

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.