identitario soddisfa la ricerca di Young perché le fornisce un'idea critica e pratica di identità, che evita l'essenzialismo e insieme dà elementi per l'agire. In altri termini, il livello seriale "donna" è una sorta di condizione di possibilità dell'identità "donna". Le considerazioni di Young sono convincenti, sono interessanti per l'agire e il pensiero, per pensare al genere, alle differenze, senza fondarle metafisicamente e senza però togliere loro la consistenza materiale e reale, nel momento in cui scelgo di mettere in valore, non tanto l'identità autocosciente del gruppo, quanto la forma e lo stato della serie come un caso particolare di ordine. Tant'è vero che, mentre Sartre pensa la serie a partire dal mondo industrializzato e la caratterizza negativamente come impotenza e alienazione del singolo, Young, per parte sua, sottraendo il concetto al suo contesto esistenzialista e di classe, la usa per descrivere in modo diverso il genere, sciogliendolo dal rimando all'identità, che viene così implicitamente decostruita e ricollocata a un altro livello, quello del gruppo.

Pensare è un atto seriale

Nel pensare la serialità, Deleuze ha un punto di partenza diverso, una particolare critica della ragione, di un certo stile predominante di pensiero, determinato dalla rappresentazione e dall'identità. Anche lui, come Young, non si ferma al registro critico ma, in modo polemico, delinea una nuova figura di pensiero che chiama "pensare come serialità". La rappresentazione, quale "relazione tra una nozione e il suo oggetto", si basa sull'identità, si ritrova in Platone, quale relazione tra archetipo e copia, e in Aristotele là dove la contraddizione è presentata come differenza somma. La copia rappresenta l'archetipo che, con la sua nozione, copre le cose che non sono contrarie o differenti e che trovano la loro identità nell'archetipo, è questa l'identità concettuale cui fa riferimento Deleuze quando parla dei "quattro aspetti della rappresentazione" in *Differenza e ripetizione*, è identità percepita secondo somiglianza, produce somiglianze attraverso le analogie e ha il suo opposto nella negazione. Così pensare per rappresentazioni e identità porta alla normalizzazione, all'esclusione, a un discorso di potere.

Da qui Deleuze sviluppa una teoria filosofica della serie, che fa riferimento alle opere d'arte e al modo in cui mostrano il funzionamento di una serie: «quando l'opera d'arte moderna [...] sviluppa le sue serie permutanti e strutture circolari indica alla filosofia una via che porta all'abbandono della rappresentazione» (Deleuze 2000, p. 94). Questa teoria è parte del suo sistema dei simulacri: come nelle serigrafie ("serie serigeniche") di Andy Warhol, le copie serializzate diventano simulacri, così il pensiero può produrre simulacri che sovvertono la distinzione tra copia e archetipo. Cessa qui la rilevanza delle categorie legate alla rappresentazione e si apre una concezione positiva e elementare della differenza da cui ripensare la somiglianza e persino l'identità. Deleuze genera, rinnova e scompone le sue nozioni "procedendo da un orizzonte mobile, da un centro sempre decentrato, da una periferia sempre dislocata, che le ripete e le differenzia" (2000, p. 3), in un sistema di simulacri in cui le cosiddette intensità si combinano per serie disparate e in cui le idee si attuano. Queste idee sono concepite da Deleuze come delle molteplicità, che affermano delle divergenze tra le serie, possono produrre risonanze tra loro e così esprimere il processo del pensare. Più avanti, insieme a Guattari, la figura usata sarà quella del "rizoma", un pensiero non centralizzato e gerarchico, che procede in modo trasversale, anche attraverso vari sistemi di pensiero senza unificarli o ridurli.

Così la serialità trova la sua espressione nella nozione di simulacro, nelle sempre differenti ripetizioni, e acquista un aspetto epistemologico,

delinea un pensare polifonico e armonico ma non in senso classico: le serie sono legate tra loro e si connettono in una rete, per cui pensare è un movimento nomadico per serie accoppiate. Deleuze, praticando il pensare seriale, sviluppa la sua critica e presenta un controprogetto intellettuale.

Campi di identità

Nel mettere a confronto il modo in cui Deleuze e Young concepiscono la serialità si trovano differenze e punti di contatto. Per entrambi la serialità è strettamente legata all'identità, ma in modo diverso: l'identità è fonte di normalizzazione e di esclusione di altre possibilità, ma il primo la concepisce in modo teorico, nel quadro della storia della filosofia, mentre la seconda la concepisce praticamente come questione sociale e politica. Inoltre Deleuze si discosta polemicamente dalla "filosofia dell'identità", mentre Young nel distinguere tra collettivi sociali slega l'identità dalle nozioni di genere, razza e classe ma ne mantiene la rilevanza per l'agire.

Riparto allora dalla sua idea di individuo seriale che in ogni serie si trova a essere uno tra tanti, collocato e valutato da cose e strutture pratico-inerti, non è un soggetto singolare, insomma, a ragione se ne può parlare in termini di "morte del soggetto". Ma essere seriali significa anche non essere completamente determinati, perché anche un individuo seriale ha dei comportamenti, agisce, c'è un certo margine di movimento che si estende ancora di più quando lo si pensa all'interno di una rete. E' proprio qui che Young slega la serialità dall'identità, rifiutando in particolare qualsiasi rappresentazione d'essenza o di archetipo nei collettivi sociali e generando per parte sua quel che Deleuze chiama "inversione del platonismo", dato che nella serie non vi è distinzione gerarchica tra archetipo e copia ma solo simulacri dotati di una potenza produttiva. Gli individui seriali, per quanto interscambiabili, non sono per Young identici, sono, voglio aggiungere, ripetizioni, là dove la ripetizione non è l'identico ma il sempre differente. Il suo rifiuto di un'identità seriale è centrale e, con le sue potenzialità passive, offre molte possibilità di creare, attraverso l'agire, un'identità.

Quanto alla differenza, Young non sviluppa una propria concezione, riprende piuttosto il modo in cui Sartre concepisce l'individuo seriale come "altro", come membro di una serie che è "altro per sé e un altro per altri". Ma, mentre per Sartre questa è la caratteristica dell'alienazione nel mondo industrializzato, per Deleuze "l'altro esprime mondi possibili", e questo vale anche per Young quando sottolinea le molteplici possibilità di una serie che possono realizzarsi. L'altro nella serie diventa allora un modo

per decostruire l'idea di individuo basata sull'unità e l'identità, nell'individuo multiplo e seriale infatti le serie non convergono, non hanno un unico centro, anche se si legano tra loro e possono entrare in risonanza, secondo giunzioni comuni di serie divergenti.

La serialità come principio e strategia

Il confronto tra l'autrice e l'autore rivela degli aspetti che vanno oltre le posizioni di entrambi. Per la prima la serie è caratterizzata soprattutto dalle sue potenzialità, in contrasto con l'attualità di un gruppo identitario, mentre per il secondo la serie è virtuale rispetto alla realizzazione delle idee. Se Young considera infatti la serie sotto il duplice aspetto delle possibilità e dei vincoli, di cui invece Deleuze non tiene conto, Deleuze permette di sviluppare le tesi di Young anche in senso epistemologico, per aprire a nuove possibilità di pensiero.

Più in dettaglio, la serialità non è connotata affettivamente in modo negativo, come invece in Sartre, quale espressione dei modi di produzione industriale tecnico-seriali, per Young è la via critica e feconda per uscire dal dilemma identitario del pensiero femminista, mentre con Deleuze si delinea un rifiuto costruttivo di una certa tradizione filosofica. Se per Young la serialità implica la classificazione di diversi individui in un collettivo sociale a opera di fattori esterni, per cui vivere in una serie è un fatto passivo, per Deleuze, si tratta invece del processo creativo di individui singolari, per i quali pensare per serie è un atto produttivo. Young è interessata a entrambi i livelli, quello seriale e quello di gruppo, dato che la serie permette di ripensare il genere e di ricollocare l'identità in modo fecondo per l'agire. La serialità è dunque un prodotto, un collettivo sociale, che nasce da circostanze esterne, quando individui diversi sono messi, per almeno un aspetto, nella stessa situazione, individui che rimangono comunque anonimi. Di contro Deleuze rifiuta polemicamente qualsiasi "discorso dell'identità" a favore di una discorsività seriale che non è prodotto bensì processo di produzione delle serie, in cui i simulacri sono ripetizioni. Tra i due si dà così un doppio movimento invertito, là dove la prima muove dal livello seriale a quello dell'identità, il secondo se ne allontana per arrivare a quello seriale.

Infine, per entrambi la serialità è anche un principio di ordine: per Young è una tassonomia organizzata "dall'esterno", un ordine che limita senza però determinare le identità, che rimangono multiple e mobili, per Deleuze è una rete, un caos rizomatico, un'anarchia "dall'interno", che

però non oppone l'ordine al disordine, il cosmo al caos, ma piuttosto si presenta come un ordine complesso e differenziato. Tuttavia, malgrado alcune limitazioni, la serialità di Young, nell'indicare un altro tipo di ordine, si discosta dal gioco combinatorio del rizoma, quando quest'ultimo si presenta troppo fluttuante e generico. L'ordine seriale è infatti una "potenza superiore" che tiene conto anche delle restrizioni che, anche se non determinanti, si danno comunque attraverso le teorie e i discorsi esistenti, solo così questi possono diventare "strumenti" per un pensiero produttivo e un agire performativo. In un ordine del pensare che dismette il centro, la gerarchia, la teleologia, che è trasversale.

Praticare e pensare la differenza tra i sessi, compito mobile, in divenire, che sempre assume e chiede nuove forme, nel divenire della realtà, di sé, di problemi e urgenze. Il testo di Christine Blaettler è un testo di ricerca teorica, segnato da una grande cura nel seguire i movimenti e passaggi di pensiero, eppure quel che dice smuove in me alcuni interessi e desideri che si legano alla politica delle donne in Italia. Queste sollecitazioni vanno al di là della lettera dei termini "identità" e "genere", che appartengono di più alle discussioni di lingua inglese, e che dico qui per punti.

Una pratica di pensiero che è pratica di relazione sessuata. Fare teoria è un fare, non è muoversi in un algido empireo concettuale e Christine, con la levità di una "venuta dopo", questo lo sa al punto da farlo direttamente. Nessun corpo a corpo con gli autori, tra lei e loro c'è uno spazio, quello della relazione con un'altra, con Iris Marion Young, con il suo sapere e le sue preoccupazioni. Da questa postura aggira senza indugi il rischio di essere schiacciata sul pensiero maschile, anche quando si presenta "amichevole" – cosa niente affatto evidente, ci ritorno – e insieme mostra come la relazione con un'altra è anche un modo di pensare ben preciso. E' un modo che trasforma in una pratica quel che all'università è spesso preso dal verso sbagliato, come questione del canone in cui includere le autrici femministe, oppure come questione di ottenere settori *ad hoc* per il sapere delle donne. Molto semplicemente all'università una donna pensa le urgenze che l'esperienza le pone – tutte, non quelle filtrate e disposte in un rinnovato "specifico femminile" – a partire dalla relazione con un'altra, con la sua opera.

Le urgenze variano al variare della storia e dell'esperienza. Appartenenza di genere e tutela della singolarità di una donna, essenzialismo o costruttivismo sociale, questioni annose che hanno, per l'appunto, fatto il loro tempo. Di questi tempi una donna non ha tanto il problema di essere soverchiata

da un “noi” di genere o di essere configurata secondo un’idea generica di “donna”. I tempi, la politica, le esperienze sono mutate, come ha registrato “DWF” stessa quando ha parlato di “fine della comunità” e di “singolarità in relazione” (DWF ...). Più che contrastare l’indifferenziato di gruppi e movimenti femministi, si pone il problema di trovare nuove forme di relazione e di politica che siano efficaci, che leghino le donne che oggi possono fare e fanno molto, ovunque (“DWF...”), spesso però in modo isolato o frammentato. La distinzione tra *sex* e *gender* si è battuta contro il carico delle prescrizioni che derivavano dall’appartenenza di sesso, indicando la libertà che veniva dal pensare l’essere donna non come destino ma come costruito di cui riappropriarsi, ma ora il carico si è spostato da un’altra parte. È un carico paradossale, il peso di un eccesso di fluidità, di una libertà che in realtà è separazione dalla consistenza materiale e fisica della propria esistenza.

Non solo. In Italia “identità di genere” è espressione che circola con una certa ingenuità. Questa la leggo in due modi: da una parte, è segno di una certa sapienza, il fare delle donne aggira allegramente i distinguo concettuali, non si fa paralizzare da discettazioni accademiche; dall’altra, però, trascura quanto le parole producano e siano prodotto di un certo ordine delle relazioni, di una certa politica. Questo testo fa luce su quanto il “genere”, quando si fa identità, risponde sì a un bisogno di comunanza come movente politico, ma anche quanto finisca per appiattire le singolarità, che non sono un valore etico, ma la fonte di un pensare e agire creativi, del desiderio. Così potrebbe spiegarsi quel tratto uniforme e un po’ generico che hanno le iniziative e proposte che vengono dall’“identità di genere”.

“C’è del buono”, sì, ma secondo differenza. In Deleuze una donna può trovare qualcosa di utile per le proprie pratiche ma questo non significa mettere la differenza tra i sessi in soffitta, nemmeno quando l’autore in questione si fa addirittura portatore di un “divenire donna”. Già a loro tempo, Luce Irigaray, Françoise Collin, Rosi Braidotti avevano messo in guardia: un pensiero del divenire-donna non necessariamente libera una donna, anzi, rischia di essere l’ennesima mossa di cancellazione della differenza sessuale per parte maschile, tutti soggetti divenuti-donna ma sotto il cappello della parola maschile. Messa in guardia che non pare aver avuto pieno effetto, molte giovani donne oggi, quelle in particolare che si trovano nel movimento cosiddetto “no global”, si contentano di quella parola, in certi casi ne fanno addirittura una bandiera di radicalità. Sembrano non accorgersi che il “divenire-donna” è parola che ordina le relazioni tra i sessi in modo più che antico, con padri fondatori e fratelli dotati di parola, azione e creazione, e figlie, sorelle e mogli al seguito, nel pensare come nel parlare. L’indicazione che viene dal testo di Christine è

un'altra: prendere ma per la propria libertà, per pensare e procedere oltre, per creare in proprio. E per fare questo la relazione con un'altra, con altre, con quel che hanno fatto, detto, pensato, è inaggirabile.

Un certo desiderio di orientamento. Tutto il testo è attraversato da un desiderio, un'urgenza che riconosco e che chiede di essere nominata. Per ora la direi come una *voglia di disegno*. Le differenze e l'essere plurale delle donne sono esplose, si sono diffuse, come anche la comune resistenza a farsi chiudere in un ordine discorsivo, in una teoria sull'essere donna. Rimane, resiste, ritorna però il bisogno di orientarsi, di avere un taglio o un filo che non lasci la ricchezza del pensiero e della politica delle donne al pluralismo, alla coesistenza di diverse posizioni. Ordine è parola forte che pesa, ma rimanda a un di più del desiderio di una donna oggi. Si può pensare in modo ordinato, senza che questo significhi intrappolarsi e intrappolare altre in una gabbia, si può pensare come si disegna, tracciando quelle linee che rendono conto delle relazioni in cui si è, grazie alle quali si è. Disegni che tengano insieme la voglia di precisione, la capacità di essere accurate, di cura anche nel pensare, e insieme il movimento, il trascolorare delle esperienze.

DIALOGHI

Danilo Manca

*Inconscio collettivo e pratico-inerte.
Per un confronto tra Benjamin e Sartre*

Introduzione

Le indubbie differenze che intercorrono tra le prospettive filosofiche di Jean Paul Sartre e Walter Benjamin hanno probabilmente dissuaso gli studiosi dall'accostarli¹. Eppure Benjamin avrebbe potuto sicuramente essere sottoposto alla psicoanalisi esistenziale di Sartre, così come citazioni tratte da Sartre avrebbero potuto innestarsi senza problemi in uno dei montaggi di Benjamin.

Benjamin e Sartre hanno elaborato autonomamente una critica al marxismo dall'interno. Hanno insistito sul ruolo assolto dalla cultura nella determinazione dei rapporti sociali. Non si sono limitati – per dirla con le parole di Benjamin – a «illustrare l'origine economica della civiltà»; hanno invece esplorato «l'espressione dell'economia nella sua civiltà»². Sono così arrivati a interrogarsi sul modo in cui l'uomo alienato possa emanciparsi dalla propria condizione. Osserva Sartre: «il sapere marxista verte sull'uomo alienato, ma se non vuole feticizzare la conoscenza e dissolvere l'uomo nella conoscenza delle sue alienazioni, [...] bisogna che l'interrogatore comprenda come l'interrogato – cioè lui stesso – *esista la propria alienazione*»³.

¹ Solo D. SHERMAN, *Sartre and Adorno. The Dialectics of Subjectivity*, State University of New York Press, Albany 2007, in particolare pp. 75-86, ha timidamente tentato di accostare Sartre alla scuola di Francoforte, ricordando che Horkheimer avrebbe voluto che ci si confrontasse con l'opera di Sartre, ma si è limitato a considerare le critiche rivolte alla concezione sartriana della libertà da Adorno in poche pagine di *Dialettica negativa* e da Marcuse in un articolo su *L'essere e il nulla*.

² W. BENJAMIN, *Das Passagenwerk*, trad. it. a cura di E. Ganni, *I «passages» di Parigi*, in ID., *Opere complete*, Einaudi, Torino 2000, vol. IX, p. 513. D'ora in poi si abbrevierà in *I «passages»*.

³ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques, précédée de*

A mio avviso, un'analisi congiunta dei loro punti di vista potrebbe illuminare aspetti delle prospettive di entrambi che altrimenti rischierebbero di rimanere in ombra. Tenterò in questo articolo di imboccare questa strada mostrando, in primo luogo, come la diagnosi del processo di industrializzazione proposta da Benjamin nel *Passagenwerk* possa essere descritta come una scoperta del fascino dell'inerte; in secondo luogo, comparerò le loro concezioni del collettivo, cercando di dimostrare come entrambi condividano l'idea di un'origine inconscia della prassi rivoluzionaria; infine, cercherò di mettere in luce i punti di convergenza e di divergenza delle loro interpretazioni della struttura dialettica della storia.

1. Benjamin e il potenziale dell'inerte

Il progetto che soggiace all'incompiuto capolavoro di Benjamin de *I passages* può essere descritto come una scoperta del potenziale pratico dell'inerte. Come ampiamente noto, in *Critica della ragion dialettica* Sartre riprende questo termine da lui utilizzato sin dai primi scritti fenomenologici, come *La trascendenza dell'ego*⁴, per designare il fondo materiale e oggettivo in cui si radica ogni forma di prassi. I rapporti sociali attraverso cui si fa la storia sono costantemente mediati dalla materia inerte. Perciò mentre l'uomo cerca di fare la storia è a sua volta agito dalla storia⁵. Il lavoro, in particolare, rappresenta la prassi in cui «l'organismo si rende inerte [...] per trasformare l'inerzia circostante»⁶.

Questions de méthode, trad. it. del libro I in 2 tomi di P. Caruso, *Critica della ragion dialettica. Teoria degli insiemi pratici*, preceduto da *Questioni di metodo*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 137 (d'ora in poi abbreviato in CRD, cui segue numero romano del volume e numero del tomo separati dal simbolo /).

⁴ Cfr. ID., *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, trad. it. e cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, Marinotti, Milano 2011, p. 58, dove il termine "inerte" viene utilizzato per definire la passività che è indotta da uno stato emotivo, come l'odio.

⁵ Cfr. CRD I/I, p. 223

⁶ CRD I/I, p. 215. Come ha evidenziato giustamente F. FERGNI, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 176 e ss., il campo pratico-inerte rappresenta un universo desoggettivizzato in cui la materia non funge da potenza maligna, una sorta di principio disumano e ostile che subordina a sé ciò che è vivo; l'inerzia deriva piuttosto dalla nostra stessa prassi che si rende passiva nella misura in cui dipende e si lascia condizionare dal prodotto del suo stesso lavoro. Sul rapporto fra prassi e inerzia cfr. F. CAEYMAEX, *Praxis et inertie: La "Critique de la raison dialectique" au miroir de l'ontologie phénoménologique*, in G. WORMSER (a cura di), *Sartre*.

Le analisi che Benjamin dedica a strutture architettoniche come le gallerie commerciali (i *passages* appunto), i grandi magazzini, gli *intérieurs* e le esposizioni universali, ma anche la sua attenzione per le ultime invenzioni delle arti figurative classiche (come i panorami della pittura di fine Ottocento), così come le riflessioni che riserva alle nuove forme di arte (come la fotografia e il cinema), sono tutte testimoni di come l'inerte costituisca un nuovo immaginario e quindi funga da motore della storia; Sartre parlerebbe di un processo di sintesi passiva sulla cui base si fondano nuovi possibili assetti sociali e culturali.

I panorami ad esempio (che sono alla base delle fotografie con paesaggi fittizi in atelier e delle scenografie cinematografiche) non solo realizzano un rivolgimento nel rapporto dell'arte con la tecnica, sono anche «espressione di un nuovo sentimento della vita»; il cittadino, che nel corso del XIX secolo aveva difeso costantemente la superiorità delle condizioni di vita in contesto urbano rispetto a quelle vissute in campagna, cerca con i panorami di «importare il paesaggio nella città»⁷.

Oppure, per addurre un altro esempio, si pensi a come le esposizioni universali abbiano trasfigurato il valore di scambio delle merci, creando un ambito in cui il loro valore d'uso passa in secondo piano e inaugurando così l'idea dell'industria dei divertimenti, dei luoghi in cui l'uomo entra per lasciarsi distrarre⁸. La classe operaia trova il proprio divertimento in spazi in cui vengono esposti i prodotti di quel lavoro che l'ha resa cosa; in questo cortocircuito si scorge tutto il potenziale pratico dell'inerte, la capacità della materia di regolare non solo i rapporti esteriori fra gli individui, ma il loro modo di vivere e di concepirsi, sino a influenzare anche il loro modo di divertirsi nel poco tempo libero a disposizione dell'uomo che vive del suo lavoro.

Sartre insiste sul fatto che queste forme di reificazione non sono solo fautrici di un processo di graduale disumanizzazione, sono anche il precipitato di una prassi. Ogni alienazione è il frutto di un'azione umana che va riscoperta facendo leva sulla «memoria inerte»⁹ di quei prodotti che sono quindi al contempo prove di una disumanizzazione consumatasi così come di una prassi sedimentatasi.

Violence et éthique, Sens publique, Lyon 2005, pp. 45-63; L. BASSO, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Ombre corte, Verona 2016, in particolare pp. 47-51.

⁷ I «*passages*», p. 8.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 10. Recentemente M. TOMBA, *Attraverso la piccola porta. Quattro studi su Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 73 e ss., ha giustamente rilevato che quelle trasformazioni tecniche dell'arte che per Horkheimer e Adorno erano fonte di sconcerto, diventano per Benjamin un campo di possibilità.

⁹ CRD I/I, p. 248.

Per Sartre, il passivo è il riflesso dell'attivo, cioè di «un'impresa umana effettuata in condizioni determinate, con utensili ben definiti e in una società storica a un certo grado del suo sviluppo»¹⁰. Ciò comporta che la materia lavorata debba essere intesa come una «praxis rovesciata»¹¹, la cui inerzia «riflette il *fare* come puro *esserci*»¹².

Alla stregua delle grandi infrastrutture create in seguito a sistematico disboscamento dai contadini cinesi¹³ o così come accade all'oro e all'argento trasformati in monete dagli spagnoli all'epoca di Carlo V e Filippo II¹⁴, anche i *passages* parigini, i panorami, le esposizioni universali di cui parla Benjamin non possono essere interpretati soltanto come oggettivazioni dell'ordinamento di produzione capitalistico e strumenti al servizio del consolidamento dell'immaginario borghese. Nella misura in cui sono inevitabilmente anche *praxis* inerte, segni di «azioni passivizzate»¹⁵, «metamorfosi e svolte dell'attività umana»¹⁶, questi oggetti sociali sono anche portatori di un'esigenza di riscatto.

Nell'ottica di Sartre, a causa delle contraddizioni che reca in sé, la materia lavorata diventa «*per* gli uomini e *grazie* ad essi il motore fondamentale della Storia»¹⁷. Per suo tramite «le azioni di tutti si connettono e assumono un senso, cioè costituiscono per tutti l'unità di un avvenire comune; nello stesso tempo però essa sfugge a tutti e spezza il ciclo della ripetizione perché tale avvenire – sempre progettato nell'ambito della

¹⁰ CRD I/I, p. 285.

¹¹ CRD I/I, p. 289.

¹² CRD I/I, p. 285. Con questa interpretazione, Sartre modifica radicalmente la nozione di «sintesi passiva» ereditata da Husserl. Se per quest'ultimo la sintesi passiva è quel processo che si realizza prima che si formi non solo l'Io ma la stessa capacità intenzionale, per Sartre è invece un processo in cui, per usare le sue parole, una soggettività è prefabbricata, è cioè agita nel senso di strutturata come tale dall'esterno; gli individui non sono passivi perché non agiscono, ma perché la loro azione è determinata dal prodotto del loro fare. Sartre riprende la nozione husserliana probabilmente anche perché ha il merito di insistere sulla capacità della materia (*hyle*) di auto-strutturarsi. In questo stesso senso la funzione pratica dell'inerte è da rinvenire proprio nel fatto che, una volta lavorata, la materia subordina a sé la soggettività che l'ha trasformata rovesciando appunto i rapporti di forza. Se nel caso di Husserl la passività costituisce l'attività, nei casi descritti da Sartre accade il contrario, è l'attività a consegnarsi alla passività.

¹³ Cfr. CRD I/I, pp. 286-287.

¹⁴ Cfr. CRD I/I, pp. 290-300.

¹⁵ CRD I/I, p. 286.

¹⁶ CRD I/I, p. 285.

¹⁷ CRD I/I, p. 306.

penuria¹⁸ – è disumano»¹⁹. Portando con sé la disumanizzazione, la materia lavorata affianca alla sua finalità una contro-finalità per tutti o per alcuni, che mentre orienta il divenire della collettività verso un futuro segnato dal progresso industriale, d'altro canto inocula in questa stessa collettività il germe dell'impulso rivoluzionario, crea la «necessità del cambiamento»²⁰.

Alla fine dell'Ottocento *passages*, panorami, e tutte le opere che scaturivano dallo sviluppo delle forze produttive (a discapito di quelle opere che invece incarnavano l'arte bella del Settecento) si presentano come «prodotti in procinto di trasferirsi come merci sul mercato», tuttavia «esitano sulla soglia»²¹. Con queste parole Benjamin invita a considerare questi prodotti dell'industrializzazione ottocentesca nel momento in cui non sono ancora diventati i feticci del nuovo immaginario borghese che ha oramai conquistato il potere. Suggerisce, nello specifico, di vederli innanzitutto come delle novità artistiche che trasformano le capacità percettive del soggetto, disorientandolo. Detto con le due categorie dello stesso Benjamin, se di *passages*, panorami ecc. si coglie la capacità di generare un effetto di choc, prima di vederli come le fonti di una nuova possibile aura, allora si coglie un'esigenza di riscatto persino in questi testimoni della disumanizzazione provocata dallo sviluppo industriale.

È lo stesso Marx a suggerire a Benjamin di attuare una dissociazione nella fruizione delle opere d'arte dello sviluppo industriale fra la loro funzione di feticcio dello *status quo* e la loro capacità di generare la necessità di cambiamento. In un passo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* citato da Benjamin, Marx descrive la soppressione della proprietà privata come «la completa emancipazione di tutti i sensi umani», non solo dei cinque sensi della percezioni, ma anche dei «cosiddetti sensi spirituali, i

¹⁸ “Penuria” traduce il francese “rareté”, con cui Sartre identifica l'elemento che «fonda la possibilità della storia umana» (CRD I/I, p. 253), perché a suo avviso è il bisogno di un bene raro, o di una posizione sociale riservata a pochi, che generano rispettivamente la rassegnazione dell'oppresso o l'istinto a opprimere. In un appunto per il secondo libro di *Critica della ragion dialettica*, Sartre osserva che se un oggetto è raro acquista valore: «L'aria non è rara, il cibo o lo strumento lo sono» (SARTRE, *Critique de la raison dialectique. L'intelligibilité de l'Histoire*, vol. 2, trad. it. di F. Cambria con prefazione di G. Farina e introduzione di P.A. Rovatti, *L'intelligibilità della storia. Critica della ragion dialettica*, Marinotti, Milano 2006, p. 535. D'ora in poi abbreviato in CRD II). La rarità costituisce perciò la «prima relazione antagonistica di ciascuno con tutti e con ciascuno» e genera nel gruppo dominante «l'ambizione, la violenza, la volontà di spingersi fino all'estremo della rarità» (*ibidem*).

¹⁹ CRD I/I, p. 306.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ «*I passages*», p. 17.

sensi pratici (il volere, l'amore, ecc.)»²². La tecnica elaborata dall'industrializzazione fornisce all'arte di fine Ottocento nuove prospettive di azione e con ciò innesta involontariamente il germe della rivoluzione. Ad esempio, con tutti i suoi mezzi ausiliari (il rallentatore, gli ingrandimenti, ecc.) la fotografia affina la vista a tal punto che «al posto di uno spazio elaborato consapevolmente dall'uomo»²³, gli mostra uno spazio elaborato inconsciamente, mette l'accento su comportamenti, modi di essere, situazioni che inquietano l'osservatore destandone la coscienza. A riguardo, Benjamin fornisce un famoso e suggestivo esempio: la fotografia di Kafka bambino inserito in un fittizio paesaggio da giardino d'inverno.

Benjamin osserva che il piccolo Kafka «scomparebbe dentro tutta questa messinscena se gli occhi, infinitamente tristi, non dominassero tutto questo paesaggio, predisposto per loro»²⁴. Nella sua «sconfinata tristezza»²⁵, questa immagine rovescia il significato stesso dell'atto di fotografare. Se nelle prime fotografie, gli uomini «non guardavano il mondo da tanto isolamento, così smarriti, come il ragazzino»²⁶, ma sembravano «circondati da un'aura, da un medium, il quale conferiva al loro sguardo, che vi penetrava, la pienezza e la sicurezza»²⁷, lo sguardo triste del piccolo Kafka smaschera inconsapevolmente la messinscena che era stata allestita per lui. Ciò che vi è di più reale e ingenuo, come gli occhi di un bambino, genera una crepa nella situazione artificiale che lo circonda. Pur essendo al servizio della realtà che rappresenta, la tecnica fotografica induce surrettiziamente chi se ne serve a prendere il controllo del proprio oggetto (ad esempio, costringendo il piccolo Kafka a indossare un vestitino sovraccarico di ornamenti e tenere in mano un copricapo smisurato e un bastone da passeggio). Eppure questa presa di possesso si rivoltava contro se stessa generando l'effetto contrario, il sogno costruito favorisce il risveglio: il non voluto contrasto fra gli occhi di Kafka e la messinscena rende un'insignificante fotografia simbolo di un momento di passaggio in cui – per usare un'altra espressione di Benjamin – rifiuti e stracci del XIX secolo diventano rivelativi dei mostri generati da quell'epoca di forsennato sviluppo capitalistico²⁸.

²² K. MARX, *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844*, trad. it. a cura di G. della Volpe, *Manoscritti economico-filosofici*, in ID., *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 229-230, cit. in *I «passages»*, p. 724.

²³ BENJAMIN, *Breve storia della fotografia*, in ID., *Opere*, cit., vol. IV, p. 479.

²⁴ *Ivi*, p. 483.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Su questa fotografia di Kafka e sul ruolo in generale assolto dalla fotografia nella defini-

Il modo in cui Benjamin scopre il potenziale pratico dell'inerte offre un'occasione per riflettere in modo diverso dal solito su un cruciale problema della teorizzazione sartriana della dimensione pratica dell'inerte, ossia il rischio che Sartre abbia compiuto un passo indietro, da Marx a Hegel, identificando oggettivazione e alienazione, e quindi giustificando quest'ultima come evento storico alla luce di una necessità ontologica. Sartre si espone in maniera esplicita a questo rischio quando afferma che «l'oggettivazione è alienazione»²⁹.

In un illuminante saggio del 1965, Arturo Massolo³⁰ ha mostrato che nemmeno Hegel era caduto in quell'identificazione. L'*Entäusserung* è alienazione come esteriorizzazione e per questo è il contrario dell'*Entfremdung* che è alienazione nel senso di estraneazione. L'*Entäusserung* nasce in Hegel da un rivolgimento interno alla coscienza, ossia da un'azione rivoluzionaria che porta la coscienza a riconoscere nel mondo circostante un suo nuovo oggetto. La coscienza non avverte il mondo come qualcosa che le è estraneo, ma piuttosto come il frutto di un suo atto di appropriazione mediante trasformazione. Il contesto teorico in cui operano Sartre e Benjamin è chiaramente diverso da quello in cui opera Hegel, ma bisogna pensare a una distinzione simile a quella proposta da Hegel³¹ se si vuole comprendere sino in fondo il tentativo di Benjamin di individuare un potenziale rivoluzionario nei prodotti dell'industrializzazione novecentesca *prima che siano effettivamente divenuti merci sul mercato*, quando si presentano al mondo come novità delle avanguardie artistiche.

In Sartre e in Benjamin non si può distinguere tra processi ontologici e storici. Le loro antropologie non partono da una fantomatica natura umana, ma dall'uomo concreto per quello che si fa nella e attraverso la storia.

zione del concetto di immagine dialettica mi permetto di rimandare al mio *La dialettica dell'immagine. Benjamin e Husserl sull'ordinarietà della filosofia*, in L. FILIERI (a cura di), *Linguaggi dell'immaginazione*, introd. di L. Vanzago, Edizioni ETS, Pisa 2016, pp. 71-89.

²⁹ CRD I/I, p. 287.

³⁰ A. MASSOLO, «Entäusserung» - «Entfremdung» nella «Fenomenologia dello spirito», in ID., *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze 1973, pp. 198-211.

³¹ Nel suo secondo testo dedicato a Sartre, Massimo Barale è partito proprio dal saggio del suo maestro Massolo per suggerire che Sartre rielabori la distinzione hegeliana fra estraneazione ed esteriorizzazione continuando a tenere separato il tema dell'alienazione come oggettivazione rispetto a quello dell'alienazione come «improprietà delle condizioni di produzione dell'umano» (Cfr. M. BARALE, *Il tramonto del liberale. Sartre e la crisi della teoria politica*, Guida, Napoli 1981, pp. 88-90). A riguardo cfr. A. GORZ, *Le socialisme difficile*, trad. it. di L. Foa, *Il socialismo difficile*, Laterza, Bari 1968, pp. 273-285, e più di recente F. FISCHBACK, *L'aliénation comme réification*, in E. BAROT (a cura di), *Sartre et le marxisme*, Puf, Paris 2011, pp. 285-312.

Entrambi ritengono, tuttavia, che si possa mostrare come l'oggettivazione non sia necessariamente disumanizzazione ma sia anzi, in primo luogo, un processo di umanizzazione della natura. I sensi corporei e spirituali si formano, secondo Marx, solo attraverso il processo di umanizzazione della natura. Perciò, anche la disumanizzazione provocata dal processo di produzione capitalistico e che è la fonte dell'alienazione nel senso di estraneazione presuppone una prassi che ha contribuito a umanizzare il mondo. Detto in altri termini, il discorso di Benjamin sui prodotti artistici che esitano sulla soglia della mercificazione ci suggerisce che l'inerte non è necessariamente un feticcio. Il suo fascino è contraddittorio perché, da una parte, può portare alla piena aderenza all'immaginario capitalistico, consegnandosi all'estraneazione, ma dall'altra, se si presta attenzione al modo in cui le nuove opere d'arte modificano la nostra capacità di sentire, allora si può scorgere nell'oggettivazione che questa passivizzazione della prassi comporta anche un'occasione di ridestamento della capacità umana di progettare, la scintilla della *chance* rivoluzionaria, la chiamerebbe Benjamin.

2. *Sartre e l'inconscio collettivo*

Nella prospettiva di Benjamin, la *chance* rivoluzionaria si trova depositata *inconsciamente* nella collettività che frequenta i *passages* e fa esperienza degli altri prodotti tecnico-artistici dell'industria capitalistica. Nell'*exposé* del maggio 1935 Benjamin scrive che «alla forma del nuovo mezzo di produzione, [...] corrispondono nella coscienza collettiva, [...] immagini ideali, in cui la collettività cerca di eliminare o di trasfigurare l'imperfezione del prodotto sociale, come pure i difetti del sistema produttivo sociale»³². Il fascino dell'inerte concorre a creare un nuovo immaginario sociale in cui la collettività arriva inconsciamente a riporre i suoi sogni di emancipazione:

Nel sogno in cui, a ogni epoca, appare in immagini la seguente, questa appare sposata a elementi della storia originaria, e cioè di una società senza classi. Le esperienze della quale, depositate nell'inconscio della collettività, producono, compenetrandosi col nuovo, l'utopia, che lascia le sue tracce in mille configurazioni della vita, dalle costruzioni durevoli alle mode effimere³³.

Benjamin reinterpreta in questi passi una famosa espressione di Michelet

³² I *«passages»*, p. 6.

³³ Ivi, pp. 6-7.

(che peraltro riporta in epigrafe al paragrafo), vale a dire «*Chaque époque révèle la suivante*», integrandola con la nozione junghiana di inconscio collettivo inteso «come un deposito storico»³⁴, «una specie di immagine del mondo senza tempo, eterna, in certo qual modo contrapposta alla momentanea immagine del mondo della nostra coscienza»³⁵. L'impulso all'emancipazione, alla rivoluzione, al riscatto è nella sua ottica un'opzione che si presenta sotto forma di potenzialità da rendere attivabile. Nel lessico aristotelico rielaborato da Sartre si tratterebbe di una *hexis*, cioè appunto di una disposizione attivata, una strada che potrebbe essere intrapresa a patto che sia tuttavia resa effettivamente solcabile attingendo al fondo inconscio dell'umanità.

Nei termini di Sartre, la Parigi che Benjamin eleva a capitale delle trasformazioni del XIX secolo si presenta come una totalità inerte e ossificata, come un insieme preconstituito fondato sulla logica dell'assemblamento seriale. Le strutture architettoniche che diventano allegoria della realtà sociale altro non sono che interiorità che si è fatta esteriorità. Gli uomini affidano alle strade e ai contesti che, nella loro routine quotidiana, frequentano il compito di fungere da collante della vita della collettività. Ma in questo modo eludono e si esimono, per così dire, dall'impegno di riconoscersi reciprocamente. Con un'efficace immagine Benjamin afferma che «i parigini fanno della strada un *intérieur*»³⁶, rendono in altre parole la strada non solo l'ambiente entro i cui limiti si fa esperienza dell'altro uomo, ma anche quel luogo che custodisce tutto ciò che hanno di privato. «L'*intérieur* non è solo l'universo, ma anche la custodia del privato cittadino»³⁷. Se la strada diventa custodia del privato cittadino, allora significa che la vita dell'individuo si consuma tutta in quella che Sartre definisce la forma dell'«essere-fuori-di-sé dell'uomo nell'oggetto inerte»³⁸. Spiega Sartre a riguardo:

La grande città è presente [...] come insieme pratico-inerte in cui si attua un movimento verso l'interscambiabilità degli uomini; è presente fino dal mattino come esigenza, strumentalità, ambiente, ecc. E, tramite suo, sono presenti i milioni di persone che "sono" tale città e la cui presenza perfettamente invisibile rende ogni persona una solitudine

³⁴ Ivi, p. 446. Cfr. C.G. JUNG, *Seelenprobleme der Gegenwart*, trad. it. di A. Vita e G. Bollea, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Einaudi, Torino 1959, p. 226. Sulla ripresa benjaminiana del concetto di inconscio collettivo (anche in relazione all'interpretazione di Marx, Freud e Baudelaire) cfr. R. WOLIN, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1994, pp. 175 e ss.

³⁵ I «*passages*», p. 446.

³⁶ Ivi, p. 472.

³⁷ Ivi, p. 12.

³⁸ CRD I/I, p. 383.

polivalente (a milioni di facce), e, *in pari tempo*, un membro *integrato* della città (il “vecchio parigino”, il “parigino di Parigi”, ecc.)³⁹.

Il fatto che la città funga da apparente garanzia di un'unità del tessuto sociale rende ciascuna persona indifferente e insignificante agli occhi dell'altro: «Queste persone non si preoccupano le une delle altre, non si rivolgono la parola, e in generale, non si osservano»⁴⁰. Tutti sono uguali, la collettività è aggregata solo sulla base delle abitudini quotidiane dei singoli individui. Si consolidano anzi quelle che Sartre definisce «condotte di solitudine»⁴¹. Per esempio, uscire di casa più o meno ogni giorno allo stesso orario per comprare il giornale, prendere sempre lo stesso autobus dalla stessa fermata e isolarsi in esso a leggere il giornale sono modi per «utilizzare la collettività nazionale e in fondo la totalità degli uomini viventi in quanto vi si fa parte e si dipende da tutti, per separarsi dalle cento persone che aspettano o che utilizzano lo stesso mezzo di trasporto collettivo»⁴². Il paradosso che Sartre coglie è che proprio queste «solitudini reciproche»⁴³, ossia dell'uno nei confronti di tutti gli altri, che si presentano come «negazioni della reciprocità»⁴⁴ (intesa come il rapporto concreto del me con l'altrui) comportano «l'integrazione degli individui nella stessa società»⁴⁵. La solitudine diventa così «il prodotto reale e sociale delle grandi città»⁴⁶, il residuo dell'azione che si è rovesciata e passivizzata nella Parigi capitale del XIX secolo.

Sartre e Benjamin s'interrogano entrambi sui modi in cui nel corso della storia è stata scardinata questa logica dell'assembramento seriale, riaprendo il processo di «interpenetrazione»⁴⁷ alla base della formazione di strutture collettive.

Benjamin si sforza di mostrare come sia possibile lasciar affiorare l'esigenza di riscatto depositatasi nell'inerzia di una Parigi in procinto di cristallizzarsi in capitale del nuovo immaginario capitalistico.

Evidenziando ad esempio come molte delle strade di Parigi abbiano una «loro letteratura specifica» e come «su migliaia delle case più modeste possediamo testimonianze scritte», Benjamin recupera una felice espressione di

³⁹ Ivi, p. 385.

⁴⁰ Ivi, p. 364.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² CRD I/I, p. 385.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Ivi, p. 386.

⁴⁶ Ivi, p. 365.

⁴⁷ Ivi, p. 383.

Hofmannsthal che descrisse questa città come «un paesaggio di pura vita»⁴⁸. Parigi è, in altre parole, non solo il contesto all'interno del quale si sviluppano le nuove dinamiche sociali (come le condotte di solitudine), non è solo lo sfondo dei nuovi rapporti di produzione. Parigi è un paesaggio che fagocita nella sua inerzia, nei suoi meccanismi, la vita della collettività. A ciò Benjamin aggiunge che «nel fascino che esercita sugli individui è all'opera una forma di bellezza propria del grande paesaggio [...] vulcanico»⁴⁹. A suo avviso, «Parigi rappresenta, nell'ordinamento sociale, il corrispettivo di ciò che il Vesuvio rappresenta nella sfera geografica», ossia «un massiccio minaccioso, pericoloso, un focolaio di rivoluzione sempre attivo»⁵⁰. Nota, tuttavia, che «come le pendici del Vesuvio, grazie alle stratificazioni di lava che lo ricoprono, si trasformarono in frutteti paradisiaci, così sulla lava delle rivoluzioni fioriscono, come in nessun altro luogo, l'arte, la vita mondana, e la moda»⁵¹. Le immagini che alimentano la chance rivoluzionaria corrono quindi costantemente il rischio di essere soppiantate dalle immagini dell'ideologia dominante. Il fascino che può esercitare l'inerte come fondo materiale in cui una collettività si specchia rischia continuamente di essere trasformato in un feticismo delle sovrastrutture appositamente erette dalla classe dominante per arginare qualsiasi ridestamento dell'impulso rivoluzionario.

In un altro appunto, Benjamin paragona i *passages* della Parigi di inizio Ottocento a delle «grotte» da cui si sentiva «cantare le sirene delle luci a gas e di fronte si vedeva danzare, come odalische tentatrici, le fiamme a olio». Aggiunge che, tuttavia, «con l'accensione della luce elettrica, svanì l'intatto splendore di quei corridoi, che divennero improvvisamente più difficili da trovare», tanto che «d'un colpo solo erano diventati lo stampo da cui veniva ricavata l'immagine della "modernità"»⁵².

Benjamin ritiene che la logica dell'assemblamento seriale possa essere scardinata da una collettività che *inintenzionalmente* si scopre accomunata da bisogni comuni. Sartre invece ritiene che la prassi rivoluzionaria non possa essere perseguita se non si trasforma la totalità inerte in totalizzazione in corso, se non si passa, quindi, dal collettivo al gruppo in fusione che si organizza e determina *intenzionalmente*. Per Sartre, «il gruppo si costituisce in base a un bisogno o ad un pericolo comune e si definisce per l'oggetto comune che determina la sua *praxis* comune»⁵³. In altre parole,

⁴⁸ I «*passages*», pp. 88 e 969.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Ivi, p. 959.

⁵³ CRD I/I, p. 2.

il gruppo si costituisce ogniqualvolta gli uomini da individualità irrelate arrivano a trovarsi accomunati da un progetto di cambiamento e quindi si organizzano per mettere in discussione lo *status quo*⁵⁴. Qui emerge sicuramente uno scarto fra le due concezioni.

Abbiamo già notato che l'inconscio collettivo è nell'ottica di Benjamin il residuo di qualcosa di eterno che vive nascosto nella storia e si ripresenta nei passaggi da un'epoca all'altra. È il richiamo a un'originaria società senza classi, che si presenta – per dirla con una frase di Bloch citata da Benjamin – come «un tesoro della protoumanità che si rende attuale»⁵⁵. La società senza classi non designa tanto un'epoca idilliaca del passato, quanto piuttosto una promessa messianica che orienta il divenire storico sin dagli albori dell'umanità ed è perciò un'immagine che pur vivendo nel tempo ha valore eterno. Il residuo teologico della concezione di Benjamin non può chiaramente essere condiviso da Sartre. Su questo punto lo scarto è palese. Tuttavia, nella misura in cui i gruppi nascono dai collettivi anche nella concezione di Sartre è contemplata l'esistenza di una dimensione inconscia come origine dell'unione fra individualità. Piuttosto che di un inconscio della collettività bisognerebbe però parlare nel caso di Sartre di una collettività inconscia. Nel primo caso, si immagina un deposito di esigenze e impulsi che è sempre lo stesso nel corso della storia e a cui bisognerebbe fare in modo che la collettività attinga perché riscopra la chance rivoluzionaria che si annida nella propria epoca e che, se lasciata affiorare, sarebbe il riscatto di epoche passate. Nel secondo caso, il termine "inconscio" rimane un aggettivo perché così si rimarca il fatto che, se è sempre attivabile, anche in situazioni in cui appare difficile ridestarsi dallo stato di alienazione, la disposizione a rivoltarsi contro l'assetto vigente e organizzarsi in gruppo, è perché la comunanza di bisogni si forma negli individui irrelati a livello inconscio: «L'insieme dei comportamenti solitari [...] presuppone a tutti i livelli una struttura di reciprocità»⁵⁶. Le solitudini irrelate condividono inconsapevolmente una condizione e quindi delle esigenze. L'essere pratico-inerte della società «serve come ambito conduttore di reciprocità interindividuali: difatti, questi uomini separati formano [...] un raggruppamento per il fatto di avere un *interesse comune*, cioè in quanto, separati come individui organici, una struttura del loro essere pratico-inerte li accomuna, e dall'esterno, li unisce»⁵⁷.

⁵⁴ Sulla formazione del gruppo e sul significato dell'agire in comune cfr. BASSO, *op. cit.*, cap. 2.

⁵⁵ I «*passages*», p. 439.

⁵⁶ CRD I/I, p. 386.

⁵⁷ *Ibidem*.

È evidente che l'inconscio collettivo di Benjamin presupponga l'esistenza di una collettività inconscia, ma non viceversa. Al massimo, nell'ottica di Sartre, si può intendere come deposito inconscio di una collettività ciò che più di tutti si è costituito nella storia, ossia la classe. Sartre descrive l'essere di classe come lo «statuto pratico-inerte della *praxis* individuale o comune, come sentenza futura e pietrificata nell'essere passato, che tale *praxis* deve realizzare e in cui deve in sostanza riconoscersi, in un'esperienza nuova della necessità»⁵⁸. L'essere di classe è la base di ogni essere collettivo. Maturare la cosiddetta coscienza di classe significa per Sartre divenire consapevoli del «fondamento collettivo»⁵⁹ della propria individualità e quindi scoprire la predisposizione alla reciprocità che inconsciamente giace dietro ogni apparente solitudine. È un momento fondamentale perché si possa passare dalla *hexis* all'atto vero e proprio, ma rimane comunque un momento preliminare che dà solo l'avvio al processo di fusione del gruppo. Quando viene lacerata una totalità ossificatasi per riaprire il processo di totalizzazione, si investe e quindi si mette in discussione inevitabilmente anche quell'insieme di comportamenti inerti che determinano l'essere di classe.

Interessante è notare dunque che se, da una parte, con la nozione junghiana di inconscio collettivo Benjamin individua un fondo a cui la classe degli oppressi dovrebbe attingere per superare il proprio stesso statuto, e ridestare l'utopia di una società senza classi, dall'altra Sartre contrappone idealmente a questa concezione dell'inconscio ancora viziata da un certo essenzialismo una visione fondata su un progetto rivoluzionario da organizzare concretamente che, tuttavia, in linea con Benjamin non vede nella classe il motore della rivoluzione, ma solo il punto da cui partire e in cui non fossilizzarsi.

3. *La struttura dialettica della storia*

A fondamento delle riflessioni di Benjamin e Sartre sinora discusse vi è sicuramente il tentativo di entrambi di riconoscere e rendere intelligibile la struttura dialettica della storia. Anche in questo caso, anzi direi in questo più di ogni altro caso, il confronto tra Benjamin e Sartre appare dialettico e quindi contraddittorio a sua volta. Da una parte, i due arrivano a conclusioni molto diverse (se non in parte anche alternative), dall'altra però gli argomenti e le immagini che utilizzano, ma anche gli obiettivi che si pongono

⁵⁸ Ivi, p. 367.

⁵⁹ Ivi, p. 368. Sul concetto sartriano di classe letto specularmente a quello di partito cfr. M. BARALE, *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, Le Monnier, Firenze 1977, pp. 185 e ss.

arrivano ad avvicinarsi al punto tale che non solo compararne le prospettive ma persino provare a integrarle non appare un'operazione insensata.

Riconoscere e rendere intelligibile la struttura dialettica della storia significa per entrambi interpretare funzione e natura del pensiero dialettico in modo differente rispetto a come aveva fatto Hegel⁶⁰. Ciò li porta sicuramente ad appiattire Hegel a una visione tanto diffusa quanto semplicistica, che lo identifica con il filosofo che, cercando l'assoluto nella storia, era arrivato a porre fine alla storia. Nonostante ciò, i due propongono autonomamente delle analisi della struttura dialettica della storia che hanno il merito non solo di provare a pensare la contraddizione nella sua concretezza ma anche di muovere a Hegel delle obiezioni su aspetti particolari della sua filosofia della storia che sono legittime e acute.

In conclusione all'*exposé* del 1935 Benjamin affida al pensiero dialettico il compito di dare attuazione all'istinto di ogni epoca non solo di sognare la successiva ma, sognando, di urgere al risveglio. Il pensiero dialettico è «organo del risveglio storico»⁶¹ perché permette che affiorino le contraddizioni di un'epoca. Ciò non avviene però semplicemente ricostruendo le contraddizioni che scandiscono il *continuum* della storia, come vorrebbe Hegel, ma piuttosto andando ad arrestare il pensiero nell'attimo in cui le tensioni dialettiche sono al massimo. In un famoso appunto de *I passages* Benjamin osserva:

Al pensiero appartiene tanto il movimento quanto l'arresto dei pensieri. Là dove il pensiero si arresta in una costellazione satura di tensioni, appare l'immagine dialettica. Essa è la cesura nel movimento del pensiero. [...] Va cercata là dove la tensione tra gli opposti dialettici è al massimo. Per questo l'immagine dialettica è lo stesso oggetto storico costruito nell'esposizione materialistica della storia. Essendo identica all'oggetto storico, essa giustifica la sua estrapolazione dal continuum del decorso storico⁶².

⁶⁰ Ho provato a confrontare i modi in cui Sartre e Benjamin rielaborano la dialettica a partire dalle loro critiche a Hegel nel mio *Storicità e immaginario. Benjamin, Sartre e l'impulso rivoluzionario*, in A. DI RICCIO (a cura di), *Storicità della ragione*, Edizioni ETS, Pisa 2018, pp. 65-88.

⁶¹ *I «passages»*, p. 18. Sul concetto di risveglio cfr. E. FRIEDLANDER, *Walter Benjamin. A Philosophical Portrait*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2012, cap. 5.

⁶² *I «passages»*, p. 534. Ho approfondito il significato della nozione di immagine dialettica alla luce della concezione hegeliana della dialettica come *Aufhebung* nel mio: *L'immagine-pensiero come Aufhebung del pensiero concettuale di Hegel?*, in R. CALZONI, F. ROSSI (a cura di), *Denkbilder. «Thought-Images» in 20th century German Prose*, in «Odradek. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics, New Media Theories», vol. II, n. 2, 2016.

Conscio del fatto che la storia è scritta e quindi costruita sempre dal punto di vista degli oppressori, Benjamin pensa che compito del materialista storico sia «impossessarsi della tradizione degli oppressi» perché è «la consapevolezza della discontinuità storica [...] la peculiarità delle classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione»⁶³. Di questo aspetto mi sembra sia conscio lo stesso Sartre.

Innanzitutto nella cruciale nota 3 di *Questioni di metodo* Sartre osserva che il marxismo fa uso di una dialettica statica perché opera la totalizzazione delle attività umane «all'interno di un continuo omogeneo e infinitamente divisibile che è poi il tempo del razionalismo cartesiano»⁶⁴. Quella ricerca della continuità della storia che Benjamin rimprovera a Hegel è da Sartre ricondotta a Descartes. In modo speculare a Benjamin che presenta la discontinuità come la peculiarità delle classi rivoluzionarie, qui Sartre osserva che la «temporalità-ambiente», che contraddistingue l'immagine della continuità, «non dà nessun fastidio quando si tratta di esaminare il processo del capitale perché è proprio la temporalità che l'economia capitalista genera come significato della produzione, della circolazione monetaria, della ripartizione dei beni, [...]. Così può venir considerata come un prodotto del sistema»⁶⁵.

Sulla base di questi presupposti, si comprende meglio anche perché Sartre sostenga che, perché una totalità inerte e ossificata sia sottoposta a un nuovo processo di totalizzazione, è necessario riconoscere che la storia sia lacerata piuttosto che omogenea. Nel famoso passo del secondo incompiuto libro di *Critica della ragion dialettica*, Sartre osserva che «la Storia si rivela agli individui e ai gruppi come *forata*» e che «i suoi morti sono miliardi di buchi che la lacerano»⁶⁶. Attraverso questa «porosità fondamentale»⁶⁷ sicuramente si riconosce la fragilità di ogni prassi organizzata, ma si arriva anche a unificare l'intero divenire storico in una concezione alternativa a quella borghese caratterizzata dalla continuità. Nel momento in cui si riconosce che la morte non è un prodotto normale e inevitabile della storia, ma che «è la morte, al contrario, che produce la storia», il divenire storico viene visto sotto la luce del riscatto.

In conclusione a *Verità ed esistenza* (scritto pubblicato postumo del 1948, in cui si assiste al passaggio dalla prospettiva de *L'essere e il nulla* a

⁶³ BENJAMIN, [Appendice a Sul concetto di storia], in *Opere*, cit., vol. VII, p. 501.

⁶⁴ CRD I/I, p. 121.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ CRD II, p. 406.

⁶⁷ *Ibidem*.

quella di *Critica della ragion dialettica*), Sartre scrive che «la totalizzazione è sempre quale la effettua *un uomo* e costui totalizza il passato sino a quel giorno con *tutti gli uomini presenti*. Ma questa totalizzazione resta soggettiva e deve rientrare a sua volta nella Storia sotto forma di *una* totalizzazione storica mediante arresto arbitrario del conto»⁶⁸. In altre parole, gli individui rielaborano la storia passata in funzione del loro modo di vedere il proprio presente; ciò inevitabilmente mette in discussione l'idea di una continuità, consegnando invece una visione lacerata della storia. Ogni foro è aperto dal momento in cui il singolo individuo arresta definitivamente la totalizzazione soggettiva che sta mettendo in atto a causa della propria morte; infatti, aggiunge Sartre, solo «la morte del genere umano sarebbe totalizzazione *reale* mediante arresto assoluto del conto»⁶⁹.

La differenza che Benjamin scorge tra la storia scritta dagli oppressori, adottando il modello della continuità, e la storia fatta e subita dagli oppressi, di cui sono testimoni le macerie del passato, potrebbe essere interpretata, nell'ottica di Sartre, dalla dicotomia fra storicità e storializzazione. Sartre la introduce in conclusione a *Verità ed esistenza* fornendo una chiave per comprendere meglio la dicotomia, poi elaborata successivamente con diverse sfumature, tra totalità e totalizzazione.

Sartre chiama «storialità» «il progetto che il Per-sé esegue di se stesso nella Storia», mentre con «storicizzazione» intende «il passaggio dalla storializzazione all'oggettivo»; quest'ultima ha «come risultato la storicità ovvero l'appartenenza oggettiva a un'epoca»⁷⁰. Se la storializzazione è «superamento oggettivo dell'epoca», la storicità è al contrario, «pura espressione dell'epoca»⁷¹. Osserva Sartre che «si fa una storia e *se ne scrive* un'altra». Per esempio, «Guglielmo II decideva la lotta contro l'imperialismo inglese e tale storializzazione ricadeva in storicità: con Guglielmo II cominciava una guerra civile mondiale che contrapponeva le classi proletarie e le classi possidenti»⁷². Rivalorizzando la discontinuità, il materialista storico evita di vedere nella storializzazione, cioè nei progetti degli individui, delle classi o dei gruppi, un «epifenomeno della storicità», quando invece la storicità è il senso conferito a un progetto «in quanto esso non è più affatto vissuto né concreto ma puro in-sé astratto»⁷³. Solo interpretando la storia come un processo di totalizzazione in corso, il

⁶⁸ J.-P. SARTRE, *Verité et existence*, Gallimard, Paris 1989, trad. it. di F. Sircana: ID., *Verità ed esistenza*, Il Saggiatore, Milano 1991, pp. 115-116.

⁶⁹ Ivi, p. 116.

⁷⁰ Ivi, pp. 118-119.

⁷¹ Ivi, p. 119.

⁷² Ivi, p. 119.

⁷³ *Ibidem*.

pensiero può riuscire a rendere intelligibile la struttura dialettica della storia nella sua concretezza.

Si noti bene che Benjamin è convinto che compito del materialista storico non sia gettare luce sul passato attraverso la coscienza del presente, né viceversa gettare luce sul presente attraverso il confronto con il passato. Si tratta piuttosto di produrre un'immagine dialettica che unifichi fulmineamente nell'attimo passato e futuro. Benjamin parla dell'«adesso della conoscibilità»⁷⁴ (o leggibilità⁷⁵), ossia dell'attimo in cui una collettività si risveglia in modo *inintenzionale* dal flusso di pensieri ed eventi che caratterizzano l'ideologia in cui è immersa, scoprendo la possibilità di riscattarsi dall'oppressione. Nell'attimo in cui un'immagine dialettica balena si riconoscono in ogni promessa non mantenuta dal corso della storia, in ogni progetto non realizzato, in ogni rivoluzione mancata, delle micce per il presente⁷⁶. Questo – spiega Benjamin nelle sue tesi sul concetto di storia – è il senso sulla base del quale il primo Robespierre che innescò la rivoluzione (per trasformarsi poi nel fautore del terrore nel corso di quello che Sartre chiamerebbe un ritorno all'inerzia, un'ossificazione del progetto rivoluzionario) diventa figura emblematica per i rivoluzionari di ogni successivo presente storico.

Appropriandosi di un'espressione di Malraux, anche Sartre descrive come un'apocalisse l'attimo in cui la logica seriale si dissolve accendendo la miccia della rivoluzione⁷⁷. Riconosce inoltre che «l'evento storico [...] arriva come un ladro»⁷⁸, senza che il soggetto rivoluzionario se ne accorga

⁷⁴ *I «passages»*, p. 531.

⁷⁵ *Ivi*, p. 518.

⁷⁶ «L'immagine dialettica è un'immagine balenante (*aufblitzendes Bild*). Ciò che è stato va trattenuto così, come un'immagine che balena nell'adesso della conoscibilità» (*I «passages»*, p. 531). Sul tempo in Benjamin cfr. FRIEDLANDER, *op. cit.*, cap. 3; sul rapporto fra «ora della conoscibilità» e immagine dialettica cfr. M. PENSKY, *Method and Time: Benjamin's Dialectical Images*, in D.S. FERRIS (a cura di), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, Cambridge University Press, New York 2004, pp. 177-198. Per un'interpretazione generale della nozione di immagine dialettica cfr. S. BUCK-MORSS, *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, MIT Press, Cambridge (MA) 1989; M. JENNINGS, *Dialectical Images: Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, Cornell University Press, Ithaca 1987; R. TIEDEMANN, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983. Per un'interpretazione degli aspetti qui affrontati della concezione benjaminiana della storia cfr. M. LÖWY, *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie*, PUF, Paris 2001, pp. 94 e ss.; TOMBA, *op. cit.*, pp. 77-114.

⁷⁷ Cfr. CRD I/I, p. 22.

⁷⁸ CRD II, p. 508. Citando quest'immagine biblica BASSO, *op. cit.*, p. esclude che vi possano essere affinità con Benjamin, ne riscontra piuttosto con l'approccio di Kierkegaard. Di diverso avviso è invece A. Callinicos nel suo *Making History. Agency, Structure, and*

quindi l'origine è inintenzionale benché poi la prassi si trasformi in un progetto organizzato. In ogni caso anche per Sartre si tratta di sancire un punto di rottura che dal momento in cui è realizzato impedisce di muoversi in continuità con il passato. Queste argomentazioni sembrano essere affini a quelle di Benjamin se non fosse che quando teorizza «la brutale rottura della ripetizione ciclica»⁷⁹ che è alla base della discontinuità storica, Sartre parla di un «movimento spiraliforme»⁸⁰.

Nella XIII tesi sulla storia Benjamin mette sullo stesso piano il modello lineare del continuum storico con quello a spirale. In entrambi i casi si mantiene l'idea di un progresso, anche se esso fosse costellato da deviazioni che portano a riaprire totalità chiuse. Ne *I passages* Benjamin riporta un passo del *Microcosmo* di Lotze in cui si legge quanto segue:

Dinanzi alla tesi [...] di un progresso rettilineo dell'umanità, una riflessione più accorta si è vista costretta da tempo alla scoperta che la storia si svolge in spirali; altri, invece, hanno preferito le epicicloididi; in breve, seppure sotto forma di oscuri travestimenti, non è mai venuta meno l'impressione complessiva che la storia non sia puramente edificante, ma prevalentemente malinconica⁸¹.

Il modello della spirale sembra solo una forma più evoluta della rappresentazione della storia come una linea infinita. Vi sono tuttavia almeno alcuni elementi che scalfiscono la convinzione che Sartre rientri, come Hegel con le sue epicicloididi, tra coloro che hanno travestito l'idea di progresso. Innanzitutto, nella sopracitata nota 3 a *Questioni di metodo*, è lo stesso Sartre a osservare che il marxismo «ha presentato la vera temporalità quando ha criticato e distrutto la nozione borghese di "progresso" – che implica necessariamente un ambito omogeneo e coordinate che permettano di situare il punto di partenza e il punto d'arrivo», ma che «ha poi rinunciato a queste ricerche e preferito ricorrere di nuovo al progresso»⁸². Inoltre, nel secondo volume di *Critica della ragion dialettica* Sartre riprende la questione sostenendo, in primo luogo, che il carattere del progresso è quello di istituire e non di restituire⁸³; nei termini di Benjamin: è edificante e ostacola ogni forma di riscatto. Sartre contrappone poi il progresso ad apparizione

Change in Social Theory, Brill University, Leiden 2004, pp. 206-213. Questi scorge un'affinità tra Benjamin e Sartre facendo leva sul comune utilizzo della nozione di apocalisse.

⁷⁹ CRD II, p. 432.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ BENJAMIN, [Appendice a Sul concetto di storia], in *Opere*, cit., vol. VII, p. 538.

⁸² CRD I/I, p. 122.

⁸³ Cfr. CRD II, p. 519.

continua che è superamento senza contraddizione al progresso catastrofico, notando anch'egli che c'è una dimensione malinconica nella storia.

Sartre non può far proprio la concezione del tempo messianico di Benjamin, ciò non toglie che nella sua interpretazione della struttura dialettica della storia, non solo il suo punto di partenza ma il suo unico punto di vista direi, quello cui riconduce l'origine di ogni temporalizzazione dialettica del divenire storico, è il presente. La struttura a spirale della totalizzazione parte e fa in modo che ogni trasformazione temporale di ciò che accade confluisca (e collassi) nell'attimo. Bisogna, peraltro, anche ricordare che una forma naturale della struttura a spirale è il vortice, adottata da Benjamin nella prefazione al *Trauerspielbuch* come modello per immaginare l'origine in cui «si trascina dentro il suo ritmo il materiale della propria nascita»⁸⁴, ossia quello che diverrà l'attimo a partire da cui il passato viene reinterpretato e il futuro immaginato.

Alla luce di tutto ciò, la contrapposizione fra l'utopia di Benjamin e il progetto di Sartre può quindi a mio avviso essere interpretata in termini dialettici. Le due prospettive possono essere integrate sostenendo che non appena sulla base di un bisogno o di un pericolo comune⁸⁵ la chance rivoluzionaria diventa leggibile, allora il passato oppresso e il futuro utopico sono inghiottiti nell'attimo; in questo modo la totalità ossificata viene forata e la storia riaperta; s'innesca così un nuovo processo di totalizzazione che riscrive il passato e disegna il futuro in funzione del progetto emerso nell'attimo apocalittico.

⁸⁴ W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, trad. it. a cura di E. Ganni, *Il dramma barocco tedesco*, in ID., *Opere complete*, cit., vol. 2, p. 86.

⁸⁵ CRD I/I, p. 2.

Lucrezia Rosano

*Raccontare e figurarsi:
l'inizio di un'avventura e il problema dell'esperienza.
L'inerte nel confronto tra Hegel e Sartre*

«Le più chiare prodezze perdono lustro
se non vengono coniate in parole.
Voglio che canti la mia vittoria e le mie lodi.
Io sarò Enea; tu sarai il mio Virgilio»

J.L. Borges, *Lo specchio e la maschera*

L'obiettivo che mi propongo con questo contributo è di mettere in relazione il concetto di *Erfahrung* nella *Phänomenologie des Geistes* con quello di *aventure* ne *La nausée*, per mostrare come Hegel e Sartre, attraverso un'operazione fenomenologica simile, facciano emergere il concetto di inerte in tutta la sua complessità, ripensando la struttura stessa della soggettività e della temporalità nell'attività della scrittura.

In che modo ci è consentito *riflettere* su Sartre ritornando ad Hegel e, al contrario, *spiegare* quest'ultimo recuperando alcuni strumenti che la fenomenologia ha assorbito e ha fatto riemergere in Sartre? Prima di iniziare è necessario porsi questa domanda e capire come e se sia possibile un rapporto interno e critico e non di mero accostamento; se si possa costituire, come Hegel m'insegna, una relazione in cui ciò che immediatamente appare essere *altro* da quell'*uno* preso in esame, in verità è il momento per mezzo del quale il sapere procede e si approfondisce, come la *spiegazione* di entrambi.

Nell'esporre la mia tesi, dunque, cercherò di assumere il punto di vista di ciascuno per mezzo dell'altro, facendo tesoro di un duplice atteggiamento che per un verso affonda le sue radici nei primissimi lavori di Hegel, e per l'altro fa tesoro della condotta sul mondo che *L'Essere e il Nulla* insegna ad adottare. I termini *esperienza* e *avventura*, così come compaiono nell'orizzonte di indagine che li sostiene e che ne spiega il senso profondo, appartengono, di primo acchito, a due concezioni filosofiche distanti e

sono inseriti in una cornice espositiva completamente diversa.

Cercherò, tuttavia, di mostrare che è possibile soffermarsi congiuntamente sulla genesi della coscienza e del personaggio sartriano, toccando alcuni punti che spingono entrambi ad essere creatori di significato nella realtà.

Presenza, interesse e movimento

«C'è una condotta che mi possa rivelare il rapporto dell'uomo con il mondo?» pongo un problema¹. Quest'affermazione ci insegna che per assumere la prospettiva del filosofo, cioè di colui che vuole intraprendere una ricerca sull'essere, è necessario procedere ponendosi una domanda, ossia divenendo consapevoli che c'è «qualcosa su cui io interrogo», che m'attende.

L'attesa, di cui io sono la causa, è la condizione di possibilità della filosofia come atteggiamento verso la realtà. Seguendo il procedimento di Sartre, ho deciso di iniziare ponendo una domanda, e in particolare l'ultima delle domande di cui ho bisogno per la stesura di questo lavoro. Parto dalla fine e mi chiedo: come si passa dal mondo della vita all'orizzonte di una vita raccontata, ossia della scrittura quale attività spirituale? E ancora: come si forma una *Gestalt*, cosa significa *Erfahrung an sich* piuttosto che *erleben*, e come, infine, si costituisce un'avventura che non sia semplicemente il ripetitivo e monotono susseguirsi dei giorni? Questi problemi mi conducono ad un quesito originario: come ci si accorge di provare interesse per un'esperienza, o di ricercare una coerenza nel proprio presente? Per rispondere a quest'ultimo dilemma vengo risospinta indietro, al primissimo rapporto di *presenza* agli oggetti da parte di una soggettività.

Quando la coscienza è presente immediatamente ad un orizzonte oggettuale, essa è assorbita. È fuori di sé nel mondo e per riprendersi è costretta allo sforzo di comprensione di ciò che la sta assorbendo. È necessario smettere di registrare per capire cosa sia registrare, quindi bisogna non essere ciò che fino ad un attimo prima si era: un mero accogliere nella sensazione².

Questo *aufnehmen* che è il sapere della certezza sensibile, è il movimento interno alla prima figura, l'attività della coscienza che smaschera la pretesa di un oggetto di valere assolutamente. Nel mostrare ciò che l'*aufnehmen* è in verità, ossia il contrario di se stesso, il rapporto universale

¹ J-P. SARTRE, *L'être et le néant*, trad. it. a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 38 (d'ora in poi sarà abbreviato in *EN*).

² Sia la coscienza hegeliana che Roquentin si trovano circondati da oggetti che si danno alla sensazione, in un rapporto immediato di intenzionalità.

tra l'Io e un questo, è sufficiente occuparsene in seguito, starne lontani³, dire questa evidenza e metterla per iscritto.

Nella scrittura ciò che permane è il dileguarsi dell'oggetto, e la coscienza s'accorge del cambiamento in sé sia nello spazio che nel tempo. Resta il concetto universale, dunque né questo né quello in particolare. Sempre attraverso la scrittura Roquentin riflette sul senso dell'esistenza e decide di «tenere un diario per vederci chiaro», per «non lasciar sfuggire le sfumature». In questo modo egli può «determinare esattamente l'estensione e la natura di questo cambiamento», cioè di quello sfasamento tra l'intenzionalità immediata – la coscienza non-tetica dell'oggetto – e la consapevolezza di questo rapporto. Antoine pensa che la maggior parte degli uomini viva immersa nelle cose, ingannandosi su questa iniziale presenza. Questa certezza, che Hegel aveva già definito vuota, considerata in se stessa è inerte, perché vuole vedere nell'oggetto un assoluto, e quindi diventa vittima di questo. Sia Roquentin che la coscienza naturale vengono travolti dal mutamento che si insinua tra ciò che vedono e il come lo vedono. Nella certezza sensibile la contraddizione tra il negativo che si mantiene e permane, grazie al fatto che altro, il sensibile, non è, viene innescata dall'attività di messa per iscritto ed è la causa del disperare della coscienza. Il distacco che la scrittura crea distrugge l'avere in mente.

Ne *La nausea* Roquentin è vittima di una rivoluzione⁴, quella del pensiero, dell'attenzione.

Quando inizia ad accorgersi delle numerose metamorfosi dentro e fuori di sé, egli decide di avere un diario. L'obiettivo del diario è quello di appuntare e chiarificare, nel presente, giorno dopo giorno, ciò che accade intorno alla propria esistenza, così come per la coscienza certa si tratta di verificare la verità dell'avere in mente. A questo primo livello scrivere significa semplicemente creare un distacco rispetto all'essere, non raccontare una storia.

Se, quindi, la coscienza e Roquentin vengono colti da un'inquietudine dovuta all'incoerenza di fondo della loro natura, e iniziano a vivere questa dialettica tra un oggetto e sé come soggetti, tuttavia sono tratti in inganno, in modi diversi, da un'inerzia che li risucchia e li lascia in balia degli eventi.

Ad ogni riflessione si contrappone una ricaduta irriflessa e passiva. Ciò

³ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, trad. it. a cura di G. Garelli, *Fenomenologia dello Spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 75 (d'ora in poi sarà abbreviato in *Fenomenologia*)

⁴ «Sono io che son cambiato? [...] Debbo riconoscere che sono soggetto a queste trasformazioni improvvise. Gli è che io penso assai di rado; perciò si accumula in me una piccola folla di metamorfosi senza ch'io ci badi, poi un bel giorno avviene una vera rivoluzione. È questo che ha dato alla mia vita un aspetto angoloso, incoerente», J.-P. SARTRE, *La nausea*, trad. it. a cura di B. Fonzi, *La nausea*, Einaudi, Milano 1988, p. 10.

che manca ad entrambi è un progetto, la spinta interna verso un fine.

L'uomo di Sartre immerso nella propria esistenza si sente di troppo e questa assoluta gratuità è causa della nausea. Riflettere genera in qualunque caso un disgusto pervasivo: se ci si rivolge su di sé il risultato è un rischiaramento avvilente, perché ci si scopre privi di giustificazione, se ci si specchia in quanto corpo, il ribrezzo di vedersi carne nuda risale in superficie. Questa «malattia subdola» deruba il soggetto dell'*interesse*: né gli oggetti, né Altri, né il singolo giorno o il singolo avvenimento hanno importanza. Dice a se stesso: «Non provo più gusto a lavorare, non posso più far altro che attendere la notte»⁵; la stessa riflessione sugli avvenimenti produce un senso di nausea, perché il protagonista non è coinvolto nelle proprie attività né interessato a se stesso.

Sembra difficile pensare che l'esperienza del mondo possa avvenire senza interesse, eppure l'assenza di un progetto che orienti l'agire, o di una domanda che faccia iniziare una ricerca, non riguarda solo Roquentin ma anche i primi due momenti fenomenologici di coscienza e autocoscienza. Nella *Fenomenologia* solo con l'emergere del concetto di ragione la coscienza, che è ragione, ritiene indispensabile il *sussistere* della realtà effettiva per se stessa e di se stessa per la realtà effettiva. Affinché nasca l'interesse verso qualcosa, sia il soggetto che l'oggetto devono essere essenziali ed interessanti: la motivazione è il rapporto tra colui che è motivato e ciò che motiva.

La ragione è il *suo interno impulso* a superare la mera certezza di sé, che rassicura di essere vera: la coscienza razionale, quindi, vuole capire perché è certa di essere ragione, ha interesse a scoprire e dimostrare questa verità. Il suo fare nel mondo è orientato dal progetto che essa dà a se stessa. È «istinto, inquieto e senza posa», motore di una ricerca, volontà di formarsi nel senso di ritrovare la propria *forma*⁶.

Dalla ragione in poi, quindi, cambia il rapporto tra coscienza e realtà o tra coscienza e flusso vivente. Essa non vive e basta, ma inizia a cercare un significato in ciò che fa.

Cosa ritroviamo in Roquentin che lo accomuna a questo momento

⁵ Ivi, p. 29.

⁶ Nell'introduzione al capitolo «Certeza e verità della ragione» Hegel utilizza varie espressioni per riferirsi alla ragione come interesse, impulso, ecc. Perciò sostengo che in questo momento fenomenologico si inizi a parlare di ricerca e di vero inizio. La ragione «si accinge a *sapere* la verità», ha cioè una condotta verso il mondo completamente diversa dall'atteggiamento adottato fin ora. Non è più solo la realtà che mette in crisi la coscienza, ma è quest'ultima che vuole trovare la propria direzione, che *ricerca*. «Nel suo esercizio effettivo, la ragione non è poi così incoerente»; non è soltanto certezza, ma anche impulso ad elevare a verità questa certezza, *op. cit.*

così importante dello sviluppo dello spirito? Se prima né lui né la coscienza erano veramente interessati a ciò che accadeva loro, cosa fa nascere nel personaggio sartriano quest'interesse?

Sicuramente non la motivazione che muove la ragione hegeliana, la quale deve divenir conforme alla propria essenza; il movimento teleologico del farsi ciò che si è, è il bersaglio principale della fenomenologia esistenzialista. Tuttavia a partire da un episodio di vita quotidiana, apparentemente uguale agli altri, Antoine inizia a riflettere sul significato del *fine*⁷, cioè di quella direzione in grado di svuotare l'istante da una pienezza d'essere e dalla ripetitiva monotonia. L'esperienza della melodia, percepita attraverso le note d'una canzone e trasmessa dal disco d'un fonografo, è la prima rottura della temporalità come struttura del per-sé. Antoine, circondato da cose che accadono senza ordine e da gesti che paiono curiose occupazioni per riempire gli attimi, ad un tratto s'accorge che c'è un altro tempo, in grado di cambiare il senso di ciò che si vive, senza poter essere interrotto; la musica «si estende sul fondo del *nostro* tempo», lo attraversa «da parte a parte, lo respinge e lo lacerava con le sue secche, piccole punte»⁸. Tutto può spezzare il disco, perché ha quella durezza che appartiene agli oggetti, ma nulla che provenga da questo mondo può interrompere la durata melodica. La musica introduce un tempo nel tempo perché il soggetto è in grado di *viverlo*, quasi di fermarsi presso di esso, non soltanto di essere il presente in continua fuga verso l'essere.

Roquentin, nelle ultime pagine del diario, sostiene che il canto d'un sassofono, mentre lo si ascolta, è pur non *esistendo*, che è sempre al di là d'una voce, d'una nota, d'uno strumento.

Un canto, una musica sono nel momento in cui si accetta, anzi si *vuole*, la morte delle singole note o parole. Nella vanità di possedere, di solidificare o di rendere *inerte* un avvenimento, un gesto, un volto, ogni cosa, Antoine si scontra con ciò che non si lascia trattenere per definizione: affinché la musica sia, le note sembrano dirgli «bisogna fare come noi, soffrire *a tempo*»⁹.

Attraverso l'estasi provata dal protagonista, emergono per noi due elementi indispensabili per capire cosa lo spinga a desiderare un'avventura e a volerla, poi, creare.

⁷ «Il dato, in effetti, non potrebbe mai essere un motivo per l'azione se non fosse apprezzato. Ma questo apprezzamento non può essere realizzato che mettendosi a distanza in rapporto al dato, ponendolo tra parentesi, il che presuppone appunto una rottura di continuità. Inoltre l'apprezzamento, se non deve essere gratuito, deve essere fatto alla luce di qualche cosa. E questo qualche cosa che serve ad apprezzare il dato non può essere che il *fine*», *EN*, p. 548.

⁸ *La nausea*, p. 34.

⁹ *Ivi*, p. 256.

Innanzitutto si palesa lo scarto tra volontà e coscienza spontanea, tematizzato verso la fine di *EN* nel capitolo «Essere e fare». Parlando della libertà come struttura prima del per- sé, Sartre precisa che sempre e in ogni caso il soggetto si sceglie, ossia sceglie di realizzarsi o di non realizzarsi, di agire o di non agire. L'unico limite alla libertà è la libertà stessa: non si può non scegliere. Tuttavia spesso capita che si crei uno sfasamento tra la volontà soggettiva di realizzare un progetto e di divenire in un certo modo, e l'obiettivo che, invece, si sta modestamente raggiungendo. Ci si sceglie come inferiori, dice Sartre, pur volendo essere grandi e questa dualità non è un rapporto esterno alla coscienza, ma è originario e prodotto all'interno della stessa libertà fondamentale. Il divorzio tra volontà e scelta è inevitabilmente in malafede, lo stesso Antoine è in malafede e lo riconosce, ancor prima dell'episodio della melodia. Continua a mentirsi per rassicurarsi, sa di non dire la verità quando scrive: Niente di nuovo. Il nuovo accade sempre, ma egli non ne capisce il senso, non riesce a coglierlo, perché *mentre vive* è sempre al di là del vissuto.

Nel tempo che la musica ricrea, nella direzione che le note seguono e il cui significato è dato dal tutto, dalla fine, Antoine sente che è *accaduto qualcosa*. La nausea è scomparsa ed egli, emozionato, rivive le piccole avventure passate, quelle su cui non può ritornare ma che ora emergono attratte da quel momento, richiamate da esso¹⁰. Ciò che impara da questa esperienza, come scriverà alla fine del diario, è che, quando tutto si consuma, muore e decade, in un eterno presente senza passato né avvenire, «la melodia resta la stessa, giovane e ferma, come un testimone spietato»¹¹. Diventa, per usare delle espressioni hegeliane, movimento universale e negativo che sopravvive: il tempo stesso.

È una necessità interna alla musica quella di portare in sé la propria morte e la magia che fa nascere è l'occasione per ripensare in maniera viva la propria esistenza.

L'esperienza fatta è duplice: da un lato, come abbiamo visto, è emersa la volontà di Antoine, come progetto fondamentale di vita, al di là della sua spontaneità e delle singole scelte quotidiane; dall'altro è emerso lo spirito della musica che è *spirito della lacerazione*. Questa espressione, presa in prestito dalla *Fenomenologia*, indica la verità del mondo della cultura, il movimento dell'inversione assoluta che risulta dalla coscienza estraniata e che si esprime *parlando*. La forza del parlare, il linguaggio come *forma*, non solo rende effettivo e attivo nell'essere per-sé «quell'essenza *inerte* che

¹⁰ Nella struttura ontologica del per-sé le tre dimensioni temporali si annullano nella presenza, cfr. *La temporalità*, in *EN*.

¹¹ *La nausea*, p. 258.

era l'in-sé astratto», ma smaschera la malafede della coscienza onesta che

scambia ogni momento per un'essenzialità permanente e, per l'incultura che caratterizza la sua assenza di pensiero, ignora di fare esattamente l'inverso di quanto ritiene. La coscienza lacerata è invece la coscienza dell'inversione, e anzi dell'inversione assoluta; a dominare in lei è il concetto, il quale riunisce quei pensieri che l'onestà considera molto distanti fra loro¹².

Accade che il singolo momento perde la propria esclusività, mentre il movimento di perdita ed estraniamento conserva se stesso. Quest'inganno universale, come lo definisce Hegel, fa irruzione nella realtà con tutta la sua forza distruttiva e al discorso monosillabico del semplice giudizio di identità, contrappone il linguaggio ricco di spirito, una melodia polifonica. Il discorso, come la melodia, introduce un'unità nuova. Attraverso le parole, che sono segni di per sé inerti e passivi, l'atto del parlare ricrea un tempo nel tempo, dando loro un significato spirituale. Il linguaggio segue il tempo lineare fintanto che resta una contiguità di giudizi che partono dal soggetto e arrivano al predicato, ma il significato profondo è la riflessione che io faccio su di esso, lo spirito che vi infondo e che fa sì che parole e frasi diventino una creazione spirituale. Hegel stesso utilizza, nella *Prefazione* alla *Fenomenologia*, un lessico preso in prestito dalla musica: la proposizione filosofica, che è l'identità di soggetto e predicato, è come il ritmo che risulta dall'oscillazione tra il metro e l'accento e che, piuttosto che appiattirne la differenza, crea l'armonia del suono.

Nella critica all'*Étranger* di Camus Sartre fa una considerazione simile, notando la mancanza di organicità di quest'opera, che egli definisce un'isola dove la frase si è congelata. L'uso da parte di Camus del passato prossimo contribuisce ad interrompere la continuità della frase, che si sofferma sul nome piuttosto che sul verbo che ne è, invece, l'anima. «Il romanzo esige una durata continua, un divenire, la presenza manifesta dell'irreversibilità del tempo» e non «una simile successione di presenti inerti, la quale lascia intravedere al di sotto l'economia di un pezzo montato»¹³.

La funzione del romanzo deve essere, quindi, di decostruzione e ricostruzione, così come la funzione della proposizione speculativa rende possibile riscrivere l'esperienza in figura, cogliendone il senso profondo, come preciserò nel prossimo paragrafo.

¹² *Fenomenologia*, p. 346.

¹³ J.-P. SARTRE, *Explication de L'Étranger*, trad. it. *Spiegazione dell'«Étranger» di Camus*, in ID., *Che cos'è la letteratura?*, il Saggiatore, Milano 2009, p. 223.

Ascoltando la melodia e vivendo il tempo della musica Antoine inizia a provare interesse, a porsi il problema della propria esistenza e della propria mancanza, si pone in quell'atteggiamento critico che emergerà completamente in seguito alla domanda postagli dall'Autodidatta: Lei ha mai avuto avventure? Per rispondere a questa provocazione egli sarà costretto ad interrogarsi sul linguaggio e a farlo emergere in quanto forma; dirà a se stesso «niente è cambiato, e tuttavia esiste in un'altra maniera». Ritorniamo, così, al problema iniziale, al cambiamento, ma dal verso opposto. Non si tratta più di comprendere il perché gli oggetti cambiano rispetto a me, ma perché pur restando il tutto invariato, esso esiste in un *modo* diverso.

Avventura ed esperienza: il ruolo dell'inerte attivo

Vorrei chiarire cosa Antoine Roquentin risponde a se stesso, quando ammette, senza inganno, di non aver mai vissuto un'avventura. Questo concetto è assimilabile qui a quello di esperienza? Perché è con l'*Erfahrung an sich* che io intendo metterlo in relazione e quindi ho bisogno di capire se nel testo sartriano i due termini sono equivalenti.

Se il protagonista sostiene che l'impressione dell'avventura svanisce nel momento in cui si inizia a vivere, perché vivendo non accade nulla, noi sappiamo che in Hegel l'esperienza è, invece, esattamente la continua formazione d'un soggetto nel mondo della vita.

Per comprendere bene questa sfumatura, e quindi la vicinanza del raccontare con il darsi in figura, dobbiamo prima soffermarci sulla critica al concetto di esperienza presente nel diario di Antoine.

Egli la definisce un «passato da tasca», un «lusso da proprietari», come un insieme di singoli episodi già vissuti che a ritroso pretende di essere il significato dell'avvenire. Far rientrare un singolo individuo all'interno di una categoria, o classificarlo in base al suo trascorso, significa derubarlo della libertà, trasformare la sua spontaneità proiettata al futuro in un inerte oggettivo: è un tentativo di giustificazione o di condanna d'una coscienza, da parte di coloro che *impagliano* il passato e lo trasformano in esperienza. Possiamo dire che chi sostiene di avere esperienza da elargire ad altri è in malafede, perché non ha mai vissuto pienamente il suo tempo e, ad un certo punto della vita, a ritroso, pretende di recuperarlo come motivo e movente d'una azione.

Ma chi riflette troppo sul passato e sulla storia, pensa Roquentin, rischia di prenderli in odio, perché li rende oggetti aridi e lontani dalla vita.

Come si può, allora, far sì che una storia, seppur passata, diventi un'avventura che non esista *al* passato, ma che abbia un nucleo di significato

e una direzione verso l'avvenire? Abbiamo già visto che la musica è stata per Antoine l'espedito e la causa per riflettere su avvenimenti significativi accadutigli, uno spirito che li faceva rivivere nella memoria; e così di nuovo gli accade una sera, alla fine del diario, mentre un fonografo suona *Blue Sky*, ed egli inizia a rievocare e raccontare.

Non è il contenuto che racconta ad essere un'avventura straordinaria, ma è il raccontare in sé che crea quella differenza essenziale che, pur tuttavia, è nulla. Nel racconto l'inizio e la fine non soltanto ci sono, dato che quando si vive non c'è né l'uno né l'altra, ma si invertono. È per questo, dice Antoine, che non esistono storie vere. Si inganna colui che non riconosce due tempi diversi che si incontrano ed intrecciano, perché quando si pensa di raccontare dall'inizio, in realtà si incomincia dalla fine che è lì, presente ed invisibile, come ciò che enfatizza e trasforma queste poche parole.

La fine attira gli istanti verso sé, è il loro fine, quella direzione armonica che non solo ricrea un tempo nel tempo, come la musica, ma che esprime *in parole*, con un'inversione, l'esperienza stessa.

La ricerca del proprio fine, che nel racconto si concretizza nel sapere la fine della storia, è in realtà, come sappiamo, innata nel per-sé: esso vuole ricongiungersi col proprio Io.

Nel 1937, un anno prima de *La nausea*, viene pubblicato il saggio *La trascendenza dell'Ego* che, mettendo in relazione la coscienza con l'Ego o Io, pensato come abitante del mondo, ebbe una rilevanza filosofica rivoluzionaria¹⁴.

In questo testo vediamo che, pur essendo un risultato trascendente l'intima unità della coscienza con se stessa, tuttavia l'Ego è l'unità degli stati interiori di questa. Per esistere, ogni coscienza deve poter dire di se stessa *Io*, e quindi è costretta a passare dal futuro, che è la dimensione della sua possibilità, al passato, che è la dimensione della sua definizione.

Così l'Io è in parte il futuro della coscienza in quanto oggetto del mondo, e in parte il suo passato, perché dicendo *Io*, essa parla di sé con uno sguardo all'indietro. L'ambiguità di passato e futuro risiede nella natura pseudospontanea dell'Ego, ossia nel suo essere reale e virtuale contemporaneamente. Se, afferma Sartre, realmente l'ordine procede dalle coscienze agli stati e da questi all'Ego, virtualmente esso viene invertito dalla stessa coscienza, che ha bisogno di una spontaneità conservatrice, cioè che preservi la persona, dall'azione perennemente nullificatrice.

Possiamo definire l'Io un *inerte attivo*: è oggetto passivo, ma anche quel niente che si interpone tra la coscienza e il mondo e che organizza e lega

¹⁴ ID., *La Transcendance de l'Ego*, trad. it. a cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego*, Marinotti 2011.

indissolubilmente gli elementi interni ad essa, che non possono sussistere separati. Esso sta agli oggetti psichici come il mondo sta alle cose: nulla in più dei suoi momenti, ma sempre qualcosa di più della mera somma.

Così quest'Io che la coscienza vorrebbe raggiungere per essere pienezza d'essere, come gli in-sé, le sfugge sempre a meno che non passa dalla vita alla vita raccontata.

L'uomo che si fa scrittore, che si sceglie in questa attività, è scisso in due: vivendo è proiettato verso il futuro e respinto *dal* presente, ricordando è respinto *nel* presente¹⁵ e solo in esso in grado di rielaborare un'esperienza. Nel presente l'esistenza è già fuggita in avanti, è per non essere, ma la storia inizia proprio a partire da questa fine: in questo modo essa può ricevere una forma. Antoine sostiene che il senso dell'avventura non dipende dall'avvenimento, ma dal modo in cui gli istanti si concatenano. Succede che si attribuisce al contenuto ciò che invece riguarda proprio la forma¹⁶.

Ed è proprio questo rapporto che bisogna ripensare: anche la ragione hegeliana voleva realizzare se stessa recuperando la propria forma. In questa attività di recupero, ciò che viene recuperata è, in un certo senso, la soggettività. *La nausea* e la *Fenomenologia* ci insegnano qualcosa che sfugge al filosofo che scrive *L'essere e il nulla* o la *Scienza della Logica*. Ci restituiscono il senso del tempo, mentre lo si vive e lo si comprende nella vita. Le toccanti parole di Antoine, dedicate ad Anny, fanno riflettere: «di questo famoso scorrere del tempo, se ne parla molto ma non lo si vede affatto. Si vede una donna, si pensa che diventerà vecchia, soltanto che non la si *vede* invecchiare. Ma a volte, sembra di *vederla* invecchiare e di sentirsi invecchiare con lei: questo è il senso dell'avventura»¹⁷. Non lo possono capire coloro che si fanno vanto dell'esperienza da tasca, perché riflettono su un episodio passato facendolo valere in modo assoluto.

Il punto sta invece nel ripensare il senso tempo, nel tempo, cioè vivendo e comprendendo che tutto è irreversibile. Per questa ragione Antoine abbandona l'idea di scrivere un libro di storia, come stava facendo fino a

¹⁵ *La nausea*, p. 52.

¹⁶ Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* Hegel dice che nell'attività di creare figure e segni l'intelligenza è ragione anche secondo la forma perché è in grado di rendere il contenuto esperito e poi intuito qualcosa di *suo*, un prodotto nuovo. Quando noi ci rappresentiamo un essere determinato, quest'ultimo si dilegua e insieme si conserva e questo movimento è racchiuso nella figura, che è *posta* dall'intelligenza. Rappresentandosi un oggetto in figura, quindi, il soggetto gli conferisce un secondo essere, più elevato di quello immediato. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, trad. it. a cura di A. Bosi, *Filosofia dello spirito*, UTET, Torino 2005, § 459.

¹⁷ *La nausea*, p. 85.

quel momento. Scrivere di altri, «*voler resuscitare il signor Rollebon*»¹⁸, una singola esistenza, non aiuta a giustificare la sua di esistenza. Perché è per trovare una giustificazione a sé che il personaggio sartriano decide di scrivere. Si chiede come si fa a lavarsi di dosso il peccato d'esistere, ad *essere* senza *esistere*, come in un romanzo.

Scrivere qualcosa che attraverso le parole diventi universale e quindi immortale: una biografia d'altri non può far questo, perché è la ripresa d'un singolo passato in blocco. La letteratura, invece, deve poter andare al di là dell'esistenza, per poterla davvero esprimere e darle senso.

Lo stesso ci insegna il cammino della coscienza la quale arriva a sapersi parte dello spirito dell'umanità e a ripercorrere a ritroso l'esperienza, attraverso un'esposizione in figure.

Se, infatti, proprio nell'esperire della coscienza religiosa lo spirito comprende l'importanza della figura, come espressione dell'essenza spirituale a partire da un sostrato materiale, allo stesso modo attraverso il figurare la coscienza ottiene a ritroso una consapevolezza profonda del significato dell'esperienza che ha compiuto.

Fenomenologia dello spirito non significa storia della spirito¹⁹, perché non è il passato di questo che viene riscritto; le *Gestaltungen* non sono episodi storici riportati in un manuale e su cui si riflette con distacco. Se così fosse sarebbero le esperienze che Roquentin critica. Se quindi è esatto dire che l'esperienza è già la sua propria figura, niente di più e niente di meno, allo stesso tempo è anche falso e riduttivo, perché un nulla, come direbbe Sartre, si interpone tra di esse. Potremmo dire che l'esperienza è la sua propria figura al modo del non esserla e non è la sua figura al modo dell'esserla. Perché utilizzo questa espressione? Perché dobbiamo riflettere su cosa sia una figura a partire dall'esperienza religiosa e dalla verità della ragione come momento fenomenologico.

La *Gestalt* con cui lo spirito si rappresenta l'essenza divina non è semplicemente un simbolo, ma è a tutti gli effetti un *segno* per qualcosa di completamente trascendente. Attraverso un oggetto materiale la comunità religiosa esprime la sostanza. Lo stesso accade per l'intero cammino dello spirito. Nell'esperienza concreta della vita, che la coscienza compie, la figura esprime direttamente l'Idea, cioè il senso e il fine di quella. Il movimento della ragione, che è il suo proprio fare per mezzo di categorie di pensiero con cui essa si organizza, viene mostrato a livelli diversi, in ogni figura. La *Gestalt*, essendo da un lato legata al sensibile e dall'altro trascendente in se

¹⁸ Ivi, p. 261.

¹⁹ *Fenomenologia*, p. 531.

stessa, sempre oltre di sé, rende possibile spiegare cos'è davvero un'esperienza e perché chiamiamo allo stesso modo ciò che si impara dalla cosa-oggetto di fronte a me, ma anche dalla rivoluzione francese o dal fare di tutti e di ciascuno nella realtà.

Le figure (*Gestalten*), di per sé forme *inerti*, diventano figurazioni (*Gestaltungen*) attraverso un'attività di pensiero, cioè la rappresentazione; il sapere concettuale o assoluto è quel movimento che attraverso il linguaggio si dispiega raccolto in figure, cioè in nuclei razionali, ma anche sensibili. In esse reale e ideale, molteplice e uno si congiungono. Le figure sono nel tempo, ma i momenti che le mettono insieme e le organizzano sono fuori dal tempo. Sono attività logiche del sapere che decide di darsi in figura. Ritorniamo a quanto dicevo prima: per riportare in vita l'esperienza, senza che questa soffochi il presente, bisogna che la filosofia dismetta le proprie vesti e vada a scoprire nel tempo il proprio tempo, quella direzione e quel fine che l'interesse umano porta con sé come progetto fondamentale.

Il sapere diviene assoluto nel momento in cui si svincola dall'attività di rappresentazione a cui ancora la religione era legata, perché sa di essere ciò per cui quell'attività si dà. Nel togliere l'ultima forma, il sapere si scopre come il movimento per cui queste forme sono possibili e che esso rende intrinsecamente necessarie.

Quel linguaggio della lacerazione, che per lo spirito fuori di sé restava l'inversione assoluta di tutti i concetti tenuti isolati e in-sé, adesso è il linguaggio della filosofia che si fa carico di tutto ciò che apparentemente esiste irrelato o confuso nel turbine incessante della vita. Essa è un fiume senza posa, dice Hegel, il sangue universale che è sempre al di là delle singole vite o di un organizzazione *in* successione. Il sapere filosofico è, quindi, ciò che fa il raccontare per Roquentin: attrae gli istanti che scorrono e i momenti in cui si è pieni dell'esistenza, e ritrova un'armonia. Così un'avventura può avere un inizio e una fine e un'esperienza essere la dialettica servo-padrone piuttosto che la scoperta del concetto di forza in fisica: ritrovare delle categorie di significato nel cuore stesso della vita, senza essere costretti a riflettervi a distanza. Questo significa pensare un'esperienza in sé o una storia avventurosa: costringere il soggetto a ripensarla.

Scrittura e letteratura: l'universale oggettivo

Per andare più in profondità e capire meglio l'importanza della scrittura, in particolare quando espone una storia, raccontandola, riprendo la domanda che Sartre si pone nel saggio *Che cos'è la letteratura?*, e cioè «Perché si scrive?». La

risposta che ne segue è estremamente interessante, ma soprattutto fa riflettere sul cambiamento radicale che l'uomo sceglie di assumersi quando si fa scrittore. Troviamo la chiarificazione della speranza finale nutrita da Roquentin che, se letta tra le righe del suo diario, resta ancora abbastanza oscura. Lo scrittore, spiega Sartre in quel saggio, non è più colui per cui il senso del mondo viene all'essere, ma è colui che crea un mondo, perché si assume la responsabilità di un vero atto metafisico.

Nell'autobiografia *Le parole*, del 1964, egli afferma che scrivendo egli si sentiva esistere in modo diverso, sottratto dall'oggettività in cui ricadeva rispetto ad Altri. Se come uomini si ha sempre la sensazione di essere superflui, come scrittori si è consapevoli di esistere per soddisfare un'attesa, l'attesa da parte di tutti i lettori. «Volevo essere morto o essere richiesto da tutta la terra»²⁰, scrive.

Questa decisione è esattamente quella che Antoine desidera realizzare: egli vuole essere richiesto da tutti, essere, attraverso le parole di un libro, il movimento universale della letteratura, la quale ritorna sulle coscienze degli altri per responsabilizzarle²¹.

Avviene qualcosa di interessante: da un lato abbiamo colui che crea un mondo scrivendolo, dall'altro abbiamo chi lo ricrea e reinventa leggendolo. Questa creazione continua che passa da un estremo all'altro, come un circolo, altro non è se non il riconoscimento della libertà d'altri ma non più come limite alla mia, ma come possibilità della mia libertà.

L'atto creatore è incompleto, dice Sartre, perché esiste compiutamente solo fuori da colui che lo compie. Quando il lettore apre il libro si assume la responsabilità della creazione iniziata già dallo scrittore.

Possiamo sostenere che nella magia della letteratura cade uno dei pilastri dell'esistenzialismo sartriano, ossia lo scontro tra due libertà che entrano ciascuna nell'orizzonte dell'altra? Se sono consapevole che la mia libertà di scrittore si realizza non solo quando mi viene riconosciuta da altri, ma quando io riconosco quella di altri come lettore, allora la cultura che insieme contribuiamo a creare è lo specchio in cui entrambi ci riconosciamo²².

Il riconoscimento reciproco è possibile per mezzo di un terzo, il testo

²⁰ J-P. SARTRE, *Les Mots*, trad. it. a cura di L. De Nardis, *Le parole*, il Saggiatore, Milano 1968, p. 158.

²¹ Ne *Le parole* Sartre confessa di essersi rivisto nel proprio personaggio, in Roquentin. L'autore plasma a parole un corpo che non è il suo, ma che in un certo senso gli appartiene. Scrive: «Questa 'distanziamento' avrebbe potuto spaventarmi e invece mi affascinò, fui felice d'essere lui senza che egli fosse del tutto io», ivi, p. 140.

²² «La cultura è un prodotto dell'uomo: egli vi si proietta, vi si riconosce; questo specchio critico è il solo ad offrirgli la sua immagine», ivi, p. 239.

scritto. Esso è un oggetto in cui si è oggettivata una libertà, ma non per essere distrutta o resa inerte dallo sguardo che la vede; piuttosto essa diventa un oggetto universale, attivo e pervasivo, le cui conseguenze vengono non solamente recepite, ma ricreate sempre, in modo nuovo.

Come lingua universale che si esprime grazie a quel «feticcio maneggevole e terribile», l'uomo smette di esistere e finalmente è, dappertutto, parassita dell'umanità, dice Sartre.

Un altro elemento della struttura del per-sé subisce una trasformazione all'interno di questo spazio intangibile dove, come nella musica, nulla che provenga dal mondo può entrare.

Mi riferisco alla malafede che è l'atteggiamento di nascita della coscienza stessa. Se il per-sé è sempre fuga da se stesso, pur volendo e dicendo di essere uguale a sé, e quindi esiste come l'impossibilità di essere onesto, in quanto scrittore, invece, riconosce di essere un impostore, perché ha scoperto l'immaginazione²³. Accetta la malafede e anzi la considera necessaria all'atto creativo.

Quando parla di illusione capitale, riferendosi alla pretesa di creare e afferrare le cose, nel nome²⁴, Sartre è consapevole di doversi assumere la responsabilità della menzogna; ed è questo un tentativo di malafede *deciso* dallo scrittore, il quale vuole trapassare il tempo, scoprirne in sé la forza.

È con questa responsabilità che egli può accettare di farsi carico delle coscienze degli altri, senza rinunciare alla propria, ma consegnandola all'immutabilità di ciò che è in-sé e, per la prima volta, anche per-sé. In Hegel non vengono toccati questi tasti, perché ci muoviamo ad un livello diverso, e tuttavia l'idea che la scrittura sia il movente del cambiamento ce lo insegna proprio la sua fenomenologia. Quando Sartre sostiene che scrivere altro non è se non spiritualizzare, sta prendendo in prestito non solo una terminologia ma anche un concetto propriamente hegeliano.

Nell'esposizione il filosofo comprende i limiti della propria *Weltanschauung* e li mette per iscritto; fare filosofia, per Hegel, significa accettare il proprio limite per essere cambiamento nella realtà e ripensarla sempre con nuove categorie e con un atteggiamento di sempre maggiore profondità.

Così il soggetto ribalta totalmente i modi in cui l'inerte si dà: con l'atto estremo della scrittura, che è un atto sociale, egli scambia il linguaggio con il mondo, perché ha riscoperto il mondo con il linguaggio²⁵.

²³ Ivi, p. 203.

²⁴ Ivi, p. 58.

²⁵ Ivi, p. 174.

Luciano De Fiore

Pasolini e il Sessantotto: il tedoforo del desiderio?

Nel corso di un esame, ho chiesto ad uno studente cosa avesse originato il poema di Pasolini *Il PCI ai Giovani!* La risposta: i moti del '68. *Sic*. I moti. Come avrei risposto, ai miei tempi, se mi avessero interrogato sulle insurrezioni del '48, ma del 1848.

E in effetti, dal Sessantotto sono trascorsi 50 anni. Per molti, ormai, è un'ombrosa preistoria. Anche Pier Paolo Pasolini appartiene, cronologicamente e non solo, a quel "prima". A quello sfondo nebbioso e lontano che assorbe avvenimenti come il Dopoguerra, il boom economico, l'Autunno caldo, l'egemonia politica democristiana e l'opposizione del Partito Comunista Italiano. È morto tre anni prima della strage di via Fani, quattordici anni prima della caduta del muro di Berlino, ventisei anni prima del crollo delle Torri. Eppure, si riflette molto, ancora, sia sul Sessantotto, sia su Pasolini che ne è stato uno dei protagonisti in Italia – insieme fiancheggiatore e critico – e poi sul loro complesso e contraddittorio rapporto.

1. *C'è un tempo per ereditare*

Perché un'eredità si trasmetta, serve la temporalità; c'è bisogno che un prima e un dopo si dispongano lungo il vettore del tempo. Un lascito può solo venir trasmesso da chi precede e accolto o rifiutato da chi resta. I grandi scrittori insegnano che le eredità più cospicue sono costituite da ricordi, valori e sentimenti. E tuttavia, proprio quando è così strutturata, una successione può risultare gravosa fin quasi all'insopportabilità e più urgente può farsi sentire la tentazione di rinunciarvi. Oggi, in Italia e in Europa, sembra prorompente l'esigenza di scrollarsi di dosso qualsivoglia investitura del passato, qualsiasi retaggio provenga dalla storia più prossima, nel tentativo di affrancarsi da ogni tradizione politica, sociale,

culturale. È accaduto altre volte ed è stata una delle caratteristiche salienti proprio del Sessantotto. Ma, quasi sempre, il vecchio ordine veniva scalzato dal nuovo, accompagnandosi la contestazione del passato all'emersione di un diverso palinsesto sociale, nel quale valori e credenze della tradizione venivano soppiantati da altri. Così, quando ad esempio la cultura italiana decise di fare i conti col crocianesimo, il suo parziale rigetto si accompagnò ad uno sforzo di rifondazione su basi diverse. Accettando però in ogni caso una vettorialità temporale forte, nella convinzione che comunque la storia si orientasse secondo un'ottica di progresso.

Il che non solleva dalla fatica dell'ereditare. Accogliere un lascito, farlo proprio, dovrebbe comportare uno sforzo, una disposizione vigile e critica. Il che vale anche per quanto ci ha lasciato Pasolini, non c'è dubbio¹. Se poi tra i sentimenti ereditati è compreso il desiderio, la questione si fa più complessa ancora. Perché è ineludibile la domanda se sia mai possibile la trasmissione efficace del desiderio e in che misura sia immaginabile ereditare la facoltà e la capacità di desiderare, e da chi. Il desiderio ha sempre a che fare col futuro. Può però affondare le proprie radici nel passato più remoto, cosicché a volte la promessa dell'avvenire - il marxiano e poi fortiniano/pasoliniano *sogno di una cosa* - sembra davvero assumere le sembianze dell'immagine dialettica di Benjamin, ciò che è stato in una determinata epoca è sempre, al tempo stesso, il "da-sempre-già-stato".

Pier Paolo Pasolini si è assunto proprio questo compito, pressoché impossibile, di farsi tedoforo del desiderio così concepito, gravido di una temporalità complessa e stratificata, e in un momento storico preciso e sfavorevole: quello in cui iniziava ad eclissarsi l'epoca dei grandi desideri condivisi, mentre quasi contemporaneamente veniva messo in mora il reale del godimento, a partire dai primi anni Sessanta del Novecento². Proprio mentre sembrava voler imporre l'imperativo sadiano a godere, il capitalismo, auto-proclamatosi macchina di godimento, bandiva la crociata contro il desiderio (di futuro, di novità, di nuovi affetti, di ideali condivisi), preoccupandosi insieme di annichilire negli individui anche la tensione verso quell'eccesso, quella sproporzione che è il godimento stesso, a vantaggio della sua parvenza. Dunque il capitalismo non mirava solo ad eclissare il desiderio, la soggettività desiderante, ma anche il reale del godimento. Pasolini colse nel movimento

¹ O non è forse meglio dimenticare Pasolini, prescinderne? «Assolutamente no, mangiarlo in salsa piccante con un atto teppistico significa farlo proprio, assimilare la sua lezione, ma vuol dire anche liberarlo e liberarci noi stessi da lui» (M. BIANCHI, *Una storia impossibile. La ricezione di Pasolini nella letteratura italiana del XXI secolo*, in «Lo Sguardo», 19, 2015 (III), p. 281).

² Rispetto alla temporalità in Pasolini, mi permetto di rimandare al mio *Risposte pratiche, risposte sante. Pasolini, il tempo e la politica*, Castelvetti editore, Roma 2018.

sessantottino la reazione legittima contro il primo obiettivo della crociata (la mortificazione del desiderio), e si sentì perciò solidale e compagno di strada degli studenti. Comprese però che questi ultimi non avevano affatto riconosciuto l'altro obiettivo, il sostanziale rifiuto di quell'eccesso del godimento, ingestibile dal capitalismo perché fuori da ogni sua logica.

Seguire quindi l'itinerario di Pasolini in quegli anni, fino al Sessantotto e oltre, non mette a fuoco soltanto il senso della sua adesione – e, al rovescio, la portata delle sue critiche – allo spirito del Sessantotto, ma aiuta anche a comprendere più in generale quanto sia arduo restar fedeli al proprio desiderio, e quanto complesso ed esposto allo scacco sia cercare di trasmetterne la forza e la vettorialità. Vivere il proprio desiderio significa infatti esporsi alle contraddizioni di un tempo costituito di tutto e di niente, capace di portare in grembo la storia, dando senso anche agli avvenimenti quotidiani più minuti, e anche di essere la fornace che tutto distrugge. Di costituire quindi lo sfondo del Senso e insieme dell'insensato.

2. Trasmettere o testimoniare?

Non a caso, per Freud il compito dell'educatore rientrava tra i mestieri impossibili. Se nello sforzo pedagogico rientra anche il tentativo di trasmettere la fiaccola del desiderio, e così lo concepiva Pasolini, il compito diviene se possibile ancora più arduo, per tre motivi almeno.

In primo luogo, perché assolvere alla funzione di trasmettere la carica desiderante è compito eminentemente paterno. E gli anni Sessanta sono stati di gestazione a quell'evento protratto che, consumatosi poi a fine decennio sulla spinta decisiva proprio del Sessantotto, Lacan ha denominato evaporazione del nome del Padre. E se di per sé è oltremodo complesso assumersi il ruolo di padre educatore, rispettando il figlio senza che il lascito si trasformi in una trasmissione forzata, in imposizione, diviene ancor più difficile nell'epoca del misconoscimento e della destituzione dell'autorevolezza paterna. Pasolini stesso ha prima dovuto liberarsi dal peso insopportabile di una legge che tollerava la sua libertà di figlio soltanto in modo negativo, non come dominio sul mondo, ma come libertà dalla dannazione della legge. Poi, guadagnata a caro prezzo la propria libertà, si è esposto come educatore e pedagogo, anche – come vedremo – nei confronti della generazione dei contestatori sessantottini. I quali, grazie all'influenza dei Francofortesi, avevano già rivisto il ruolo paterno nella formazione dell'autorità superegoica, facendo del padre di famiglia certamente il primo (nel tempo) mediatore dell'autorità sociale, declassandolo però da modello a riflesso di quella (Fromm). Mentre

per Pasolini il ruolo pedagogico dei “padri” è restato sempre decisivo per il processo di soggettivizzazione e di affrancamento dei giovani³.

In secondo luogo, perché la trasmissione del desiderio avviene, diciamo così, per contagio. Il desiderio non s'insegna: si testimonia. Pasolini lo ha fatto al punto da riconoscersi in un motto del contropotere nero americano di quegli anni che invitava a “gettare il proprio corpo nella lotta”: «Tu sai, tuttavia te l'ho detto, anziano amico, padre | un po' intimidito dal figlio, ospite | allogglotta potente dalle umili origini, | che nulla vale la vita. | Perciò io vorrei soltanto vivere | pur essendo poeta | perché la vita si esprime anche solo con sé stessa. | Vorrei esprimermi con gli esempi. | Gettare il mio corpo nella lotta»⁴.

In ultimo, perché il desiderio è sempre ancipite. Ha a che fare con quel *Lustprinzip* che è tanto principio di piacere quanto di godimento, espressione di vita e insieme della tendenza alla regressione e alla morte. Insomma, Pasolini desiderando, sa di desiderare sia come Carlo di Polis, sia di perseguire un godimento al dunque impossibile come il Carlo di Tetis del suo capolavoro finale incompiuto, *Petrolio*.

Testimoniare questo desiderio frutto di un impasto di tempi (del passato come del presente e del futuro) e di affetti (promossi dal desiderio e dettati dal godimento) diviene il compito precipuo che scelse di assumersi negli ultimi anni, attraverso opere indialeltiche, spalancate sulla contraddizione del vivere: la sceneggiatura del film mai realizzato su *San Paolo*, e poi *Teorema*, *La nuova gioventù*, *Salò* e *Petrolio*. Film, poesie e scritture che incarnano quel necessario «aspetto di inciampo» che contrassegna tutta la sua opera più autentica, a testimonianza del corpo a corpo nel quale si lasciò coinvolgere, corpo a corpo che, lungi dall'essere la sua impasse, è il punto di forza a partire dal quale rilanciare anche oggi la sfida della sua opera. Questa, in particolare negli ultimi anni, è uno sforzo continuo per tenere aperto il Fuori, quel che cade fuori dal simbolico, la vita che precede ogni ordine linguistico, il «cristallo fuori dalla storia», la «materia vitale e pulsatile»⁵. Per anni Pasolini

³ Si veda sul tema l'ormai classico di E. GOLINO, *Pasolini: il sogno di una cosa. Pedagogia, eros, letteratura dal mito del popolo alla società di massa*, Il Mulino, Bologna 1985 e la più recente raccolta *Pasolini e la pedagogia*, a cura di R. Carnero e A. Felice, Marsilio, Venezia 2015.

⁴ P.P. PASOLINI, *Poeta delle Ceneri*, in Id., *Tutte le poesie*, a cura di W. Siti, Mondadori, Milano 2013, tomo II, p. 1287.

⁵ Hardt legge tutta la proposta pasoliniana fino al finire degli anni Sessanta come una strategia del “fuori”: «La mia ipotesi è che Pasolini sia guidato da ciò che potremmo chiamare un comunismo del fuori. È un'idea che nasce già nel suo periodo friulano, quando Pasolini scopre sia il desiderio sessuale, sia il comunismo come lotta che esiste solamente fuori [...]. Questo comunismo si sovrappone a un desiderio che funziona solamente fuori: è in questa dinamica che io leggerei tutta l'opera di Pasolini. Un'opera che è la costante ricerca di questo

ne ha ricercato le tracce, sperando di trovarne delle sopravvivenze (una sua parola-chiave) nell'uso dei dialetti, nel mondo contadino, nella sessualità notturna, nei Paesi del Terzo e Quarto mondo che prese a visitare. Per capire se anche nella faccia in ombra del pianeta stessero avanzando l'omologazione e la distruzione delle culture particolari; o se ancora permanevano sacche di resistenza in grado di opporsi – magari ingenuamente – all'accelerazione artificiale della nuova società industriale, intenta planetariamente a schiacciare ogni tradizione. Alla ricerca di un paesaggio interiore altro da quello del passato, colmo di nostalgia ma senza rimpianti. E altro anche da quello, che il presente stava illividendo, delle borgate romane, un paesaggio violento, meridionale, ingiallito dalla povertà e dal rancore crescente. Alla ricerca dunque di un terzo paesaggio, del sogno, che ancora si illudeva di ritrovare grazie ai viaggi in Paesi come l'India, e poi lo Yemen, l'Eritrea, il Brasile. Nel Sud del mondo chissà che non pulsasse con una propria forza un tempo diverso dal tempo lineare dello sviluppo che aveva prevalso al Nord; un tempo circolare, segregato nelle civiltà extraurbane, in cui si avesse ancora cura delle tradizioni e trovasse uno spazio il sacro: «Io sono ateo, ma il mio rapporto con le cose è pieno di mistero e di sacro. Per me niente è naturale, nemmeno la natura». Affascinato dalla possibilità che per il Sud non si desse di necessità il passaggio a quello sviluppo neocapitalista che aveva ormai sfregiato il volto del Nord, compromettendone innanzitutto i corpi.

Quelle tracce, a suo avviso, erano l'unico antidoto alla furia omologatrice e distruttiva del turbocapitalismo borghese. Naturalmente, Pasolini sapeva benissimo che questo *fuori* non era un luogo né tanto meno un'epoca dove tornare nostalgicamente: non un paradiso perduto, ma quella vita gravida di contraddizione, che coincide con sé stessa, potenza che è già sempre atto. Una vita gonfia di realtà, apparentabile a quel reale con cui Lacan identificava quel che non funziona, ciò che fa attrito, quel che inceppa e inciampa. Coglie nel segno Alex Pagliardini, sottolineando che per Pasolini il reale consisteva proprio in queste sue tracce. Dunque, per affermare il reale occorreva a suo avviso innanzitutto riaffermare e ri-calcare quelle tracce, difenderle da chi le stava cancellando⁶.

fuori: dall'universo contadino friulano, al sottoproletariato di Roma fino al Terzo mondo. Il fuori è, beninteso, anche un fuori mistico-cristiano, mistico-greco». M. DOTI (a cura di), *Pasolini sotto il segno di Paolo. Dialogo con Michael Hardt*, in *Omaggio a Pasolini. Mutazioni e antropologia di una crisi*, in «Communitas», 49, 2011; online: <http://tysm.org/pasolini-sotto-il-segno-di-paolo-dialogo-con-michael-hardt/> (ultimo accesso: 06.11.2018).

⁶ A. PAGLIARDINI, *Sulle tracce del reale. Linee di fuga del godimento in Lacan e Pasolini*, in «operaviva», 22.06.2018, online: <https://operavivamagazine.org/sulle-tracce-del-reale/> (ultimo accesso: 18.09.2018).

Il primo avversario era dunque la borghesia che, vale la pena ricordarlo, per Pasolini non era una classe sociale, ma una vera e propria malattia⁷. Dilagante attraverso il potere borghese, il grande omologatore dei corpi e poi delle coscienze, il sistema capitalistico di produzione e consumo che stava ormai imponendosi a tutti e ovunque in Occidente, nelle città come nelle campagne, distruggendo ogni alternativa possibile e ogni valore altro. Di qui la sua obiezione al movimento del Sessantotto, nuovo e giovane popolo di barbari, che gli sembrava rischiasse di fatto di facilitare i processi di omologazione e turboconsumismo sempre più inarrestabili nella modernità, rendendosi addirittura complice del nemico di classe e di civiltà. La lotta degli studenti borghesi era infatti rivolta innanzitutto contro la tradizione *tout court*, senza distinguere il grano dalla pula, con ciò aiutando di fatto il sistema a rigenerarsi, cancellando il passato.

Quando, pochi anni dopo, inizierà a scrivere da corsaro, rimprovererà ai giovani “capelloni” la loro disponibilità nei fatti a lasciarsi fagocitare dal potere della moda, dettata dall’“universo orrendo” di una modernità che così proseguiva la sua marcia trionfale inglobando i presunti antagonisti, in realtà utili aiutanti. Ma ancor più avrebbe rimproverato loro, questa sì, una colpa: quella di non aver discusso dialetticamente con i loro padri⁸. Viceversa, secondo Pasolini il progresso nasce dal rapporto, per quanto teso e avversativo, con la Legge. Chiudersi e negarsi al confronto non solo non fa crescere, ma diviene un fattore omologante e regressivo. E infatti il neo-capitalismo consumistico della Nuova Preistoria gli appare contrassegnato proprio dall’isterilirsi dei legami sociali, dal loro calcificarsi.

Nella «misteriosa volontà a non essere figli»⁹ dei ragazzi del Sessantotto,

⁷ «Spesso parlerò con violenza contro la borghesia: anzi, sarà questo il tema centrale del mio discorso settimanale. E so benissimo che il lettore resterà “sconcertato” (si dice così?) da questa mia furia: ebbene, la cosa sarà chiara quando avrò specificato che io per borghesia non intendo tanto una classe sociale quanto una vera e propria malattia. Una malattia molto contagiosa: tanto è vero che essa ha contagiato quasi tutti coloro che la combattono: dagli operai settentrionali, agli operai immigrati dal Sud, ai borghesi all’opposizione, ai “soli” (come son io)» (P.P. PASOLINI, da «Il Caos» sul «Tempo» (1968), in ID., *Scritti sulla politica e sulla società*, cit., p. 1097).

⁸ «I capelli lunghi dei ragazzi sono divenuti simbolo di qualcos’altro: di una condanna astiosa e indiscriminata contro i genitori. Padri che, Freud alla mano, vanno certamente contestati. Tuttavia, il linguaggio del corpo di quei giovani capelloni alza contro di essi «una barriera insormontabile» che ha finito con l’isolarli, «impedendo loro, coi loro padri, un rapporto dialettico. Ora, solo attraverso tale rapporto dialettico – sia pure drammatico ed estremizzato – essi avrebbero potuto andare avere reale coscienza storica di sé, e andare avanti, “superare” i padri» (ID., *Scritti corsari*, in ID., *Scritti sulla politica e sulla società*, cit., p. 277).

⁹ ID., *La volontà di non essere padre*, in «Tempo», 46, 9 novembre 1968, poi in *Dialoghi*

Pasolini legge dunque la rinuncia a farsi carico, sia pur criticamente, di qualsiasi eredità. Ma non ci sono figli innocenti. La loro "colpa" consisteva nell'acritica accettazione della vettorialità del tempo borghese, senza neppure concepire la possibilità che si desse una storia alternativa, che si dovesse tornare indietro, col pugno chiuso, e ricominciare daccapo¹⁰. Questa colpa accomunava quei giovani ai loro padri da giovani: non aver creduto che potesse esistere una storia alternativa a quella che stavano vivendo, alla «storia borghese»: «Dunque fascisti e antifascisti, padroni e rivoluzionari, hanno una colpa in comune. Tutti quanti noi, infatti, fino a oggi, con inconscio razzismo, quando abbiamo parlato specificamente di padri e di figli, abbiamo sempre inteso parlare di padri e di figli borghesi. La storia era la loro storia»¹¹. Pasolini, al dunque, criticava l'incapacità dei giovani Sessantottini di incarnare un'autentica istanza di cambiamento in grado di mettere in discussione e sovvertire l'ordine della società, proponendone un altro totalmente nuovo. In sostanza, criticava la loro incapacità di produrre il reale.

3. *Giovani in loden blu*

La critica di Pasolini era dirompente e impietosa. Bisogna però dire, a questo punto, che una qualche ingenerosità si può cogliere nella contraddizione in cui Pasolini stesso era rimasto intrappolato, in qualche modo tradito da quello stesso prezioso intrecciare i tempi nel quale eccelleva, da lettore di Gramsci qual era. Nella traccia già incisa, già depositatasi e che lui tanto privilegiava in quanto *reale*, prevaleva il passato. Ma il reale è piuttosto il tracciarsi stesso delle tracce, ciò che lascia tracce, e che dunque dovrebbe venir distinto con cura dalle sue impronte, sempre più evanescenti (A. Pagliardini). In *Petrolio*, così come nello scambio di battute a monte dell'intervista con Furio Colombo, il pomeriggio prima di venir ucciso, Pasolini sembra invece essere perfettamente cosciente della distinzione e dell'elemento di assoluto presente della traccia che si fa, nel mentre che si

con i lettori, ora in ID., *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 1137.

¹⁰ «Bisognerà tornare indietro, e ricominciare daccapo [...]. Perché se la nostra cultura, non potrà e non dovrà più essere la cultura della povertà, si trasformi in una cultura comunista [...]. Torniamo indietro, col pugno chiuso, e ricominciamo daccapo. Non vi troverete più di fronte al fatto compiuto di un potere borghese ormai destinato a essere eterno. Il vostro problema non sarà più il problema di salvare il salvabile» (ID., *Appunto per una poesia in terrone*, in *La nuova gioventù*, in ID., *Tutte le poesie*, a cura di W. Siti, Mondadori, Milano 2003, tomo II, p. 502).

¹¹ ID., *I giovani infelici*, in *Lettere luterane*, in ID., *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p.

fa. Quando la sovrapposizione fra tracce e reale lo induce a «produrre tracce del reale», è allora che incontriamo il Pasolini più perturbante e vitale. Più spesso, invece, è indotto a «difendere le tracce», esponendo così la curvatura più nostalgica e angosciata della sua opera, la convinzione dell'irrimediabile destino di perdita di quei segni, della sparizione di ogni *fuori*.

Anche all'indomani degli scontri di Valle Giulia, in piena primavera del '68, sceglie di attestarsi su di una linea di difesa. La stessa che, pochi anni dopo, presidierà nell'estremo suo *Saluto e augurio*, offrendo di portare avanti quel compito testamentario, sacro e ingrato, al più diverso e lontano da sé, ad un giovane fascista¹². Quella che nelle intenzioni voleva essere una riflessione accorata in forma di poesia, diviene uno sfogo, un'invettiva che accomuna soggetti diversi e glieli invidia tutti. Il poema, *Il PCI ai giovani!*, inizialmente destinato alla pubblicazione su "Nuovi Argomenti", esce sull'"Espresso" col titolo redazionale, sbagliato, di *Vi odio, cari studenti*: un pamphlet in versi sulla rivolta studentesca a Roma. A Valle Giulia gli scontri, duri, avevano visto su opposte sponde studenti in tumulto e poliziotti sottoproletari, a difesa dell'ordine borghese. Pasolini rimprovera agli universitari un ritardo storico: dovevano prendersela non con la Polizia, ma con il Partito Comunista, e parecchi anni prima. Trasformarlo con le loro idee. Ma non è tardi: di qui l'appello ad assalire Federazioni, a invadere cellule, ad occupare Botteghe Oscure, sede storica del Partito. Non lo hanno fatto, e allora, «quando ieri a Valle Giulia avete fatto a botte | coi poliziotti, | io simpatizzavo coi poliziotti. | Perché i poliziotti sono figli di poveri»¹³.

L'esordio di quei "brutti versi", come lui stesso li definisce, aveva un'indubbia forza provocatoria: «Il pezzo sui poliziotti è un pezzo di *ars retorica*, [...]: le virgolette sono perciò quelle della provocazione. Spero che la cattiva volontà del mio buon lettore "accetti" la provocazione, dato che si tratta di una provocazione a livello simpatetico»¹⁴. Ne aveva anche analizzato i motivi. Gli intellettuali di venti o trent'anni prima, appena usciti dalla guerra, potevano guardare alla borghesia, per così dire, dall'esterno, attraverso un'ottica mutuata dalle altre classi sociali, facendo «dell'odio traumatico per la borghesia, anche una giusta prospettiva in cui integrare la nostra azione». Mentre per un giovane sessantottino la cosa si pone diversamente: «Per lui

¹² ID., *Saluto e augurio*, in *La nuova gioventù*, in ID., *Tutte le poesie*, cit., tomo II, pp. 513-518.

¹³ ID., *Il PCI ai giovani!*, in «Nuovi Argomenti», 10, aprile-giugno 1968. Poi, in ID., *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano 1981², pp. 151-159.

¹⁴ Ivi, p. 156. In *Empirismo eretico*, Pasolini fa seguire alla poesia un'*Apologia*, in cui ne spiega le ragioni.

è molto più difficile guardare la borghesia attraverso lo sguardo di un'altra classe sociale. Perché la borghesia sta trionfando, sta rendendo borghesi gli operai, da una parte, e i contadini ex-coloniali, dall'altra. Insomma, attraverso il neocapitalismo la borghesia sta diventando la condizione umana. Chi è nato in questa entropia, non può in nessun modo, metafisicamente, esserne fuori. È finita. Per questo provo i giovani: essi sono presumibilmente l'ultima generazione che vede degli operai e dei contadini: la prossima generazione non vedrà intorno a sé che l'entropia borghese»¹⁵. I giovani celerini che si erano battuti con gli studenti sono quindi da compatirsi, «umiliati dalla perdita della qualità di uomini | per quella di poliziotti». Disumanizzati dalla divisa: «Hanno vent'anni, la vostra età, cari e care. | Siamo ovviamente d'accordo contro l'istituzione della polizia. | Ma prendetevela contro la Magistratura, e vedrete! | I ragazzi poliziotti | che voi per sacro teppismo (di eletta tradizione | risorgimentale) | di figli di papà, avete bastonato, | appartengono all'altra classe sociale. | A Valle Giulia, ieri, si è così avuto un frammento | di lotta di classe: e voi, cari (benché dalla parte | della ragione) eravate i ricchi, | mentre i poliziotti (che erano dalla parte | del torto) erano i poveri. Bella vittoria, dunque, | la vostra! In questi casi, | ai poliziotti si danno i fiori, cari». Dai versi stessi, come da altre prese di posizione, è chiaro che in ogni caso Pasolini si sentiva dalla parte del Movimento studentesco, per quanto non in totale sintonia. Ma comunque quel tanto da indurlo a ritenere, pochi mesi dopo che «la Resistenza e il Movimento Studentesco sono le due uniche esperienze democratiche-rivoluzionarie del popolo italiano. Intorno c'è silenzio e deserto: il qualunquismo, la degenerazione statalistica, le orrende tradizioni sabaude, borboniche, papaline», scrive ne *Il caos*, la nuova rubrica affidatagli proprio nella primavera del '68 sul settimanale "Tempo Illustrato". Gli studenti sono dunque «dalla parte della ragione» e la polizia «dalla parte del torto». E tuttavia il paradossale intervento su "L'Espresso" tendeva a spiegare però perché *non* ci si può attendere una rivoluzione solo dagli studenti: perché sono figli di borghesi. L'onere di una rivoluzione del modello economico e civile italiano non poteva spettare che agli operai, dei quali infatti la stampa borghese e la TV diffidavano, mentre provavano simpatia accondiscendente verso gli studenti. La classe operaia – nel '68, ma negli anni Settanta già non sarà più così – è considerata da Pasolini ancora l'unica reale antagonista del potere capitalistico. Per quanto sia gli operai, sia i contadini poveri si stessero rapidamente conformando al modello consumistico – «malgrado la loro mitizzazione operata dagli intellettuali marcusiani e fanoniani, me

¹⁵ Ivi, p. 158.

compreso, ma *ante litteram*», ha l'onestà di scrivere¹⁶.

Il Pasolini de *Il PCI ai giovani!* anticipa i temi, ed anche alcuni toni, dell'intellettuale "luterano" e "corsaro" che avrà successo negli anni seguenti, decidendo di affidare l'espressione del proprio "pensiero interventista" ai media più diffusi e autorevoli, i giornali e le riviste della borghesia. La rabbia che attraversa almeno la prima metà di quella composizione lascia comprendere forse anche meglio la sua polemica, moralistica, contro la "bruttezza" dei protagonisti di quel Sessantotto, «anno che i fascisti per un pezzo non smetteranno di benedire», per aver favorito il ricompattarsi delle forze della reazione. Il movimento degli studenti portava in piazza, senza saperlo, la crisi della borghesia italiana. Accanto ai significati forti e condivisibili della protesta studentesca, vedeva nel movimento anche (anche, e non solo) le agitazioni insensate e velleitarie, i risentimenti a vuoto, gli scossoni prodotti da una classe in difficoltà, non più a proprio agio nei valori del Dopoguerra e non ancora del tutto pronta ad assimilare le parole d'ordine dell'opulenza consumistica.

Strattonato tra i corni della propria più intima contraddizione, Pasolini pare stritolato tra una residua speranza nel progredire della storia ed una ormai sedimentata convinzione che sia impossibile un progresso accumulativo – il detestato sviluppo – che non preveda strappi: «Penso che la disperazione è oggi l'unica reazione possibile all'ingiustizia e alla volgarità del mondo, ma solo se individuale e non codificata. La codificazione della disperazione in forme di contestazione puramente negativa è una delle grandi minacce dell'immediato futuro (come l'atomica o la cultura di massa). Essa non può non far nascere degli estremismi, che, arrivando alla coincidenza diabolica di irrazionalismo e pragmatismo, finiscono col divenire nuove forme di fascismo: magari fascismo di sinistra»¹⁷.

La sua polemica si presta quindi anche ad una lettura "da sinistra": Pasolini – intuì con prontezza Volponi – riteneva che il Sessantotto non fosse tanto espressione della crisi delle forze di opposizione, del movimento operaio, quanto piuttosto della parabola critica della borghesia, chiamata a un salto epocale, che comportava l'abbandono di valori consolidati e l'adozione di nuovi modelli. La civiltà borghese aveva rinunciato al sentimento del sacro, per secoli radicato nel cuore della vita umana, sostituendolo con l'ideologia del benessere e del potere. Pasolini ne coglieva i tratti ancora indistinti, e pur senza proporre soluzioni, si sentiva in dovere di richiamare l'attenzione sul fatto «che ha avuto inizio una nuova era, diversa dalla precedente così come

¹⁶ P.P. PASOLINI, *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano 1981, p. 159.

¹⁷ ID., da «Il Caos» sul «Tempo» 1968, in *Scritti sulla politica e sulla società*, cit., p. 1110.

l'epoca dell'agricoltura è diversa da quella in cui si raccoglievano i prodotti spontanei della terra», spiega in un'intervista a Jean Duflot.

Se questo è vero, la sua opera più sessantottina è *Teorema*, pubblicato come romanzo nel marzo proprio di quell'anno e poi come film presentato in settembre alla Mostra di Venezia. Una famiglia alto-borghese viene sconvolta dalla visita di un Ospite misterioso: che non è Gesù, né Eros, ma l'inviato di un Jehovah impietoso – spiega lo stesso Pasolini – che con la propria presenza corporale toglie i mortali dalla loro falsa sicurezza. Il reale qui incede attraverso la sessualità erotica dell'Ospite, perturbando e sconvolgendo gli assetti e le convenzioni famigliari. È il dio che distrugge la buona, ipocrita coscienza borghese. Solo Emilia, la serva, reagisce positivamente al tocco dell'altro, trasformando sé stessa. Ci riesce, «perché non ha ancora del tutto reciso i legami con quel mondo dove il mistero, il sacro e il divino avevano un posto, e dove la razionalità non era l'unica forza dominante per comprendere, ma anche per modificare la realtà»¹⁸.

Sempre rispondendo a Duflot, Pasolini ricollega la tematica di *Teorema* alla *beat generation*: «È in questi tempi che culmina, nel campo della poesia e delle arti, la rivolta contro il dominio della società e del benessere. Tutti sanno che poi questa rivolta sboccherà nella deflagrazione della rivolta studentesca, nelle università americane e successivamente, nel mese di maggio, in Francia». Tuttavia, quella rivolta sconta quel peccato originale di cui si è detto, un peccato che accomuna quei figli che la inverano ai loro padri: il ritenere che la storia possa essere solo una storia borghese. In uno degli interludi che punteggiano *Teorema* romanzo, Pasolini cala una scure impietosa sui costumi di questi giovani intelligenti, di famiglie agiate, “convittori castristi che saltano i pasti a Monza”, “finti giovani di Torino in loden blu”, “Pierini universitari che vanno a occupare l'Aula Magna chiedendo il Potere anziché rinunciarvi una volta per sempre”:

Di cosa parlano i giovani del 1968 – coi capelli
barbarici e i vestiti edoardiani, di gusto
vagamente militare, e che coprono membri infelici come il mio,
se non di letteratura e di pittura? E questo
che cosa significa se non evocare dal fondo
più oscuro della piccola borghesia il Dio
sterminatore, che la colpisca ancora una volta
per colpe ancora maggiori di quelle maturate nel '38?

¹⁸ A. LUCCI, *Motivi ascetici nel cinema di Pier Paolo Pasolini*, in *Una disperata vitalità. Pier Paolo Pasolini: sguardi interdisciplinari e tensioni pedagogiche*, a cura di A. Amendola, M. Attinà e P. Martino, Pensa editore, San Cesario di Lecce 2017, pp. 56-57.

Solo noi borghesi sappiamo essere teppisti,
e i giovani estremisti, scavalcando Marx e vestendosi
al mercato delle Pulci, non fanno altro che urlare
da generali e ingegneri contro generali e ingegneri.
È una lotta intestina.
Chi veramente morisse di consunzione,
vestito da mugik, non ancora sedicenne,
sarebbe il solo forse ad avere ragione.
*Gli altri si scannano fra loro*¹⁹.

¹⁹ P.P. PASOLINI, *Teorema*, Garzanti, Milano 1991, p. 152.

Enrico Menduni

Sartre e Pasolini, un incontro

1. *L'Africa è qui e siamo noi*

Vengo da te e torno a te,
sentimento nato con la luce, col caldo,
battezzato quando il vagito era gioia,
riconosciuto in Pier Paolo
all'origine di una smaniosa epopea:
ho camminato alla luce della storia,
ma, sempre, il mio essere fu eroico,
sotto il tuo dominio, intimo pensiero.
Si coagulava nella tua scia di luce
nelle atroci sfiducie
della tua fiamma, ogni atto vero
del mondo, di quella
storia: e in essa si verificava intero,
vi perdeva la vita per riaverla:
e la vita era reale solo se bella...

La furia della confessione,
prima, poi la furia della chiarezza:
era da te che nasceva, ipocrita, oscuro
sentimento! E adesso,
accusino pure ogni mia passione,
m'infanghino, mi dicano informe, impuro
ossesso, dilettante, spergiuro:
tu mi isoli, mi dai la certezza della vita:
sono nel rogo, gioco la carta del fuoco,
e vinco, questo mio poco,
immenso bene, vinco quest'infinita,
misera mia pietà

che mi rende anche la giusta ira amica:
posso farlo, perché ti ho troppo patita!

Torno a te, come torna
un emigrato al suo paese e lo riscopre:
ho fatto fortuna (nell'intelletto)
e sono felice, proprio
com'ero un tempo, destituito di norma.
Una nera rabbia di poesia nel petto.
Una pazza vecchiaia di giovinetto.
Una volta la tua gioia era confusa
con il terrore, è vero, e ora
quasi con altra gioia,
livida, arida: la mia passione delusa.
Mi fai ora davvero paura,
perché mi sei davvero vicina, inclusa
nel mio stato di rabbia, di oscura
fame, di ansia quasi di nuova creatura.

Sono sano, come vuoi tu,
la nevrosi mi ramifica accanto,
l'esaurimento mi inaridisce, ma
non mi ha: al mio fianco
ride l'ultima luce di gioventù.
Ho avuto tutto quello che volevo,
ormai:
sono anzi andato anche più in là
di certe speranze del mondo: svuotato,
eccoti lì, dentro di me, che empi
il mio tempo e i tempi.
Sono stato razionale e sono stato
irrazionale: fino in fondo.
E ora... ah, il deserto assordato
dal vento, lo stupendo e immondo
sole dell'Africa che illumina il mondo.
Africa! Unica mia
alternativa¹.

¹ P.P. PASOLINI, *Frammento alla morte*, da *La religione del mio tempo*, 1961. Ora in ID., *Tutte le poesie*, a cura di Walter Siti, 2 voll., Milano, Mondadori 2003.

Per Pasolini l'Africa comincia alla periferia di Roma, comprende il Meridione d'Italia, parte della Spagna, la Grecia, gli Stati mediterranei, il Medio Oriente.

L'Africa dunque, prima e più che una realtà geografica, è per lui una condizione socio-economica (quella contadina e sottoproletaria), un concetto deterritorializzato, che abbraccia a macchia d'olio il Mezzogiorno d'Italia, buona parte dell'Europa meridionale, il bacino del Mediterraneo, il Medio Oriente e tutti i Paesi del Terzo Mondo.

"Africa" equivale, in questa accezione, a mondo contadino, arcaico, "reale", in opposizione al mondo industrializzato, ormai dominato dal consumismo e dalla massificazione.

Al centro del suo pensiero non c'è più l'obiettivo della rivoluzione (ormai considerata inattuale e improponibile, poco più che un "sentimento"), quanto quello della resistenza. Resistenza all'omologazione, alla perdita delle proprie radici, della propria lingua, della propria cultura. Un poeta della Sierra Leone, Davidson Nicol, in una poesia del 1957 aveva scritto:

[...] Tu non sei un paese,
Africa, tu sei un concetto, che noi tutti
abbiamo fissato nella nostra mente, l'uno all'altro,
per nascondere le nostre storie diverse,
per sognare i nostri sogni diversi [...]

Ritengo che la concezione del Terzo mondo propria di Pasolini, e riassunta nel termine "Africa", parta da qui. Per lui, prima di tutto, l'Africa è un "concetto", "una condizione sottoproletaria estremamente complessa ancora inutilizzata come forza rivoluzionaria reale". Un obiettivo, e un punto di vista, influenzati da una parte dal pensiero di Gramsci, punto di riferimento fondamentale per Pasolini almeno lungo tutto il ventennio che va dall'inizio degli anni Cinquanta alla fine dei Sessanta, e dall'altra dalla cultura della "negritudine", concetto coniato nel 1935 da Aimé Césaire e ripreso dieci anni dopo da Léopold Sédar Senghor nei suoi *Chants d'ombre*.

Tra i molti progetti che Pasolini non è riuscito a realizzare ci sono gli *Appunti per un poema del Terzo Mondo*, un'opera (che avrebbe dovuto diventare una serie di film) in cinque episodi. Il primo dedicato all'India: un mondo pre-industriale in via di sviluppo, la religione e la fame. Il secondo ai paesi arabi: il nazionalismo come fase di passaggio obbligatorio per una piccola borghesia che si stava formando in seguito alla prima industrializzazione e un nazionalismo che avrebbe inevitabilmente portato alla guerra. Il terzo episodio avrebbe dovuto essere dedicato all'America del Sud, affrontando il problema della guerriglia. Per Pasolini un conflitto

all'interno di forze rivoluzionarie in paesi dove la coscienza di classe era immatura, in quanto costituita principalmente da immense masse sottoproletarie urbane e contadine. Un altro episodio ancora avrebbe dovuto essere dedicato ai ghetti neri del nord America, allora dominati dalla figura di Malcom X.

Nulla di tutto questo vide la luce; ciò che vi andò più vicino fu il *Padre selvaggio*, il quinto di questi appunti e quello più intensamente sentito da Pasolini. Il film si sarebbe incentrato sulla storia dei rapporti difficili, passionali, tra un insegnante bianco, razionalista e marxista, e i suoi scolari neri, di cultura irrazionalistica e contadina, e dunque portati ad assumere, dagli educatori, una forma rassicurante di conformismo.

Sullo sfondo il contrasto tra storia e preistoria, tra natura e "civiltà". Un contrasto attraverso il quale Davidson Ngibuini, il giovane protagonista (che ha non a caso il nome del poeta della Sierra Leone citato in precedenza e che viene da tribù lontane per studiare tra i cortili e le baracche-dormitorio della scuola di Kado), prende coscienza dei problemi della società, acquisendo una "passione razionale" e un profondo amore per la poesia.

Ne emerge una visione sul rapporto tra la cultura "bianca" (occidentale, ossia razionalistica e tipica di un mondo borghese e già del tutto industrializzato) e la cultura "di colore" (cioè arcaica, popolare, preindustriale e preborghese), con tutte le drammatiche ambiguità e i nodi insolubili che ne derivano.

Tutto ciò è il sostrato emozionale dell'incontro che si realizzerà a Parigi tra Sartre e Pasolini. Siamo in un frangente molto complesso della biografia del poeta. Dopo avere lavorato lateralmente nel cinema (sceneggiatore e perfino attore ne *Il Gobbo* di Carlo Lizzani, 1960) Pasolini riesce a compiere il grande salto dalla letteratura al cinema. *Accattone*, nel 1961, desta scandalo e fa delle borgate romane uno dei luoghi di elezione del cinema. Segue nel 1962 *Mamma Roma*, con Anna Magnani. Pasolini è ormai un personaggio pubblico anticonformista, che dà fastidio. Nella sua sostanziale ingenuità il poeta non si rende conto dei percorsi trasversali da cui si tenterà di aggredire la sua diversità culturale e sessuale: nel 1961 è accusato di una rapina a danno di un distributore di benzina al Circeo; un quotidiano di destra pubblica una sua foto con il mitra in mano (in realtà una foto di scena de *Il Gobbo*).

La critica accoglienza riservata al suo *La Ricotta* lo turberà e lo scandalizzerà profondamente. Il racconto della passione di Cristo messa in scena in un pratone della periferia romana è parte di un film ad episodi come se ne facevano tanti all'epoca (*Rogopag*, il titolo del film, raccoglie le iniziali dei registi, Rossellini, Godard, Pasolini, Gregoretti). Il testo, interpretato da Orson Welles

e doppiato da Giorgio Bassani, oggi ci appare intriso di umanesimo cristiano, allora destò scandalo. Nel marzo 1963 Pasolini, processato, deve spiegare in tribunale, davanti a giudici con la moviola, la purezza del suo film, di fronte ad uno scetticismo reazionario che lo lascerà per sempre ferito.

Il questo momento Pasolini fa un errore. I cinegiornali stanno morendo e l'editore di uno dei più reazionari, "Mondo Libero", decide di utilizzare l'archivio ormai inservibile del cinegiornale per un film di montaggio composto di due parti antitetiche, affidate rispettivamente a Giovanni Guareschi e a Pier Paolo Pasolini. I due lavorano separatamente: il film di Guareschi, anticonformista di destra, è semplicemente ignobile. Pasolini tenta di ritirare la sua firma, cosa che gli è contrattualmente impossibile. La sinistra attacca Pasolini come un figlio degenero, una critica a cui il poeta non era pronto. Il film esce in sordina, non circola, scompare. È considerato perduto finché non ricompare una copia su cui un proiezionista, probabilmente romano, aveva scritto a matita *L'Arabia*. Depurata dalle invettive di Giovanni Guareschi nello stile di Gualtiero Jacopetti, la Rabbia pasoliniana è inutilmente bellissima. Letti da Renato Guttuso e da Giorgio Bassani, scorrono sulle immagini di un'Africa coloniale e post-coloniale versi bellissimi:

Sono i giorni della gioia,
i giorni della vittoria.
Gente di colore,
la Tunisia vive la liberazione.
Si preparano anni di miseria,
di lavoro e di errore.
Si prepara un mutamento della storia
che porterà forse regresso e corruzione.
Gente di colore,
è nella speranza che l'uomo non ha colore.
Gente di colore, è nella gioia
che l'unico colore è il colore dell'uomo.
Gioia dopo gioia,
vittoria dopo vittoria!
Gente di colore,
il Tanganika è libero.
Una povera libertà
di cui l'Europa può sorridere.

Gente di colore, è nell'umiltà
che l'uomo non ha colore.

È nella gioia che l'unico colore
è il colore dell'uomo.
Gioia dopo gioia,
vittoria dopo vittoria!
Gente di colore, un'altra nazione
dell'Africa è indipendente!
Una libertà elementare
con tutta la strada ancora da percorrere.
Gente di colore, è nella dignità
che l'uomo non ha colore.
L'unico colore dell'uomo
è nella gioia di affrontare la propria oscurità...

[...]

Chi direbbe
che il sentimento così profondo
della libertà
abbia vita in cuori che hanno visi così umili?
Umili come lo sono ai margini del mondo,
dove si lavora la terra o si ruba,
vestiti con gli stracci dei padri,
con gli sguardi barbarici dei padri,
umili visi di figli
venuti al mondo senza spiegabile necessità...
Eppure
dietro questi visi
di affamati o predoni
cova quel sentimento terribile
che la Francia chiamò libertà.

Un figlio qualsiasi, che non ha
che un viso,
intorbidito dai secoli,
viso di giovane assassino,
di facchino gentile,
un figlio qualsiasi,
con una madre che nulla sa
– parte dalla città,
per quali misteriosi vicoli?
per quali tratturi?

per quali grandi strade d'asfalto?
e, tratto da una necessità
di cui non sa nulla,
cammina, cammina,
coi compagni,
giunge al bosco, nella montagna,
e là,
là la sua anima misteriosa
di rossa libertà partigiana,
si arma, si prepara,
si battezza
per la nuova, per l'eterna lotta.
Qualcosa entra in lui: è la morte.

L'acidità delle boscaglie al sole.
L'odore della montagna bombardata.
La morte s'incarna nella sua giovinezza.
E insieme hanno il sapore della libertà.
La lotta partigiana ora è là.
Ora è là che le pattuglie sudano.
Ora è là che il ragazzo ha il languore della morte.
Ora è là che è un disonore la pietà".

[...]

Sui nomadi del deserto
sui braccianti di Medina
sui salariati di Orano
sui piccoli impiegati di Algeri
scrivo il tuo nome.
Sulle misere genti di Algeria
sulle popolazioni analfabete dell'Arabia
sulle classi povere dell'Africa
sui popoli schiavi del mondo sottoproletario
scrivo il tuo nome
libertà!

Proprio come aveva scritto Paul Éluard.
Difficile non considerare il film successivo *Il Vangelo secondo Matteo* (1964) come una estrinsecazione e spiegazione dei suoi sentimenti verso la religione, il cristianesimo, ad un livello più profondo di quella "religione

del mio tempo” ufficialmente ed esteriormente praticata ed affermata. La convocazione della propria madre come Maria madre del Cristo parla da sé.

Il film, nato da una notturna lettura evangelica in una cameretta della Pro Civitate Christiana di Assisi, avrà rapporti meno tesi con il mondo cattolico: i settori più conservatori lo attaccano, quelli più lungimiranti lo apprezzano. Una dialettica che il poeta conosce e dentro la quale, finalmente, si trova a suo agio.

2. *Tra Notre-Dame e la Rive Gauche*

Per iniziativa di Alfredo Bini, il produttore, il film viene presentato ai padri conciliari: è infatti in corso il Concilio Vaticano II. In questo clima matura l'invito a presentare il film a Parigi. Il 16 novembre 1964, su invito dell'Ufficio cattolico del cinema, Pasolini presenta il suo “Vangelo” nella sala della Mutualité; successivamente si tiene un dibattito nella cattedrale di Notre-Dame davanti ad almeno cinquemila persone. Alla discussione prendono parte alti esponenti religiosi, cattolici e protestanti, e dirigenti di organizzazioni cristiane.

Alcuni, pochi, si mostrarono contrari (come il professor Henri-Irénée Marrou, titolare alla Sorbona della cattedra di Storia del cristianesimo), ma monsignor O'Brian, che presiedeva l'alto consesso, alla fine emise un verdetto favorevole. “La Passione secondo S. Matteo – affermò – è davvero la storia del Cristo. Che essa sia trattata dal punto di vista marxista o cattolico non ha che un relativo interesse. Essenziale è la verità umana che da essa si esprime”. Il dibattito si chiuse con gli organi di Notre Dame si misero tutti a suonare e la volta echeggiò di musica sacra, mentre la solenne messa cantata iniziò, e i fedeli, che avevano assistito al dibattito, intonarono a gran voce gli inni religiosi.

Il paradosso fu che Pasolini, assolto e persino lodato da molti cattolici, venne violentemente contestato proprio nell'incontro successivo, previsto al ristorante della Boucherie, oltre il ponte che porta alla rive Gauche, da molti esponenti dell'intelligenza di sinistra. Fin dall'inizio il clima era risultato tempestoso. Laici, razionalisti, volterriani, gli esponenti della “gauche”, nessuno accettò il punto di vista del regista. “È un film fatto da un prete per i preti”, fu, ad esempio, lo sprezzante commento dell'inviato del «Nouvel Observateur», Michel Cournot, che aveva abbandonato la sala della Mutualité e non aveva raggiunto la comitiva al ristorante, perché non voleva “stringere la mano di un ipocrita.” Pasolini se ne vendicherà in un episodio di *Uccellacci e uccellini* (1966), facendone un domatore del “Grand Cirque

de France” interpretato da Totò: l’uomo cerca invano di domare un’aquila, fino a trasformarsi lui stesso in un uccello. Ma nella sua versione finale, l’episodio fu tagliato.

Nel dibattito, Pasolini cercò con fatica di passare al contrattacco. “Vedo chiaramente il pericolo che corro in Francia – dice – l’intellettuale francese fa fatica a riconoscere l’irrazionalità, il momento della fame, del sottoproletariato. La sua sordità, giustificata finché si vuole, lo pone oggi però fuori della realtà storica di tutto il mondo. Quel meraviglioso mezzo conoscitivo (che è anche la mia matrice culturale) dato dall’illuminismo e dal razionalismo francese, si dimostra incapace di comprendere due elementi della storia dei nostri giorni che sono tipici del terzo mondo: l’Algeria, la Cina o la Polinesia. “Sartre è il solo che abbia compreso di dover forzare la propria cultura di tipo razionale oltre questi confini, e afferrare tutta la realtà”.

Fu in seguito a questo episodio che Jean-Paul Sartre avrebbe deciso di prendere le difese del poeta italiano. È venuto il momento di spiegare qual è l’unica fonte di questi eventi: l’unica fonte è Maria Antonietta Macciocchi, inviata del quotidiano «L’Unità» in un suo articolo². Chi era Maria Antonietta Macciocchi? Già direttrice di «Noi Donne» (dal 1956) su cui aveva chiamato a scrivere Pasolini, era poi divenuta (1961) inviato speciale del quotidiano comunista stabilendosi a Parigi, frequentandone gli ambienti intellettuali e le università. Allontanatasi dal Pci, aderì al Partito Radicale. La Macciocchi tornerà sul tema, esprimendosi quasi negli stessi termini, in un suo libro di memorie³. Fu quasi certamente lei ad organizzare l’incontro con Sartre, proponendosi anche come traduttrice. Non possiamo quindi escludere qualche fraintendimento o esagerazione⁴.

I due si incontrarono in un luogo appartato ed elegante della *Rive Gauche*, al bar dell’Hotel du Pont Royal. Cristianesimo e Terzo mondo, religione e povertà, ragione e irrazionalità sono i temi dell’incontro. Sartre si rivolse al poeta come se fosse lui stesso S. Matteo.

² M.A. MACCIOCCHI, *Cristo e il marxismo. Ho assistito al dialogo tra Pasolini e Sartre sul Vangelo*, in «L’Unità», 23 dicembre 1964, p. 3.

³ EAD., *Duemila anni di felicità*, Mondadori, Milano 1983. Edizione accresciuta *Duemila anni di felicità: diario di un’eretica*, Il Saggiatore, Milano 2000. Cfr. inoltre M.A. Macciocchi (dir.), *Pasolini: Séminaire* [Paris, Institut Culturel italien, 10-12 mai 1979], Bernard Grasset, Paris 1980.

⁴ L’incontro è resocontato anche, sulla scorta di Macciocchi, da P. SPILLA, *Pasolini*, Gremese, Roma 1982, p. 53. Il colloquio è ampiamente trattato nel documentario *Profezia. L’Africa di Pasolini*, a cura di Gianni Borgna e con la supervisione artistica di Enrico Menduni, prod. Cinecittà-Luce, Italia 2013.

Sartre – “E allora, San Matteo? È strano l’atteggiamento della sinistra francese. Essa dovrebbe saper valutare la differenza di piani di cui lei parla; dovrebbe conoscere il sottoproletariato attraverso la guerra di Algeria, che l’ha impegnata fino in fondo, e che è stato un momento culturale decisivo nella sua formazione”.

“Lei deve ripeterlo a tutti, che avrebbe fatto il suo Vangelo in Algeria, tra i sottoproletari. Il vero punto di scontro, che spiega la posizione della sinistra razionalista, è proprio la storia di Cristo. C’è il timore che i temi religiosi favoriscano idee conservatrici. Siamo abituati a diffidarne, e si capisce anche perché: talvolta (talora) quelli che in questo campo si ponevano come innovatori sono risultati dei reazionari.

“L’atteggiamento di fronte al Vangelo, come l’atteggiamento francese di fronte alla Chiesa, è ambiguo. La sinistra ha rimosso la questione. Non sa che farsene della cristologia. Ha paura che il martirio del sottoproletariato possa essere interpretato in un modo o nell’altro come il martirio di Cristo. Il problema di Cristo resta da affrontare. Perché questa chiusura orgogliosa, aristocratica, come lei dice, nel (del) nostro orizzonte culturale? Perché il razionalismo francese manca di una critica del razionalismo.”

“Uno dei vuoti del marxismo è l’interpretazione del cristianesimo. Anche chi rifiuta la dottrina cristiana non può non considerarla come mito. Marx stesso non affrontò la questione, che lasciò inesplorata. La ricerca di Marx si basava sul proletariato più evoluto, in Germania, in Inghilterra, in Francia. Egli non poteva tenere conto dell’avvento di società socialiste contraddistinte da un’immensa massa di sottoproletariato contadino. Come è avvenuto in Urss, e poi in Cina. Da questo vuoto filtra nel marxista una certa repulsione verso il sottoproletariato. Una repulsione moralista”.

Pasolini – “Anche a Cuba esiste un moralismo, almeno ufficiale. Anche Accattone ha sollevato l’indignazione di un gruppo di moralisti cubani al vertice. Riconosco che chi l’ha lasciato proiettare è stato Castro”.

Sartre – “Nei paesi socialisti il suo film avrà migliori accoglienze e sarà più facile da comprendere nella crisi del marxismo. Ma le suggerisco di tornare qui a metà gennaio e di aprire una discussione sul suo film, pubblicamente, fra la sinistra laica e i cattolici più impegnati, fra quegli stessi sacerdoti che hanno dato un coraggioso contributo personale contro la guerra d’Algeria.

Pasolini – “Voglio dirle che in tutti i dibattiti i giovani mi chiedono perché, se lei ha rifiutato il Premio Nobel, io ho accettato il Premio dell’ufficio cattolico del cinema”.

Sartre – “E lei cosa risponde?”

Pasolini – “Che io mi esercito al combattimento aperto, come lei al

tempo della guerra d'Algeria, quando non le davano premi”.

Sartre – “È una buona risposta...”

I due si salutarono. Più tardi, Pasolini scrisse di getto, su un tavolo della casa di Macciocchi in rue de Varenne, un epigramma per Sartre.

Lei, Sartre, non giudica male
che Notre-Dame sia stata illuminata dai suoi preti
per questo interlocutore anfibio?
No!
È necessario che gli scandali avvengano, ma io non mi scandalizzo.
E guai all'uomo per cui gli scandali avvengono. Ma io non mi scandalizzo.

Il dibattito a cui Sartre aveva invitato Pasolini non si terrà mai. Ma al filosofo francese Pier Paolo Pasolini dedicò *Profezia*, che sui temi di quel colloquio rimasto unico è il suo testo poetico più visionario⁵.

...Alì dagli occhi azzurri
uno dei tanti figli di figli,
scenderà da Algeri, su navi
a vela e a remi. Saranno
con lui migliaia di uomini
coi corpicini e gli occhi
di poveri cani dei padri
sulle barche varate nei Regni della Fame. Porteranno con sé i bambini,
e il pane e il formaggio, nelle carte gialle del Lunedì di Pasqua.
Porteranno le nonne e gli asini, sulle triremi rubate ai porti coloniali.
Sbarcheranno a Crotone o a Palmi,
a milioni, vestiti di stracci
asiatici, e di camice americane.
Subito i calabresi diranno,
come malandrini a malandrini:
'Ecco i vecchi fratelli,
coi figli e il pane e formaggio!
Da Crotone o Palmi saliranno
A Napoli, e da lì a Barcellona,
a Salonicco e a Marsiglia,
nelle Città della Malavita.
Anime e angeli, topi e pidocchi,
col germe della Storia Antica,
voleranno davanti alla willaye.
Essi sempre umili

⁵ P.P. PASOLINI, *Profezia*, 1962, ora in ID., *Tutte le poesie*, cit.

essi sempre deboli
 essi sempre timidi
 essi sempre infimi
 essi sempre colpevoli
 essi sempre sudditi
 essi sempre piccoli,
 essi che non vollero mai sapere, essi che ebbero occhi solo per implorare,
 essi che vissero come assassini sotto terra, essi che vissero come banditi
 in fondo al mare, essi che vissero come pazzi in mezzo al cielo,
 essi che si costruirono
 leggi fuori dalla legge,
 essi che si adattarono
 a un mondo sotto il mondo
 essi che credettero
 in un Dio servo di Dio,
 essi che cantarono
 ai massacri dei re,
 essi che ballarono
 alle guerre borghesi,
 essi che pregarono
 alle lotte operaie...
 ...deponendo l'onestà
 delle religioni contadine,
 dimenticando l'onore
 della malavita,
 tradendo il candore
 dei popoli barbari,
 dietro ai loro Ali
 dagli Occhi Azzurri – usciranno da sotto la terra per rapinare –
 saliranno dal fondo del mare per uccidere, – scenderanno dall'alto
 del cielo
 per espropriare – e per insegnare ai compagni operai la gioia della vita –
 per insegnare ai borghesi
 la gioia della libertà –
 per insegnare ai cristiani
 la gioia della morte
 – distruggeranno Roma
 e sulle sue rovine
 deporranno il germe
 della Storia Antica.
 Poi col Papa e ogni sacramento
 andranno come zingari
 su verso l'Ovest e il Nord
 con le bandiere rosse
 di Trotzky al vento...