



SARTRE E L'ESISTENZIALISMO IN AMERICA



GRUPPO RICERCA SARTRE

STUDI SARTRIANI

ANNO XIV / 2020

Università degli Studi Roma Tre

Studi sartriani

Gruppo ricerca Sartre

Anno XIV / 2020

Sartre e l'esistenzialismo in America

ISSN 1970-7983



Roma TrE-Press

2020

Direttore Scientifico:
Vincent de Coorebyter

Direttore responsabile:
Gabriella Farina

Vicedirettore responsabile:
Maria Russo

Comitato scientifico:
Ronald Aronson (Detroit), Grégory Cormann (Liegi), Luciano De Fiore (Roma),
Alfredo Ferrarin (Pisa), Federica Giardini (Roma), T. Storm Heter (Stroudsburg),
Federico Leoni (Verona), Massimo Marraffa (Roma), Miguel Mellino (Napoli),
Adriana Neacșu (Craiova), Massimo Recalcati (Milano), Rocco Ronchi (L'Aquila),
Nao Sawada (Rikkyo), Michel Sicard (Parigi), Paolo Tamassia (Trento), Francesco
Tava (Bristol), Jonathan Webber (Cardiff)

Comitato di Redazione:
Ciro Adinolfi, Alessandro Agostini, Francesco Caddeo, Federica Castelli, Marco
Dozzi, Erminio Maglione

Web Master: Rachele Muzio

Elaborazione grafica della copertina:
Mosquito mosquitoroma.it **MOSQUITO**[®]

Edizioni: Roma TrE-Press ©

Roma, dicembre 2020

ISSN: 1970-7983



Tutti gli articoli sono sottoposti a *double-blind peer review*.

<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.



L'attività della *Roma TrE-Press* è svolta nell'ambito della
Fondazione Roma Tre-Education, piazza della Repubblica 10, 00185, Roma.

Indice

EDITORIALE di Gabriella Farina	5
-----------------------------------	---

SARTRE E L'ESISTENZIALISMO IN AMERICA

GRÉGORY CORMANN, <i>The Heat of Sartre. Sartre negli Stati Uniti e in Inghilterra dopo il 1945: una nuova storiografia</i>	9
MICHEL SICARD, <i>Sartre et l'Amérique: du surréalisme à l'action painting</i>	27
MARA MELETTI BERTOLINI, <i>Lo sfondo esistenzialistico della bioetica di H. Tristram Engelhardt</i>	59
FRANCESCO CADDEO, <i>Du Tourisme à l'antihumanisme. Sartre et son voyage aux États-Unis en 1945</i>	75
DANILO MANCA, <i>La vita di coscienza come flusso e desiderio. Sartre e le metamorfosi della fenomenologia negli Stati Uniti</i>	93
ALFRED BETSCHART, <i>Sartre, the Film, and the United States. From Love Story to Critical Appraisal</i>	115
RONALD ARONSON, <i>How the Irresolvable Camus-Sartre Conflict Helps Us Appreciate the George Floyd Uprising, and Vice-Versa</i>	133

DIALOGHI E VARIE

ERMINIO MAGLIONE, <i>Albert Camus e il Trascendentalismo americano</i>	143
RICCARDO PUGLIESE, <i>Esistenzialismo e vertigine della libertà in Jean-Paul Sartre</i>	163

RECENSIONI

CIRO ADINOLFI, J.-P. Sartre, <i>Bariona o il gioco del dolore e della speranza. Racconto di Natale per cristiani e non credenti</i> (Introduzione, cura e traduzione di Santo Arcoleo)	185
---	-----

CATERINA PICCIONE, J.-P. Sartre, *La leggenda della verità*.

Scienza, filosofia, arte di fronte alla verità

(Introduzione e cura di Vincent de Coorebyter, traduzione di Federica Castelli)

187

Editoriale

La Direzione della Rivista «Studi Sartriani» ha pensato di dedicare questo numero al fascino irresistibile che l’America ha esercitato sull’esistenzialismo e viceversa.

Sartre è stato senza dubbio uno degli intellettuali più influenti nello scenario europeo di tutto il Novecento e la sua voce, come quelle di Simone De Beauvoir e di Albert Camus, non ha tardato a lambire anche il continente americano.

Sartre ha subito compreso quanto la realtà americana, nonostante le sue contraddizioni e diversità, potesse rivelarsi un fecondo luogo d’incontro e di analisi critica.

Dopo la Seconda Guerra Mondiale, precisamente a metà del gennaio 1945, ha intrapreso un viaggio negli USA ove ritornerà altre tre volte sino alla fine degli anni ’40. Ciò ha rafforzato la notorietà culturale del pensiero francese in un paese in cui avevano trovato rifugio molti intellettuali e artisti francesi.

I reportages di Sartre durante il suo soggiorno americano si rivelano strumenti di grande interesse per riflettere su alcuni temi fondamentali, quali individualismo, umanesimo e razzismo.

Il 1945 ha segnato anche una svolta nella vita di Sartre, trasformandolo da acritico viaggiatore curioso e meravigliato nello scoprire qualcosa di nuovo, in un uomo dotato di spirito critico, capace di scrutare una società piena di irregolarità: da una morale nello stesso tempo permissiva e rigida, a una produzione culturale tanto commerciale quanto innovativa, fino a una aspirazione alla libertà costretta a fare i conti con le forme più barbare di oppressione.

Temi questi che verranno ripresi e sviluppati nel testo *La Reine Albemarle*, pubblicato in italiano con il titolo *L’ultimo turista*¹.

Di estremo interesse, tra gli altri, il contributo di Gregory Cormann che

¹ J.-P. SARTRE, *L’ultimo turista*, Il Saggiatore 1993.

sottolinea come lavori recenti, concentrati su aspetti poco noti del pensiero sartriano, completino e amplino l'orizzonte degli studi precedenti sull'esistenzialismo negli Stati Uniti.

Alla luce di queste recenti opere, appare chiaro come non si tratti tanto di studiare l'influenza dell'esistenzialismo su questa o quell'altra filosofia (inglese o americana), quanto piuttosto di comprendere come la filosofia, la letteratura e la cultura negli Stati Uniti abbiano tratto profitto, dopo il 1945, dalle produzioni dell'esistenzialismo francese in un contesto intellettuale artistico o ideologico segnato dalla guerra e dalle sue conseguenze.

Da queste letture sorprende il fatto che la linea di demarcazione della filosofia contemporanea fra filosofia analitica e continentale, che determina ancora oggi l'esercizio della filosofia, si trovi a essere decisamente sfumata, mentre il ruolo della filosofia sartriana risulta essere seriamente rivalutato.

I reportages di Sartre sull'America sono raccolti e pubblicati nel volume III di *Situations*. Qui l'autore registra un'ambivalenza dell'angoscia americana, come se ciascun uomo fosse indotto a domandarsi continuamente: «Sono veramente americano?», «Come evadere dall'americanismo?»².

Ogni uomo in America è una possibile risposta simultanea a queste due questioni a cui ciascuno deve trovare da solo le sue risposte.

Tutti gli articoli di Sartre svelano un volto inquieto e sono come il riflesso di una libertà che suscita commozione.

Sono trascorsi circa 60 anni da quando Sartre ha scritto questi reportages, ma i suoi messaggi sono ancora oggi un cantiere aperto per riflettere sulla nostra storia.

Gabriella Farina

Direttore Responsabile

² ID., *Situations*, III, Gallimard, Parigi 2003, p. 98 (trad. mia).

SARTRE
E L'ESISTENZIALISMO IN AMERICA

Grégory Cormann

The Heat of Sartre.
*Sartre negli Stati Uniti e in Inghilterra dopo il 1945:
una nuova storiografia*¹

TITLE: *The Heat of Sartre. Sartre in the United States and in England after 1945: A new Historiography*

ABSTRACT: Several recent studies by Nathaniel Underland, Rosie Germain and Andreas Vrahamis have shed new light on Sartre's reception in the United States and England in the 1950s and 1960s. A comparison of the two situations makes it possible to go beyond the simple observation of an existentialist fad in these countries during these two decades. In Britain, the interest in Sartre and existentialism embodied the need for Europe to position itself in the post-war period, at the beginning of the Cold War, between the United States and the Soviet Union. Elisabeth Bowen's novel *The Heat of the Day* is exemplary of Sartre's literary and (geo)political reception. In the United States, Sartre's reception is more on a philosophical-ideological register. For the leader of "free" countries, it is a question of giving himself the means to develop a new "civic religion" against the traps of specialisation, social conformism and, ultimately, discrimination. The archives of university curricula are an original resource in this respect. They demonstrate, on the one hand, how existentialist ethics has been used to modernise university education in the United States and, on the other hand, how it has accompanied its feminisation in England.

KEYWORDS: Literature of Disaffection; Elisabeth Bowen; Iris Murdoch; Moral and Political Education; Feminisation of the University; Partisan Review

Molti lavori recenti si sono occupati della ricezione di Sartre negli Stati Uniti e in Inghilterra dopo la Seconda Guerra Mondiale. Il loro approccio è originale e fecondo. Questi lavori non sono tuttavia opera di specialisti di Sartre e dell'esistenzialismo. Nel 1990 Anne Fulton ha condotto una

¹ Traduzione a cura di Maria Russo, concessa da Grégory Cormann. L'articolo è apparso su «L'Année Sartrienne: Bulletin du Groupe d'Études Sartriennes», n. 34, 2020 in lingua francese con il titolo *The Heat of Sartre. Sartre aux États-Unis et en Angleterre après 1945, une nouvelle historiographie. À propos de quelques publications récentes.*

ricerca molto importante su quelli che ella ha definito «gli apostoli di Sartre» negli Stati Uniti subito dopo il 1945². È risaputo che l'esistenzialismo abbia conosciuto una popolarità intellettuale impressionante che ha prolungato la notorietà culturale del pensiero francese in un paese in cui avevano trovato rifugio molti intellettuali e artisti francesi. I viaggi di Sartre negli Stati Uniti dopo la Liberazione hanno allora accompagnato le prime traduzioni dei suoi testi, il cui apice sarà qualche anno più tardi la traduzione de *L'essere e il nulla* a cura di Hazel Barnes nel 1956, e le prime rappresentazioni delle sue opere teatrali. Negli anni Cinquanta giovani insegnanti e giovani ricercatori contribuiranno a far penetrare Sartre nelle università americane. È il caso in particolare di Oreste Pucciani, che ha insegnato all'Università della California, a Los Angeles, nonché, qualche anno più tardi, di Fredric Jameson, che aveva scritto la sua tesi su Sartre a Yale sotto la direzione di Erich Auerbach³. Nonostante la passione filosofica di queste due grandi letture – elemento che caratterizza sempre l'opera di Jameson – il bilancio nelle facoltà di filosofia appare meno favorevole, malgrado il ruolo che hanno potuto avere gli allievi diretti di Husserl e di Heidegger in esilio negli Stati Uniti per quanto concerne la ricezione americana di Sartre. Gurwitsch, Marcuse, Schütz, Spiegelberg e Anders a partire dal 1940 hanno presentato in modo dettagliato ogni opera di fenomenologia di Sartre sulla rivista «Philosophy and Phenomenological Research», da *La Trascendenza dell'Ego* alla grande opera del 1943 passando per i lavori sull'immaginazione e sulle emozioni⁴. Malgrado le critiche che hanno suscitato, questi lavori hanno dato legittimità all'opera fenomenologica di

² A. FULTON, *Apostles of Sartre: Advocates or Early Sartreanism in American Philosophy*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 55, n. 1, 1994, pp. 113-127; Id., *Apostles of Sartre. Existentialism in America, 1945-1963*, Northwestern University Press, Evanston 1999.

³ O. PUCCIANI, *The French Theatre since 1930*, Ginn, Boston 1954; F. JAMESON, *Sartre: The Origins of a Style*, Yale University Press, New Haven 1961.

⁴ A. GURWITSCH, *A Non-Egological Conception of Consciousness*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 1, n. 1, 1941, pp. 325-338; H. MARCUSE, *Remarks on Jean-Paul Sartre's L'Être et le Néant*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 8, n. 3, 1948, pp. 309-336; A. SCHÜTZ, *Sartre's Theory of the Alter Ego*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 9, n. 2, 1948, pp. 181-199; H. SPIEGELBERG, *The Philosophy of Imagination, by Jean-Paul Sartre*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 10, n. 2, 1949, pp. 274-278; G. STERN, *Emotion and Reality (In connection with Sartre's "The Emotions")*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 10, n. 4, 1950, pp. 553-562. A questi si aggiunge l'articolo di J. HERING, *Concerning image, idea, and dream: Phenomenological notes in connection with Jean Paul Sartre's book L'Imaginaire*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 8, n. 2, 1947, pp. 188-205. Questo insieme di lavori meriterebbe uno studio a parte.

Sartre, i cui effetti sono stati duraturi, in particolare per quanto riguarda *La Trascendenza dell'Ego e Idee per una teoria delle emozioni*. Questa legittimità, che era stata elaborata da personalità filosofiche secondarie e su questioni a volte tecniche, non poteva che essere marginale. I lavori recenti completano e ampliano in modo considerevole l'orizzonte degli studi precedenti sull'esistenzialismo negli Stati Uniti. Queste nuove ricerche si concentrano su aspetti poco noti del pensiero di Sartre. Queste opere, che provengono da orizzonti storiografici differenti, come la letteratura inglese, le scienze dell'educazione e anche la filosofia analitica, sono accomunate da un elemento, ossia quello di interessarsi allo stesso tempo della ricezione americana e della ricezione inglese di Sartre. Ne seguono diverse importanti conseguenze che preciseremo tra poco. Due di queste meritano di essere menzionate fin da subito. La prima conseguenza è il fatto che non si tratta di studiare, come nei lavori condotti finora, l'influenza dell'esistenzialismo su questa o quest'altra filosofia (inglese o americana), come è stato fatto di recente per Iris Murdoch⁵, bensì di comprendere come la filosofia, la letteratura e la cultura negli Stati Uniti o nel Regno Unito abbiano tratto profitto, dopo il 1945, dalle produzioni dell'esistenzialismo francese in un contesto intellettuale, artistico o ideologico segnato dalla guerra e dalle sue conseguenze. Lo studio di Nathaniel Underland mostra così, per esempio, il modo in cui i romanzi di Sartre abbiano contribuito al ripensamento del romanzo realista inglese⁶.

Associare la ricezione di Sartre negli Stati Uniti e in Inghilterra a uno stesso movimento ha quindi come seconda conseguenza significativa il fatto di evidenziare l'insufficienza della filosofia analitica, la quale era stata rapidamente identificata dagli accademici e dai responsabili delle università (americane), come risposta alle sfide che si presentavano in materia di istruzione universitaria. È nello specifico quanto dimostra il lavoro di Rosie Germain, che si interessa all'importanza dell'esistenzialismo nei programmi dei corsi a Oxford e a Harvard, dove tuttavia Ayer e Quine avevano introdotto i principi filosofici del positivismo logico a cui erano stati entrambi associati all'inizio degli anni Trenta per la partecipazione al seminario del Circolo di Vienna⁷. La linea di demarcazione della filosofia contemporanea fra filosofia

⁵ Si veda I. MURDOCH, *Sartre. Un rationaliste romantique* [1953], traduzione e prefazione a cura di F. Worms, Payot Manuels, Parigi 2015.

⁶ N. UNDERLAND, *Disaffection and Realpolitik in Elizabeth Bowen's The Heat of the Day*, in «Textual Practice», vol. 33, n. 9, 2019, pp. 1507-1533.

⁷ R. GERMAIN, *A Philosophy to fit "The Character of this Historical Period"? Responses to Jean-Paul Sartre in Some British and U.S. Philosophy Department, c. 1945-1970*, in «Intellectual History Review», 5 Settembre 2019, <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/174>

analitica e continentale, che determina ancora oggi l'esercizio della filosofia, si trova pertanto a essere decisamente sfumata, mentre il ruolo della filosofia sartriana risulta essere seriamente rivalutato.

Nel corso dell'ultimo decennio, Andreas Vrahimis ha dedicato le sue ricerche a rendere più complessa la storia della divisione della filosofia contemporanea nei due poli analitico e continentale. Nel 2012, tanto per cominciare, ha proposto un'interessante ricostruzione della relazione di Alfred Jules Ayer con diversi pensatori francesi del dopoguerra. Il suo articolo si basa su una discussione personale avvenuta una sera del Gennaio del 1951 tra Ayer, Merleau-Ponty, Wahl, Ambrosino e Bataille, riferita da quest'ultimo⁸. In questo articolo, Sartre è presente solo marginalmente. Ayer, che Sartre rifiutò di incontrare perché definito "*un con*", non può tuttavia essere trascurato per l'approccio che abbiamo adottato. Egli ha infatti pubblicato numerosi articoli su Sartre, dal 1945 al 1984, e ha anche largamente contribuito a forgiare l'immagine di un pensatore culturalmente importante, ma filosoficamente minore⁹. Fin dal suo primo articolo, nel 1945, la critica nei confronti di Sartre è severa¹⁰, eppure non è senza conseguenze e si iscrive nelle relazioni di scambio tra Ayer e gli importanti protagonisti del pensiero francese del dopoguerra. L'autore di *Linguaggio, Verità e Logica*, che aveva divulgato le idee del Circolo di Vienna presso il mondo anglofono nel 1936, conosceva bene la Francia. Arruolato durante la guerra nei servizi segreti dell'esercito britannico, egli era stato incaricato di organizzare i movimenti della resistenza francese nel corso della Seconda Guerra Mondiale. Dopo la Liberazione, ha lavorato all'Ambasciata della Gran Bretagna a Parigi¹¹. Come per altri protagonisti della prima ricezione dell'esistenzialismo in Inghilterra, l'incontro con Sartre avviene nel contesto degli impegni legati alla guerra o delle sue conseguenze immediate (è anche il caso di Elizabeth Bowen e di Iris Murdoch, di cui parleremo più avanti). Ayer è presente sul territorio francese e ha un rapporto diretto con le correnti della filosofia francese che si sono imposte a partire dal 1945.

La valutazione che Ayer, professore all'università di Londra dal 1946

96977.2019.1651128?af=R&journalCode=rihr20> (ultimo accesso 06.09.2020).

⁸ A. VRAHIMIS, "Was There a Sun Before Men Existed?" *A.J. Ayer and French Philosophy in the Fifties*, in «Journal for the History of Analytical Philosophy», vol. 1, n. 9, 2012 <<https://jhaponline.org/jhap/issue/view/10>> (ultimo accesso 06.09.2020).

⁹ Ivi, pp. 4, 7.

¹⁰ Si veda A.J. AYER, *Novelist-Philosopher: Jean-Paul Sartre*, in «Horizon», vol. 12, n. 67, 1945, pp. 12-26 & vol. 12, n. 68, 1945, pp. 101-110.

¹¹ VRAHIMIS, "Was There a Sun Before Men Existed?" *A.J. Ayer and French Philosophy in the Fifties*, cit., p. 1.

e poi professore a Oxford nel 1959, fa di Sartre, è tuttavia eccessivamente determinata dal soggiorno che fece a Vienna nel 1932-1933 e dal suo allineamento alla critica che aveva fatto della filosofia di Heidegger. Andreas Vrahamis ha fatto giustamente notare come la critica costante che Ayer aveva fatto della concezione heideggeriana del nulla e, di conseguenza, della filosofia sartriana riguardo alla coscienza come nientificazione dell'essere, si basi su una duplice semplificazione della critica che il positivismo logico rivolge all'autore di *Essere e Tempo*. Vrahamis ricorda innanzitutto che la critica antimetafisica di Heidegger formulata da Carnap era stata fatta nella continuità della critica heideggeriana della metafisica. Quest'ultima non può quindi permettersi di ignorare il pensiero heideggeriano. Egli ha inoltre ricordato che la critica caricaturale che Ayer fa del pensiero sartriano, in linea con la critica a Heidegger, ignora la dimensione politica che aveva implicato la critica di Heidegger da parte del Circolo di Vienna. Questa non può essere ridotta a una lettura specializzata interna al campo filosofico. Essa verteva, in un modo fondamentale, anche sui coinvolgimenti di Heidegger. Se si tiene conto di questa dimensione politica, diventa impossibile creare un semplice parallelismo tra Sartre e Heidegger¹². Queste precisazioni offrono un primo lavoro di chiarificazione delle semplificazioni caricaturali che hanno condizionato la divisione fra filosofia analitica e continentale.

Questa caricatura ebbe un influsso filosoficamente fondamentale anche su Ayer stesso. Andreas Vrahamis ricorda infatti che Iris Murdoch ha potuto dire di Ayer che era stato «tanto esistenzialista quanto Sartre»¹³. Murdoch identifica una comunanza di vedute tra le prospettive etiche delle due filosofie. Anche per Ayer, la filosofia deve essere infatti sostenuta da una concezione della persona come scelta libera di se stessa (*empty choosing will*). Nel rifiutare la "metafisica" sartriana, Ayer si fa quindi carico delle conseguenze etiche ed estetiche dell'esistenzialismo. Nel cuore stesso del movimento della fondazione della filosofia analitica, Ayer non fa forse che confermare l'importanza culturale dell'esistenzialismo. Inoltre, prende atto del bisogno di una nuova etica, adeguata alla situazione del dopoguerra, che la filosofia sartriana incarna. Si ritroverebbe così la constatazione che Anne Fulton faceva nel suo studio sulla prima ricezione di Sartre negli Stati Uniti a proposito di un'adesione etica all'esistenzialismo che superava di gran lunga l'accordo con un insieme di tesi filosoficamente determinate. Il successo dell'esistenzialismo si spiega incontestabilmente così col

¹² Ivi, p. 3.

¹³ Ivi, p. 19, n. 46.

bisogno largamente condiviso di «“modernizzare” l’etica»¹⁴.

Due pubblicazioni recenti ci permetteranno di approfondire i due punti che abbiamo appena rilevato. Da una parte, Underland ha messo in evidenza l’interesse di una certa frangia della borghesia intellettuale inglese per le conseguenze politiche e geopolitiche della fenomenologia esistenzialista di Sartre e per la sua scrittura romanzesca¹⁵. D’altra parte, Germain ha sottolineato, sia per quanto riguarda l’Inghilterra sia per gli Stati Uniti, le diverse determinazioni etiche che hanno condizionato l’interesse per Sartre durante i due decenni che hanno seguito la fine della Seconda Guerra Mondiale¹⁶. In questo caso, il centro del problema non riguarda solamente l’importanza storica dell’esistenzialismo nei momenti travagliati del dopoguerra; esso riguarda, come si vedrà, la possibilità per l’educazione universitaria di porsi all’altezza delle sfide sociali e politiche che hanno attraversato le democrazie dopo la guerra. Si tratta quindi non solamente di modernizzare l’etica, ma anche di modernizzare l’università.

1. *Sartre in The Heat of the Day: dalla letteratura alla politica*

Underland descrive in modo dettagliato, in un articolo assolutamente notevole, l’importanza del romanzo esistenzialista nell’elaborazione de *L’ora decisiva* di Elizabeth Bowen. Egli insiste in particolare sull’influenza de *L’età della ragione* nella messa a punto del romanzo di Bowen. In linea generale, l’attenzione data alla lettura di Sartre da parte di Bowen partecipa dello spostamento interpretativo che Underland voleva operare a proposito de *L’ora decisiva*: mentre il romanzo è tradizionalmente considerato un ritratto della città di Londra durante la Seconda Guerra Mondiale, un romanzo sulla vita al tempo dei bombardamenti tedeschi, egli ci vede invece un romanzo che riflette la situazione del dopoguerra, nel contesto della nascente Guerra Fredda. In questa situazione, la resistenza che la protagonista del romanzo, Stella, oppone ai suoi due amanti, Robert e Harrison, due spie che vogliono trascinarla da una parte all’altra (la stessa Bowen era stata spia al servizio del governo britannico durante la guerra), testimonia la resistenza dell’autrice rispetto al realismo politico che si stava imponendo in Gran Bretagna sulla base del gioco delle grandi potenze. Secondo la bella interpretazione di Underland, la lettura dei romanzi esistenzialisti, in particolare de *L’età della*

¹⁴ FULTON, *Apostles of Sartre*, cit., p. 126.

¹⁵ UNDERLAND, *Disaffection and Realpolitik in Elizabeth Bowen’s The Heat of the Day*, cit.

¹⁶ GERMAIN, *A Philosophy to fit “The Character of this Historical Period”?*, cit.

ragione, ha apportato a Bowen la tecnica che le è stata necessaria per figurare attraverso i codici dell'estetica realista le inquietudini legate alla rottura delle relazioni internazionali all'inizio della Guerra Fredda. Con il primo volume de *I cammini della libertà*, come pure con *Il rinvio*, di cui Bowen fornisce due relazioni sul «Tatler» nell'Aprile del 1947 e nel Gennaio del 1948 (le prime due parti de *I cammini della libertà* sono usciti in traduzione inglese nel 1947¹⁷), ella trova il modo di realizzare quella "letteratura della disaffezione" (*literature of disaffection*), alla quale Underland ha consacrato la sua tesi di dottorato nel 2016. Secondo lo specialista della letteratura inglese della metà del ventesimo secolo, i raffinati scrittori della disaffezione, tra i quali ci sono Elizabeth Bowen e Virginia Woolf, spingono al limite le norme dell'estetica realista al fine di denunciarne gli schemi e di mettere in questione la rappresentazione della totalità e delle convenzioni sociali che fino a quel momento aveva riprodotto e legittimato. Lungi dall'essere una letteratura quietista, che semplicemente si opporrebbe alla lettura politicamente impegnata, la letteratura della disaffezione degli scrittori della tarda modernità, che Underland mette in evidenza, produce nel lettore, di fronte a un testo diverso da quello che si aspettava, un sentimento di disforia. L'attenzione scrupolosa al minimo dettaglio diventa indifferente, come nella scena del caffè de *L'essere e il nulla* (evocata tanto ne *L'età della ragione* quanto ne *L'ora decisiva*) dove l'assenza di Pierre fa oscillare l'intera scena verso l'indifferenza¹⁸.

The description encourages nothing so much as the awareness of nothingness – that is, of what is not present (what «the eye instinctively sought») and how what is present fails to elicit response¹⁹.

Nel caso de *L'ora decisiva*, lo studio dei manoscritti preparatori al romanzo, conservati all'Harry Ransom Center dell'Università del Texas (che possiede anche importanti archivi che riguardano Sartre²⁰), dimostra che la

¹⁷ Questi resoconti sono stati ripresi di recente da E. BOWEN, *The Weight of a World of Feeling. Reviews and Essays*, Ed. A. Hepburn, Northwestern University Press, Evanston 2016.

¹⁸ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant* [1943], Gallimard, Parigi 1996, pp. 43-45.

¹⁹ UNDERLAND, *Disaffection and Realpolitik in Elizabeth Bowen's The Heat of the Day*, cit., p. 1521.

²⁰ L'Harry Ransom Center possiede una serie di manoscritti filosofici di Sartre, il manoscritto inedito su «L'enfant et les groupes» (1948), il manoscritto della versione di *Questioni di Metodo* pubblicato su *Les Temps Modernes* (1957), così come diversi testi sulla storia degli anni Cinquanta. Nell'articolo che illustreremo più avanti, Germain segnala da parte sua che l'Harry Ransom Center dispone di una vasta documentazione sulla ricezione de *L'età della ragione* negli Stati Uniti nel 1947, che è conservato negli archivi

lettura dei romanzi esistenzialisti ha permesso a Bowen di affinare la sua tecnica della disaffezione (*disaffective technique*). Segnata in primo luogo dalla lettura de *Lo Straniero* di Camus, Bowen ha infatti ripreso a proprio modo la concezione sartriana del nulla. L'attenzione al lavoro di edizione finale del suo romanzo da parte di Bowen, che ha introdotto giochi di negazione e la doppia negazione nel testo, permette di constatare, nelle riscritture iniziali, l'insistenza della scrittrice nel «mettere in evidenza [*emphasise*] il nulla al livello stesso della frase»²¹. Di modo che «il romanzo di Bowen ‘rende letterali’ [*literalise*] le ripetute riflessioni di Sartre a proposito del nulla»²²: fa scendere il nulla sartriano al livello della lettera stessa del testo. Per riprendere un altro celebre passaggio de *L'essere e il nulla*, si potrebbe dire che Bowen lasci dei «petits lacs de non-être»²³ sulla superficie del testo de *L'ora decisiva*. Di più, Underland suggerisce l'ipotesi che Bowen potrebbe aver tratto il titolo del suo romanzo da Sartre. Diversi passaggi de *L'età della ragione* fanno in effetti riferimento al caldo del giorno che disegna “la condizione psicologica generale” del romanzo di Sartre che Bowen ha potuto desiderare di riprendere. È notoriamente il caso del passaggio all'inizio del capitolo 17, il penultimo capitolo de *L'età della ragione*, quando Mathieu ritrova Marcelle: «Toute la chaleur de la journée s'était déposée au fond de cette pièce, comme une lie»²⁴. In traduzione inglese: «The room smelt oppressive. All the heat of the day had settled into its depths, like the lies in the bottle»²⁵.

Dal punto di vista politico, l'approccio di Bowen a Sartre produce ugualmente importanti conseguenze. Se l'interpretazione di Underland re-iscrive il romanzo di Bowen nel contesto del dopoguerra dal quale prende la sua forma e il suo tono definitivo, *L'ora decisiva* non è quindi tanto un giudizio sul passato, sia pure un passato recente che sembra ancora essere a portata di mano, quanto la formulazione di un imperativo morale nel presente. La questione è allora quella di sapere se è possibile sfuggire a una concezione delle relazioni internazionali che si limiti al confronto tra interessi nazionali. Dopo *L'età della ragione*, il ritratto che Sartre fa dell'Europa ne *Il rinvio*,

dell'editore Alfred A. Knopf. Si veda, per il primo punto, la pagina web <http://www.item.ens.fr/upload/sartre/6CGGMJPS_Philosophie_avant_1960_.pdf> (ultimo accesso 06.09.2020); per il secondo punto, GERMAIN, *A Philosophy to fit "The Character of this Historical Period"*?, cit., p. 32, n. 35.

²¹ UNDERLAND, *Disaffection and Realpolitik in Elizabeth Bowen's The Heat of the Day*, cit., p. 1522.

²² *Ibidem*.

²³ SARTRE, *L'être et le néant*, cit., p. 54.

²⁴ ID., *L'Âge de raison* [1945], in ID., *Cœuvres romanesques*, Gallimard, Parigi 1981, p. 696.

²⁵ ID., *The Age of Reason*, Alfred A. Knopf, New York 1947, p. 358.

secondo Bowen, lancia un appello per una «fruttuosa coscienza pan-europea» sulla base di «un supporto internazionale comune»²⁶. La sua lettura di Sartre si unisce così alle inquietudini che Bowen sviluppa in occasione della Conferenza di Pace di Parigi nel 1946 e alle convinzioni internazionaliste che condivideva con il suo amico filosofo Isaiah Berlin e con il suo amante dell'epoca, il diplomatico canadese Charles Ritchie²⁷. Nel suo resoconto su *Il rinvio* nel Gennaio 1948, Bowen presta infatti la massima attenzione allo sviluppo del tema della responsabilità individuale nell'ambito dell'esistenzialismo sartriano e alla sua importanza nel pensare le relazioni internazionali. Ella identifica così un duplice spostamento nell'ambito dell'esistenzialismo: da una parte, dal sentimento dell'assurdo all'assunzione di responsabilità, dall'altra, dall'esistenza individuale alla politica.

A partire dalla sua prospettiva, Bowen invita pertanto a riconsiderare i testi di Sartre, i quali, alle soglie degli anni Quaranta e Cinquanta, provano a pensare e a difendere l'idea di una cultura europea autonomamente rinnovata. Questi testi s'inscrivono nella continuità dell'impegno di Sartre, a partire dal Febbraio 1948, nell'ambito dell'effimero Rassemblement Démocratique Révolutionnaire (RDR) avviato nel 1947 con il *Premier appel à l'opinion internationale*, pubblicato sull'«Esprit» nel novembre di quell'anno, e che mirava a rifiutare di «s'inféoder aux États-Unis» e di «ouvrir à la formation d'une Europe unie [...] qui voulait maintenir une perspective pacifiste, internationaliste et révolutionnaire, sans tomber sous l'autorité du P.C. stalinien»²⁸. Bowen fu probabilmente informata di questa iniziativa. È la posta in gioco esplicita della conferenza *Défense de la culture française par la culture européenne*²⁹ che Sartre fece il 24 Aprile 1949 al Centre d'Études de Politique Étrangère. Qualche anno più tardi, questo tema sarà al centro, come abbiamo mostrato altrove, de *La Regina Albermarle o L'ultimo turista*³⁰. Per Sartre, una cultura, se è parte di una situazione comune, non

²⁶ UNDERLAND, *Disaffection and Realpolitik in Elizabeth Bowen's The Heat of the Day*, cit., p. 1519.

²⁷ Ivi, p. 1528.

²⁸ Jean Bourgault ha fatto il bilancio critico sull'impegno di Sartre nell'ambito dell'R.D.R. in J. BOURGAULT, «Cette œuvre dont je témoigne». Sartre et le R.D.R., in «Europe», n. 1014, 2013, pp. 223-240, p. 226 per le citazioni.

²⁹ Cfr. J.-P. SARTRE, *Défense de la culture française par la culture européenne*, in «Politique étrangère», vol. 14, n. 3, 1949, pp. 233-248.

³⁰ ID., *La Reine Albemarle ou le dernier touriste*, dans ID., *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Gallimard, Parigi 2010, pp. 681-873. Si veda G. CORMANN, *Sartre à Venise, l'homme qui allait vers le froid. Sur La Reine Albemarle ou le dernier touriste (1951-1952)*, in «Les Temps Modernes», n. 679, 2014, pp. 73-107.

coincide però mai con essa. Come anche la coscienza individuale, se è presente a sé, non è aderenza a sé, ma è una non-coincidenza di sé a se stessa. È dunque una conseguenza corretta in Sartre, come Bowen ha perfettamente visto, quella tra la responsabilità individuale e una riflessione sulla relazioni internazionali che tenga conto, per l'Europa, dell'esperienza concreta che «le mal est dans le monde» e che esso ha modellato un «même paysage» per gli europei costituito da quella «architecture humaine»³¹ negativa che sono le città distrutte. È questa consapevolezza tragica del Male che, secondo lo stesso articolo, costituisce una delle principali specificità dell'intellettuale europeo in contrasto con l'intellettuale americano che Sartre descrive come intrappolato nel suo ottimismo rassegnato – per l'intellettuale americano, il Male non esiste e non può dunque distoglierci dalla verità; ma, a sua volta, questa verità già data toglie ogni presa per una trasformazione radicale dello stato di fatto³². È dunque interessante vedere come, negli stessi anni tra il 1945 e il 1950, le università americane abbiano potuto recepire la filosofia di Sartre. A questo riguardo, l'articolo di Germain offre un interessante quadro comparativo della ricezione filosofica di Sartre in Inghilterra (che abbiamo già ricordato attraverso gli articoli di Vrahimis e di Underland) e della sua ricezione negli Stati Uniti.

2. Una nuova educazione universitaria: un'etica esistenzialista per il dopoguerra

Una delle specificità degli studi di Germain è quella di attingere prevalentemente agli archivi e ai programmi di studio di quattro università inglesi e americane (Manchester, Oxford, Harvard e U.C.L.A.) tra il 1945 e il 1970, così come a diversi archivi mediatici (editori, riviste e televisione). Questo lavoro minuzioso le permette d'identificare un interesse costante da parte del mondo accademico anglo-americano per l'esistenzialismo sartriano. Per oltre due decenni, l'esistenzialismo è stato oggetto di un insegnamento indirizzato a un pubblico universitario specializzato e non che induce a vedervi una risposta a una serie di questioni che attraversavano allora questi due sistemi. Accanto alla filosofia analitica e alle sue preoccupazioni logico-formali, l'esistenzialismo conquistò un bisogno, secondo questa prospettiva che porta la sua attenzione sulle riforme del sistema educativo in Inghilterra e negli Stati Uniti dopo il 1945, e un ruolo preponderante irriducibile a un semplice effetto dovuto alla moda. In linea generale, l'interesse

³¹ SARTRE, *Défense de la culture française par la culture européenne*, cit., pp. 242, 245.

³² Ivi, p. 244.

per l'esistenzialismo si spiega con la necessità di elaborare una nuova morale adeguata alla più vasta e più complessa società moderna, come ha insistito Dorothy Emmet, presidente del dipartimento di filosofia dell'Università di Manchester dal 1946 al 1966 e che fu la prima a insegnare l'esistenzialismo in Gran Bretagna. L'esistenzialismo s'inscrive così, per i primi importatori o importatrici (*importers*) di Sartre, nella linea della filosofia hegeliana che ritiene che la formazione di un individuo libero passi per la sua integrazione in una comunità. La filosofia morale rientra quindi in un primo senso in una questione di educazione sociale, civica e politica.

In tale prospettiva, la filosofia esistenzialista soddisfa, ponendosi come una forma di razionalità allargata, una funzione educativa degli individui che devono essere capaci di assumersi come persone responsabili e capaci di controllarsi nonché di controllare le proprie emozioni³³. Nel suo resoconto in occasione della traduzione in inglese de *L'essere e il nulla* a cura di Hazel Barnes, Iris Murdoch insiste su questa dimensione "educativa" del pensiero di Sartre, il quale articola, come due facce di una stessa esigenza, da una parte la libertà di scelta e dall'altra l'esigenza di includere emozioni estreme, o addirittura violente: Sartre «ha educato gli individui riguardo a loro stessi, dal valore della libertà alla natura delle emozioni che li consumano»³⁴. La presa in carico di questo elemento di educazione civica, di cui vedremo presto le diverse modalità, avvia inoltre profonde riflessioni sul senso dell'insegnamento universitario in quel periodo del dopoguerra e della trasformazione sociale che mette in questione allo stesso tempo la vita delle persone in situazioni di crisi estreme ma anche nella loro vita quotidiana e banale. In Inghilterra come negli Stati Uniti, l'esistenzialismo è stato messo al servizio di questa modernizzazione dell'università e del suo insegnamento.

³³ Questa insistenza sulla questione delle emozioni, elaborata in modo acuto da Murdoch, ma che viene resa caricaturale da Ayer, come vedremo di nuovo più avanti nel testo, è forse legata alla traduzione simultanea nel 1948, dieci anni prima de *L'essere e il nulla*, de *L'esistenzialismo è un umanismo* e di *Idee per una teoria delle emozioni* (che sarà oggetto di un'altra traduzione in inglese nel 1962).

³⁴ I. MURDOCH, *Hegel in Modern Dress*, in «New Statement and Nation», Maggio 1957, citato in GERMAIN, *A Philosophy to fit "The Character of this Historical Period"?*, cit., p. 14. All'epoca, Iris Murdoch aveva già pubblicato l'importante opera che ha dedicato a Sartre. Nella prefazione alla recente traduzione del libro in francese, F. Worms ha insistito in modo molto utile sull'importanza del commento originale e senza compromessi di Murdoch e, allo stesso tempo, sulla "importanza storica per l'Europa" delle travagliate verità che riguardano la libertà e la contingenza, che Murdoch riconosce alla "intuizione filosofica" compiuta da Sartre all'inizio de *La Nausea*, e poi ne *L'essere e il nulla*. Si veda F. WORMS, *Évidence et mystère de la vie humaine*, in MURDOCH, *Sartre. Un rationaliste romantique*, cit., pp. 7-22, p. 12 e p. 11 per le citazioni.

Il secondo contributo dello studio di Germain è quello di insistere sulla corrispondenza tra le riforme dell'università inglese e americana di allora e la scelta che molti filosofi inglesi e americani hanno fatto d'insegnare la filosofia sartriana e di presentarla a un pubblico colto più ampio nelle riviste intellettuali e in televisione. A Oxford, Iris Murdoch e Mary Warnock hanno partecipato al dibattito degli anni Cinquanta sul significato sociale della filosofia e hanno sostenuto che l'esistenzialismo avrebbe dovuto contribuire a far uscire le questioni morali fuori dalle questioni scolastiche³⁵. Al di là dei suoi lavori accademici su Sartre, Warnock, deceduta nel 2019, estenderà questo sforzo in diverse direzioni, nell'ambito del livello di controllo della televisione pubblica britannica e soprattutto nei suoi impegni e nelle sue relazioni relative a questioni di istruzione, e inoltre nell'ambito dell'etica applicata riguardante la procreazione medicalmente assistita, l'inquinamento e la sperimentazione animale³⁶.

Negli Stati Uniti, le considerazioni etiche di grande rilevanza sociale e politica si manifestano in modo analogo durante gli anni Quaranta. A Harvard, la stessa preoccupazione è stata presa in considerazione da parte della direzione dell'università nel 1943, nel corso della Seconda Guerra Mondiale. La questione allora era di evitare di formare niente altro che specialisti, insensibili alla loro missione di favorire lo sviluppo di una società libera. Il risultato è stato nel 1945 il rapporto dal titolo *General Education in a Free Society* e, da lì, l'integrazione di un corso obbligatorio di formazione generale (*General Education*) nei corsi di tutti i nuovi allievi di Harvard a partire dal 1949. L'obiettivo del corso era combattere contro la specializzazione disciplinare, insegnare agli studenti le origini della società occidentale e sensibilizzarli rispetto all'identità della società americana come società libera³⁷. Il corso è stato tenuto in particolare dai filosofi John Wild e Stanley Cavell che hanno insegnato a Harvard Sartre e l'esistenzialismo. Alla U.C.L.A. c'è, una decina d'anni più tardi, la lotta per i diritti civili che ha portato l'Università di Los Angeles a presentarsi come «la coscienza morale»³⁸ della nazione americana. A questo proposito, Angela Davis ha garantito negli anni Settanta un corso dedicato all'esistenzialismo. La relazione tra l'attivismo dell'insegnante e la materia d'insegnamento è allora evidente.

³⁵ Germain, *A Philosophy to fit "The Character of this Historical Period"?*, cit., p. 14.

³⁶ Si veda J. O'GRADY, *Lady Warnock Obituary*, in «The Guardian», 21 Marzo 2019 <<https://www.theguardian.com/books/2019/mar/21/lady-warnock-obituary>> (ultimo accesso 06.09.2020).

³⁷ Ivi, p. 18.

³⁸ Ivi, p. 19.

Questo duplice ritratto dell'esistenzialismo in Gran Bretagna e negli Stati Uniti non deve tuttavia nascondere delle differenze rilevanti tra le due situazioni. Una prima diversità tra Gran Bretagna e Stati Uniti appare qui. È significativo che la ricezione dell'esistenzialismo in Gran Bretagna sia stata opera di filosofe donne, mentre negli Stati Uniti è stata opera di uomini. Germain sottolinea che in Gran Bretagna la filosofia e le ricerche morali, in cui l'esistenzialismo francese era stato collocato, non potevano contare sul credito di cui aveva potuto beneficiare la filosofia pragmatista negli Stati Uniti fin dall'inizio del Ventesimo secolo attraverso le eminenti opere di William James e di John Dewey. In Gran Bretagna, la mancanza di riconoscimento della filosofia morale ha allontanato gli uomini da questa disciplina. Questo settore era di conseguenza più legittimo per le donne che stavano gradualmente integrando i posti universitari. Dorothy Emmet, Iris Murdoch e Mary Warnock sono state le principali protagoniste di questa ricezione inglese. Come si è potuto constatare, queste filosofe hanno dovuto combattere la deformazione della filosofia esistenzialista sotto forma di osservazioni ridotte al registro emozionale operata da Ayer nei suoi articoli su Sartre e sull'esistenzialismo scritti tra il 1945 e il 1950. L'integrazione dell'esistenzialismo nei programmi dei corsi a Manchester e a Oxford corrisponde dunque a un cambiamento importante dell'università inglese, non solo per la corrispondenza del pensiero di Sartre, di Camus e degli altri alle esigenze del tempo, bensì, in modo più fondamentale, perché partecipava alla contestazione della norma sociale che faceva del mondo accademico un mondo di uomini: «Daily life for academic women involved challenging conventions; in particular, challenging the convention that academics were male»³⁹. Per quel che concerne gli Stati Uniti, la legittimità della filosofia morale non deve far pensare che la ricezione dell'esistenzialismo a Harvard e all'U.C.L.A. consistesse semplicemente in un'assunzione del pragmatismo da parte dell'esistenzialismo. Hans Meyerhoff, filosofo di origine tedesca trasferitosi negli Stati Uniti, ha certamente sostenuto che l'esistenzialismo proponeva una teoria dell'azione più esplicita del pragmatismo e che rappresentava una forte critica del conformismo sociale: «Sartre does not “plead for action in conformance with what has always been”, but rather “pleads for action and commitments on behalf of possibilities of existence not yet realized”»⁴⁰.

³⁹ Ivi, p. 5.

⁴⁰ H. MEYERHOFF, *The Return to the Concrete*, in «Chicago Review», vol. 13, n. 2, 1959, p. 37, citato in ivi, p. 24.

3. Critica del conformismo: Sartre nella «Partisan Review», donne nell'università inglese

Questa critica del conformismo sociale, che è ampiamente condivisa dai primi introduttori dell'esistenzialismo negli Stati Uniti (William Barrett, Hans Meyerhoff, Stanley Cavell) si è in realtà costituita nell'ambito della rivista «Partisan Review»⁴¹. Creata a New York nel 1934, la «Partisan Review» è stata in primo luogo una rivista politico-letteraria avente per vocazione la diffusione del marxismo negli Stati Uniti richiamando l'attenzione sulle innovazioni letterarie e politiche provenienti dall'Europa, dagli Stati Uniti e dalla Russia⁴². Essa ha poi rotto con il comunismo negli anni Quaranta e ha da allora trasformato la sua critica dell'alienazione operaia in una critica (radicale) della specializzazione e del conformismo sociale. Nel 1944, Hannah Arendt pubblicò nella rivista una relazione su *Il Processo* di Kafka⁴³. Questa critica alla specializzazione permette alla «Partisan Review» di mettere in questione le strutture della società americana a partire dalla diagnosi effettuata sulla società tedesca dell'anteguerra. Questa critica fonda anche quella sulla filosofia analitica e il loro interesse per l'esistenzialismo. È infatti a partire dalla critica della specializzazione dei ruoli sociali che, in *Irrational Man*, Barrett fonda quella sulla ristrettezza di vedute del filosofo analitico che egli descrive come «a curious creature who dwells in the tiny island of light composed of what he finds scientifically “meaningful”, while the whole surrounding area in which ordinary men live from day to day [...] is consigned to the outer darkness»⁴⁴. La biografia di Cavell è ugualmente esemplare a questo riguardo. Lo si vede passare dalla musica alla psicologia, e poi dalla psicologia alla filosofia, per essere coerente con «il suo interesse per i modi di pensare non scientifici e per una riflessione generale sulla condizione

⁴¹ Gli archivi della rivista sono integralmente consultabili sul sito dell'Howard Gotlieb Archival Research Center dell'Università di Boston: <<http://archives.bu.edu/collections/partisan-review>> (ultimo accesso 06.09.2020).

⁴² GERMAIN, *A Philosophy to fit “The Character of this Historical Period”?*, cit., p. 19.

⁴³ H. ARENDT, *Franz Kafka: A Revaluation*, in «Partisan Review», vol. 11, n. 4, 1944, pp. 412-422. È sempre sulla «Partisan Review» che Arendt ha pubblicato il suo articolo sull'esistenzialismo. Si veda H. ARENDT, *What is Existenz Philosophy?*, in «Partisan Review», vol. 13, n. 1, 1946, pp. 34-56.

⁴⁴ W. BARRETT, *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy* [1958], Mercury Books, Heinemann Group, Londra 1964, p. 19. Barrett, che era vice-direttore della rivista, si è occupato di presentare la filosofia de *L'essere e il nulla* in W. BARRETT, *Talent and Career of Jean-Paul Sartre*, in «Partisan Review», vol. 13, n. 2, 1946, pp. 237-246.

umana (*the interest in non-scientific and generalised modes of thinking about the human condition*⁴⁵), che gli vengono dalla sua frequentazione appassionata della «Partisan Review».

Lo studio di Germain permette così di definire con precisione i parametri ideologici, allo stesso tempo coerenti e instabili, di uno dei principali vettori della ricezione di Sartre negli Stati Uniti. Dal 1945 al 1948, ossia prima della comparsa delle prime traduzioni integrali dei libri di Sartre, la «Partisan Review» aveva pubblicato numerosi estratti delle opere di Sartre: *The Case for Responsible Literature*⁴⁶, nel numero dell'estate del 1945, che annuncia la creazione di «Les Temps Modernes», estratti da *La Nausea*, *The Root of the Chestnut Tree* e *The Provincial Portrait Gallery*⁴⁷, così come *Portrait of the Antisemite*⁴⁸ nei primi mesi dell'anno 1946, che includeva vari pezzi della critica sartriana sulla società borghese, e infine estratti di *Che cos'è la letteratura?* in quattro numeri quasi successivi a Gennaio, Marzo, Maggio e Giugno del 1948⁴⁹. L'attenzione prestata alla rivista «Partisan Review» offre di conseguenza il modo per ricostruire contemporaneamente la prima struttura estetico-politica e la prima rete mediatica che iscrive i testi letterari e filosofici di Sartre nel mondo intellettuale nord-americano.

Va rilevato un ultimo punto. Negli Stati Uniti, la risposta favorevole nei confronti dell'esistenzialismo francese di certi filosofi americani è legata sia ai dibattiti sulla religione sia al bisogno, di cui abbiamo già parlato, di dotarsi di una nuova morale, addirittura di una nuova religione⁵⁰. L'insegnamento della religione e lo studio delle origini giudaico-cristiane dell'Occidente faceva parte anche dei materiali integrati nei corsi di cultura

⁴⁵ GERMAIN, *A Philosophy to fit "The Character of this Historical Period?"*, cit., p. 22.

⁴⁶ J.-P. SARTRE, *The Case for Responsible Literature*, in «Partisan Review», vol. 12, n. 3, 1945, pp. 304-308. La copertina del volume annuncia, in cima alla lista, un contributo di Jean-Paul Sartre intitolato *Writers and Responsibility*. Questo testo è una pre-pubblicazione accorciata in inglese della «Présentation des Temps Modernes», che era già stata pubblicata una prima volta sulla rivista «Horizon» (Londra), vol. 65, n. 2, Maggio 1945, pp. 307-312.

⁴⁷ ID., *The Root of the Chestnut Tree*, in «Partisan Review», vol. 13, n. 1, 1946, pp. 25-33; ID., *The Provincial Portrait Gallery*, in «Partisan Review», vol. 13, n. 2, 1946, pp. 215-227.

⁴⁸ ID., *Portrait of the Anti-Semite*, in «Partisan Review», vol. 13, n. 2, 1946, pp. 163-178.

⁴⁹ ID., *What is Writing?*, in «Partisan Review», vol. 15, n. 1, 1948, pp. 9-31 (la copertina della rivista annuncia nella parte superiore della pagina «Jean-Paul Sartre, *What is Literature?*»); ID., *For Whom Does One Write?*, in «Partisan Review», vol. 15, n. 3, 1948, pp. 313-322; ID., *For Whom Does One Write?(II)*, in «Partisan Review», vol. 15, n. 5, 1948, pp. 536-544; ID., *Literature in Our Time*, in «Partisan Review», vol. 15, n. 6, 1948, pp. 634-653 (la copertina recita «Jean-Paul Sartre, *Literature and Communism*»).

⁵⁰ Cfr. GERMAIN, *A Philosophy to fit "The Character of this Historical Period?"*, cit., p. 25.

generale a Harvard ed era così combinato con l'insegnamento dell'esistenzialismo. È nota anche l'importanza che ebbero le convinzioni religiose nell'impegno di numerose persone nella difesa dei diritti civili⁵¹. Ma è probabilmente Cavell che ha messo in evidenza la dimensione "religiosa" più profonda dell'esistenzialismo. Essa «in un senso ampio»⁵² naturalmente non significa che l'esistenzialismo si allinei in ultima istanza con i valori giudaico-cristiani. Permette invece di identificare un'analogia tra gli apostoli o i santi della tradizione giudaico-cristiana e i filosofi e gli artisti contemporanei come Sartre che, rifiutando il conformismo e lo *status quo* sociale, assumono su di loro il compito di rivelare le contraddizioni e le ingiustizie.

Cavell explained that modern philosophers such as Sartre and some modern artists could be understood as akin to saints or «apostles» of the Judeo-Christian past, as they challenged contradictions and immorality in society rather than conforming with them. Thus, Cavell clearly saw that those, including Sartre, who did not conform to immoral societies but offered creative, change-based solutions were carrying on religious work⁵³.

Dalle considerazioni di politica internazionale, con cui abbiamo iniziato, alla costituzione di una nuova morale, addirittura di una nuova religione civica critica e creatrice, alla quale abbiamo dedicato le ultime osservazioni, passando per le sfide dell'educazione universitaria negli anni Cinquanta e Sessanta, l'interesse per l'esistenzialismo sartriano dopo il 1945 in Gran Bretagna e negli Stati Uniti – ciò che abbiamo chiamato *The Heat of Sartre*, alludendo al titolo di Elizabeth Bowen – non può decisamente essere ridotto all'instabilità di qualche stagione o alla confusione, forse sapientemente orchestrata, tra uno sforzo filosofico rigoroso e la produzione di effetti emotivi che deriverebbero dalla moda in contrasto con l'esigenza razionale. Le risposte che sono state formulate in Inghilterra e negli Stati Uniti sono dipese da una sorta di geografia dell'esistenzialismo: nel primo caso, le relazioni strette tra i filosofi inglesi e la Francia hanno potuto avviare, come è stato il caso di Bowen e di Murdoch, una riflessione approfondita sulle relazioni internazionali e sul modo di pensare un'identità politica a livello europeo. In entrambe le autrici la letteratura non è affatto una rinuncia alla

⁵¹ *Ivi.*, p. 26.

⁵² *Ivi.*, p. 27.

⁵³ *Ibidem.* R. Germain qui si basa sul saggio di S. CAVELL del 1969 *Kierkegaard's On Authority and Revelation*, in *Id.*, *Must We Mean What We Say*, Charles Scribner's Sons, New York 1969, pp. 163-179.

filosofia. Per Bowen si tratta di far lavorare l'ontologia sartriana al livello stesso della descrizione letteraria; con Murdoch, di mantenere la tensione tra il senso di una vita umana che si dà una forma e il mistero necessario per il quale tutta l'esistenza umana si rapporta a se stessa nell'oscurità almeno parziale dei suoi motivi e delle sue ragioni. L'invito che ci fanno è di uscire dalla retorica dell'interesse individuale o collettivo per avvicinarci alle dimensioni drammatiche, se non tragiche, dell'esistenza umana.

La distanza tra la Francia e gli Stati Uniti ha instaurato una ricezione diversa di Sartre e dell'esistenzialismo. Mentre Sartre ha fatto due lunghi viaggi negli Stati Uniti dopo la Liberazione, l'inserimento dell'esistenzialismo nel paesaggio intellettuale americano ha incontrato gli interrogativi di una società libera di fronte alle proprie responsabilità degli anni Trenta, e ancora di più dopo il 1945. Per tutto questo periodo, una rivista come «*Partisan Review*» ha ampiamente contribuito allo sviluppo di una critica del conformismo sociale considerato nei suoi due effetti principali: passare sotto silenzio le potenzialità non ancora realizzate, e forse soprattutto rimanere ciechi a qualsiasi realtà che non si sottomettesse ai limiti di uno sguardo specializzato sulle cose. Di fronte a sfide sociali e politiche molto importanti, questa critica, che ha inizialmente trovato il suo slancio in sforzi politici e letterari, ha indotto una vasta riforma della formazione universitaria che unisce da una parte l'interesse di una vasta cultura generale, e dall'altra l'incoraggiamento a un attivismo militante o politico. Per la filosofia esistenzialista, la scommessa da fare era difficile. Le indagini che abbiamo presentato indicano, al di là delle critiche che hanno accompagnato le prime ricezioni dell'esistenzialismo negli Stati Uniti e in Inghilterra, provenienti da filosofi analitici come da filosofi continentali, che la filosofia esistenzialista ha contribuito a diverse profonde riforme dell'università moderna. In Gran Bretagna, l'esistenzialismo è stato portato dalle donne. La sua diffusione nelle grandi istituzioni universitarie del paese ha testimoniato da sé questa modernità da conquistare.

Mi sia dunque permesso, per finire, di menzionare per l'ultima volta i nomi, gli scritti, gli insegnamenti e gli interventi pubblici di Dorothy Emmet, Iris Murdoch e Mary Warnock, ai quali associamo volentieri quelli di Hazel Barnes e Marjorie Grene la quale, ben prima della traduzione de *L'essere e il nulla* in inglese, ha ugualmente partecipato all'introduzione dell'esistenzialismo sartriano negli Stati Uniti. Elizabeth Bowen ci ha ricordato che è anche nella sua scrittura e attraverso il suo stile che Sartre ha rappresentato la coscienza tragica dei suoi tempi.

Michel Sicard

Sartre et l'Amérique: du surréalisme à l'action painting

TITLE: *Sartre and the America: From Surrealism to Action painting*

ABSTRACT: Through his stays in the United States between 1945 and 1950, first as a journalist and then as the friend of Dolorès Vanetti, Sartre discovered a new continent, mobile and variously layered. There he frequented surrealists in exile and American artists who brought him to a reflection on art including themes of surrealism, but leading him to a new critic of the image and aesthetics of the act and gesture.

KEYWORDS: Action Painting; Modern Art; Space; Aesthetics; Abstract Expressionism; Gesture; Imaginary; Indians; Magic; Movement; Surrealism; Totemism

1. *L'espace-Amérique*

Lorsque Sartre s'embarque pour New York, le 11 janvier 1945, c'est en avion, mais comme à la recherche d'un Nouveau Monde. Certes, il est venu non dans un esprit conquérant, mais pour une autre raison: envoyé officiel de la France représentant *Combat* et *Le Figaro*, parmi huit journalistes, alors que la guerre n'est pas encore terminée et que le gouvernement américain s'est comporté étrangement envers le Chef militaire que la France s'est choisie – le général de Gaulle –, il n'en reste pas moins qu'il découvre un autre continent, dont la modernité triomphante n'avait pas été entravée par ces années de guerre. La partie apparente de la visite officielle, ennuyeuse, avec les interminables visites d'usines d'armement, qui recouvre bien des susceptibilités et maints affrontements dans la presse, cache en fait un autre Sartre plus secret, plus aventureux, qui va profiter sur divers autres plans du séjour américain. Ce qu'il découvre d'abord, c'est un continent autre, fait autrement, diversement stratifié, dont l'histoire ne se confond pas avec un Destin ou une Idéologie, mais qui est l'histoire d'un peuplement. Le continent est grand, les couches non pas superposées mais décalées, l'espace est décentré. Ces villes dans leur urbanisme le fascine. Tout s'y passe à angle droit. Les populations s'y déplacent comme des migrants. La rationalité

de l'État s'offre à découvert. Il avait pensé jusqu'ici des individus dans un espace chrétien et théocentrique: il découvre un multiculturalisme où les nombreuses croyances et religions côtoient l'athéisme. Tout dans ce territoire est mobile. Des intérêts s'y côtoient, s'y entrecroisent parfois. Et c'est bien cette notion qui est en jeu: celle de territoire, contre les pouvoirs et les politiques. Il y a un espace ouvrant, diversement stratifié, on y glisse d'est en ouest, mais sans que les strates s'amalgament entre elles. Comment habiter, faire bâtir cela ensemble?

2. *À New York: surréalistes en exil*

New York, c'est d'abord une terre d'accueil, une entrée pour les migrants. Mais ce Nouveau Monde est aussi fait des restes de l'ancien. On y voit encore plus finement des européens rescapés de l'ancien monde, et ce d'autant que la barbarie nazie y a déplacé des masses entières de population. Durant la guerre les exilés ont fait le saut outre-Atlantique. Si Sartre fait semblant de s'intéresser aux politiques de certaines couches de la population française aux États-Unis, ce qui le fascine, ce sont les écrivains, artistes, intellectuels, chercheurs, venus trouver refuge dans ce continent de survie. Il s'agit moins d'une fraternité nationale, car au contraire les Français sont partagés entre les partisans du régime de Vichy et de Giraud, et les gaullistes dont Sartre, paradoxalement, se fera le soutien en territoire américain, que la découverte d'une autre culture, autrement articulée, sur une primitivité bien antérieure à celle européenne, et sur un mélange que l'Europe s'était efforcée de gommer. Il se tourne donc vers les exilés pour s'échapper un moment de cet affrontement politique. L'apport massif de population française pendant les années de guerre ce sont des intellectuels et des écrivains, les surréalistes qui ont décidé et pu s'expatrier, à commencer par André Breton, le chef de file du surréalisme, rapatrié depuis Marseille sous les auspices de Varian Fry et de l'Emergency Rescue Committee. Il s'est lancé dès 1941 dans l'aventure, quittant, avec de difficiles autorisations du gouvernement de Vichy, Marseille vers La Martinique, où retenu un temps parce que suspect, il écrit avec Masson l'essentiel des textes de *La Martinique charmée de serpents*.

Avec le séjour suivant à New York en 1946, trajet cette fois-ci en bateau sur le cargo *Liberty ship* commencé depuis Bordeaux en décembre 1945, Sartre refait à peu près le voyage des exilés, même si les escales ne sont pas les mêmes. La traversée est longue et difficile, entrecoupée de nausées, mais il ne sera pas déçu. En même temps qu'un voyage d'amour, c'est un

pèlerinage qu'il refait de cet exil volontaire de centaines d'intellectuels et d'artistes qu'il a connus lors du premier voyage l'année précédente et qu'il va fréquenter encore et encore, les attirant à lui comme un aimant lors de ses conférences, surtout les surréalistes, à commencer par Duchamp.

Le fonds mystérieux de cette attirance réciproque, c'est que Sartre entre en contact direct et en profondeur avec les surréalistes. Alors qu'il les avait ignorés, voire égratignés un peu avant et pendant la guerre, par exemple, dans son article *Un nouveau mystique* sur *L'Expérience intérieure* de Bataille, publié dans les *Cahiers du Sud* en octobre 1943. Sartre y joue Bataille contre Breton: sous prétexte d'attaquer la méthodologie de l'essai bataillien, qu'il nomme 'l'essai-martyre', il règle au passage son compte à André Breton:

La volumineuse personnalité de Breton s'y trouvait à l'aise: il démontrait froidement, dans le style de Charles Maurras, la précellence de ses théories, et puis soudain il se racontait jusque dans les plus puérils détails de sa vie, montrant les photos où il avait déjeuné, de la boutique où il achetait son charbon¹.

C'est mal connaître l'attention extrême que Breton portait aux sujets de l'immédiat et à la méticulosité de ses choix pour l'illustration de *Nadja*. Malgré cette dérision, pour noyer le poisson, Sartre mêle dans cette stratégie d'écriture des écrivains ou penseurs fameux, Pascal, Rousseau, Nietzsche, Breton, Aragon, Leiris. Il conclut: «c'est dans cette série de "géométries passionnées" que *L'Expérience intérieure* prend sa place».

C'est pourtant à ces 'essais-martyre' que Sartre consacrera bientôt du temps, à travers ses artistes ou écrivains sulfureux, qu'il vient cueillir parfois sur le sentier même de leur abandon par Breton, qui avait la fâcheuse habitude d'excommunier les artistes plus vite que leur ombre. Sartre aura accompli le tour de force, tout en ne rien perdant de sa virulence à l'égard du surréalisme, de faire une nouvelle esthétique avec des artistes issus de ce mouvement même – Giacometti, Calder, Hare, Masson... – sans toutefois en admettre la filiation profonde. Et c'est sur l'espace américain qu'a lieu le premier acte de cette stratégie. Il n'empêche, qu'il s'intéressera à des ancrages théoriques profonds du surréalisme: par exemple *l'écriture automatique* est un dispositif naturalisé, qui traverse le surréalisme et va vers l'*action painting* et que Sartre revendique dans certains essais, notamment celui sur Wols. Masson ou Matta étaient dans ce même mouvement de bascule du surréalisme vers le geste et le signe.

¹ J.-P. SARTRE, *Situation I*, Gallimard, Paris 1947, pp. 134-135.

3. Dolorès, initiatrice

La découverte du monde américain tient d'une part aux visites guidées organisées par les autorités officielles américaines et d'autre part à la présence de Dolorès Vanetti, celle qui lui a «donné l'Amérique» dira-t-il plus tard à Simone de Beauvoir, avec qui il se lie dans une passion amoureuse très forte, après l'avoir rencontrée lors de l'enregistrement d'une série d'émissions. Née en 1912, ayant vécu en France et en Angleterre, c'est une figure très médiatique à New York. Parfaitement bilingue, elle est journaliste à la radio. Elle est très bien implantée dans les milieux artistiques new-yorkais: elle connaît Calder et Louisa, Pierre Matisse, Duchamp, Hare, Peggy Guggenheim... Elle a fait la connaissance de Breton à son arrivée, et peut-être a-t-elle été sa maîtresse aussi entre Jacqueline et Elisa... En tout cas elle sera toujours très proche de lui, au point d'être reçue plus tard régulièrement à Saint-Cirq-Lapopie. Son nom et son adresse en France, à Seillans dans le Var, apparaissent dans les papiers d'archives de Breton dispersés en 2003. Dans une lettre à sa fille Aube de 1953, il lui rappelle son passage, parmi d'autres invités, comme si Dolorès était une des fréquentations régulières depuis les États-Unis². À New York, elle est proche aussi des artistes et intellectuels en exil, de Max Ernst, de Georges Duthuis et de Lévi-Strauss... Tous les Français en exil s'attachent aux émissions à New York sur *La Voix de l'Amérique*, dirigée par Pierre Lazareff, dont elle est une des journalistes...

Il ne s'agit pas de jauger la relation amoureuse franco-américaine de Sartre et de Dolorès³, mais de voir en quoi elle a pu lui ouvrir les portes d'une autre culture plus vaste qui ne se limitait pas à la philosophie et la littérature, mais mêlait anthropologie, psychanalyse, arts primitifs et voyages ethnologiques... Dolorès lui fit connaître ces Français émigrés à New York, dans un milieu artistique qui n'avait fait que s'entrouvrir pour Sartre à Paris, avec la rencontre de Giacometti, reclus en Suisse dès le début de la guerre, et les échanges avec Picasso. Évidemment Dolorès a dû emmener Sartre, notamment à la fin de son séjour où il reste plusieurs semaines à New York, dans les expositions, comme par exemple celle de

² A. BRETON, *Lettres à Aube*, Gallimard, Paris 2009, p. 82: «L'été, comme d'ordinaire a été beau à Saint-Cirq et nous n'avons certes pas à nous plaindre qu'on nous y ait laissés trop seuls. On a vu tour à tour Julien Gracq et sa sœur, Lise et Jacques Parson, Juliette et Man Ray, H.-P. Roché, Hélène Tournaire et Pauwels, Claude et Monique Lévi-Strauss, Dolorès, Simone, Annie et Adrien Dax, Toyen...». Intéressante liste qui montre que le réseau noué en Amérique avait des liens encore solides.

³ Annie Cohen-Solal en fait un portrait dithyrambique dans sa biographie. Cfr. A. COHEN-SOLAL, *Sartre*, Gallimard, Paris 1985, p. 358.

Jackson Pollock dans la galerie Art of this century, du 19 mars au 14 avril 1945. L'année précédente Pollock avait exposé dans cette même galerie, en compagnie de travaux de Braque, Dali, Ernst, Kandinsky, Masson, Matta, Miro, Motherwell, Picasso, Rothko et Tanguy. La toile *Pasiphaë* (1943) que Pollock y avait montrée⁴ comporte bien des adhérences surréalistes, si on la compare aux toiles de Masson de la même époque, par exemple *Paysage iroquois* (1942), ou *Andromède* (1943)⁵.

La dédicace à Dolorès du numéro des *Temps Modernes* sur les U.S.A. en 1946 cache, non seulement son travail (car le numéro de la revue fut préparé chez elle à New York), mais sans doute maintes allusions, mettant sur le même plan les divers champs de la culture, mêlant les artistes intégrés à l'histoire de l'art occidental et ceux issus des rencontres avec les amérindiens. Le texte de David Hare, par exemple, témoigne de cette ouverture. Les objets qui figurent dans l'appartement de Dolorès, où se côtoient Duchamp, Hérold, Delvaux, et des pièces d'art premiers, rappellent, à un degré moindre, l'atelier de Breton, rue Fontaine. Dans les rares photos que l'on a de l'appartement de Breton à New York, on voit les murs envahis aussi de figures primitives et de fétiches. Par exemple un masque Eskimo, exposé au-dessus du canapé de Breton à New York⁶. Infatigable collectionneur et esthète, Breton s'intéresse à l'ailleurs de sa propre culture.

Les ambitions de Sartre après-guerre, notamment à travers la vision culturelle des *Temps Modernes* en gardent quelques traces. Dans le numéro des *Temps Modernes* sur les U.S.A., un texte de David Hare en fin de volume, après celui sur les 'Comics', relate l'histoire d'un chef Navajo de cent-cinq ans qui lui raconte «l'histoire du blé» pendant des heures: «Seules ses lèvres s'agitaient tandis qu'il prononçait des mots que je n'avais jamais entendus»⁷. Témoignage, devant l'effacement de cette culture, qui est aussi de la part de Hare une performance – une leçon de silence!

Les rapports des écrivains et artistes avec la culture amérindienne étaient des parcours nécessaires pour le renouvellement de l'art occidental. Alors que le cubisme s'était intéressé surtout à l'art africain, les Indiens étaient une piste possible de nouveauté, inspirée des figures peuplées de spectres et d'esprits. Le voyage de Breton à travers le Grand Cañon du Colorado, le Nevada, le Nouveau-Mexique et l'Arizona, que Sartre avait survolé dès

⁴ Jackson Pollock, catalogue d'exposition, Centre Georges Pompidou, Paris 1982, pp. 122-123.

⁵ André Masson, catalogue d'exposition, Grand Palais, Paris 1977, pp. 165 et 167.

⁶ André Breton, 42, rue Fontaine, catalogue de la vente à Drouot-Richelieu par Calmels Cohen, volume *Arts primitifs*, 17 avril 2003, pp. 152-153, pièce n. 6164.

⁷ D. HARE, *Le vieux cacique d'Acoma*, dans «Les Temps modernes», 11-12, 1946, p. 573.

février 1945 par une forte tempête, date d'août 1945, un an après le séjour de David Hare en 1944 en territoire Hopi. Il parvient à Mishongnovi dans la réserve des Indiens Hopis et Zunis le 22 août. De cette époque, et de l'année précédente, datent les collections qu'il a pu réunir de poupées Kachina Hopi – par exemple la poupée Kachina Hopi Saviki, ou danse du serpent – qui reparaitront lors de la vente de l'Atelier de Breton en 2003, avec notamment la vingtaine de pièces qui composaient cet ensemble⁸. Nul doute que Sartre n'ait échangé avec Breton sur cette passion, qui avait envahi aussi les murs de l'appartement de Dolorès à l'angle de la 57th Street et de la 1st Avenue... Les kachinas sont des esprits et, en tant que tels, ces sculptures sont habitées. Elles représentent l'esprit du feu, de la pluie, du serpent, ou encore des esprits farceurs et espiègles, bienfaisants ou malfaisants. En outre, les couleurs sont associées à des points cardinaux... On comprend que pour Hare ou même Calder, cette référence innerve l'interprétation des œuvres en toile de fond. La plupart des objets choisis par Breton n'ont pas été achetés dans la réserve indienne des Zunis et Hopis, mais chez le marchand Julius Carlebach, qui avait échappé aux camps de prisonniers allemands et ouvert une brocante à New York dans la 3th Avenue, au n° 943, et aura plus tard une galerie. Il avait été découvert par Max Ernst, qui avait repéré ses objets indiens et esquimaux anciens. De chez lui viennent l'essentiel des collections de Breton de poupées Kachina et masques Hopi, Navajo ou esquimaux. Il alimentera aussi les collections de Robert Lebel (père de Jean-Jacques Lebel), expert et œil vivant pour Breton à New York, de Georges Duthuit (le gendre de Matisse), ami aussi de Masson, de Bataille, Tanguy, Patrick Walberg, et grand spécialiste d'art ancien et d'archéologie. Lebel et Duthuit conseillèrent les choix de pièces, notamment pour Breton, David Hare, Claude Lévi-Strauss (devenu après la guerre Conseiller culturel de l'Ambassade de France, en résidence à New York⁹)... et bien sûr Dolorès Vanetti¹⁰. Dans ces masques, totems, poupées,

⁸ André Breton, 42, rue Fontaine, cit., volume *Arts primitifs*, pp. 172-228, pièces nn. 6177 à 6206.

⁹ Claude Lévi-Strauss ne reviendra en France qu'en fin 1947, pour y soutenir sa thèse *Les Structures élémentaires de la parenté* en 1948, publiée aux PUF en 1949, dont Simone de Beauvoir fera le plus grand éloge dans *Les Temps Modernes*. Sa thèse secondaire *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara* au Brésil sera publiée par la société des américanistes à la fin de l'année. Grand collectionneur, guidé aussi par Carlebach dans sa période new-yorkaise, il vend collection à Drouot en 1951. Certaines des poupées Kachina Hopi furent rachetées par Jacques Lacan, le beau-frère d'André Masson.

¹⁰ Deux carnets de dessins de Robert Lebel furent offerts par son fils au Musée de Quai Branly. Des masques y étaient reproduits fidèlement en couleur, notamment ceux acquis

objets amérindiens, Jean-Jacques Lebel, qui fit en 2006 des collections de son père une vente analogue à celle d'Aube Breton, y voit un lien direct avec l'assemblage d'objets-résidus comme le pratiquaient les surréalistes et plus près de nous avec la production des années 1954-1961 de Robert Rauschenberg lorsqu'il crée ses fameux *Combine Paintings*. Tous ces exilés amateurs d'arts primitifs et populaires, qui ne privilégiaient pas forcément les pièces d'artistes reconnus, Sartre a pu librement s'en inspirer lors de ses séjours à New York, aux côtés de sa collectionneuse Dolorès, pour s'orienter vers des artistes plus modestes mais plus modernes, dont Lapoujade, Wols, Rebeyrolle, qui ont été les supports dans ses essais.

4. *La figure de Breton qui fascine et qu'il faut tuer*

Breton est parti aux États-Unis, où il arrive à New York en juillet 1941, bientôt rejoint par Duchamp, en juin 1942. À partir de cette période, il sera très actif dans les milieux artistiques et fonde dès la fin de l'année 1941 la revue surréaliste *VVV* avec David Hare, qui en est l'*editor*. C'est un chef de clan rayonnant qui mobilise dès son arrivée l'intelligentsia en exil qui peut l'aider à promouvoir le surréalisme. Il publie abondamment, il préface, suit de près les expositions par exemple celle de Miro et ses *Constellations* à la galerie Pierre Matisse en 1945, du 9 janvier au 3 février, exposition que Sartre a probablement vue. Il circule aussi aux alentours, dans les Antilles, notamment pour l'exposition de Wifredo Lam au Centre d'art de Port-au-Prince en janvier et février 1946. Il multiplie les 'perspectives du surréalisme'...

Sartre lui s'est envolé le 11 janvier 1945 vers les États-Unis, accompagné par sept autres journalistes, représentants officiels de la France libérée. Il y restera jusqu'en mai. Certes il rencontre des intellectuels, par exemple ceux de la revue *Partisan Review*...avec qui le dialogue est souvent difficile. Mais il voit aussi des Français en exil. Il y rencontre Breton chez Jacqueline et David Hare, venant visiter sa fille les week-ends, et il y reviendra l'année suivante où il revoit à nouveau Breton. Des décennies plus tard, Sartre se rappelait les échanges avec Breton:

Les surréalistes se donnaient un monde qui effectivement était différent du monde réel et le faisaient exister fortement. J'ai eu des rapports même avec Breton à New York en 1945-46; je l'ai un peu

revu à Paris et puis il s'est brouillé avec moi parce que j'avais écrit sur le surréalisme ce que je pensais¹¹.

Sartre ajoute cette phrase qui en dit long sur l'importance de cette rencontre, quant à la vie, quant à l'art: «Mais c'était passionnant de voir Breton et de vivre un peu avec lui».

«Passionnante» certes, cette «volumineuse personnalité» n'est pas facile à cadrer. «Nous déjeunons au Casque avec Giacometti. On se demande comment Breton va être reçu à son retour à Paris»¹², s'interroge Simone de Beauvoir dans *La Force des choses*. Effectivement rien n'est gagné dans ce retour. Breton a pris des positions ambiguës pendant la guerre, condamnant certes le régime de Vichy, dont il eut à souffrir après cette rafle de Marseille lors de la visite du Maréchal, mais envisageant peu avant une solution Pétain-Doriot (le Parti Populaire français avait quelques attaches à ses débuts avec le socialisme). Sartre a tout fait dès 1945 pour retarder le retour de Breton à Paris, invoquant la dictature intellectuelle des communistes¹³. Si Breton s'attarde – certes son agenda de conférences était bien rempli –, c'est aussi qu'il ne sait plus lui-même quelle place il occupera dans ce monde d'intellectuels politisés, devenus très matérialistes. Quant aux artistes, il a longtemps favorisé leur monde de dissensions. Or la reconstruction après-guerre nécessite un consensus. Mais celui-ci ne sera pas du côté de Breton, qui s'isole. C'est ce vide laissé par Breton que Sartre entend exploiter, et d'abord par la création de la revue *Les Temps Modernes*. L'idée de faire un numéro sur les U.S.A. doit à la fois satisfaire les exilés et éloigner Breton d'un témoignage long et intime qu'il pourrait lui-même exploiter. Lui coupant les herbes sous les pieds, Sartre fait de Breton un marginal un peu obsolète. Même dans son propre camp Breton est contesté. Tzara lui-même n'y va pas de main morte. Dans une conférence à La Sorbonne *Le Surréalisme et l'Après-guerre*, Tzara fustige les surréalistes: «Je ne vois pas sur quoi [le surréalisme] serait fondé pour reprendre son rôle

¹¹ J.-P. SARTRE, M. SICARD, *Penser l'art*, dans «Obliques», *Sartre et les arts*, 24-25, Éditions Borderie, Nyons 1981, p. 18.

¹² S. DE BEAUVOIR, *La Force des choses*, t. I, Gallimard («Coll. Folio, 1977»), Paris 1963 p. 118.

¹³ A. BRETON, *Entretiens radiophoniques XV*, in ID., *Œuvres complètes*, t. III, Gallimard («Coll. La Pléiade»), Paris 1999, p. 562: «J'avais eu aussi à New York, de longues conversations avec Camus, puis avec Sartre, qui m'avaient fait entrevoir ce que pouvait être ici l'état des esprits. Je me rappelle que Sartre insistait particulièrement sur la "terreur" que les staliniens faisaient régner dans les lettres. À l'en croire, il eût été de la dernière imprudence de contester publiquement les mérites poétiques de l'Aragon du *Crève-cœur*: on risquait de ne pas s'éveiller le lendemain...».

dans le circuit des idées au point où il la laissa comme si cette guerre et ce qui s'ensuivit ne fût qu'un rêve vite oublié¹⁴. On ne saurait mieux exprimer le déphasage qui couvre les positions de Breton, agitant ses idées comme si rien dans le monde n'avait changé.

Sartre lui se montre ample et polyvalent: il est ô combien au courant de ce qui se passe dans le nouveau monde; il a exploré à grandes enjambées l'espace Amérique, vu selon la trajectoire d'un résistant, ce que Breton n'a pas été. Son absence, Breton va la payer cher, ainsi que la non-proximité avec les communistes ou leurs sympathisants que la guerre a agrégés à l'espace démocratique.

C'est à Sartre que revient la charge d'exécuter Breton dans ce nouveau monde. Il n'a certes aucune animosité par rapport à la personne d'André Breton, mais les positions à la fois intellectuelles et politiques du surréalisme, qui étaient vues hors contexte aux États-Unis et plutôt dans une posture historiographique, apparaissent maintenant dans le Paris de l'après-guerre comme désuètes et dépassées. Sartre aura tendance aussi à se rapprocher des Surréalistes révolutionnaires, par exemple des auteurs surréalistes résistants sous l'Occupation de *La Main à plume* (1941-1944), avec Chabrun, Éluard, Hugnet, Jaguer, Magritte, Leo Malet, Picasso, Ubac...ainsi que Noël Arnaud, Yves Battistini, Christian Dotremont, Jean Laude, René Passeron avec leur tract *La Cause est entendue*, qui considèrent que le surréalisme ne peut se concevoir que libéré de l'idéalisme et rendu à un matérialisme historique qui est la seule véritable libération et révolution. Sa politique doit s'ouvrir au sens de l'histoire. Dotremont, dans une critique acerbe du surréalisme esthétisant, faisait remarquer cette nécessaire ouverture vers le champ social: «Il n'y a de surréalisme que d'ensemble, c'est-à-dire qui n'isole aucun de ses moyens, et donne sur le monde sans se donner à lui»¹⁵.

Breton essaiera aussi de revenir dans le champ politique, participera au Rassemblement Démocratique Révolutionnaire (fondé par Sartre avec David Rousset et Georges Altman entre fin 1947 et fin 1948) où Sartre essaie de s'écarter des communistes dans la recherche d'une troisième voie. Breton prend dans le RDR, avec d'autres anciens surréalistes comme Pierre Naville, une place active. Mais vainement! Malgré les attaques dans *Qu'est-ce que la littérature?* Breton ne semble porter aucune animosité à l'égard de Sartre, en tant qu'homme: il lui dédicace encore en 1948 *La*

¹⁴ Référence figurant dans la chronologie de BRETON, *Œuvres complètes*, t. III, cit., p. 32.

¹⁵ C. DOTREMONT, *Le surréalisme révolutionnaire*, dans «Les Deux sœurs», 3, 1947, pp. 5-6 (reprint Éditions Jean-Michel Place, 1985).

Lampe dans l'horloge – Sartre lui avait bien dédié son volume sur le *Théâtre* paru en 1947! –, dans un exemplaire particulier. Breton ne répondra jamais aux critiques de Sartre portées dans *Qu'est-ce que la littérature?*

5. À l'abord des artistes américains: Calder

Le premier texte de Sartre sur un artiste n'est pas celui sur les sculptures de Giacometti, bien que Sartre ait connu Giacometti avant la guerre, mais celui publié en 1946 sur Calder, rencontré d'abord aux États-Unis. Calder était pourtant connu en France depuis 1926 et 1927 où il avait participé au *Salon des humoristes* et exposé son *Cirque* miniature, qui fera le tour de l'Europe, accompagné de sa performance, jusqu'en 1933. Installé rue de la Colonie, puis rue Daguerre à Paris, il était entré en contact avec les milieux surréalistes: Duchamp a visité son atelier en 1931, qui avait suggéré d'appeler ses sculptures 'mobiles' et avait arrangé pour lui une exposition Galerie Vignon en 1932; Arp trouvera le mot de 'stable' pour les sculptures sur pied. Il avait aussi rencontré Léger, Mondrian, qui restera une référence marquante pour lui, Héliou, Miro avec qui il se lie d'amitié et qui l'invite en Espagne. Retourné aux États-Unis Calder a exposé en 1934, 1936, 1937, 1939, 1940 et chaque année jusqu'en 1944 à la Galerie Pierre Matisse; il a en 1943 une rétrospective au MoMA de New York. James Johnson Sweeney, son directeur, qui rencontra Sartre lors de son premier séjour de 1945, fit le lien... Masson, qui était voisin de Calder dans le Connecticut, établit entre Calder et Sartre des rapports plus personnels. Il emmena Sartre à Roxbury, dans l'atelier. L'essai de Sartre garde quelques traces de ces échanges spontanés et en situation avec les œuvres:

Un jour que je parlais avec Calder dans son atelier, un mobile qui, jusque-là, était resté au repos fut pris, tout contre moi, d'une violente agitation. Je fis un pas en arrière et crus m'être mis hors de sa portée. Mais lorsque cette agitation l'eut quitté et qu'il parut retomber dans la mort, sa longue queue majestueuse qui n'avait pas bougé, se mit indolemment en marche, comme à regret, tourna dans les airs et me passa sous le nez¹⁶.

Puis il le revit à New York dans son appartement de la 86th Street and 2nd Avenue. Calder lui donnera la sculpture *Peacock* (1941), décrite dans son essai:

¹⁶ J.-P. SARTRE, *Les mobiles de Calder*, dans ID., *Situations II*, Gallimard, Paris 2012, p. 401.

il m'a fait don d'un oiseau de paradis aux ailes de fer; il suffit d'un peu d'air chaud qui le frôle en s'échappant par la fenêtre: l'oiseau se défripe en cliquetant, il se dresse, il fait la roue, il balance sa tête huppée, il roule et tangué et puis, tout à coup, comme s'il obéissait à un signe invisible, il vire lentement sur lui-même, tout éployé¹⁷.

Cette description et ce rapport ab-réactif devant une œuvre sera le propre du style de Sartre devant l'art. C'est d'abord un regardeur, avant d'établir des analyses plus savantes, qu'il laissera surtout aux historiens d'art.

L'essai de Sartre sur *Les mobiles de Calder* parut dans un beau petit catalogue de la Galerie Louis Carré, préface à la première exposition de Calder en France après-guerre. Il sera bien sûr aussi traduit aux U.S.A. et servira pour maintes expositions. On ne peut pas dire que Calder fit partie des surréalistes, mais il les fréquente, son œuvre s'y apparente fortement et en rallie les objectifs dès 1933. Il est une sorte de tête de pont surréaliste à l'intérieur du continent américain. Il y a peu de documents sur les rapports de Breton et de Calder, hormis quelques cartes et dédicaces. Sartre prend Calder au moment même où il quitte à la fois la mécanique du *Cirque*, marionnettes et fils de fer, et les moteurs qu'il utilisait parfois dans ses sculptures. Il est tiré par Sartre au dehors du surréalisme, on pourrait dire même à l'opposé. La mobilité vient d'ailleurs, de la masse aérienne de l'air ou du vent qui anime ses créations. Cette découverte du mouvement entraîne Sartre à développer autrement sa pensée de la sculpture, qui restera toujours pour lui en mouvement à partir de cette époque, alors qu'il pensait avant cette catégorie du côté de l'inanimé¹⁸. Dans l'art de Calder, se substitue aussi dans l'esprit de Sartre, l'idée surréaliste de jeu à celle de fête. Au début du texte Sartre affiche: «Un Mobile: une petite fête locale, un objet défini par son mouvement et qui n'existe pas en dehors de lui, une fleur qui se fane dès qu'elle s'arrête, un jeu pur de mouvement comme il y a de purs jeux de lumière»¹⁹. Il oppose la fête au jeu, ou plutôt c'est le jeu qui doit devenir une fête. Ce jeu n'est pas le jeu surréaliste, fait de calculs et de symboles ésotériques, comme le fut le jeu de Tarots de Marseille, mais des virevoltes abstraites et impromptues. Sartre fait intervenir aussi la musique, comme si le mobile était «un petit air de jazz-hot, unique et éphémère, comme le

¹⁷ Ivi, p. 400.

¹⁸ Voir à ce sujet l'excellente analyse de G. BAUER, *Sartre and the Artist*, University of Chicago Press, Chicago 1969 (traduit par S. ASTIER-VEZON, édition numérique: *numilog.com*, 2008, p. 130).

¹⁹ SARTRE, *Les mobiles de Calder*, cit., p. 400.

ciel, comme le matin»²⁰. On sait combien Breton honnissait la musique²¹, et c'est sans doute à dessein que Sartre emploie cette métaphore musicale, vidée de tout symbolisme, et moderniste à l'extrême.

L'exil de Breton aux États-Unis fut un gigantesque échec, quant à son aura, quant à sa vie, n'imposant pas ses idées politiques (post-trotskyistes), perdant sa muse de *L'Amour fou*, n'étant que peu intégré à la culture américaine à cause de la barrière de langue. Sartre en quelques séjours y eut de grands succès, grâce à sa notoriété devenue éclatante, grâce au réseau de Dolorès. Le texte de Sartre sur Calder, sans doute écrit dès le premier séjour de 1945, se ressourcît à ses thèmes familiers quant à l'Amérique: la présence de la nature qu'il lira même dans l'urbanisme, le modernisme, etc. Alors que Breton salue en Calder «les pures joies de l'équilibre»²², Sartre y voit un déséquilibre, une inscription puis désinscription dans la représentation. Il se rattache aussi à ses propres conceptions de l'espace comme saut dans l'accumulation des ceci dans *L'Être et le Néant*. Breton est influencé par la vue de l'atelier chaotique d'Alexander Calder, photos prises en 1941 par Herbert Matter, et qui serviront à la fois à l'illustration d'un article sur Breton par David Hare dans *VVV* et du *Surréalisme et la peinture* dans l'édition de 1945, mais qui disparaîtra dans l'édition définitive de 1965, après que Sartre ait écrit sur Calder²³ – est-ce là sans doute la raison de cette expulsion? –, au profit d'un mobilisme plus épuré qui transcende les désordres de l'atelier.

Ce qui surprend dans l'essai sur Calder, pour les familiers de la pensée de Sartre, c'est la place laissée aux forces de la Nature et aux puissances animalesques. Calder a créé ces années-là d'autres insectes et oiseaux, comme ceux qu'évoque Sartre à la fin de son essai: «Mon oiseau vole, flotte, nage comme un cygne et puis, tout d'un coup, il se décompose, il ne reste que des tiges de métal parcourues de vaines petites secousses». Fascine Sartre, ce mélange de mécanicité et de nature animale, qui amène Calder à fabriquer des animaux à cette époque: araignée, paon, girafe, autruche, phoque... Il cède à l'émerveillement devant ces artefacts qui se mélangent à la nature:

²⁰ *Ibid.*

²¹ On se reportera à l'ouvrage de S. ARFOUILLOUX, *Que la nuit tombe sur l'orchestre – Surréalisme et musique*, Fayard, Paris 2009, pour détailler les raisons du refus de Breton de la musique auquel Sartre n'adhérera jamais, préfaçant René Leibowitz et son ouvrage *L'Artiste et sa conscience*, pour défendre à travers la musique un art engagé, présent ici dans l'essai de Sartre qui inclut aussi le corps à travers le jazz.

²² Unique allusion à Calder dans A. BRETON, *Le Surréalisme et la peinture*, Gallimard, Paris 1965, p. 72.

²³ *André Breton*, 42, rue Fontaine, cit., volume *Photographies*, p. 370, pièce n. 5442.

Ces mobiles ne sont ni tout à fait vivants, ni tout à fait mécaniques, qui déconcertent à chaque instant et qui reviennent toujours à leur position première, ils ressemblent aux herbes aquatiques rebroussées par le courant, aux pétales de la sensitive, aux pattes de la grenouille décérébrée, aux fils de la Vierge quand ils sont pris dans un courant ascendant²⁴.

Il conclut chez Calder en un mélange de «combinaisons techniques, presque mathématiques» et de «cette grande Nature vague qui gaspille le pollen et produit brusquement l'envol de mille papillons». Nul doute que l'espace américain n'ait réveillé en Sartre cet émerveillement métaphysique et enfantin qu'avait eu Roquentin devant la racine de marronnier; il lui donne un aspect encore plus aérien, plus libertaire, plus dispersif, abandonné aux seules lois du hasard et des équilibres naturels. Cela était inattendu chez Sartre, qui était jusque-là un antinaturaliste. Mais il faudra attendre le groupe Cobra, pour que le bestiaire s'affiche pleinement comme champ d'investigation du sens esthétique et matériel: oiseaux, félins, fourmis, ours, chiens, y abonderont comme dans cette forêt retrouvée d'un nouveau primitivisme.

6. *David Hare et l'indianité*

David Hare a rencontré Sartre dans l'entourage de Breton, qui visitait sa fille Aube et était invité de ce fait à Long Island chez le nouveau couple qu'il formait avec son ex-femme Jacqueline Lamba. En décidant de faire un texte sur David Hare, un essai exclusivement sur la sculpture, c'est une double prise d'otage: Hare est le co-directeur de la très surréaliste revue *VVV*, il a participé lui-même aux expositions surréalistes à New York en 1942 et figurera dans l'exposition *Le Surréalisme en 1947* à Paris. En tant qu'artiste, il est aussi, à la même époque, ami avec Motherwell et De Kooning, et donc très proche de l'École de New York et de l'*Action painting*. C'est un artiste intéressant: dès 1944, il expose dans la galerie de Peggy Guggenheim. Il figure aussi dans l'exposition *Dada, Surrealism, and Their Heritage* en 1968 au MoMA de New York. Il aura une rétrospective au Solomon Guggenheim en 1977. Si Sartre ne considère que sa sculpture et ses assemblages d'objets, il sait qu'il est aussi un peintre reconnu.

On connaît peu de choses sur l'origine du texte que Sartre écrivit pour David Hare, préface d'une exposition à la Galerie Maeght en 1947, dont

²⁴ SARTRE, *Les mobiles de Calder*, cit., p. 402.

seulement un fragment parut. Il est clair qu'il s'effectue dans la concurrence avec Breton. Hare, qui avait vécu dans la culture amérindienne, était donc devenu le mari de Jacqueline Lamba, l'ex-femme de Breton qui l'avait quitté pour rester à long terme aux États-Unis. Autour de David Hare, dans l'atmosphère assez débridée dans laquelle ils vivaient – drogue, nudisme, etc. –, gravitent d'autres personnages, comme Kurt Seligmann, Charles Duits disciple aussi de Breton, bien intégré à la culture américaine pendant l'exil parce que sa mère était américaine, Kay Sage en couple avec Tanguy, Arshile Gorky, Matta.... Hare les initie au peyotl, composant de la mescaline que Sartre avait déjà essayée en Europe.

À regarder de près l'essai de Sartre, on voit que tout oppose la méthode de Sartre à celle de Breton. Sartre part toujours d'une conception théorique philosophique. Ici, il s'agit de l'unité ou pas de l'espace esthétique, et de l'espace plus général en tant que tel. De même que dans ces remarques sur les mobiles de Calder, l'espace selon Hare n'a pas d'unité mais est composé de 'parties séparables'. Donc l'espace n'existe pas comme un préalable, mais se décompose en divers 'ceci', remarques qu'il avait faites dès *L'Être et le Néant*. Ce que Sartre déconstruit à force, c'est l'espace hégélien, tributaire d'une Idée. Dans la phénoménologie l'espace n'existe qu'en tant qu'il est en corrélation avec un sujet et, quant à l'art, dans un mouvement d'émotion qui regroupe les éléments divers en telle intention. Sartre remarque: «un escalier s'éparpille s'il n'est l'envers figé d'une ascension». Il invoque à la suite la notion de 'présence'. Pour qui a vu les sculptures de David Hare, on voit accentués ces éléments épars. Ils sont réunis dans des ambiguïtés entre l'idée et le réel: s'appuyant sur Paulhan, Sartre évoque longuement la formule «la nage poissonne» et propose, dans la tradition surréaliste, pour Hare: «En ce sens on pourrait dire que le gorille de Hare est "une horreur qui gorille", c'est-à-dire que le gorille est une certaine condensation particulière de notre horreur»²⁵. Il s'agit de s'éloigner des clefs et des symboles.

Ces figures qui évoquent l'animalité en disent long sur la nouvelle approche de Sartre quant à l'émoi et les sensations qu'il s'agit de mobiliser, contre le règne de l'Idée. Les surréalistes avaient commencé, mais dans une approche surtout symbolique. Mis au rencart les minotaures et centaures, Hare affiche des êtres métamorphiques, souvent pris dans un mouvement réel: «L'Homme au tambour se balance légèrement comme la mâchoire du gorille». Les œuvres animalesques ne sont pas nombreuses chez Hare, elles le seront davantage chez Masson, et aussi chez Calder, qui avait en 1936,

²⁵ J.-P. SARTRE, *Sculptures à n dimensions*, in M. CONTAT, M. RYBALKA, *Les Écrits de Sartre*, Gallimard, Paris 1970, p. 664.

lors de l'exposition *Fantastic Art, Dada, Surrealism* au MoMA, exposé une mante géante.

Ce qui intéresse Sartre dans les sculptures de David Hare, alors qu'à première vue ce sont des objets surréalistes, c'est aussi cette esthétique du mixage et le mouvement de projection qu'il y voit dans la réunion problématique d'ingrédients différents: «c'est pourquoi, bien que Hare ne veuille rien *représenter*, ses figures sont toujours un grouillement confus de représentations contradictoires, tournées, malaxées, comprimées par l'émotion». Cette critique de la représentation dure tout un autre long paragraphe, qui s'appuie sur des renversements de notions, chères certes parfois aux surréalistes, mais ici adoucies comme mécanisme de dérèglement de la représentation au profit d'émotions réelles. Il parle de «subtile altération». Et il ajoute: «C'est la caractéristique essentielle de cet art que l'emploi de l'immobile pour suggérer la mobilité et de la mobilité pour suggérer l'immobile; la sculpture de Hare est par excellence transsubstantiation»²⁶. C'est ce concept de *transsubstantiation* qui est précisément proche des objets surréalistes, en ce qu'ils n'altèrent pas l'objet lui-même. Tels ces *ready-made* de Marcel Duchamp! L'objet, approprié, revendique un espace personnel, fait de «vie animale et humaine», un peu comme une «coquille». Sartre invoque aussi le terme de magie, parce qu'il faut bien qu'il y ait dans l'émotion cet espace resserré par l'émotion avec «les présences sans distance qu'il révèle»²⁷. Cette pratique de l'oxymore, entre le là et le non-là, l'être et le non-être, Sartre va la filer tout au long du texte, dans l'intention de débusquer ce qui semble y avoir d'explosif dans ces créations, alliant les contradictoires. Sartre reprend à son compte la phrase fameuse d'Audiberti: «La noirceur secrète du lait», qui détruit par là-même l'essence de la substance. Alors que Sartre semble sur le fil du rasoir, en fait il s'approprie délibérément certains aspects du surréalisme pour les verser dans une esthétique proprement existentielle.

À quelques rares allusions, on ne peut que penser à la culture amérindienne qui avait été intériorisée. Dès 1942 était parue l'autobiographie *Sun Chief* de Don C. Talayesva, ce chef hopi, qui ne sera traduite en France qu'en 1959, avec une préface de Lévi-Strauss.

À ce binôme américain Calder-Hare, on doit ajouter Matta, peintre d'origine chilienne rencontré chez Masson et David Hare, qui fait partie de l'*action painting* et du surréalisme en même temps. L'œuvre de Matta est considérable. Matta, venu à New York en 1938 sur l'incitation de Duchamp, participe à la revue *VVV* dont il fera la couverture du numéro

²⁶ Ivi, p. 666.

²⁷ Ivi, p. 668.

4. Il reçoit aussi dans son atelier le jeune Jackson Pollock. Exclu du groupe surréaliste en 1948, alors que son œuvre reste de bout en bout surréaliste, il s'intéresse aussi à des sujets politiques, comme la torture, la guérilla, l'exil... Il aborde aussi largement le problème de l'espace, parfois démesurément agrandi. Son art relève de la peinture et du graffiti. Peinture pure et pourtant profondément politique, il retrouve ainsi Sartre et fera plus tard avec lui le livre d'artiste *Un soleil un Vietnam*.

7. L'influence de Masson

Masson accueille Sartre dans les milieux artistiques de New York. Il habite à New Preston, dans le Connecticut, et il est voisin de Calder. Dans le surréalisme, Masson était déjà connu, participant à la revue *Acéphale* qui parut de 1936 à 1939, sous l'égide de Gorges Bataille. Cette proximité avec Bataille n'empêche pas Breton d'écrire *Prestige de Masson* en janvier 1939, repris en mai dans la revue *Le Minotaure*, n° 12-13. Il pointe en Masson le thème des métamorphoses: «La peinture d'André Masson n'a cessé de procéder de ces phénomènes de germination et d'éclosion saisis à l'instant où la feuille et l'aile, qui commencent à peine à se déplier, se parent du plus troublant, du plus éphémère, du plus magique des lustres»²⁸. Plus bas il ajoute: «L'érotisme dans l'œuvre de Masson, doit être tenu pour la clé de voûte». Sartre gardera ces propos comme une entrée en matière pour ses analyses futures, après avoir vu *de visu* les œuvres.

Les mythologies qui adhèrent à l'œuvre plastique sont expulsées: «Ces dessins, Masson les a tracés pour prendre congé de toute mythologie»²⁹. Les métamorphoses, il en voit toujours, mais elle se sont lavées de leur académisme. Sartre note un changement dans la pratique de Masson, qui le libère des mythes et le ressource à la grande nature naturante: «...nous assistons toujours à des métamorphoses. Mais ce n'est plus aux avatars d'un oiseau qui se change en homme: la métamorphose est celle de quelque chose qui se change en oiseau»³⁰. Dans *Mouvement et métamorphose*, Masson dira presque la même chose:

Il suffirait alors de peindre, par exemple, un seul corps de femme (au demeurant dans la simplicité du thème) pour qu'il soit aussi le ciel

²⁸ A. BRETON, *Prestige d'André Masson*, repris dans ID., *Le Surréalisme et la peinture*, cit., p. 154.

²⁹ J.-P. SARTRE, *Masson*, in ID., *Situations IV*, Gallimard, Paris 1964, p. 389.

³⁰ Ivi, p. 406.

et la terre. Il aurait la fraîcheur de l'eau, la chaleur secrète du fruit mûr; il commencerait torrent, devinerait flamme et s'achèverait... dans le vent!³¹.

Lorsqu'il rencontre Sartre, Masson a déjà rompu avec Breton. La brouille date de 1943. Masson avait été blessé de voir ses articles transformés par Breton en vue d'être publiés dans *VVV*. Il les donna donc à *View*, la revue rivale. Certes les ruptures étaient fréquentes dans le surréalisme, mais souvent éphémères. Simone de Beauvoir raconte à propos de salières renversées sur les tables de bistrot que, selon la remarque de Pontalis, «on les relève toujours», alors que Giacometti ajouta: «Ah, si vous aviez dit ça devant Breton, c'était la brouille!»³².

En 1946, dans un court essai publié dans *Les Temps Modernes*, Masson s'exclame: «Qu'apporte le surréalisme pour nous donner une vue plus profonde de l'existence?». Il résume son éloignement du surréalisme, depuis la rupture avec Breton:

Le surréalisme, par définition, se veut au-dessus du réel et, par cette tentative d'évasion, se place en dehors de notre sujet. Cependant l'affirmation du singulier, le rejet de toute généralisation qui semblaient être une de ses promesses, reste à retenir. Ceci dit, il faut bien reconnaître que la grande majorité des peintres surréalistes se contenta d'hypostasier un inconscient dogmatique et de cultiver un goût littéraire du songe³³.

Il ajoute cette critique capitale envers l'incohérence apparente des œuvres surréalistes, quant à l'origine des images, parfaitement détachées de leur contexte, comme de leur base matériologique (à laquelle essayera de les ressourcer Bachelard, et bien sûr Dubuffet):

Leur monde "imaginaire" peut se décomposer en fragments d'images, en elles-mêmes conventionnelles et par conséquent inauthentiques, au moins picturalement. Il n'y a pas lieu d'en être surpris, étant donné l'origine apicturale, acceptée sans contrôle par les peintres de ce mouvement.

³¹ A. MASSON, *Mouvement et métamorphose*, dans «Les Temps Modernes», 1949, repris dans ID., *Le Plaisir de peindre*, La Diane française, Nice 1950, p. 176.

³² DE BEAUVOIR, *La Force des choses*, cit., p. 104.

³³ A. MASSON, *Peinture tragique*, dans «Les Temps Modernes», 4, 1946, repris dans ID., *Le Plaisir de peindre*, cit., pp. 66-67.

Si Jacqueline Lamba et David Hare, ainsi que Calder, font partie de l'exposition *Le Surréalisme en 1947*, on comprend que Masson ait disparu de la liste des vingt-quatre artistes mélangeant Français et Américains qui composaient cette exposition, où figuraient Duchamp, Max Ernst, Lam et Matta... C'est que l'opposition sur la notion d'écriture automatique est décisive entre Breton et Masson.

L'amitié entre Masson et Sartre a été très durable. Elle naît aux États-Unis, lors du premier voyage de Sartre en 1945, sera très active dans les premiers numéros des *Temps Modernes*, et pour les décors de théâtre de ses pièces. Elle se prolongera bien plus tard: pour publication des numéros sur Sartre de la revue *Obliques* en 1979 et 1981, Masson collabora très généreusement par l'autorisation à reproduire l'intégralité des dessins de *Vingt-deux dessins sur le thème du désir*, qui furent photographiées par Sabine Weiss, accompagnés des légendes des dessins et des textes de Michel Butor.

La rupture avec Breton s'est faite autour de la différence d'interprétation quant à l'écriture automatique. Pour Breton, c'est un processus de l'esprit, pour Masson l'écriture automatique est guidée par des sentiments orgiaques, qui le rattachent à la pensée de Bataille, dont il va devenir très proche, ne serait-ce que par des rapports familiaux. Sylvia Bataille était la sœur de sa femme Rose Masson... De là viennent ces thèmes érotiques dans l'œuvre de Masson, un érotisme naturaliste qui englobe la nature, rochers et arbres... C'est sur cela, à cent lieues de *l'érotique voilé* de Breton, que portera l'essentiel des analyses de Sartre. Il y a un virage libidinal chez Sartre, via Masson, qui se prolonge jusqu'à son livre sur Genet. Sartre tout en s'inspirant du surréalisme, se décale vers l'existential, sur les thèmes mêmes du sadisme, de la cruauté et de la transgression qui avaient été déjà ouverts dans l'entourage de Bataille.

Outre des thèmes généraux qui reprennent d'anciennes querelles avec les surréalistes, le texte de Sartre ravive des idées flottantes dans les milieux surréalistes, notamment *l'absence de mythe* (titre exact du texte de Bataille dans le catalogue *Le Surréalisme en 1947*), et que Sartre va amplement développer, bien que Masson ne figurât pas dans l'exposition de 1947: «Ces dessins, Masson les a tracés pour prendre congé de toute mythologie» dit-il. En un certain sens, c'est un texte d'une politique habile à l'intérieur de l'histoire de l'art en train de se faire: Sartre s'appuie sur des surréalistes dissidents, dont Bataille, Leiris (qu'il avait fréquenté pendant la guerre dans l'atelier de Picasso et avec qui il avait participé aux fameuses fiestas quai des Grands-Augustins) et Limbour, faisant allusion à *l'Absence de mythe* qui est aussi un mythe selon Bataille, pour écarter la figure de Breton et prendre Masson sous son aile existentialiste: «La peinture de Cézanne, de Rouault,

de Gris révèle leur croyance, avouée ou non, en la toute-puissance divine; celle de Masson se caractérise par ce que Kahnweiler nomme "l'intrusion de l'élément existentiel"³⁴.

Ce qui va intéresser Sartre, et que Breton n'aborde jamais, c'est la technique en tant que telle, qui est révélatrice, dans ses tracés mêmes, de cette philosophie dionysiaque du peintre. Le trait chez Masson est fluide, charnel, voluptueux; il s'alanguit dans son épaisseur d'encre. Cette force érotique est interne à la représentation. Sartre fournira au passage une théorie matérialiste du trait, proche de Dubuffet, artiste évoqué plus tard dans l'article sur Wols. Un virage décisif commence où la thématique et la mythologie cèdent le pas à l'acte de peindre, au geste même qui devient plus significatif que la symbolique évoquée à travers les figures. Commence une révolution dans l'art, qui a déjà son écho en France, avec le tachisme. L'art informel et l'expressionnisme abstrait, Sartre en reçoit une leçon en direct. En même temps Sartre témoigne de l'air du temps avec un retour à Cézanne et un reflux du surréalisme, au point que certains membres opèrent un schisme, avec *Le Surréalisme révolutionnaire*, dont Noël Arnaud, Bonnefoy, Dotremont sont les fers de lance, qui aboutira en 1948 à la fondation de Cobra et à sa nouvelle pratique, faite de trajets violents et gestuels.

Bref, Sartre revient de ce premier voyage aux États-Unis avec dans ses bagages l'amitié solide de Masson, ce qui fera une énorme épine dans le pied de Breton, parce que par Masson les rapprochements se font avec Bataille, et avec d'autres milieux culturels comme la Galerie Maeght, la Galerie La Hune, où Masson expose en 1949, inaugurant la nouvelle Hune boulevard Saint-Germain, et la galerie Drouin où exposent Dubuffet et Wols. Le lien avec Masson déplace et emporte une partie du surréalisme vers l'existential, l'érotisme dévoilé et la perversion. Au-delà de ces questions de contexte amical/culturel, la peinture de Masson entraîne Sartre vers une gestualité que rien ne laissait prévoir dans l'esthétique de *L'Imaginaire* et de *L'Être et le Néant*.

Masson aimait à dire: «Pollock mon élève»! Il l'avait connu au cours de son séjour aux États-Unis et sans doute Pollock avait-il suivi quelques-uns de ses enseignements. C'est ce geste qui brise l'image qu'il retrouvera dans Lapoujade et Rebeyrolle. En attendant Sartre a suivi ses thèmes de la métamorphose et du torrent, pas encore la voie des signes, qui ne viendra que plus tard avec Wols et son écriture automatique sur laquelle il écrit longuement. Il est en phase ainsi avec Masson pendant quelques années, qui écrit dans le milieu des années cinquante: «Garder toujours dans ma

³⁴ J.-P. SARTRE, A. MASSON, in *Situations IV*, cit., p. 391.

peinture les caractères d'une certaine sauvagerie de nature. Quelque chose comme d'un torrent»³⁵. Et il ajoute: «C'est une idée fixe! Si on me demandait quelle sorte de lumière je désirerais exprimer dans mes tableaux, je répondrais: une lumière *torrentielle*». Cette lumière ou forme *torrentielle* sera la marque de Masson et notamment pendant cette période entre 1944 et 1952. Après les signes et les graphies se tissent, rejoignant d'autres courants plus abstraits des avant-gardes artistiques, où les enchevêtrements, les labyrinthes et surtout les idéogrammes dominent. Sartre écrit pendant ce tournant où le peintre est devenu une énergie dévastatrice, où les sexes se mêlent dans «l'unité béante et douloureuse d'une même blessure, d'un même sexe». Sartre conclut ainsi:

Mais cet univers monstrueux n'est rien d'autre que la représentation complète de notre univers: toute cette violence ne symbolise pas la sauvagerie de nos appétits et de nos instincts, elle est nécessaire pour fixer sur la toile nos gestes les plus doux, les plus humains; ce n'est pas trop de tout cet érotisme forcené pour peindre le plus innocent des désirs. Sadisme, masochisme, tout est au service du mouvement; en cette faune torturée, fantastique, il faut voir le plus ordinaire des animaux, des plantes et des hommes³⁶.

Ce côté dionysiaque va sûrement de pair avec cette présence monstrueuse de la nature américaine, qui délivre ses puissantes énergies sous la forme d'une végétation exacerbée. Même s'il affectionnait New York, à l'intérieur des États-Unis Sartre pourra aller aussi dans les autres états, dans les grandes villes, comme Chicago, au Nouveau-Mexique, accompagné par Dolorès Vanetti.

Commencé après la guerre, l'essai sur Masson ne sera révélé que plus tard, dans le livre d'artiste *Vingt-deux dessins sur le thème du désir* publié en 1961 où il sert de préface. Ces *Vingt-deux dessins sur le thème du désir* de Masson répondent peu après aux *Constellations* de Joan Miro exposées chez Pierre Matisse en 1945, mais publiées dans un livre seulement en 1959, qui seraient au nombre de vingt-trois, ou vingt-quatre, mais pour lesquelles Breton ne retiendra que vingt-deux gouaches pour ses poèmes³⁷. Le livre de Sartre sur les *Vingt-deux dessins* avec Masson, composés en 1948, paraît donc à peu près dans les mêmes dates, édité par Pierre Cottalorda à la Diane

³⁵ A. MASSON, *Métamorphose de l'Artiste*, t. I, Pierre Cailler éditeur, Genève 1956, p. 110.

³⁶ SARTRE, *Situations IV*, cit., p. 401.

³⁷ A. BRETON, *Œuvres complètes*, t. IV, Gallimard («coll. La Pléiade»), Paris 2008, pp. 293 à 337.

française. Certes ces séries de vingt-deux correspondent sans doute aux vingt-deux arcanes du *Tarot de Marseille*. On sent très bien cette concurrence entre Miro, le surréaliste confirmé, soutenu par Breton, et Masson, le surréaliste dissident et renié, soutenu par Sartre, dont le texte (1948) est antérieur de dix ans à celui de Breton (octobre-décembre 1958). De 1958 aussi date le texte de présentation par Breton des *Constellations* reproduit dans la dernière édition du *Surréalisme et la peinture* (1965), qui avait d'abord paru dans la revue *L'œil*. Ce texte se termine au dernier paragraphe par une coda sur l'engagement politique des surréalistes, même avec l'exil américain, et leur désir de rester fidèles à l'idéal d'amour et de liberté. Il donne l'explication suivante qui semble viser très directement Sartre:

Au problème que posait là-bas la juste appréciation de l'état des esprits par-delà l'Atlantique, faisait, en effet, défaut une donnée majeure, à savoir comment, à la pointe de l'art, les événements avaient été subis et dans quelle mesure surmontés. Il y allait du règlement de la communication *sensible* qui avait été si longuement suspendue³⁸.

C'est à cet apport 'sensible' que Breton, fidèle au surréalisme de ses débuts, ne cesse de revenir, alors que Sartre, par une érotique généralisée, proche quasiment de Marcuse, semble décroïsonner le politique et le sensuel.

8. Naissance de la critique d'art

Le grand critique d'art de l'avant-garde américaine dans les années cinquante, c'est Clement Greenberg, que Sartre a rencontré dès 1939 à Paris où il était venu le voir, puis à New York, et qu'il a invité à participer au numéro des *Temps Modernes* sur les U.S.A. Greenberg avait été déçu par le sectarisme qui régnait à Paris, où il avait aussi rencontré Éluard, Georges Hugnet, Arp et Sophie Taeuber, Bellmer...À cette époque Clement Greenberg n'est pas encore le grand critique d'art qu'il va devenir. Né en 1909, dans la même classe d'âge que Sartre, après avoir inclus dans son éducation divers cours de dessin, notamment à l'Art Student League de New York, il devient en 1940 rédacteur de *Partisan Review* et fréquente les expatriés européens dans l'entourage de Peggy Guggenheim. Ses premiers articles portent sur Miro, Léger, Kandinsky. Dès 1937 il avait connu Lee Krasner qui le présentera en 1942 à Jackson Pollock sur lequel il écrit des

³⁸ ID., *Le Surréalisme et la peinture*, cit., p. 264.

articles, notamment dans la revue britannique *Horizon*, qui avait publié aussi des surréalistes en exil.

Le texte retenu dans *Les Temps Modernes* en 1946, *L'art américain au XXe siècle*, est un large panorama historique de l'art américain. Il y développe l'idée d'une radicale différence entre l'art européen et celui des États-Unis: «Jusqu'au début de ce siècle, on avait coutume de se réfugier contre ce processus sociologique dans un esthétisme de bon ton, lequel allait s'abriter en Europe ou s'isoler dans une ou deux grandes villes» et «dans le même temps, la morale du profit et l'égalitarisme, qui ont été la base de la continuité principale de la vie américaine au cours des cent dernières années, fondaient le droit du public à satisfaire ses goûts vulgaires et faisaient peser sur l'artiste qui n'en tenait pas compte l'accusation d'irresponsabilité et d'immoralité»³⁹. En 1945, Greenberg déplore la faiblesse du matérialisme dans l'art aux U.S.A.: «À l'heure actuelle seule une attitude positive, abandonnant les interprétations freudiennes aussi bien que la religion et le mysticisme, peut faire entrer la vie dans l'art sans trahir l'un ou l'autre»⁴⁰. L'art en Europe semble se l'être approprié: «Alors qu'en France les matérialistes vigoureux et les sceptiques se sont exprimés surtout dans l'art, chez nous ils se sont limités aux affaires, à la politique, à la philosophie et à la science, laissant l'art au semi-éduqués, aux crédules, aux vieilles filles et aux visionnaires arriérés»⁴¹. C'est clairement attaquer le surréalisme ou ce qu'il en reste en tant qu'idéologie et esthétique qui recouvre effectivement cette catégorie d'illuminés.

L'apport de Greenberg est la reconnaissance du geste à l'intérieur d'une autre pratique où disparaît la représentation au profit d'un acte, de l'acte de peindre. La pensée de Greenberg est très compatible avec celle des *Temps Modernes*, parce qu'on y lit une compréhension historique proche du marxisme, notamment lorsqu'il se réfère à la *peinture 'primitive'* (article dont la première version date de 1942), incluant l'art brut et l'art naïf⁴². Même s'il n'est pas encore le pape de la critique aux États-Unis qu'il sera après 1950, il sait globaliser les trajets de l'art moderne aux États-Unis, renvoie l'imitation de l'art abstrait aux oubliettes, et pointe l'importance outre-atlantique de «l'école américaine de Klee». L'analyse est impitoyable sur «l'impresario surréaliste André Breton» et ses confrères: «Leur succès, excepté dans le cas de Matta, le plus inventif du nombre (et aussi le plus

³⁹ C. GREENBERG, *L'art américain au XXe siècle*, dans «Les Temps Modernes», 11-12, 1946, p. 342.

⁴⁰ *Ivi*, p. 352.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² C. GREENBERG, *Écrits choisis des années 1940 et Art et culture* [1961], édition et notes par K. Schneller, Éditions Macula, Paris 2017, pp. 356-359.

corrompu esthétiquement) a pris finalement un tour plus social et financier qu'artistique»⁴³.

Greenberg, détaillant les moyens surréalistes, a tôt fait de rejeter l'appareillage littéraire, avec ses «symboles et métaphores tirés des théories freudiennes». Il conclut quant à l'influence du surréalisme, avec son arsenal langagier, sur la peinture américaine, au profit d'un virage significatif vers un autre type de peinture: «Mais cela contribua à les aiguiller vers une peinture d'un genre gothique, néo-expressionniste et abstrait qui est plus vraie et plus originale que leurs imitations de Picasso et de Miro». Il salue aussitôt la naissance de ce nouvel art, puisant dans le surréalisme, mais lui tournant le dos: «Cette œuvre produit une impression baroque, élaborée, qui fait penser à Poe et elle est remplie d'une sensibilité sadique et scatologique [...] Une certaine partie de cette œuvre dans les mains de Jackson Pollock, Arshile Gorky et William Baziotès, qui subissent le stimulant de l'attirail littéraire mais qui l'incorporent rarement, montre une force réelle et laisse espérer un art majeur»⁴⁴. Évidemment cet art majeur américain va se développer et déferler en Europe avec l'effet du souffle d'une bombe.

Le langage incisif de Greenberg, sans concession, ne passe pas inaperçu pour Sartre. D'autant que Sartre peut adhérer complètement à ce virage, qui glisse vers l'expressionnisme et range la clef des mythes au rayon des accessoires. Nul doute que la situation de la théorie de l'art aux États-Unis ait influencé Sartre dans la création de ce genre nouveau qu'il va être un des premiers à promouvoir en France. Il veut se détacher du surréalisme et de l'idée que la critique soit produite de l'intérieur d'un groupe d'avant-garde, comme ce sera le cas non seulement avec le dadaïsme et le surréalisme, mais encore avec le lettrisme, avec Cobra et le situationnisme. Pour autant Sartre ne cesse de se démarquer des journalistes, des historiens de l'art, comme aussi de l'esthétique trop tributaire d'une pensée sur l'histoire et sur la notion de pureté dans l'art (l'art pour l'art).

La situation après-guerre est complexe, parce que la réflexion sur l'histoire et l'esthétique est très forte et fera une partie de la production de l'École de Frankfort, exilée aussi aux États-Unis, mais que Sartre ne côtoiera pas et fera mine d'ignorer. De même qu'il ignorera la pensée analytique de John Dewey et son *Art comme expérience*, qui datait de 1934. Même si l'essai de Lionello Venturi sur *l'Histoire de la critique d'art* est publié aux États-Unis en 1938, et lui-même exilé à New York de 1939 à 1945, Sartre l'ignorera, sans doute à cause de la barrière de la langue.

⁴³ Id., *L'art américain au XXe siècle*, cit., p. 349.

⁴⁴ Ivi, p. 350.

Contrairement à ce qu'on attendait, la critique d'art sartrienne se détache totalement de l'histoire de l'art et de l'idée que l'art est le témoin d'une période historique. La conception du sujet individuel sartrien rabat la question de la création sur des problèmes spécifiques à la conscience individuelle que les textes sur Baudelaire, Genet et Flaubert vont expliciter. Pour autant l'historique reste comme toile de fond et Sartre ne se privera pas de le rappeler à propos de Mallarmé et du troisième volume de *L'Idiot de la famille*. En ce qui concerne les arts plastiques, et même son étude sur le Tintoret, en cours d'écriture l'historique est vraiment extirpé du centre de la création. Le rapprochement dans le théâtre aussi avec des gens comme Artaud, et l'art brut dont le concept reste encore en formation, en témoigne.

Clement Greenberg est peut-être l'ultime concession à une pensée de survol de la démarche artistique à l'aune de l'histoire de l'art en train de se faire. Mais peut-être faut-il simplement y voir un talent de polémiste, dont Sartre connaît tous les secrets, mais qu'heureusement, lui, n'appliquera pas à l'art. De même qu'il refusera les totalisations qu'il se permet dans l'histoire littéraire, car les arts plastiques gardent une profondeur insondable, dans les arcanes du travail de la matière.

En tout cas, ce dont Sartre va faire l'adieu quant à la critique d'art, c'est la méthode intimiste dont use Breton, qui mélange ses thèmes littéraires personnels, poétiques, romanesques et les œuvres où les objets surréalistes foisonnent. Dans *L'Amour fou*, on verra apparaître Giacometti et sa sculpture en gestation *L'Objet invisible*, dont Breton nous rappelle qu'il l'avait «tenue pour l'émanation même du désir d'aimer et d'être aimé en quête de son véritable objet et dans sa douloureuse ignorance»⁴⁵. On comprend aussi que chez Breton, l'illustration de ses volumes va devenir une machine pourvoyeuse de 'clés' et de fantasmes, et des supports à digressions. Chez Sartre, les œuvres d'art imaginaires des romans et celles bien réelles de la critique d'art vont être totalement séparées, et renvoyées à des genres différents, en 'situations' pour les œuvres d'art, ce qui n'est pas vraiment le cas chez Breton, même dans *Le Surréalisme et la peinture*, où l'imaginaire arrache tout ancrage dans le temps historique.

Quant au style de l'essai sur l'art, théorique mais parfois descriptif et accumulatif de Sartre, j'y avais longuement réfléchi, dans la suite de mon premier travail sur *La Critique littéraire de Sartre*⁴⁶, où j'avais pensé que le discours critique était investi par de nombreuses structures roma-

⁴⁵ A. BRETON, *L'Amour fou*, in *Œuvres complètes*, t. II, Gallimard («Coll. La Pléiade»), Paris 1992, p. 698.

⁴⁶ M. SICARD, *La Critique littéraire de Jean-Paul Sartre*, t. 1 et 2, Minard, Paris 1976 et 1980.

nesques. Dans les essais sur l'art de Sartre, à l'inverse des phrases souvent filandreuses de Breton, c'est au contraire paradoxalement la poésie qui envahit le corpus, une poésie laissée à l'initiative des mots, comme si les énumérations, les parataxes étaient le moteur d'une approche sensible, sensuelle de l'art. En faisant remarquer cela à Sartre, je lui avais parlé de la possibilité de Michel Butor de mettre en relief ces structures poétiques dans les numéros d'*Obliques* que je préparais. Il en a résulté, à partir de ce texte sur Masson commentant ses dessins automatiques surchargés de paysages, que ce soit ceux lointains de La Martinique et des reliefs du Colorado⁴⁷, écrit au retour des États-Unis par Sartre, une investigation où les listes de mots, ainsi que les légendes mêmes de Masson qui avaient déjà parues en 1948 dans *Les Temps Modernes*, pouvaient constituer le terreau d'une lecture poétique de l'art. Il en a résulté ces textes poétiques de Butor sur les *Vingt-deux dessins sur le thème du désir*, qui récupèrent des termes et expressions entières de Sartre pour en faire à la fois un poème et un parcours de trajectivité dans les dessins quasi automatiques de Masson⁴⁸.

Ce qui frappe entre Breton et Sartre, c'est la langue de l'essai. Breton reste toujours dans le mystère et l'énigme, les rencontres, les coïncidences, les clés et les symboles, la syntaxe du rêve, alors que Sartre dans une langue rajeunie et rationnellement rayonnante s'égaie à des essais plus longs que ceux de Breton qui se présentent toujours comme de simples 'fragments' (selon l'intitulé d'un chapitre du *Surréalisme dans la peinture*) de quelques parcimonieuses pages extirpées à grand peine. De ce point de vue tout oppose l'essai de Sartre à celui de Breton, même si tous deux pratiquent l'art du discontinu. En comparant la dernière édition du livre de Breton parue en 1965 *Le Surréalisme et la peinture* (la première édition avec le seul essai liminaire remonte à 1928) à la publication du recueil *Situations IV* de Sartre, paru à peu près à la même époque, on voit cette différence radicale: essai long philosophique pour Sartre, qui alterne théorie et description des œuvres, mélange d'arts plastiques, de littérature et de portraits d'intellectuels, en forme de 'tombeaux'. L'ampleur analytique de Sartre s'y déploie largement, et non seulement au gré des circonstances d'expositions. C'est

⁴⁷ A. MASSON, *Présentation et tables des dessins d'André Masson* publiés d'abord dans *Les Temps Modernes*: «D'autre part réminiscences de choses vues. Jungle martiniquaise associée à son contraire: les titanesques tours magnétiques, les hauts murs luisants de New York. Au nord de l'île antillaise, ces pétrifications incongrues se conjuguant dans mon souvenir avec ces crabes munis d'un éperon à Long Island – vestiges vivants de la préhistoire», dans «Obliques», 24-25, *Sartre et les arts*, Nyons, 1979, p. 204.

⁴⁸ M. BUTOR, *Textamorphose ou la réabsorption du commentaire, avec André Masson et Jean-Paul Sartre*, dans «Obliques», 24-25, *Sartre et les arts*, cit., pp. 205 à 235.

bien cela qui tranche radicalement avec les commentaires surréalistes. Sartre s'appuie d'ailleurs sur des surréalistes dissidents qui ont renoncé à la doxa du début du Mouvement. Masson par exemple avoue: «Pour nous, jeunes surréalistes de 1924, la grande prostituée c'était la raison. Nous jugions que cartésiens, voltairiens et autres fonctionnaires de l'intelligence, ne l'avaient fait servir qu'à la conservation de valeurs, à la fois établies et mortes, tout en affectant un non conformisme de façade»⁴⁹. Bien que ces textes sur les artistes soient pour Sartre des textes de commande, sauf celui sur Masson, ces textes deviennent des prétextes à esquisser une esthétique nouvelle qui débouche là où on ne l'attendait pas, en marge des préoccupations sur 'l'engagement' et la reconstruction des partis politiques après-guerre.

Cet autre aspect que Sartre découvre en Amérique, c'est le zen. Masson y fait allusion dans son article *Divagations sur l'espace*, qui commence par: «Faire en-soi le vide, condition première, selon l'esthétique chinoise, de l'acte de peindre»⁵⁰. Masson comme Sartre furent fascinés par Mark Tobey. À l'époque, toute l'intelligentsia américaine s'enthousiasmait pour le zen, notamment les jeunes Jackson Pollock et John Cage, et plus tard Twombly et Rauschenberg. Dès 1911, l'enseignement de Daisetz Teitaro Suzuki avait commencé à se répandre aux États-Unis où, marié avec une américaine, il jouera le rôle de passeur entre les deux cultures et commencera à publier, expérimentés déjà sous forme de cours, ses *Essais sur le bouddhisme zen*. Les œuvres de Masson en portent la trace, se référant aux notions de mouvement, de 'fluidité', d'"espace-milieu" chères à l'École de Kyoto, d'"espace zéniste", d'espace en marche, les objets étant défaits de toute 'possession'. Il cite en référence la peinture de paysage chinoise de la période Song, notamment Ying Yu-Kien (XIIe siècle), qu'évoque aussi Malraux le comparant à Sesshu. Masson écrit: «La fugacité d'un *reflet*, enseigne le Tao, est une image vraie. Cette fugacité consentie est plus complète que l'*empreinte*: chose morte et dépourvue de signification. Seul l'instant capté innocemment rejoint et fait connaître la totalité»⁵¹.

Les dernières peintures évoquées par l'essai de Sartre sur Masson, sont des peintures d'instant. À partir de 1943, on voit en effet le style pictural de Masson s'infléchir vers des œuvres à la fois travaillées par l'érotisme, par les forces naturelles et cosmiques (à partir du séjour en Martinique),

⁴⁹ A. MASSON, *Peindre est une gageure*, dans ID., *Le Plaisir de peindre*, cit., p. 14. Ce texte a été publié en 1941 dans «Les Cahiers du Sud», puis réutilisé pour une causerie au Musée de Baltimore la même année et traduit en anglais pour la revue «Horizon», Londres, 1942.

⁵⁰ ID., *Le Plaisir de peindre*, cit., p. 147.

⁵¹ Ivi, p. 152.

par le zen qui dissout le sujet dans le monde. La touche cède aux trajets et aux 'enchevêtrements'. Les thèmes surréalistes et la facture très influencée par Picasso refluent vers quelque chose de primitif. Les toiles de *Printemps indien* (1942) et *Paysage iroquois* (1943) marquent un point de rupture. Après arrivent les arbres, les montagnes, les orages, les cascades et les gouffres. La touche est plus violente, le geste expressionniste. C'est cela que découvre Sartre dans l'atelier de Masson à New Preston et qu'il va traduire en 1948 dans son texte. C'est ainsi aussi que Sartre participe à sa manière au tournant vers l'expressionnisme abstrait, alors que les articles sur l'art dans *Les Temps Modernes* écrits par d'autres critiques penchent plutôt vers des artistes figuratifs. Ce n'est pas ici le lieu d'analyser ce gouffre qui sépare *Les Temps Modernes*, qui se complaisent dans le figuratif, et Sartre à cette époque, quant à la pensée sur l'esthétique. Sartre persévéra pourtant jusqu'à ramener de son unique voyage au Japon le *Journal d'un vieux fou* de Tanizaki, publié en 1966-1967⁵² dans sa revue.

9. Sartre au pays de la magie

Dans *L'Imaginaire*, édité en 1940, apparaissait déjà le moteur de la magie, comme adhésion du sujet à l'image. Le lien d'incarnation qui unit l'image au portrait est un rapport magique de croyance en la réalité de celui qui est absent:

Le premier lien posé entre image et modèle est un lien d'émanation. L'original a la primauté ontologique. Mais il s'incarne, il descend dans l'image. C'est ce qui explique l'attitude des primitifs vis-à-vis de leurs portraits, ainsi que certaines pratiques de magie noire (l'effigie de cire qu'on perce d'une épingle, les bisons blessés qu'on peint sur les murs pour que la chasse soit fructueuse)⁵³.

En pesant ses mots, Sartre ajoute: «Il ne s'agit pas, d'ailleurs, d'un mode de pensée aujourd'hui disparu. La structure de l'image est restée, chez nous, irrationnelle et, ici comme presque partout, nous nous sommes bornés à faire des constructions rationnelles sur des assises prélogiques». Cette pensée irrationnelle et magique que Sartre reconnaît pour animer ou faire vivre l'image est un des mécanismes fondamentaux du fonctionnement imaginal que Sartre a reconnu très tôt dans la vie des images, et théorisé.

⁵² J. TANIZAKI, *Journal d'un vieux fou*, dans «Les Temps Modernes», 246, 1966, et 248, 1967.

⁵³ J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire*, Gallimard, Paris 1940, p. 39.

En ce qui concerne l'art, la fascination qu'il exerce revêt un aspect magique. Breton a écrit aussi théoriquement, mais plus tardivement, sur la magie. Et avant, Michaux avait poétisé sur des étrangetés et dédoublements de la magie. C'est lors de son voyage aux États-Unis, en fréquentant un peu Breton, Lévi-Strauss et David Hare, que Sartre a mieux pensé le rôle des représentations, des fétiches et des objets des arts premiers, chargés de propriétés spiritualisant la nature ou le souvenir des disparus.

David Hare, dont Sartre s'était rapproché, avait fait un séjour chez les Indiens Hopi en 1944. Sartre ne manquera pas, dans son essai, d'y faire allusion: «les œuvres de Hare dans leur ambivalence, ont l'aspect inquiétant et malicieux de ravissants porte-malheur»⁵⁴. On sait que Breton commença à travailler à *L'Art magique* à partir de 1953, dans un projet qui devait s'intégrer à une collection. Évidemment cette préoccupation et son travail de collectionneur dont témoigne l'atelier de Breton rue Fontaine datait de bien avant. Il a pu voir chez les amérindiens des masques et des poupées, ainsi que Sartre, qui fréquenta aux États-Unis en même temps Lévi-Strauss et Breton, échangeant sur leurs idées. Breton, dans ses *Entretiens radiophoniques* n'a pas manqué de rappeler l'importance des Indiens pour lui. David Hare, dont la famille était native du Nouveau-Mexique, avait pu lui observer depuis longtemps les indiens Hopi et Zuni; diplômé en psychiatrie et en chimie, il étudia même dès sa jeunesse par des reportages photographiques les Indiens dans une mission, pour le *Fédéral Art Project*. Il se réfère souvent à des mythes, qui apparaissent dans le titre de ses œuvres: Leda, le sphinx, etc. Avec ses structures, il rejoint souvent le thème de la cage, que Sartre a pu étudier aussi chez Giacometti, ou de la table de jeu. C'est pourquoi Sartre parle dans son essai sur Hare de «syncrétisme primitif» et il remarque que «Hare est d'autant plus à l'aise sur le terrain que l'espace sans parties des émotions est magique déjà et magiques sont les présences sans distance qu'il révèle»⁵⁵.

En tout cas Sartre a compris les affinités entre l'art et le magique. Comme le remarquait Breton quant à la transformation alchimique qu'opère l'art, «les arts plastiques, dans la mesure où ils supposent le recours à la matière brute, par suite ont égard au mode de sa manipulation, sont ceux qui nécessairement présentent les plus grandes affinités avec la magie considérée sous son angle opératoire»⁵⁶. L'efficacité de l'œuvre d'art repose en effet sur cette manipulation, que Sartre appelle à propos de Hare *transsubstantiation*, qui

⁵⁴ CONTAT, RYBALKO, *Les Écrits de Sartre*, cit., p. 669.

⁵⁵ Ivi, p. 668.

⁵⁶ A. BRETON, *L'Art magique* [1957], dans ID., *Œuvres complètes*, t. IV, cit., p. 76.

restera un moment autour de la problématique sartrienne de la création, même si Sartre finalement préférera que les matériaux seuls se gèrent par eux-mêmes, comme dans cette idée des *Coexistences* qu'il développera à propos de Rebeyrolle, ces matériaux confrontés entre eux restant toutefois habités.

L'ouvrage d'André Breton est traversé par la présence de Freud, pensée rayonnante quant à la question du symbolisme, se référant notamment à *Totem et tabou*. Une autre part est laissée aux ethnologues, ou assimilés, notamment Lotus de Païni, qui a écrit trois livres sur le totémisme magique. Breton se réfère sans cesse aussi à Éliphas Lévi, comme une des références majeures pour la magie. Chez Éliphas Lévi, les 'secrets magiques' sont en relation avec la religion, la kabbale, l'ésotérisme. Breton parle à propos de Matta dès 1944, article écrit aux États-Unis, de «pierre recélant cette "eau exaltée", cette "âme de l'eau" qui dissout les éléments»; plus bas il évoque d'un «animisme total» et cite dans une note *L'Histoire de la magie*⁵⁷.

La magie de Sartre est plus laïque et moins ésotérique: elle ne sert qu'à désigner des présences, des phénomènes de présence liés aux matériaux qui donnent une énergie multipliée à l'œuvre et s'éloignent ainsi de toute finalité remembrante ou dialectique des ingrédients. Peut-être en cela Sartre est-il plus proche de Picasso et Dubuffet que de Breton. Les éléments ont de réels pouvoirs de fracturation de l'être et permettent parfois de le changer de substance. Évidemment Sartre est plus sensible au phénomène quand ces aspects sont diaboliques. Ainsi s'explique dans l'œuvre de Sartre la présence de *Baudelaire* et de *Saint Genet*, où se marquent toutes les traces de cette lutte fratricide qui partagera Sartre toute sa vie entre le Bien et le Mal, entre 'le Diable et le Bon Dieu'. Même son dernier livre, *L'Idiot de la famille*, aborde cette problématique verticale dans les dernières pages du grand bloc des deux premiers volumes sur la vie dialectisée de Flaubert: notamment dans la *Légende de Saint Julien L'Hospitalier*, Sartre voit une sorte de magie noire christianisée, avec «pas de trace d'amour en cette âme perdue, on y trouve d'abord la passion de détruire partout la vie et puis l'autodestruction poussée jusqu'à l'extrême: la haine du monde convertie en haine de soi»⁵⁸.

L'autre aspect qui a trait à la magie est la présence des objets. Sartre ne l'a jamais traitée comme sujet en tant que tel, mais il y fait allusion. Et sans doute a-t-il découvert cela par ces objets primitifs, dont les surréalistes avaient fait leur champ électif d'expérience, qui les enfermèrent dans des vitrines, dès les années 30, ou dans des 'autels' à chaque artiste confié,

⁵⁷ ID., *Le Surréalisme et la peinture*, cit., p. 184.

⁵⁸ J.-P. SARTRE, *L'Idiot de la famille*, t. 2, Gallimard, Paris 1971, pp. 2124-2125.

comme dans l'exposition internationale de 1947. Pour Sartre, l'aura autour de l'objet, ce n'est pas tant le magnétisme qu'il engendre, l'attraction de forces occultes qui se libèrent, par exemple sous l'empire des drogues, que le vide, qui attire à lui les forces extérieures et laisse l'objet rayonnant comme un grand tourbillon. Chez Giacometti par exemple: «Giacometti est sculpteur parce qu'il porte son vide comme un escargot sa coquille, parce qu'il veut en rendre compte sous toutes les faces et dans toutes les dimensions»⁵⁹. À cette problématique du vide, Sartre adjoint le thème giacomettien de *La Cage*, sculpture surréaliste en bois de 1930-1931, qui met ensemble des feuilles et des boules qui finissent par esquisser un corps. «Sa composition *La Cage* correspond "au désir d'abolir le socle et d'avoir un espace limité pour réaliser une tête et une figure"»⁶⁰. Dans *Le Surréalisme et la peinture* d'André Breton, il n'y a pas de texte sur Giacometti, mais simplement trois reproductions, dont *L'Objet invisible* de 1934, sur lequel Breton avait déjà un peu écrit dans *L'Amour fou*, un lustre, ainsi que *La Boule suspendue* de 1930, l'original qui trônait au centre sur 'le Mur' de l'atelier d'André Breton. Ces trois reproductions⁶¹ tournent autour de la cage, alors que la thématique se réfère à Freud et à l'inconscient, et à «tous les moyens de la magie poétique moderne» (où Giacometti est ainsi nommément désigné dans une parenthèse, mais sans plus). En somme Sartre prend la suite exacte du chemin où Breton s'était arrêté, la boule suspendue étant fracturée par le croissant de lune qui touche à un plan terrestre, mais la photographie reproduite par Breton étant prise de telle sorte que ce vide-là laissant pleins les objets ne se voie pas⁶².

Dans *L'Art magique*, quant aux artistes, outre ceux liés au Moyen-Âge et à la Renaissance (Bosch, Piero di Cosimo) et au XIXe (Daumier, Moreau, Gauguin), Breton se réfère pour les contemporains à de Chirico, Kandinsky, Picabia et Duchamp. Sartre ne figure pas dans l'*Enquête* de *L'Art magique*, alors qu'on y trouve Heidegger, Lévi-Strauss, Octavio Paz, Klossowski et bien d'autres, même Butor (qui vivra peu après au Nouveau-Mexique et fera un chapitre dans son *Génie du lieu 2* sur les indiens Zunis). Chez Sartre, sa conception de la magie est nettoyée de tout ésotérisme, et même de toute analyse des mythes par l'anthropologie.

Alors que les textes de Breton témoignent de ses voyages, ceux de Sartre,

⁵⁹ ID., *Les peintures de Giacometti* [1954], in ID., *Situations IV*, cit., pp. 350-351.

⁶⁰ Ivi, p. 351.

⁶¹ BRETON, *Le Surréalisme et la peinture*, cit., pp. 70, 71, 72.

⁶² On pourra voir ce 'détail' dans l'ouvrage de Y. BONNEFOY, *Giacometti*, Flammarion, Paris 1991, p. 189.

s'ils ne sont pas écrits sur un sujet précis, restent dans une généralité analytique. *L'Ode à Charles Fourier* de Breton, publiée au début 1947, garde des traces de ces 'passages', s'exclame: «Fourier je te salue du Grand Cañon du Colorado»! Breton s'explique ailleurs: «Entre le commencement et la fin du poème, s'inscrit dans le temps le voyage qu'avant de regagner New York j'ai pu accomplir à travers le Nevada, l'Arizona et le Nouveau Mexique, mû essentiellement par l'intense intérêt que je porte aux Indiens – Pueblos»⁶³. Non seulement les Pueblos, mais les Hopis vont captiver Breton, dont le *Carnet de voyage chez les Indiens Hopi* (1945) détaille des foudlitudes de parures et de fétiches, de masques et de katchinas, de dessins zuni (Breton acheta huit dessins), préoccupations partagées avec Claude Lévi-Strauss qui sans doute éclaira Breton postérieurement sur bien des points.

Sartre préférera des voyages dans le passé. Le thème de la sorcellerie qui apparaît dans l'ouvrage de Breton reviendra chez Sartre dans *Les Sorcières de Salem*, film de Raymond Rouleau de 1957, adapté d'une pièce d'Arthur Miller, *The Crucible* (1952), dont Sartre écrira le scénario. Cette histoire de sorcières qui se passe en 1692 est une allégorie pour dénoncer le maccartisme. Sartre et Miller ne pouvant se rencontrer établirent une correspondance abondante, dans l'impossibilité engendrée par cette chasse aux communistes dans la période. Cette dernière incursion vers la magie témoigne d'une certaine prudence de Sartre quant à ces procès de sorcellerie qui cachent en fait des enjeux politiques sous-jacents derrière ces types de pensée. Sartre préférera rester dans le cadre d'un imaginaire strict, non altéré par des divagations ésotériques et des obscures initiations. Pour autant les relations avec la transcendance reviennent comme pithiatisme.

De 1945 à 1950, dans sa période new-yorkaise avec Dolorès, son guide et sa passion secrète, Sartre aura pu examiner ce creuset où l'art américain, qui se nourrit du surréalisme mais s'éloigne de ses mythes vers une explosion créatrice, peut accompagner une autre civilisation de la productivité et de l'énergie, et aura pu imaginer une autre critique d'art qui à la fois reste dans l'esthétique et tient compte des engagements politiques. Sartre ne parlera jamais de l'art américain en tant que tel, sauf en ses textes amicaux sur Calder et sur Hare, mais il saura faire fructifier son expérience américaine. Même si la méthodologie de Sartre reste très différente pour aborder l'art, à l'intérieur d'une esthétique philosophique, alors que la critique d'art américaine, de Clement Greenberg à Harold Rosenberg, reste

⁶³ Lettre du 21 janvier 1958 à Jean Gaulmier, cité par Étienne-Alain Hubert, in A. BRETON, *Œuvres complètes*, t. III, cit., p. 1246.

des points de vue en surplomb et souvent polémiques, il n'en reste pas moins que ce débat autour de l'art est aussi amorcé par Sartre à l'intérieur d'une culture française d'intellectuels, auquel participera aussi Merleau-Ponty, Ponge, Paulhan... Pour autant Sartre dans son séjour aux États-Unis a pris la mesure du changement qui s'opérait dans l'art, basculant d'un ensemble de sujets, de thèmes ou de mythologies, à une architecture et à un geste dont l'œuvre n'est que l'enregistrement du trajet. Sans doute comprend-il que l'on peut tirer les théories de l'automatisme, tel que compris par Masson, vers un spontanéisme de l'acte de l'artiste qui semble, dans le présent de l'après-guerre, être devenu l'objet même de la création.

ABSTRACT: Attraverso i suoi soggiorni negli Stati Uniti tra il 1945 e il 1950, prima come giornalista e poi come amico di Dolorès Vanetti, Sartre ha scoperto un nuovo continente, in movimento e variamente stratificato. Lì egli ha frequentato surrealisti in esilio e artisti americani che lo hanno portato a una riflessione sull'arte che include temi surrealisti, ma che lo ha anche condotto a una nuova critica dell'immagine e dell'estetica dell'atto e del gesto.

Mara Meletti Bertolini

Lo sfondo esistenzialistico della bioetica di H. Tristram Engelhardt

TITLE: *T.H. Engelhardt's Existentialist Bioethical Background*

ABSTRACT: This paper aims to explore a topic which has not yet received much attention: namely, the presence of existentialist elements in American bioethics, and particularly in the work of H. Tristram Engelhardt. To what extent can bioethics be connected to existentialism? In fact, bioethics uses principles and calls upon themes that already play central roles in existentialist philosophy: first, the notions of groundless freedom, project, and care; second, a criticism of the moral tradition; and third, an examination of the relation between individual freedom and social rules, as well as between pluralism and public ethics.

KEYWORDS: Existentialism; Bioethics; Engelhardt; Camus; Sartre; Posthuman

1. Introduzione: lo sfondo esistenzialistico della bioetica

Già diversi autori hanno percepito interessanti connessioni tra la cultura esistenzialistica e le problematiche recentemente sollevate in ambito bioetico ed ambientale¹. H. Jonas traccia una continuità significativa tra

¹ Alcuni autori intendono il termine *bioetica* in una prospettiva generale che comprende non solo la riflessione etica intorno ai nuovi sviluppi delle scienze biomediche, ma anche l'etica ambientale e l'etica del rapporto con gli animali. È indubbio che molte parentele sono rintracciabili tra questi settori di ricerca, tanto che si è potuto parlare in modo globale di *etica della vita* (cfr. M. REICHLIN, *Etica della vita. Nuovi paradigmi morali*, Bruno Mondadori, Milano 2008). Sin dai suoi esordi, negli anni Settanta del '900, il termine è stato utilizzato ora in un significato *scientifico-ecologico*, ora *etico-biomedico* (cfr. C. VIAFORA, A. GAIANI (a cura di), *A lezione di bioetica. Temi e strumenti*, Franco Angeli, Milano 2015). Con l'evolversi della disciplina, pur sempre sotto il segno dell'interdisciplinarietà, è stato il significato biomedico a prevalere, parallelamente alla tendenza a una specializzazione autonoma dell'ambito ambientale e animale. Mentre in H. Jonas è frequente il riferimento al significato globale del termine, vedremo come la *bioetica secular* di H.T. Engelhardt si focalizza sull'ambito medico, sviluppando gli aspetti etici dell'utilizzo delle tecnologie biomediche, ma anche gli aspetti pubblici e politici riguardanti l'organizzazione sociale della salute.

la *gettatezza* di *Essere e Tempo* (*Geworfenheit*) e l'estraneità dell'uomo tecnologico al mondo naturale, segnali entrambi di quella neutralizzazione metafisica della natura che sta alla radice del mancato riconoscimento del suo valore². Ciò vale anche per l'immagine che l'uomo contemporaneo ha di sé: l'ingegneria genetica rischia la cecità di fronte al suo esser così dell'uomo, non riconoscendone l'intrinseca normatività. Laddove un tempo erano percepiti armonia, ordine e bellezza, si apre ora lo spazio inquietante della manipolazione e del post-umano.

Anche J. Habermas si interroga sui rischi di una genetica liberale e sulla possibilità di risposte post-metafisiche alle domande da essa sollevate³. Di fronte a una filosofia che ha ormai smarrito la capacità di orientare l'esistenza, il filosofo evoca l'esistenzialismo di Kierkegaard come primo esempio di risposta post-metafisica alla domanda sulla riuscita della propria vita. Contro il fraintendimento intellettualistico della morale, concetti quali *scelta di sé* o *poter essere sé stessi* sono letti come indici di un nuovo modo di pensare postmetafisico, anche se non ancora post-religioso, in cui l'autonomia umana trova il suo elemento stabilizzatore nel rapporto con Dio. Per gli allievi esistenzialisti di Kierkegaard, alla ricerca di una via laica, non sarà accettabile questa fondazione religiosa, e neppure per Habermas lo è, ma ciò non toglie che grazie ad essa il filosofo danese è riuscito a sfuggire all'arbitrio soggettivo e a pensare la vita morale come dipendente da una potenza indisponibile. Questo totalmente altro divino, reinterpretato nel pensiero laico di Habermas, assumerà il volto del linguaggio, nuova potenza indisponibile e intersoggettiva a cui ancorare la vita morale.

Questi due autori, pur nella loro profonda differenza, intendono capire come si è stratificata nel tempo l'indifferenza etica nei confronti del vivente (uomo e ambiente) e quale alternativa di pensiero possa in futuro essere posta in campo per rimediare a questa crisi etica. Ciò che mi interessa qui sottolineare non è la diversità delle loro proposte, ma la presenza in entrambi del riferimento all'esistenzialismo come snodo cruciale con cui

² H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990. Già il giovane Jonas, studioso dello Gnosticismo, aveva ravvisato una singolare aria di famiglia tra l'antica speculazione gnostica e l'esperienza originaria dello 'esser gettati' (*Geworfenheit*) teorizzata da Heidegger. In più occasioni, in diversi momenti del suo percorso speculativo, il filosofo torna a riflettere su questa esperienza di estraneità al mondo: mentre l'uomo gnostico si sente gettato in una natura estranea e antidivina, l'uomo contemporaneo si sente gettato in una natura indifferente, moralmente neutralizzata, senza norme intrinseche e quindi manipolabile secondo i propri interessi.

³ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino (2002) 2010, pp. 9-14.

fare i conti, nel bene e nel male, per meglio comprendere le criticità bioetiche e ambientali. Ciò non può apparire strano se si considera che queste forme di etica applicata hanno riportato al centro della riflessione la nostra relazione al mondo, e hanno problematizzato la sua connessione con la visione morale individuale e la mediazione sociale. Tutti temi, questi, privilegiati dagli esistenzialisti, che per diverse vie, filosofiche, letterarie, artistiche si sono interrogati in un nuovo modo molto concreto sul senso del mondo e del nostro abitare in esso.

Per quali strani percorsi molte tesi esistenzialiste si prestano a fare da sfondo alle impostazioni della genetica *liberal* e della bioetica *secular*? Sfondi riconosciuti sia da chi, come Jonas, critica profondamente il processo di neutralizzazione metafisica della natura umana, sia da chi, come Habermas, ritiene indispensabile l'elaborazione di un pensiero post-metafisico, nel tentativo – comune anche a Jonas – di scongiurare i rischi del postumano.

La domanda che intendo sollevare è la seguente: come mai la bioetica, in alcuni suoi rappresentanti non secondari, riscopre e torna a riflettere su diversi temi cari agli esistenzialisti? Che cosa collega concetti come libertà, gettatezza, progetto, cura, angoscia alla problematica bioetica e ambientale? Ritengo sia molto stimolante esplorare la presenza di fermenti esistenzialistici nella bioetica americana, e capire come si incontrano o si scontrano in essa fermenti culturali autoctoni con le inquietudini del pensiero europeo sconvolto dai totalitarismi, veicolate anche dai tanti intellettuali rifugiati in America per sfuggire al nazismo⁴.

La bioetica è tornata a mettere la libertà individuale e la libertà politica sotto i riflettori, in un momento di profonda revisione critica della tradizione morale; la possibilità di pratiche mediche tecnologicamente avanzate porta ad interrogarsi sui confini e i limiti di libertà individuali e norme sociali. Il rispetto dei soggetti come agenti liberi, la riflessione sulla diversità morale e il pluralismo sono alcune delle linee guida che delimitano lo spazio d'incontro per questo contatto, apparentemente strano e lontano, con le riflessioni esistenzialiste. In questo saggio cercherò di esplicitare e approfondire questi interrogativi riferendomi a un bioeticista specifico, H. Tristram Engelhardt, medico e filosofo texano che ha lasciato un profondo segno nel dibattito bioetico americano ed europeo attraverso la pubblicazione del suo *The Foundations of Bioethics*, pubblicato in prima edizione nel 1986, e in

⁴ Sulla diffusione della filosofia fenomenologica ed esistenziale negli Stati Uniti e sulla sua 'americanizzazione' cfr. S.G. CROWELL, *La fenomenologia negli Stati Uniti*, in A. CIMINO, V. COSTA (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Carocci Editore, Roma 2012, pp. 299-316.

una nuova edizione fortemente rimaneggiata nel 1996⁵. Le sue riflessioni filosofiche sulla medicina, la salute e la malattia, hanno messo in luce l'intreccio di aspetti morali, normativi e politici, non solo scientifici, implicati in ambito bioetico.

2. *La libertà infondata e infondabile quale segno caratteristico della condizione umana. La radice individuale della responsabilità*

Cercherò ora di evidenziare quello che ho denominato lo 'sfondo esistenzialistico' presente nelle due edizioni del *Manuale di Bioetica* di Engelhardt. Preferisco parlare di 'sfondo', si badi bene, perché si tratta di un clima culturale di riferimento che va rintracciato tra le righe. Non sono molti infatti i riferimenti diretti agli autori, con l'eccezione di Camus, come vedremo più avanti. Se prendiamo in considerazione la generazione francese delle cosiddette tre H (Hegel, Husserl, Heidegger), una linea di raccordo potrebbe essere riscontrata nell'interesse per le diverse letture di Hegel – autore più volte citato nel *Manuale* – confermata anche da qualche riferimento a A. Kojève⁶. Nessuna citazione di Heidegger, né di Sartre o di Merleau-Ponty. Nonostante questo, tuttavia, si respira una certa aria di famiglia, testimoniata sia da affinità lessicali (*condizione umana, mondo-della vita, tragicità della libertà, libertà-abisso, ambiguità della morale*), sia da alcune tesi di fondo che possono ricordare al lettore forti analogie con alcuni capisaldi del primo Sartre: la libertà individuale infondata e infondabile come primigenia fonte di autorità morale; l'incapacità fondativa della ragione e la forza morale della scelta; l'inevitabilità del conflitto tra stranieri morali; il pluralismo incomponibile delle visioni morali; l'inconsistenza dell'universalismo etico.

La preoccupazione principale di Engelhardt è quella di definire lo

⁵ H.T. ENGELHARDT JR., *The Foundations of Bioethics*, New York (1986)1996² (trad. it. della prima edizione a cura di M. MERONI, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1991; trad. it. della seconda edizione a cura di S. RINI, Il Saggiatore, Milano 1999). Nelle note seguenti le due edizioni italiane saranno citate come *Manuale 1* e *Manuale 2*.

⁶ Engelhardt ebbe frequenti relazioni con istituzioni culturali europee: nel biennio 1988-89 trascorse un periodo come borsista presso l'Institute for Advanced Study di Berlino e partecipò a diverse conferenze promosse dopo la pubblicazione del suo *Foundations of Bioethics* a Parigi e Bruxelles. A partire dal 1991 ebbe frequenti contatti con studiosi e bioeticisti italiani e partecipò a numerosi convegni e conferenze in diverse città, come testimonia la pubblicazione del volume: H.T. ENGELHARDT JR., *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica*, a cura di R. Rini e M. Mori, Firenze 2011.

statuto di una bioetica *secular*, capace di «prendere sul serio la libertà umana»⁷ e di sviluppare una «logica del pluralismo»⁸, che sinora né la bioetica, né la politica hanno saputo affrontare. Giustificare le decisioni in campo biomedico non richiede solo competenze scientifiche, ma anche valutative, capaci di orientare in un quadro di presupposti concettuali e valoriali; essa ha in comune con le discipline filosofico-umanistiche l'obiettivo di «fornire una comprensione della condizione umana attraverso un rigoroso esame delle idee, dei valori e dei concetti che costituiscono il senso del mondo umano e guidano le attività umane, in questo caso quelle sanitarie»⁹. La «condizione umana» descritta da Engelhardt, così come si è venuta configurando nel corso della storia, non è certo un'essenza fissata per sempre e neppure una struttura biologica, ma il frutto di un complesso processo storico-culturale frutto di scelte individuali e comunitarie. Il quadro contemporaneo appare caratterizzato da una radicale affermazione della libertà individuale con i relativi corollari morali e politici. Il venir meno di ogni fondamento della morale rappresenta il fenomeno più inquietante della postmodernità, ormai accertato come un dato di fatto, poiché ogni tentativo in tal senso è miseramente fallito. In base a un'analisi storica in realtà assai sommaria e semplificante, Engelhardt conclude che né il ricorso alla natura umana, né alla fede, né alla ragione sono riusciti in questo intento fondativo, quindi è ormai tempo di rinunciare a ogni presupposto monoteistico e prendere atto di un ineliminabile e strutturale pluralismo delle visioni morali. Ognuna di queste appare infondata e infondabile in base a principi razionali e universali, ma semmai può essere considerata una *scelta* sulla scorta di decisioni e motivazioni particolari socialmente e storicamente condizionate.

Engelhardt non nasconde che un quadro di questo tipo può risultare per certi aspetti «sconvolgente»¹⁰: la frammentazione porta con sé crisi e incertezza dei valori, oltre a una strutturale ambiguità morale. Libertà e pluralismo impongono un prezzo da pagare al quale non ci si può sottrarre: occorrerà tollerare «la tragedia dei singoli», «stili di vita devianti», «tragedie alle quali ciascuno può andare incontro in conseguenza delle proprie libere scelte»¹¹; «il prezzo della libertà è costituito dalla tragedia e dalla

⁷ *Manuale 2*, p. 23.

⁸ *Manuale 1*, p. 19.

⁹ *Ivi*, p. 18.

¹⁰ *Ivi*, p. 49.

¹¹ *Ivi*, p. 21.

differenza»¹². Ma il risvolto più inquietante di tale frammentazione è dato dall'impossibilità di un'azione basata su un comune sentire; è questa la sfida principale a cui è chiamata a far fronte la bioetica *secular*. Nell'impossibilità di dare fondamento a qualunque senso morale concreto, come potrà la bioetica stabilire qualcosa di moralmente vincolante nella pratica medica? Come si potranno risolvere le controversie morali in una rinnovata logica del pluralismo, che escluda il ricorso alla forza? Caduta ogni speranza di una visione comune, occorre accettare come condizione la negoziazione pacifica tra le parti: saranno procedure comunemente accettate a stabilire i criteri minimi dell'etica pubblica.

Partendo da una lettura della condizione umana molto simile a quella sartriana, la bioetica *secular* di Engelhardt propone una svolta procedurale che lo avvia in una direzione socio-politica del tutto diversa. Engelhardt è consapevole che, agli occhi del credente o del rivoluzionario alla ricerca di una dedizione divorante in un «impegno totale»¹³, la sua proposta di negoziazione apparirà «vuota, insipida e logora»¹⁴, e quindi inaccettabile. Eppure, con buona pace dei rivoluzionari e degli intransigenti, questa è agli occhi di Engelhardt l'unica soluzione possibile al problema dell'azione comune in una società pluralista composta da stranieri morali: «Questo è il prezzo della comunità pacifica tollerante»¹⁵.

L'appello al proceduralismo e al consenso suggerisce immediatamente una possibile convergenza col pensiero politico di J. Rawls, ma in realtà Engelhardt intrattiene con questo autore un rapporto costantemente critico, volto a decostruire la struttura razionale della sua teoria¹⁶. Come molti altri, anche Rawls cerca di «vestire la morale con l'autorità della ragione»¹⁷, ed è proprio tale fonte di autorità a essere contestata dal filosofo texano. Il ricorso rawlsiano alla posizione originaria e ad un ipotetico osservatore ideale disinteressato è un «espediente espositivo»¹⁸ che funziona solo al prezzo di dare per scontato ciò che vuole dimostrare. Il richiamo al consenso per intersezione (*overlapping consensus*) nasconde un'«ambiguità strategica»¹⁹, intrisa di una «ipocrisia della collaborazione»²⁰ che non tiene conto della

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, p. 66.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. *Manuale 2*, pp. 86-89; 411-418.

¹⁷ *Ivi*, p. 98.

¹⁸ *Ivi*, p. 77.

¹⁹ *Ivi*, p. 92.

²⁰ *Ivi*, p. 88.

insuperabilità del pluralismo morale, e non può pretendere l'assenso delle persone razionali in quanto tali. Il termine stesso *consensus*, in latino come in inglese, può ambigualmente indicare sia un *comune sentire* che scaturisce da una convergenza di giudizi morali, sia un *accordo*, ossia una pratica politica che può essere stipulata anche in presenza di forti contrasti morali, dipendente dalla decisione di collaborare in un contesto particolare, alla ricerca di un equilibrio politico tra diverse posizioni per evitare pragmaticamente esiti peggiori. Il ricorso al consenso può quindi sottintendere sfondi teorici assai diversi e prestarsi all'equivoco di sovrastimare convergenze solo di superficie. A volte l'affermazione dell'esistenza di un consenso – osserva Engelhardt – si rivela un'illusione, dovuta all'incapacità di notare differenze importanti, o all'uso di parole uguali che nascondono significati assai diversi. Neppure Rawls può fungere da guida per una bioetica laica; per Engelhardt la sola fonte di autorità morale valida per questa disciplina può essere il consenso nel suo significato di *accordo*, voluto e stipulato da stranieri morali.

3. *Le conseguenze socio-politiche del venir meno del fondamento. La bioetica come logica del pluralismo*

L'esercizio del consenso e la negoziazione delle procedure adeguate per esercitarlo sono le pratiche indicate dal filosofo come 'ultima speranza' di tenere insieme libertà individuale e pluralismo in una società pacifica. La posizione di Engelhardt nei confronti di libertà e pluralismo è in un certo senso paradossale, affermata spesso con un tono sofferto più che trionfante, come unica possibilità rimasta. Questo emerge con forza nella seconda edizione del *Manuale* pubblicata dieci anni dopo. Per sua stessa ammissione la sua proposta ha un carattere «inevitabilmente libertario»²¹, in quanto affonda le proprie radici nella libertà individuale e rivendica un ruolo primario alla libera scelta; ma il centro del discorso non è prioritariamente morale, bensì politico. In ambito pubblico (e bioetico) la libertà si esprime attraverso il consenso, e ritiene autorevoli i vincoli da esso supportati, mentre fiorisce al riparo di ogni controllo sociale nel privato, entro la comunità degli amici morali. Questa netta separazione di pubblico/pri-vato è un altro prezzo da pagare per salvaguardare un pluralismo pacifico e nello stesso tempo è un presupposto necessario per conservare un libero

²¹ Ivi, p. 29.

«spazio morale»²² individuale da coltivare insieme agli amici morali.

Si tratta di una proposta «libertaria», ma è proprio sul significato da attribuire a tale termine che il filosofo interviene, correggendo i fraintendimenti dei suoi interpreti. Nella *Prefazione* alla seconda edizione precisa:

Molti hanno visto nel mio *Manuale di bioetica* una difesa del valore dell'individualismo e della libertà. Se così fosse [...] questo mio scritto non farebbe altro che proporre un'etica laica particolare in più. Ribadisco che né la prima, né la seconda edizione del *Manuale* rivendicano un valore alla scelta o alla libertà individuale²³.

Capire il senso di questa sua affermazione ci aiuterà a comprendere la diversa declinazione a cui Engelhardt sottopone temi come libertà e autonomia, a focalizzare come la sua proposta di un'etica laica si differenzi dalle concezioni esistenzialiste.

La sfera privata della libera scelta – ribadisce Engelhardt – fiorisce all'ombra di una società moralmente neutra; «prendere sul serio la libertà umana» implica «prendere sul serio il pluralismo». Urge sottolineare la necessaria neutralità morale della bioetica *secular*, che deve configurarsi come un'etica pubblica da condividere con stranieri morali; *laica* nel senso che resta indipendente da qualsiasi proposta di valori concreti, una «lingua franca» che permetta di salvare quella residua autorità normativa che può nascere solo dal consenso degli individui, non da una concezione morale particolare. Neppure la libertà e l'autonomia possono essere proposti come valori prioritari e fondanti, anch'essi sono valori particolari culturalmente e socialmente condizionati, che acquisiscono autorità solo in comunità particolari. Nella bioetica *secular* non potrà esserci alcuna «celebrazione del valore della libertà»²⁴, nessun «manifesto libertario»²⁵; a livello pubblico, anzi, sarà richiesto di tollerare persino posizioni tutt'altro che libertarie, e ammettere solo quegli obblighi che sono stabiliti con il permesso degli individui coinvolti.

Per dissipare ogni confusione interpretativa Engelhardt rinomina il *Principio di autonomia*, e lo sostituisce con *Principio del permesso*²⁶. La sostituzione è alquanto significativa: non vuole proporre l'autonomia come fosse un valore o uno scopo da perseguire per l'autorealizzazione (sarebbe solo una proposta morale tra altre), ma vuole presentare l'autonomia in quanto

²² Ivi, p. 16.

²³ Ivi, p. 28.

²⁴ Ivi, p. 29.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

fonte del *permesso*, ossia in quanto fonte di autorità politica. Insomma il cuore della sua proposta non è morale, ma politico, e spinge in direzione della procedura e della negoziazione. Non esiste diritto di proibire che vada oltre il consenso. Il suo obiettivo non vuole essere un'esaltazione della libertà individuale, bensì «un'esplorazione della possibilità di una collaborazione moralmente autorizzata tra stranieri morali sulle rovine del progetto illuministico [...] nella speranza di salvare qualcosa del progetto di fondare una morale laica capace di vincolare tutti»²⁷.

Non si tratta del soggetto sartriano che ovunque si volga fa sorgere valori conferendo ad essi significato con il suo impegno; si tratta dell'ultima possibilità rimasta tra le macerie della modernità di salvare il pluralismo e insieme una giustificata autorità politica, ricorrendo a vincoli autorizzati dal consenso. Grave errore quindi leggere la sua proposta come un «manifesto libertario»²⁸. Engelhardt piega la responsabilità personale alla sofferta ricerca di quella che gli appare come l'ultima speranza di costruire una riconosciuta autorità morale comune. Siamo lontani dall'esaltazione degli ideali dell'autenticità (autonomia, autodeterminazione, autorealizzazione), contrapposti a qualsiasi normatività esterna. La sua prima preoccupazione riguarda la possibilità di costruire una normatività condivisa da stranieri morali, nella convinzione che questo sia l'unico modo per governare pacificamente una società pluralista. Niente a che vedere con la ricchezza della morale individuale concretamente vissuta, quella che ha a che fare con autorealizzazione e identità, che potrà fiorire liberamente, ma solo nel privato, in uno spazio morale sottratto il più possibile al controllo sociale, praticata insieme agli amici morali. Siamo di fronte a una diversa lettura dell'umanesimo libertario esistenzialista. Si assiste a una torsione del significato degli ideali di autonomia e autorealizzazione, che continuano a essere valorizzati, ma in un percorso inedito, che il primo Sartre – e con lui molti altri – avrebbe liquidato come *esprit de sérieux*. Libertà e responsabilità individuale sono mantenuti fermi, restano presupposti indiscussi, ma vengono inseriti in una diversa narrazione morale e politica. La bioetica *secular* è alla ricerca di una normatività giustificata dal consenso, non celebrerà l'individuo che lotta contro ogni forma di obbligatorietà sociale, ma un soggetto disposto a negoziare e convivere con stranieri morali in una società pacifica. Non viene assunta a modello la lotta per il riconoscimento, ma la mediazione e il contratto²⁹. Se negli anni Sessanta e Settanta fermenti esistenzialisti

²⁷ Ivi, pp. 30-31.

²⁸ Ivi, p. 29.

²⁹ Anche H. Arendt, in uno dei suoi ultimi scritti (1970), *Sulla violenza*, in una serrata

avevano ispirato movimenti di rivolta e di critica sociale, ora la bioetica propone un diverso modello libertario, in cui l'obiettivo prioritario diventa la pacifica convivenza delle differenze morali.

4. Un caso esemplare: Camus e il mito di Sisifo

Il mito di Sisifo di A. Camus è l'unica opera direttamente riconducibile all'esistenzialismo a godere di una citazione diretta nell'opera di Engelhardt. Significativamente tale riferimento testuale compare solo nella seconda edizione del *Manuale*, nell'ultimo capitolo dal titolo *Riplasmare la natura umana: una virtù per stranieri morali, una responsabilità senza contenuto morale*. In questo contributo aggiunto Engelhardt si fa teorico e profeta del postumano; si tratta di un testo che ritengo molto interessante per l'argomento che stiamo trattando, perché in esso riemerge chiaramente lo sfondo libertario esistenzialista e la torsione di significato a cui l'autore sottopone quel messaggio. Engelhardt si apre con entusiasmo alla riprogettazione della natura umana, quale possibilità futura che rientra nelle imprevedibili forme di libertà rese possibili dalle tecnologie genetiche. La stessa forza con cui Sartre esaltava in *Essere e Nulla* la libera costruzione di una vita individuale autentica priva di vincoli naturalistici, trova qui un'inedita applicazione nella progettazione consapevole – in questo caso progettazione collettiva – di una nuova specie umana. La bioetica *secular* intende dar voce a una «svolta morale» postmoderna, e proporre un «riordinamento intellettuale», conseguente al «collasso delle aspettative tradizionali»³⁰. Così Engelhardt introduce l'argomento a inizio capitolo:

Ci siamo scoperti soli, privi di uno scopo e di un orientamento ultimo. Ci siamo accorti di poter contare solo sulle nostre forze. Sordi alla grazia, ci tocca improvvisarci guide di noi stessi. Per un po' Sisifo spinge arditamente il proprio macigno. A dire di alcuni «anche la

critica a Sartre, sostiene che le nuove armi tecnologiche hanno tolto ogni illusorio fascino alla violenza e alla guerra, che non possono più essere considerate strumenti legittimi della politica. Al contrario l'azione politica si caratterizza come capacità di agire di concerto nello spazio pubblico. Si ricorda che H. Arendt, giovane esule in America, nel 1946 fu tra i primi a far conoscere l'esistenzialismo in terra americana: pubblicò il primo articolo in lingua inglese *What Is Existenz Philosophy?* in «Partisan Review», e sempre nello stesso anno, *French Existentialism* in «The Nation». Su questo argomento rimando al mio articolo *Disumano, inumano e postumano. Alcune riflessioni tra J-P. Sartre e H. Arendt*, in «Studi sartriani», XIII, 2019, pp. 119-136.

³⁰ Ivi, p. 428.

lotta verso la cima basta a riempire il cuore di un uomo. Bisogna immaginare Sisifo felice» [in nota citazione di Camus], non come un dannato dell'inferno. La ribellione può dare una gioia perversa, ma profonda. Ma quale che sia la nostra condizione agli occhi degli dei, noi, diversamente da Sisifo, non siamo condannati a spingere eternamente il macigno sulla cima della montagna. A noi tocca scegliere al cospetto della morte e insieme a persone a cui non siamo accomunati da nessuna convinzione ultima. [...] non ci resta che cercare un significato in noi stessi. Come stranieri morali, chiusi nell'orizzonte della morale laica, ci troviamo ad affrontare scelte decisive disponendo di una visione limitata e senza solidi punti di riferimento³¹.

È perfettamente riconoscibile come sfondo la descrizione di un disorientamento morale che riprende toni e contenuti del *délaissement* sartriano e dell'esser *gettato* nel mondo (*Geworfenheit*) di ascendenza heideggeriana. Si tratta di una forma analoga all'umanesimo sartriano espresso nella conferenza *L'existentialisme est un humanisme*, secondo cui l'uomo è chiamato a scegliere da solo, senza valori oggettivi di riferimento, nell'orizzonte della finitezza segnata dalla morte. Sembra di sentir ripetere l'affermazione sartriana secondo cui «Siamo soli e senza scuse»³². Possiamo contare solo sulle nostre forze, sulla scelta e la responsabilità individuale e collettiva per la costruzione di un futuro incerto e imprevedibile, correlato a contingenza, finitezza e libertà. Anche per Engelhardt alla morte di Dio si risponde in modo adeguato con un «riorientamento intellettuale»³³, una svolta culturale che punta alla costruzione di una *morale laica*, nello specifico di una bioetica *secular* che dovrà impegnarsi a *creare*, più che a *scoprire*, i valori che strutturano il linguaggio della salute e della malattia³⁴. La responsabilità individuale resta intatta, anche se viene chiamata all'impegno collettivo attraverso il permesso.

Nonostante questo sfondo riconoscibile, è chiara la riformulazione critica del messaggio di Camus: Sisifo non sarà più costretto a spingere il macigno, e neppure a trovare la sua gioia in quella lotta assurda sempre da ricominciare. Le scienze biomediche ci consentiranno di riprogettare la nostra realtà genetica a immagine degli scopi prescelti dalle persone, non più a immagine di Dio o dell'ordine naturale. La nuova frontiera per la difesa della libertà individuale non sarà più la rivolta o l'accettazione dell'ineluttabile, ma la liberazione dai vincoli naturalistici. A un futuro Sisifo

³¹ Ivi, p. 429.

³² J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946 (trad. it. a cura di G. Mursia Re, Mursia, Milano 1986, p. 41).

³³ *Manuale 2*, p. 428.

³⁴ Ivi, p. 429.

si aprirà la possibilità di progettare insieme agli stranieri morali, sempre a partire dai termini stabiliti dal *permesso*, la natura stessa dell'uomo. Questa del postumano sarà la radicale sfida bioetica del futuro³⁵. Stranamente lo scettico Engelhardt sembra credere con entusiasmo a una radicale riprogettazione genetica, capace di eliminare molti vincoli caratteristici della finitezza e aprire illimitate possibilità alternative di concepire il bene umano. L'ideale libertario si è ampliato dalla progettazione dell'esistenza alla progettazione della specie.

Il riferimento a Camus tornerà con un diverso spirito critico, in una delle ultime opere di Engelhardt, *Dopo Dio*, pubblicata nel 2014 in lingua italiana prima ancora che in lingua inglese³⁶. Questa volta il filosofo francese viene citato – dopo A. Kojève, F. Fukuyama, S. Zabala – in quanto rappresentante significativo di una pacificata accettazione della finitezza umana, segno caratteristico della cultura laica dominante che prefigura l'etica delle generazioni future. Alle prossime generazioni sembrerà «ovvio e naturale»³⁷ vivere senza angoscia in un vuoto morale e religioso, refrattario a ogni nostalgia del fondamento, senza alcuna fame di qualcosa che vada oltre il finito, dedite a «scelte postmoralì»³⁸ di stili di vita differenti. Nessuno come Camus ha saputo descrivere così bene «il cielo d'estate senza dei» di Algeri, esempio di una umanità che è ormai «perfettamente a proprio agio nell'orizzonte del finito e dell'immanente»³⁹.

In questo contesto il tono è molto diverso dalla esaltante profezia libertaria del postumano che chiudeva il *Manuale*; la conversione al cristianesimo ortodosso avvenuta nel 1991 segna una cesura nella vita dell'autore e una svolta critica nei confronti dell'immanentismo esistenzialista e dei

³⁵ Ivi, p. 430: «Possiamo chiederci se la nostra sia la natura migliore possibile e, se la troviamo manchevole, cercare dei modi per riprogettarla. Come persone, noi siamo in grado di trasformare il nostro corpo in oggetto del nostro giudizio e delle nostre manipolazioni. Possiamo anche scoprire in che cosa avremmo potuto essere migliori e riprogettare in modo conseguente la nostra realtà genetica».

³⁶ H.T. ENGELHARDT JR., *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*, a cura di L. Savarino, Claudiana, Torino 2014, pp. 279-281. Il volume raccoglie le relazioni tenute in Italia in diverse conferenze nel 2012.

³⁷ Ivi, p. 275.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Engelhardt si riferisce al racconto di Camus *Estate ad Algeri*, di cui riporta questa lunga citazione: «un cielo privo di ogni dolcezza, davanti al quale si possono enunciare tutte le verità e sul quale nessuna ingannevole divinità ha tracciato segni di speranza o di redenzione. Tra questo cielo e i volti che lo scrutano non c'è nulla a cui appendere una mitologia, una letteratura, un'etica o una religione: solo sassi, carne, stelle e le verità che si possono toccare con la mano», ivi, p. 279.

suoi risvolti politici. Engelhardt ora si chiede se l'immagine di un mondo assurdo e di un'etica senza fondamento celebrata da Camus possa essere considerata «un punto di arrivo stabile»⁴⁰. Ora l'autore si chiede: «È davvero possibile vivere come se tutto ciò che esiste fosse privo di senso?»⁴¹. La risposta è decisamente negativa, non solo sul versante morale del vissuto personale (non si può vivere senza significati), ma soprattutto è sul versante politico che si manifestano effetti deleteri. Seguendo questa direzione non si può costituire un «ethos sociale e politico stabile»⁴², lungo questa via non sarà neppure possibile la costruzione di una società pacifica, né di una bioetica con una qualche autorità morale. Questo genere di cultura laica dominante, di cui Camus è un rappresentante, porta implicitamente con sé un declassamento della morale e una concomitante delegittimazione dell'autorità politica. La sua visione del futuro si fa decisamente più pessimista: «La nozione di legittimità politica perderà gran parte della propria forza, diventando un puro e semplice fatto giuridico. Sarà soltanto questione di potere»⁴³. L'autorità morale si ridurrà alla sola forza della legge.

In *Dopo Dio* i bersagli critici principali sono la laicità moderna nata dall'Illuminismo e il cattolicesimo romano, in quanto condividono, pur nelle differenze, una comune fiducia nella ragione. Citando Camus, Engelhardt intende fare i conti con la visione esistenzialista dell'infondatezza, ossia con una forma di laicità che ripudia sì ogni fondamento razionale, ma non nel modo adeguato. Di Camus apprezza l'abbandono della funzione morale della ragione, ma non può fare a meno di osservare che tale filosofia dell'assurdo ci lascia nello stesso smarrimento pratico che consegue al fallimento della modernità e ci consegna a una falsa immagine della laicità. Non è questa la via per riuscire a convivere col pluralismo morale senza scivolare nel nichilismo. Cosa è mancato al progetto esistenzialista di questa laicità senza fondamento per poter edificare una morale veramente postmoderna? Esso non è in grado di porre alcun argine alla delegittimazione dell'autorità pubblica, anzi tende a incrementarla, ponendo al centro di tutto la scelta individuale, senza preoccuparsi delle possibili conseguenze negative in ambito intersoggettivo.

Nonostante il cambiamento di prospettiva nel frattempo intervenuto in forza della sua conversione, in quest'ultima opera Engelhardt non sembra ripudiare la proposta fatta nel *Manuale*: se si vuole avere un'autorità fonda-

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, p. 283.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, p. 280.

ta sul libero arbitrio delle persone occorre ricorrere all'*accordo*. Come ebbe a dire in uno dei suoi ultimi discorsi⁴⁴, la diversità morale è la più impegnativa forma di diversità umana, solo la negoziazione e il consenso possono essere fonte di autorità morale pubblica. La bioetica del futuro, se aspira ad avere un'autorità diversa dalla forza dell'imposizione, se vuole dare un contenuto ai suoi principi di autonomia, beneficenza e giustizia, deve *crearlo* mediante l'accordo, con il permesso di coloro che collaborano⁴⁵.

Non è certo casuale se proprio in queste pagine il filosofo texano tiene a sottolineare le ambiguità di significato che si nascondono nel termine *autonomia* (e nel *Principio di autonomia* sostenuto dalla bioetica di T.L. Beauchamp e J.F. Childress⁴⁶). Engelhardt ne distingue quattro accezioni profondamente diverse e incompatibili: 1) autonomia come fonte di autorità; 2) autonomia come valore o scopo; 3) autonomia come scelta razionale; 4) autonomia come unione con Dio.

La distinzione tra i significati 1 e 2 mi sembra fondamentale per meglio comprendere la torsione di significato che viene operata rispetto alla visione libertaria esistenzialista. Come già aveva fatto nella prefazione alla seconda edizione del *Manuale*, Engelhardt intende prendere le distanze da tutta una tradizione liberale che considera l'autonomia come un valore o uno scopo in sé, prioritario rispetto a ogni altro bene, radicalizzando l'esaltazione dell'agente autonomo che sceglie da solo e rifiuta di sottomettersi all'autorità di altri. In contrasto con questa posizione, egli sottoscrive il significato 1, ossia identifica l'*autonomia* con l'esercizio del *permesso*, vale a dire non come valore da perseguire, o affermazione della libertà, o contenuto da proporre, ma solo in quanto fonte dell'autorità necessaria per rendere possibile la collaborazione tra stranieri morali. Coloro che con libero consenso si sottomettono all'autorità di altri non violano affatto il principio di autonomia, qualcuno può anche autonomamente accettare di mettersi in temporanea schiavitù di un altro, sia questi un medico o Dio stesso, dando la priorità a beni diversi. Scartata come insussistente la via dell'universalità (significato 3), favorevole a un'autonomia teoricamente infondabile ma

⁴⁴ Si tratta del discorso pronunciato in occasione della consegna del Life-Time Achievement Award, assegnatogli per i quarant'anni di partecipazione alle attività dell'American Society for Bioethics and Humanities nell'ottobre 2013.

⁴⁵ ENGELHARDT, *Dopo Dio*, cit., p. 211: «l'esplorazione mostra che, se si vuole che principi come quelli di beneficenza, non-maleficenza e giustizia abbiano un contenuto normativo, tale contenuto non può essere scoperto, ma deve essere creato mediante l'accordo con il permesso di coloro che collaborano, almeno se si desidera avere un'autorità fondata sul libero arbitrio delle persone».

⁴⁶ Ivi, pp. 216-224.

concordata (significato 1), Engelhardt lancia la sfida di un salto radicale nella fede, che trova in Dio quel fondamento indiscusso di verità morale che invano la modernità ha cercato nella ragione (significato 4). Egli è tuttavia consapevole del forte potenziale conflittuale di questa opzione, che al pari delle altre non può imporsi in base ad argomentazioni razionali, e resta scelta legittima e privata, condivisibile solo con alcuni amici morali, mal tollerata dalla cultura laica dominante. Entro lo spazio pubblico l'unica via perseguibile resta la *costruzione* di una morale procedurale formale basata sull'autorità del consenso, l'unica in grado di preservare una società pluralista e pacifica, senza proporre o imporre alcun valore particolare.

5. *Conclusion*

Alla fine è come se la concezione libertaria veicolata dall'esistenzialismo, nonostante molte convergenze, uscisse svuotata dalle sue ultime analisi: la libertà senza fondamento porta con sé il pericolo di una degenerazione morale e politica. Potrebbe sembrare un ripudio netto di quello sfondo esistenzialista che abbiamo descritto sinora, ma io non credo si tratti propriamente di questo, comunque si tratta di un distacco più simile a uno spostamento di confini, di una diversa prospettiva per una lettura della finitezza umana. Engelhardt ha approfondito i limiti morali e politici implicati nella negazione di ogni fondamento, si chiede – come già Dostoevskij e Sartre – cosa succederà nel dopo-Dio, quando l'ethos cristiano sarà del tutto dissolto, e con esso ogni residuo di legittima autorità morale pubblica. Il futuro gli appare ora segnato dal pericolo del vuoto morale e politico, in controtendenza la bioetica *secular* rende urgente il recupero, attraverso l'accordo, di un residuo dell'autorità morale perduta. La sua critica alla tradizione razionale non gli basta più, il suo sguardo – come lui stesso afferma – si volge da Atene a Gerusalemme; la via indicata è il salto nella fede, vissuta nella ricerca di un incontro personale col divino. Si tratta quindi di posizionarsi sull'altra via sviluppata dagli esistenzialisti, quella religiosa, già indicata dal padre fondatore Kierkegaard: l'autonomia umana trova il suo elemento stabilizzatore nel rapporto con Dio. È quanto Engelhardt vuol dire col significato 4, e quanto abbiamo visto sottolineato da Habermas all'inizio di questo saggio. In questo senso possiamo concludere che in quest'ultima opera, più che di un abbandono o di una rottura rispetto alle precedenti, si tratta dell'esplorazione di un percorso diverso da quello della laicità, che resta ad esso parallelo, pur entro i confini del territorio esistenzialista.

Francesco Caddeo

*Du Tourisme à l'antihumanisme.
Sartre et son voyage aux États-Unis en 1945*

TITLE: *From tourism to antihumanism. Sartre and his american trip during 1945*

ABSTRACT: This article explores some themes relating to Sartre's visit to the United States in 1945. At the outset of this trip, Sartre still bore a 'touristic gaze,' an inheritance of his other trips to non-European countries. Yet Sartre's experiences in the U.S. motivated increased attention in his writing to aesthetic and social issues. Among other new insights, he came to recognize the importance of understanding urban life as a means to understanding social existence in general. Beyond this, he was particularly influenced by the conditions in which African Americans were living at the time. This was part of his developing interest in the plight of social minorities, and his increased critique of conceptions of human identity which are grounded in universalism and essentialism. In this light, Sartre argues that any attempt at combating social oppression and discrimination must avoid abstract notions of '(hu)mankind' in order to be successful.

KEYWORDS: Exotic Gaze; City; Minorities; Antihumanism; Antiessentialism

Dans cet article l'on souhaite prendre en compte l'expérience vécue par Sartre grâce à son voyage en Amérique en 1945 et les thématiques qui la traversent. Les écrits témoignant des réflexions sartriennes pendant les voyages se sont matérialisés dans les reportages publiés pour *Combat* et pour les *Temps modernes*¹. Ces écrits, en effet, loin d'être les produits les plus réussis de la plume de l'écrivain, indiquent un moment charnière de sa pensée. En d'autres termes, ces textes montrent à la fois des thèmes présents dans la production sartrienne précédente et des nouvelles interrogations encore insuffisamment mûries. Cependant, les choses se font encore plus intéressantes lorsqu'on voit émerger dans les textes écrits pendant le voyage une certaine critique de l'humanisme, car le philosophe saisit l'occasion pour commencer à réfléchir à la question des minorités. Comme dans chaque processus de ce

¹ Le lecteur a à disposition ces écrits dans J.-P. SARTRE, *Situations III*, Gallimard, Paris 1949, pp. 75-130.

type, le changement de cap n'arrive pas d'un jour à l'autre: plus précisément, en parcourant les reportages, certaines thématiques se font un chemin à petits pas et elles resteront des suggestions fécondes à la fin de cette expérience de voyage. A travers l'exploration des contributions sartriennes sur l'Amérique nous pouvons ainsi avoir des outils pour comprendre pourquoi Sartre a développé sa propre curiosité sur des thèmes fondamentaux encore actuels et qui ont continué à l'interroger (individualisme, humanisme, racisme).

Avant d'entrer dans les plis de ce page rappelons brièvement le contexte historique et biographique. Pour son périple au-delà de l'Océan, Sartre quitte une France qui vient de se libérer de l'Occupation à peine quelques mois plus tôt: sa destination n'a pas traversé les mêmes expériences pendant la guerre. En effet, les États-Unis ont vécu autrement les années du conflit mondial (pas d'occupation nazie, un seul épisode de véritable guerre sur le sol américain). De plus, l'Amérique est déjà le géant du monde occidental et l'exploration que Sartre accomplit avec d'autres collègues vise à mieux faire connaître une nation gagnante et admirée: en effet, cette nation à l'image si dynamique a montré son visage de libératrice et ses soldats sont présents sur le sol européen. Beaucoup s'interrogent sur le rôle des *yankees* dans la politique internationale et sont soucieux de mieux comprendre les fonctionnements de la société américaine.

Pour Sartre et pas que pour lui, l'Amérique est un lieu fantasmé. D'une certaine manière, le philosophe français a déjà connu l'Amérique et en a fréquenté une certaine production culturelle: cinéma, jazz et littérature (Faulkner, Dos Passos surtout) sont des domaines fréquentés et appréciés par Sartre qui a vu dans ces expressions artistiques la possibilité de renouveler la culture française monumentale et poussiéreuse. Selon Annie Cohen-Solal, Sartre entretiendrait un culte des mythes américains (Buffalo Bill, Nick Carter, Manhattan) depuis qu'il est enfant²: l'auteure-biographe montre ainsi comment l'image de l'Amérique ait été une composante constante de l'imaginaire du jeune Sartre. En termes sartriens, l'Amérique a été intentionnée par une conscience imaginative³: elle a joué un rôle de quasi-objet, de présentification active et féconde d'un absent. A travers ses voyages, Sartre peut donc instaurer une autre relation intentionnelle: autrement dit, il s'agit de mettre

² A. COHEN-SOLAL, *Sartre 1905-1980*, Gallimard, Paris 1985, p. 297. Cette thèse sur la biographie de Sartre a bien sûr son fondement essentiel dans le texte autobiographique sartrien J.-P. SARTRE, *Les Mots*, Gallimard, Paris 1964, pp. 117-118.

³ On renvoie à l'essai sartrien *L'Imaginaire* (J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire* (1940), Gallimard, Paris 2005, en particulier pp. 118-120). Pour un approfondissement de ces éléments de la philosophie sartrienne: R. KIRCHMAYR, *Passioni del visibile. Saggi sull'estetica francese*, Ombre Corte, Verona 2018, pp. 18-26.

entre parenthèses l'Amérique imaginée et constituée par des images diffusées à travers la culture, pour faire expérience de l'Amérique «en chair et en os».

Il faut également rappeler un autre aspect. Le premier déplacement de Sartre dans lequel la politique commence à surgir comme thématique de premier plan est exactement le séjour aux Etats-Unis. En effet, les thématiques sociales se font un chemin et stimulent la pensée sartrienne, alors que dans les voyages précédents elles étaient restées à l'écart. Il s'agit également du premier voyage qui sort d'un cadre strictement biographique pour être élevé à la dignité de l'écriture proprement dite. En effet, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, Sartre ne s'est pas montré intéressé par les dynamiques politiques du monde extra-européen dans ces voyages. Comme largement connu, la politique a été secondaire dans sa production jusqu'à la Résistance et à la Libération. Avant 1945, les voyages ont donc été une expérience de l'ordre de l'évasion personnelle, mais sans conséquences directe sur sa pensée. Par exemple, si l'on pense que le colonialisme deviendra l'un des thèmes dans lequel Sartre est le plus cité, on est étonné de voir l'absence d'analyses dans les écrits des années trente. Le Sartre «touriste» garde une attitude de spectateur passif, une figure que lui-même condamnera quelques années plus tard. Jusqu'en 1945, Sartre a donc déjà voyagé, mais il n'a pas encore traduit ces expériences dans une véritable élaboration de sa pensée. Par conséquent, les voyages extra-européens d'avant-guerre ne révèlent aucun intérêt ethnographique ou à propos de la politique locale. Plus en général, Sartre n'écrit pas une seule ligne sur l'agression italienne de l'Éthiopie⁴ (comme d'ailleurs il n'a pas écrit une ligne sur le nazisme lors des années trente, alors qu'il était en Allemagne en 1934). Par conséquent, les populations indigènes sont l'objet d'un silence témoignant d'une distanciation chez Sartre vis-à-vis de l'expérience d'autrui en tant qu'étranger. Comme rappelé par Nouredine Lamouchi,

la première appréhension sartrienne du Tiers-Monde fut sans doute d'ordre touristique, du moins lors de ses premiers voyages outre-mer. En effet, l'avant-guerre est essentiellement une période où Sartre s'intéresse au tourisme et n'a pas encore de relations avec la gauche. Attiré par l'Autre tiersmondiste, le philosophe appréhende d'abord à travers l'exotisme⁵.

⁴ Notons tout de même que, déjà en 1938, Sartre et Simone de Beauvoir sont impressionnés par la condition des bidonvilles de Casablanca et Rabat; ils se rendent bien compte aussi de la responsabilité française sur ce phénomène (voir à ce propos: S. DE BEAUVOIR, *La Force de l'âge*, Gallimard, Paris 1938, pp. 376-377).

⁵ N. LAMOUCI, *Jean-Paul Sartre et le Tiers monde*, L'Harmattan, Paris 1996, p. 30.

En 1945, Sartre commence à quitter la naïveté de son regard touristique pour se diriger vers une perspective prenant en considération différents plans de lecture (esthétique, moral, social) et exprimant ainsi une condition plus complexe que la simple découverte de l'*american way of life*. On passe d'un Sartre acritique, voyageur émerveillé, à un Sartre scrutant une société pleine d'irrégularités.

1. *Les reportages*

Sartre lui-même entame sa rédaction en soulignant le caractère limité de sa démarche vis-à-vis de la compréhension des aspects principaux de la société états-unienne. Dans ses mots, un déplacement de six semaines ne peut rendre compte de l'immensité de l'objet décrit⁶. Le lecteur est immédiatement mis en garde sur la non-objectivité de la rédaction: Sartre se sent obligé de rester dans le cadre de ses impressions, car toute vision plus large est entravée par une fréquentation insuffisante.

En réalité, le regard de Sartre garde les traces de sa fascination passée. L'Amérique est d'abord regardée avec une attitude marquée par l'exotisme le plus banal. L'Amérique est donc pour lui l'objet «au dehors» de son expérience quotidienne, «l'altérité étrangère» qui désoriente pour sa non-familiarité, le lieu restant lointain et gardant son étrangeté dans les descriptions du locuteur⁷.

Sartre était d'ailleurs conscient des complexités d'une société américaine pleine d'injustices, comme il l'évoque lui-même en 1938 lorsqu'il explique l'écriture de John Dos Passos. Cependant, ce qu'il aime dans cet écrivain est justement la secondarité des questions politiques dans l'ouvrage en question. Il affirme exprès l'importance d'une narration dépourvue d'orientation politique de l'auteur et qui fait du récit quelques chose de neutre: «pas de révélations sur les machinations de la police, l'impérialisme des rois du pétrole, le Ku-Klux-Klan, ni de peintures cruelles de la misère»⁸. Dans les mots de Sartre, en effet, l'impressionnisme de l'écrivain

⁶ J.-P. SARTRE, *Individualisme et conformisme aux États-Unis* [1945], aujourd'hui disponible dans ID., *Situations III*, cit., p. 75.

⁷ Pour une large explication du rapport entre l'Amérique «fantasmée» par Sartre et l'écriture de voyage, on signale l'ouvrage Y. HAMEL, *L'Amérique selon Sartre: Littérature, philosophie, politique*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal 2013, en particulier pp. 59-82 et pp. 129-146.

⁸ J.-P. SARTRE, *À propos de John Dos Passos et de '1919'* [1938], dans ID., *Situations I*, Gallimard, Paris 1947, p. 15.

américain permet de montrer un monde sans ajouter d'explications, en suscitant de l'émotion à travers la construction du roman dans sa pureté esthétique. Par conséquent, l'indignation vis-à-vis du monde décrit dans le roman de Dos Passos est un effet de lecture et non un acte politique. La critique antibourgeoise de Sartre demeure ici au stade individuel.

Le premier petit essai de la série des reportages de 1945 est sans doute le moins satisfaisant à la lumière de la réflexion contemporaine. De la part d'un auteur qui deviendra ensuite un ennemi juré de l'impérialisme, on pouvait s'attendre à beaucoup plus que des textes qui mélangent attitude touristique et symbolisme littéraire. D'un point de vue sociologique, l'article *Individualisme et conformisme aux États-Unis* demeure un reportage fort ingénu et le lecteur reste désorienté par la superficialité de l'analyse proposée. Sartre parle, en effet, comme un touriste fasciné par les affiches et les réclames lumineuses; par exemple, il croit voir dans les messages ingénieux des panneaux publicitaires une illustration d'une philanthropie soucieuse de faire grandir le sens civique⁹. Dans ce texte Sartre ne se rend pas compte de la puissance de la publicité et du pouvoir subtil de coercition présent dans l'iconographie médiatique; il estime par contre, avec une dose de candeur qui nous laisse stupéfaits, que la publicité «ne lui [le citoyen américain] fait pas violence, bien au contraire, l'image est un appel à son intelligence. Il est obligé de l'interpréter, de la comprendre»¹⁰. Il est vrai que le poids de la propagande nazie subie lors de l'Occupation a sans doute marqué Sartre jusqu'à le pousser à voir dans l'iconographie américaine un souffle d'air bien différent de la rhétorique belliciste de l'Allemagne; la propagande américaine devait lui sembler de l'air frais. Toutefois, dans ces pages, Sartre ne comprend pas la force du système de contrôle qui entoure le citoyen américain. En fait, sans problématiser l'asservissement engendré par les dispositifs sociaux de surveillance et de propagande, dispositifs considérés au contraire comme des moyens d'émancipation, Sartre écrit des phrases telles que: «dans les usines, on a installé des hautes-parleurs partout. Ils ont mission de lutter contre l'isolement de l'ouvrier»¹¹, ou «ajoutez à cela les conseils de la radio, des correspondances dans les journaux et surtout l'action des innombrables associations dont le but est presque toujours éducatif»¹². L'hétéro-direction du citoyen américain est pratiquement ignoré et à ce stade de son parcours, Sartre est

⁹ Id., *Individualisme et conformisme aux États-Unis* [1945], cit., p. 78.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 79.

¹² *Ivi*, p. 80.

encore traversé par l'idée d'un capitalisme bienveillant et éducatif¹³. Sartre exprime ainsi une sorte de confiance aveugle dans un monde qu'il vient à peine de connaître.

Les autres reportages se présentent comme plus articulés et moins superficiels. L'objet du regard du philosophe français passe du comportement des citoyens américains à la centralité de la ville dans la vie étatsunienne. Ce qui est intéressant dans ces articles sur la ville est la coprésence d'une réflexion esthétique et de considérations d'ordre social qui se font une place plus marquée dans l'exposition sartrienne. Au contraire, dans le premier reportage, il était encore une fois le goût exotique qui marquait sa rédaction. En effet, une similitude totalement privée de sens lui échappe et trahit son regard approximatif dans l'analyse de la société américaine; Sartre arrive en fait à parler des gratte-ciels de Manhattan ainsi: «vus de Brooklyn ils m'ont semblé avoir la solitude et la noblesse des bouquets de palmiers près des rivières dans le Sousse marocain»¹⁴.

Dans le texte *Villes d'Amérique*, des nouveaux sujets sont abordés. D'abord, l'origine historico-anthropologique de la ville américaine, figurée chez Sartre à travers l'image du «campement dans le désert»¹⁵, trouve une véritable explication: en surgissant du passage des caravanes, elle se constitue atour des besoins strictement essentiels d'une société de paysans et d'artisans. Elle est ainsi conçue comme une adaptation rigide mais fonctionnelle à un milieu hostile qui doit encore être modelé et maîtrisé à petit pas. Ensuite, Sartre se penche sur la distinction entre le concept de «*home*» et de «*house*»¹⁶, c'est-à-dire entre un espace vécu comme «propre» et un habitat sériel et sans histoire qui peut être remplacé facilement (et produit avec des matériaux légers, voire «de pacotille»¹⁷). Cet aspect marque encore une fois selon Sartre le caractère mobile et nomade d'une société américaine sans histoire. Ces considérations sont peut-être largement diffusées aujourd'hui, mais à l'époque de leur rédaction avaient quelque chose de aigu et de ne pas si connu. En outre, Sartre s'arrête sur la condition des quartiers pauvres, souvent habités pas des Afro-Américains¹⁸, à laquelle s'ajoute une spéculation immobilière fébrile: Sartre se rend compte que les visages des villes américaines changent beaucoup plus fréquemment par rapport aux espaces urbains européens. Dans cette confrontation le philosophe constate: «Nous

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ SARTRE, *Individualisme et conformisme aux États-Unis* [1945], cit., p. 86

¹⁵ ID., *Villes d'Amérique*, dans J.-P. SARTRE, *Situations III*, cit., p. 94.

¹⁶ *Ivi*, p. 97.

¹⁷ *Ivi*, p. 103.

¹⁸ *Ivi*, pp. 98-99.

[les Européens], nous changeons dans des villes immuables et nos maisons, nos quartiers nous survivent; les villes américaines changent plus vite que leurs habitants»¹⁹. Sartre perçoit de phénomènes de grande ampleur qui traversent la société américaine et surtout son espace urbain habitable: insalubrité, «ivresse» immobilière, mobilité des couches aisées des centres villes (rapidement dégradés) aux banlieues résidentielles, une certaine uniformité dans les modèles de construction. La ville américaine assume dans le récit sartrien l'image d'une entité provisoire: légèreté, simplicité, utilisation massive du préfabriqué, absence de monumentalité hors des bâtiments civiques.

Mais pourquoi l'attention sartrienne se dirige-t-elle autour des questions urbaines? En effet, Sartre a déjà fait de la ville l'un des personnages principaux de l'un de ses ouvrages le plus importants, *La Nausée*. On retrouve dans ces reportages des traces de ce que Franco Fergnani, repris récemment par Massimo Recalcati, appelait «l'atmosphère dishumaniste»²⁰: dans ces pages, l'humain et le non-humain sont soumis aux mêmes dynamiques de l'existence. Dans le roman, la ville de Bouville est plus qu'un décor, elle est une «objectivité esthétique»²¹ qui rend manifeste l'absurdité de l'existence. L'affinité entre tout type d'existence (objet, ville, homme) rend *de facto* une existence humaine une chose parmi les choses. L'homme dans la *Nausée* n'a pas une spécificité lui attribuant un plan ontologique différent par rapport à l'existence des objets.

L'exploration urbaine ouvre donc à l'analyse esthétique. Dans les reportages sartriens, l'analyse de New-York revient à plusieurs reprises. Sartre nous fournit une clé de lecture qui prend en compte le gratte-ciel en tant que forme architecturale, mais il relativise son impact car, dans l'expérience du visiteur, c'est plutôt la dimension de la longueur et non pas de la hauteur qui prime²². Le visiteur explore un espace dilaté, une série de trajets préétablis se préfigurent, un monde géométrique complet se dessine: en effet, ce dernier est marqué à la fois par les réseaux de ruelles perpendiculaires et parallèles et par l'alternance du «plein» et du «vide» réalisée par les volumes répétitifs des bâtiments, comme «une juxtaposition de parallélépèdes»²³. La dimension «coloniale» de la ville de New-York, évoquée dans

¹⁹ Ivi, p. 99.

²⁰ M. RECALCATI, *Omaggio a un maestro. Il Sartre di Franco Fergnani*, in F. FERGNANI, *Jean-Paul Sartre*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 17.

²¹ Ivi, p. 19.

²² J.-P. SARTRE, *New-York, ville coloniale*, dans ID., *Situations III*, cit., p. 115. Sartre exprime ainsi une critique à Ferdinand Céline, qui avait souligné exclusivement le côté vertical de la métropole newyorkaise.

²³ Ivi, p. 121.

le titre, témoigne déjà d'une conscience historique qui commence à surgir chez le philosophe français. Cependant, en lisant le texte, cet aspect «colonial», d'ailleurs vu déjà en clé négative, concerne plutôt un défi à la nature: pour Sartre, la ville exprime une puissance coloniale lorsqu'elle s'impose à un milieu hostile et défavorable et fait prévaloir sa construction rationnelle qui plie toute résistance locale. Le concept de «colonial» malheureusement n'est pas davantage expliqué.

Si le paysage de la *Nausée* était à l'image de l'angoisse, de «l'horreur plein», comme toujours Franco Fergnani²⁴ l'avait défini, l'exploration des villes américaines est vécue sans tomber dans le pathos du «trop plein» du paysage urbain. Mais là aussi il y a une reprise du roman de 1938, car dans les deux cas le vertige de la nausée est provoqué par une certaine vision de la nature. Si dans la *Nausée* l'expérience de la surabondance nature se traduisait dans le dégoût²⁵ pour une vie sans justification, dans la parenthèse américaine Sartre transcrit le vertige dans l'image de l'activité incessante d'une «ville-fourmilière» ou d'une «ville-ruche». Ce qui provoque l'angoisse de l'écrivain explorant New-York est donc le trafic fébrile d'habitants comme dans «une jungle grouillante d'insectes»²⁶. De plus, il faut rappeler que dans la même période Sartre travaillait à son essai sur Baudelaire, dans lequel il reprenait l'image chère au poète parisien de la «ville fourmillante»²⁷. Ces dynamiques lui montrent plutôt comment, comme il le dira lui-même dans les pages de la *Critique* «la matière scellée scelle les hommes»²⁸: en d'autres termes, l'espace urbain façonné par les hommes révèle des pratiques qui se sont pétrifiées et qui marquent les activités humaines à l'intérieur de ce même espace. La ville est ainsi la matérialisation d'une tendance d'être qui aspire à la consistance et trouve dans une certaine urbanisation une fixation de repères. Dans la période qui va de la *Nausée* à la *Critique*, en passant à travers ces reportages, chez Sartre la matière n'est pas conçue en tant que force hostile: elle renvoie à l'homme ses conditions d'existence.

Dans la présentation, rédigée pour *Les Temps modernes*, de l'ensemble des reportages sur l'Amérique, Sartre se montre par contre un peu plus malicieux et il focalise beaucoup de truismes qui touchent la vie américaine.

²⁴ F. FERGNANI, *La cosa umana*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 29.

²⁵ Dans la célèbre scène du jardin, Sartre écrit: «Impossible de voir les choses de cette façon-là. Des molleses, des faiblesses, oui. Les arbres flottaient. Un jaillissement vers le ciel? [...] Ils n'avaient pas envie d'exister, seulement ils ne pouvaient pas s'en empêcher» (J.-P. SARTRE, *La Nausée* (1938), Gallimard, Paris 2012, p. 189, guillemets dans le texte).

²⁶ SARTRE, *New-York, ville coloniale*, cit., p. 119.

²⁷ Id., *Baudelaire*, Gallimard, Paris 1947, p. 50.

²⁸ Id., *Critique de la Raison dialectique*, Tome I, Gallimard, Paris 1960, p. 302.

Il écrit:

Il y a les grandes mythes, celui du bonheur, celui de la liberté, celui de la modernité triomphante, il y a le réalisme, l'optimisme. [...] Il y a les films qui 'finissent bien' et qui chaque soir montrent aux foules éreintées la vie en rose, il y a cette langue, chargée d'expressions optimistes. [...] Puis il y a ces hommes qui sont poursuivis jusque dans la félicité la plus conformiste par un obscur malaise qui ne sait pas dire son nom, ces hommes qui sont tragiques par peur de l'être, par cette absence totale du tragique en eux et autour d'eux²⁹.

Pour l'auteur, il est effectivement le moment de faire le bilan de ce voyage, qui s'insère dans une année si chargée de l'histoire et de sa propre production. Sartre présente donc des conclusions mieux élaborées à la fin de son voyage, par rapport aux impressions du début. Les complexités de l'Amérique et sa multiformité sont prises en compte et le poids de l'idéologie nationale est bien souligné: l'abandon des clichés signifient surtout l'élimination des images univoques. Les éléments incongrus étasuniens se juxtaposent dans le récit sartrien: une morale à la fois permissive et rigide, une production culturelle à la fois commerciale et innovatrice, une aspiration à la liberté à côté des formes les plus barbares d'oppression, sans oublier la diversité géographique et climatique. L'Amérique est donc tout ce que les Américains font et ont fait à partir de ce que l'Amérique a fait d'eux.

2. *Réflexions sur la question afro-américaine*

Comme on l'a rappelé avant, dans ces écrits fait irruption aussi une question sociale toujours plus forte. Le philosophe français ne peut pas éviter de traiter «toutes les contradictions puissantes qui lui rendaient [...] [ce pays] à la fois légèrement odieux et extraordinairement désirable»³⁰, car il s'agit d'un laboratoire d'expériences incontournables pour un intellectuel. En effet, le contexte des États-Unis permet de prendre conscience d'une série de phénomènes contradictoires dont l'oppression raciale

²⁹ ID., *Présentations pour les Temps modernes* [1945], aujourd'hui disponible dans ID., *Situations III*, cit., p. 127, guillemets dans le texte. On note aussi comment la fréquentation du cinéma américain ait contribué chez Sartre à faire perdre un peu de son intérêt juvénile vis-à-vis de la puissance artistique cinématographique (voir: M. CUCCU, *Sartre a Sassari. Convegno di studi J.-P. Sartre e le arti: musica, pittura, cinema*, dans «Bollettino di Studi sartriani», 2, 2006, p. 210).

³⁰ COHEN-SOLAL, *Sartre 1905-1980*, cit., p. 299.

représente la manifestation la plus évidente et blessante. Certes, comme on l'a vu, les aspects esthétiques de la pensée sartrienne ne sont pas abandonnés. Toutefois, chez Sartre l'esthétique cesse progressivement d'être la voie prioritaire à l'émancipation individuelle (comme les textes littéraires et philosophiques rédigés lors des années trente pouvaient au contraire laisser entendre): dans cette phase-charnière, les thématiques morales et politiques se font large et deviennent un élément prioritaire de la pensée sartrienne. Par conséquent, Sartre dédie également des pages à la question afro-américaine: cette couche sociale manifeste les conséquences encore vives de l'esclavagisme et, à l'époque, est encore victime de la ségrégation dans les états du Sud. Cette question est abordée dans un texte à part par rapport aux autres reportages³¹, publié peu d'années plus tard.

D'abord, lors de la première partie du texte, Sartre se focalise sur la figure de l'esclavagiste, lue en tant que figure de production de discours auto-complaisants et auto-absolutoires. Sartre peut donc lire le comportement de l'esclavagiste bien au-delà des phénomènes concrets du travail forcé et de l'oppression la plus brutale. En effet, la question soulignée par Sartre se concentre davantage sur la parole de l'esclavagiste, ce dernier s'affichant paradoxalement comme bienveillant: autrement dit, l'homme propriétaire d'esclaves insiste sur une attitude paternaliste, soucieux de prendre complètement en charge l'esclave infériorisé. Dans le discours de l'esclavagiste, l'esclave se présente ainsi comme un être destiné à la subordination et qui trouve un abri grâce à un maître qui s'occupe de lui. Dans les mots de Sartre, l'esclavagiste accomplit une triple imposture: premièrement, il serait celui qui donne un travail et une raison d'être à une existence, celle de l'esclave, dépourvue de toute signification hors de sa captivité; deuxièmement, il ne ferait que s'adapter à un verdict de la nature, c'est-à-dire à celui qui proclamerait l'infériorité naturelle de l'esclave en tant qu'homme primitif et sauvage; en troisième lieu, il sortirait l'esclave de la misère en lui offrant un cadre de vie enviable et apaisé (notamment avec la possibilité de fréquenter la maison du maître et de profiter indirectement de son confort).

Sartre se rend compte donc que l'acte de soumission de l'esclave passe à travers une opération morale et une «naturalisation» du subordonné,

³¹ J.-P. SARTRE, *Le noir et le Blanc aux Etats-Unis*, dans «Combat», 16 June, 1949, ensuite inséré dans *La violence révolutionnaire*, dans ID., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, pp. 579-594. Ces thématiques lui ont inspiré aussi la rédaction de la *Putain respectueuse*, mais plus encore, lui ouvrent davantage une culture d'outre-océan avec laquelle il trouve des convergences intellectuelles: on penserait notamment à l'écrivain Richard Wright, à la pensée de W.E.B. Dubois, aux analyses de Gunnar Myrdal (bien que ce dernier soit européen).

relégué à une existence brute et primitive. Par conséquent, l'existence de l'esclave «noir» dans ce système est muette et dépourvue de toute capacité d'action, car un autre homme, le maître, se préoccupe de penser à sa place, de lui assigner des tâches et de gérer son existence pour lui. Dans ces pages, le réquisitoire sartrien envers le système de l'esclavage insiste sur son caractère hypocrite: vu qu'ils côtoient les mêmes espaces pour des raisons domestiques et de travail, le maître ne peut pas se séparer de l'esclave et présente donc cette relation comme indépassable. De plus, Sartre nous rappelle comment toute situation d'oppression est présentée par l'oppressé lui-même comme le résultat de convergences et de bénéfices partagés³²: une idéologie de la collaboration s'installe ainsi, visant à occulter les rapports de force. La conclusion du discours sartrien affirme donc qu'il n'y a aucun «intérêt commun»³³. Dans la relation maître-esclave, même si la propagande esclavagiste ne cesse de répéter ces sentences acquittant l'esclavagiste de ses responsabilités. Comme souligné par Jonathan Judaken, le système pervers de l'esclavagisme a toujours été soucieux de se présenter en tant qu'une légitime régulation des corps³⁴. Les injonctions au niveau de la séparation des espaces, de l'interdiction de mariages et relations sociales entre «blancs» et «noirs», se présentent dans ce système comme l'adéquation au niveau de la loi d'un ordre naturel évident et incontournable.

Bien évidemment, pour Sartre, l'analyse de l'esclavagisme ne signifie pas s'arrêter à un système de pouvoir qui a pris fin avec la guerre civile américaine. En effet, le philosophe français est bien conscient que ces mécanismes sont à l'œuvre dans les Etats-Unis qu'il vient de visiter. Le système de la ségrégation reformule ces mêmes discours. Dans les états du Sud, la ségrégation sépare les quartiers «noirs» et les quartiers «blancs», rend impossible la fréquentation des mêmes salles, de mêmes places dans les transports, des mêmes églises le dimanche, mais la même hypocrisie est à l'œuvre. Selon ce discours, les «noirs» sont privés des droits politiques, car ils ne peuvent pas «décider par eux-mêmes», les universités interdisent leur inscription aux cours car «ils ne peuvent pas véritablement réfléchir», leur situation de pauvreté accrue est considérée naturelle car ils auraient moins de capacités que les «blancs». Par conséquent, le «noir» vit donc dans un système qui ne lui reconnaît aucune indépendance dans le choix et la décision. Comme le rappelle Paige Arthur, le niveau de ce débat est

³² Ivi, p. 587.

³³ *Ibidem*.

³⁴ J. JUDAKEN, *Sartre on racism*, dans J. Judaken (ed.), *Race after Sartre*, Sunny Press, Albany 2008, p. 30.

reconductible à la distinction d'une certaine anthropologie entre mentalité «primitive» et «civilisée»³⁵, qui fait du «blanc» le dépositaire de la rationalité, de l'organisation et de la richesse. Par conséquent, le «noir» est vu en clé négative, comme l'être de l'irrationnel et des passions mal maîtrisées, qui a donc besoin d'une présence extérieure pour en faire quelqu'un de docile et de discipliné.

Du point de vue de l'anthropologie, cette distinction remonte à Lévy-Bruhl, et son essai de 1922 *La Mentalité primitive*³⁶. Toutefois Sartre utilise cette distinction en la renversant: en accusant le «noir» d'être primitif et sauvage, dans les pages sartriennes, le raciste montre bien sa propre mentalité primitive. Son attachement aux éléments stables (d'où son statut, incontournable pour lui, de propriétaire terrien), aux identités figées («le blanc» contre «le noir») le raciste est l'expression d'une angoisse primaire: il revendique le monopole de la nature humaine conçue comme une substance essentielle et fait du «racisé» un élément provisoire et perturbateur, dépourvu de caractéristiques propres. Sur ce point, Lewis Gordon, nous indique comment la question centrale autour du statut d'humanisation présente un visage caché: dans ses mots, l'humanisation promue par la culture occidentale («blanche») s'accompagne à des processus de déshumanisation des autres groupes³⁷. L'enjeu devient ainsi la position de la frontière entre l'humain et l'inhumain, frontière qui n'a rien de banal ou d'évident: la justification légale du racisme, s'est faite aux États-Unis (et non seulement aux États-Unis) au nom de l'inhumanité des groupes «racisés». Dans cette nation, la même qui avait produit une constitution si focalisée sur les droits de l'individu, les idéaux d'émancipation ont coexisté avec l'esclavagisme d'abord et ensuite avec la ségrégation. La question est effectivement anthropologique: quel discours faut-il tenir sur l'Homme alors qu'il semble destiné à une partie de l'humanité? Est-ce que la partie exclue pourrait-elle aisément adopter les valeurs de cette humanité pourvue de droits? Ou faudrait-il plutôt transformer l'idée d'Homme à l'adapter aux différentes sensibilités?

Toutefois, le discours sartrien n'est pas circonscrit aux questions de l'esclavage et de la ségrégation. Elles représentent sans doute les formes les plus macroscopiques d'injustice et la racine du problème, mais l'explication sartrienne ne s'arrête pas à ce point car elle franchit une nouvelle

³⁵ P. ARTHUR, *Unfinished projects*, Verso Books, London 2010, p. 19.

³⁶ L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Félix Alcan, Paris 1922.

³⁷ L. GORDON, *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*, Paradigm, Boulder 2006, p. 69.

étape. En effet, le philosophe français souhaite démasquer également l'attitude libérale des états du Nord des États-Unis et leur idéal d'émancipation humaine utilisé contre l'esclavagisme. Plus précisément, Sartre souligne cette question lorsqu'il remonte l'histoire de la population noire américaine, car les problèmes n'ont jamais été endigués depuis la fin de l'esclavagisme: une fois libérée, la population noire fait son entrée dans la machine capitaliste aveugle, en ne disposant d'aucune arme pour se défendre des nouvelles formes d'exploitation. Si le modèle «sudiste» aux États-Unis prône une discrimination ouverte et déclarée, le modèle «nordiste» laisse subsister les inégalités et ne se préoccupe pas de protéger les populations fragilisées. Ce dernier «en traitant le Noir comme une personne abstraite et isolée, [...] [le livre] sans contrepartie à l'exploitation abstraite du capitalisme»³⁸.

Dans l'explication sartrienne, le «noir» se trouve face à deux formes apparemment opposées d'injustice, relatives à deux organisations sociales et économiques différentes du point de vue historique: d'une part le système de pouvoir «sudiste», une ségrégation qui dit son nom, considérant le travailleur «noir» comme un acteur social de seconde zone que l'on maintient dans la misère et que l'on souhaite voir le moins possible dans l'espace public; d'autre part, un système souple et formellement libéré, qui abandonne toute coercition raciale et prône la coexistence. Dans ce sens il faut interpréter la phrase sartrienne insérée dans un préface à Albert Memmi, écrite douze ans plus tard: «Le Sudiste seul a compétence pour parler de l'esclavage: c'est qu'il connaît le nègre; les gens du Nord, puritains abstraits, ne connaissent que l'Homme»³⁹. Selon Sartre, le monde capitaliste «nordiste» impose à l'homme noir la solitude, l'anonymat d'une citoyenneté impuissante donnant un coup d'éponge aux asymétries historiques de la société. Sartre fait une sorte de liste des dynamiques traversant ce monde «nordiste»: «Machinisme, capitalisme, anonymat, conception abstraite du devoir, universalisme des obligations et des droits qui laisse tomber hors de lui l'oppression dans le monde des outils, religion puritaine et décharnée où l'amour fait place à l'intérêt et au respect abstrait»⁴⁰.

L'universalisme américain prépare le «racisé» à se faire une composante de la société de consommation. En effet, le «noir», libéré de l'esclavagisme et de la ségrégation, doit entrer dans les mécanismes d'un capitalisme qui

³⁸ J.-P. SARTRE, *La violence révolutionnaire*, dans ID., *Cahiers pour une morale*, cit., p. 584.

³⁹ ID., *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur* [1957], aujourd'hui dans ID., *Situations V*, Gallimard, Paris 1964, p. 49.

⁴⁰ ID., *La violence révolutionnaire*, dans ID., *Cahiers pour une morale*, cit., p. 594.

le pense à son tour en tant que main d'œuvre peu couteuse et en tant que consommateur de produits industriels éphémères. Dans les mots de Sartre, la libération des Afro-américains à travers la loi fait de ce groupe des citoyens perdus dans la masse, qui pourront participer à un marché intérieur soucieux de débouchés. Leur histoire collective est ainsi effacée pour en faire des individus sans caractéristiques propres, des atomes isolés dans un conformisme de la consommation. Aucun rêve n'attend donc le «noir» une fois qu'il aura retrouvé les places partagées dans les transports, dans les écoles, dans les bars. Au contraire, dans ces pages la méfiance sartrienne par rapport l'humanisme politique commence à prendre forme, tout en restant encore acerbe: on voit ici les germes qui s'exprimeront quinze ans plus tard dans la célèbre préface aux *Damnés de la Terre*, où l'humanisme deviendra le «paravent de l'Occident»⁴¹.

La condition du «noir» est ainsi purifiée de la ségrégation, mais des formes de distinction raciales plus subtiles et couvertes se mettent en route. En outre, en entrant dans la citoyenneté formelle, le «noir» a eu accès à un univers de possibles qui n'influencent pas directement sa vie concrète. Comme Sartre nous rappelle, la dimension contradictoire s'installe dans la vie des minorités et l'Amérique traîne depuis la fin de l'esclavagisme autour de problèmes persistantes dont les solutions se font désirer; Sartre nous fournit un inventaire de ces contradictions

En même temps, le droit qu'on veut conférer à l'esclave: liberté de penser quand il ne sait ni lire ni écrire, liberté de posséder quand on va le jeter nu dans l'indépendance, liberté électorale quand il sera berné par le premier venu, ne peut en faire que la victime d'une mystification. Plus précisément la victime du capitalisme abstrait⁴².

À ce point, on peut avancer l'hypothèse que sa prise de positions vis-à-vis du mouvement politique et intellectuel de la négritude a été un essai pour sortir de l'impasse. En effet, *l'Orphée noir*⁴³, texte de soutien aux écrivains africains, malgaches et afro-descendants, prône la dissolution de la négritude dans l'universalisme de la lutte des classes. *L'Orphée noir* incarne plus une parenthèse qu'un aboutissement de la pensée sartrienne autour du racisme, du colonialisme et de la discrimination: la question de la minorité raciale est en effet conçue en tant que moment transitoire d'une dialectique

⁴¹ ID., *Préface*, dans F. FANON, *Les Damnés de la Terre* [1961], La Découverte, Paris 2002, p. 32.

⁴² J.-P. SARTRE, *La violence révolutionnaire*, dans ID., *Cahiers pour une morale*, cit., p. 593.

⁴³ ID., *Orphée noir* [1948], dans ID., *Situations III*, cit., pp. 229-286.

universaliste et historique qui portera à la dissolution des différences. Ce n'est pas par hasard que Frantz Fanon, lorsqu'il rédigera son explication de la condition «noire», sera très polémique envers les pages de l'*Orphée noir*, alors qu'il traita une vraie inspiration en lisant *Réflexions sur la question juive*⁴⁴. En tout cas, dans les textes sartriens sur le colonialisme, le postcolonialisme, le régionalisme, le ton principal reste celui de l'antihumanisme et de la critique de l'universalisme, car cette pensée homogénéisant les groupes n'est pas adaptée pour rendre compte de la complexité des enjeux et des conflits.

Pour ces raisons, on ne peut pas être d'accord avec un récent livre du talentueux chercheur Norman Ajari, accusant Sartre d'«incapacité [...] à envisager la compatibilité de la singularité noire et de la libération»⁴⁵. Si ses critiques dirigées contre l'*Orphée noir* sont pertinentes⁴⁶ (et dans notre texte on les partage), Sartre n'est pas un théoricien de l'universalisme et la question de la lutte des classes entre dans la dimension raciale d'une manière ponctuelle et non pas systématique. La question, comme souligné par Jeanette Colombel, tourne autour de la qualification à donner à la différence, car Sartre procède

dans les *Cahiers pour une morale* à une analyse de l'altérité qui ne comporte l'universalité mais un tournoiement incessant de situations qui ne sont jamais identiques, qui ne sont jamais les mêmes, se transforment et transforment le partenaire de façon incessante. [...] Nous trouvons donc là une philosophie des différences qui n'oppose pas au racisme l'idéal de l'universalité mais ose élaborer et revendiquer une multiplicité qui répond, actuellement, au métissage et à l'ouverture multiculturelle. [...] Cette pensée tourne le dos aux platitudes identitaires et consensuelles qui gommement les écarts par crainte d'instabilité⁴⁷.

Malheureusement, Sartre n'a pas su traiter la différence en tant que notion euristique comme les philosophes de la déconstruction et du poststructuralisme feront après lui. Cependant, Sartre s'inscrit pleinement dans l'antiessentialisme, dont Ajari décrète la fin, et ébauche dans ses écrits anticoloniaux principalement une idée de la différence en tant que force contestataire mouvante et anti-identitaire. De ce point de vue, on comprend la divergence avec le projet philosophique d'Ajari se proposant de donner

⁴⁴ F. FANON, *Peau noire, masques blancs* [1952], Le Seuil, Paris 2009, p. 93.

⁴⁵ N. AJARI, *La dignité ou la mort. Ethique et politique de la race*, La Découverte, Paris 2019, p. 112.

⁴⁶ Ivi, p. 111.

⁴⁷ J. COLOMBEL, *À la recherche d'une morale concrète*, dans G. Invitto, A. Montano (eds.), *Gli scritti postumi di Sartre*, Marietti, Genova 1993, pp. 72-73.

une force critique aux particularismes, aux identités, aux essentialismes.

Il faut rappeler également que les analyses de la condition des Afro-américains publiées dans *Combat* traversent l'esprit de Sartre pendant qu'il est en train de rédiger son pamphlet de dénonciation de l'antisémitisme. Dans cet essai sur la «question juive», Sartre présente une pensée qui refuse à la fois la solution essentialiste et la solution universaliste: si le postulat d'une nature humaine universellement partagée demeure une théorie abstraite, les solutions particularistes (comme la «juiverie»⁴⁸) montrent également leur côté figé et séparatiste. Ni humaniste, ni identitaire, son discours s'affranchit à la fois de la rhétorique cosmopolite et des tentations culturalistes, sans pouvoir (hélas!) théoriser une voie moyenne suffisamment claire.

Il est impossible de lire les pages sartriennes sans penser aux évolutions politiques les plus récentes. En ce qui concerne la question des minorités, chez Sartre on ne trouve pas de confrontation entre un présumé modèle «américain» et le modèle dit de «l'universalisme à la française». Aujourd'hui on pencherait facilement sur une confrontation de ce type qui montre, d'un côté, la présence de la race aux Etats-Unis (statistiques, quotas, classifications officielles basées sur des critères raciaux) et, de l'autre, une interdiction, y compris dans l'expression verbale, de tout critère raciale pour concevoir la société française. Dans les deux cas, l'effet est plutôt celui d'anesthésier le débat et apaiser les asymétries avec une promesse collective adressée à une figure mythique «d'Homme» ou de «citoyen». Les conflits traversant la société sont ainsi endormis plutôt que pris en compte: cette idéologie vise à endiguer les minorités et leurs revendications, car leur présence est conçue comme quelque chose qui s'ajoute à une machine politique et économique préexistante. Par conséquent, dans un contexte ouvertement «racialisé», exactement comme dans un autre marqué par une idéologie universaliste, l'être minoritaire reste passif, muet, car il reçoit un statut attribué de l'extérieur. L'être minoritaire ne participe pas à la construction d'un espace commun, il est parfois admis dans ce même espace sans pouvoir en discuter les contours et les éléments fondamentaux.

Les mots de Sartre sur les modèles «nordiste» ou «universaliste» évoqués plus haut sonnent comme un avertissement contre tout discours commodément conciliant: la vulgate «postraciale» considérant le problème racial comme un discours d'arrière-garde doit faire les comptes avec les phénomènes de resurgissement de ce même problème.

⁴⁸ J.-P. SARTRE, *Réflexions sur la question juive* [1946], Gallimard, Paris 2006, p. 41.

ABSTRACT: Questo articolo esplora alcuni temi relativi alla visita di Sartre negli Stati Uniti nel 1945. All'inizio di questo viaggio, Sartre aveva ancora uno "sguardo turistico", un retaggio dei suoi altri viaggi in paesi non europei. Tuttavia le esperienze di Sartre negli Stati Uniti hanno generato nei suoi scritti un'attenzione crescente all'estetica e alle istanze sociali. Tra le altre nuove intuizioni, egli arrivò a riconoscere l'importanza della comprensione della vita urbana come un mezzo per capire l'esistenza sociale in generale. Oltre a ciò, egli è stato particolarmente colpito dalle condizioni in cui gli afroamericani vivevano a quel tempo. Questo ha fatto parte del suo interesse in via di sviluppo per le difficili condizioni delle minoranze sociali, e della sua crescente critica delle concezioni dell'identità umana fondate sull'universalismo e sull'essentialismo. Sotto questa luce, Sartre argomenta che qualsiasi tentativo di combattere l'oppressione sociale e la discriminazione deve evitare le nozioni astratte di "umanità" per poter avere successo.

Danilo Manca

*La vita di coscienza come flusso e desiderio.
Sartre e le metamorfosi della fenomenologia negli Stati Uniti*

In memoria di Lilia Fiorillo

TITLE: *The conscious life as flux and desire. Sartre and the metamorphosis of phenomenology in the United States*

ABSTRACT: In this article, I examine the early reception of Sartre's philosophy in the United States. Discussing two apparently alternative views propounded by Herbert Marcuse and Jean Wahl on Sartre's conception of freedom in *Being and Nothingness*, I will first propose a distinction between those interpreters that in the 1940's attributed to Sartre a form of Bergsonism from those who saw in his transformation of Husserl's perspective a way to retrieve Hegelian phenomenology. In the second section, I will focus on Aron Gurwitsch's appeal to Sartre's non-egological conception of consciousness, as well as on Sartre's interpretation of consciousness as an impersonal spontaneity and an ongoing flux. Finally, in the third section, I will deal with Maurice Natanson's critique of Sartre's ontology by paying specific attention to the importance he attributes to sexual desire. As will be shown, his account is consistent with Marcuse's and anticipates what his student Judith Butler will later argue in her masterpiece *Subjects of Desire*.

KEYWORDS: Gurwitsch; Natanson; Butler; Flux; Desire

Le vicissitudini che fenomenologia ed esistenzialismo subirono con il loro approdo in Nordamerica non raccontano la storia di un semplice trasferimento di contenuti da un continente all'altro, ma di un'autentica metamorfosi che comportò una reciproca contaminazione con le prospettive filosofiche autoctone. La ricezione di Sartre negli Stati Uniti è parte di questa storia e in questo articolo vorrei contribuire a ricostruirla focalizzando la mia attenzione sul modo in cui Sartre influenzò il dibattito sulla coscienza sorto nel variegato contesto fenomenologico statunitense¹.

¹ Sulla ricezione della fenomenologia in Nord America cfr. M.B. FERRI (a cura di), *The Reception of Husserlian Phenomenology in North America*, in collaborazione con C. IERNA,

Soffermandomi sui due articoli di Marcuse e Wahl che Marvin Farber ospitò nella sua rivista «Philosophy and Phenomenological Research», nel primo paragrafo mostrerò come la natura eterodossa della prospettiva fenomenologica di Sartre sia stata ricondotta o all'influenza di Hegel o a quella di Bergson. Approfondirò queste genealogie nei due paragrafi successivi. Nel secondo discuterò il modo in cui Aron Gurwitsch ha valorizzato la descrizione sartriana della struttura non egologica della coscienza attraverso un confronto con il bergsonismo di William James, mentre nel terzo mostrerò come, sulla scia dell'interpretazione hegeliana di Marcuse, Maurice Natanson abbia aperto la strada all'interpretazione di Judith Butler valorizzando l'associazione tra soggettività e desiderio.

L'obiettivo di questo articolo è duplice: da una parte, con uno sguardo teoretico e metafilosofico vorrei mostrare come la valorizzazione delle tesi di Sartre sulla coscienza come flusso impersonale e come desiderio e negatività abbiano contribuito a impartire alla fenomenologia di matrice husserliana una torsione mondanizzante, in cui si abbandona la descrizione della coscienza trascendentale come sfera a se stante e sostrato che fonda il mondo e s'insiste invece sulla coscienza come espressione del modo in cui il mondo si manifesta a se stesso. D'altro canto, questo studio s'inserisce in un percorso di ricerca più ampio con il quale sto sondando negli anni il modo in cui le prospettive filosofiche di Hegel e Husserl possono dialogare e intrecciarsi²; la ricostruzione storico-filosofica che qui propongo vede il bergsonismo e lo hegelismo di Sartre arrivare a integrarsi, a partire da

Springer, Cham 2019. Mi permetto poi di rimandare al volume che ho curato con A.M. NUNZIANTE: *Realismo, pragmatismo, naturalismo. Le trasformazioni della fenomenologia in Nord America*, in «Discipline filosofiche», vol. XXX, n. 1, 2020, in cui abbiamo difeso la convinzione che quella della fenomenologia in Nord America non sia solo la storia della ricezione di una prospettiva ma anche della sua assimilazione e del suo contributo allo sviluppo dei movimenti che occupavano il centro della scena filosofica in Nord America. In particolare, nel mio contributo dal titolo *Analisi dell'esperienza e mondo della vita. La mondanizzazione della fenomenologia negli Stati Uniti*, pp. 159-184, ho mostrato come a partire dal saggio di Landgrebe sul mondo come problema fenomenologico, pubblicato nel primo volume di «Philosophy and Phenomenological Research», si sia sviluppato negli Stati Uniti un dibattito sulle prospettive di una fenomenologia mondanizzata, che rimane nella sfera dell'atteggiamento naturale, vedendo contrapporsi chi valorizza la nozione di mondo della vita (Schutz) a chi invece interpreta l'approccio fenomenologico come un'analisi dell'esperienza che coadiuva la ricerca scientifica (Farber).

² Mi permetto di rimandare a riguardo a D. MANCA, *Esperienza della ragione. Hegel e Husserl in dialogo*, Edizioni ETS, Pisa 2016; D. MANCA, E. MAGRÌ, A. FERRARIN (a cura di), *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, Edizioni ETS, Pisa 2015; A. FERRARIN, D. MORAN, E. MAGRÌ, D. MANCA (eds.), *Hegel and Phenomenology*, Springer, Cham 2019.

prospettive in parte contrapposte, nelle analisi di Judith Butler, apprendo la strada a una riflessione sul contributo che fenomenologia ed esistenzialismo hanno fornito e possono ancora fornire agli attuali studi di genere³.

1. Tra hegelismo e bergsonismo

Negli Stati Uniti l'interesse per Sartre non si diffuse grazie agli studiosi nativi americani che si recarono in Europa per studiare con Husserl e poi portarono la fenomenologia negli Stati Uniti, come Marvin Farber, fondatore nel 1939 della *International Phenomenological Society* (di cui divenne membro anche Sartre) e nel 1940 della rivista «Philosophy and Phenomenological Research», e Dorion Cairns, traduttore delle *Meditazioni Cartesiane* e di *Logica formale e trascendentale*, nonché autore di una guida per la traduzione di Husserl e di una raccolta di conversazioni con Husserl e Fink. L'interesse per Sartre si diffuse grazie a studiosi europei che per la loro origine ebraica a partire dagli anni Trenta furono costretti a emigrare negli Stati Uniti. Il primo a parlarne fu Aron Gurwitsch in un articolo pubblicato nel terzo numero di «Philosophy and Phenomenological Research» dal titolo *A Non-Egological Conception of Consciousness*⁴ in cui fa sue le tesi de *La trascendenza dell'Ego*⁵. Nel 1940 Gurwitsch iniziava alla John Hopkins University la sua esperienza negli Stati Uniti che lo avrebbe portato nel 1959 a ereditare la cattedra presso New School for Social Research di New York dell'amico Alfred Schutz venuto a mancare appena sessantenne⁶.

³ Ho iniziato a riflettere sul nesso tra fenomenologia, hegelismo e studi di genere attraverso la prospettiva di Sartre, de Beauvoir e Butler in *La complicità in gioco. Strati e dinamiche di una disposizione affettiva*, di prossima pubblicazione per «La Società degli Individui».

⁴ A. GURWITSCH, *A Non-Egological Conception of Consciousness*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 1, n. 3, 1941, pp. 325-338, ora in ID., *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. II: *Studies in Phenomenology and Psychology*, a cura di F. Kersten, Springer, Dordrecht/Heidelberg/London/New York 2009, pp. 319-334 (d'ora in poi riporterò il saggio direttamente da questo testo abbreviandolo GCW II). Dove non è indicata, la traduzione di questo e degli altri testi citati è mia.

⁵ J.-P. SARTRE, *La trascendenza dell'ego. Una descrizione fenomenologica* (d'ora in poi TE), trad. it. a cura di R. Ronchi, Marinotti, Milano 2011.

⁶ Sulla storia della filosofia a New School cfr. L. EMBREE, M.D. BARBER (a cura di), *The Golden Age of Phenomenology at the New School for Social Research 1954-1973*, Ohio University Press, Athens 2017. Su A. Schutz cfr. M.D. BARBER, *The Participating Citizen. A Biography of Alfred Schutz*, State University of New York Press, Albany 2004 e sulla sua amicizia intellettuale con A. Gurwitsch cfr. A. SCHUTZ, A. GURWITSCH, *Philosophers in Exile. The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, a cura di R.

Al momento della sua apparizione il saggio di Gurwitsch non convinse i suoi interlocutori che tentavano di riformare la fenomenologia husserliana. Lo stesso Schutz ne prende le distanze in una nota del suo saggio sull'intersoggettività in Scheler evidenziando che se la riflessione non produce ma si limita a scoprire, allora quando Gurwitsch e Sartre sostengono che l'ego appare soltanto in questo atto di secondo grado non fanno che rendere esplicita una struttura della coscienza già all'opera nel flusso pre-riflessivo. Inoltre, davanti alla tesi secondo cui in un vissuto non è coinvolto nessun momento egologico perché «se vedo il mio amico in difficoltà e lo aiuto ciò che mi è dato è solo “il-mio-amico-che-ha-bisogno-di-aiuto”», Schutz obietta che «ogni singolo elemento dei termini uniti da lineetta “mio”, “amico”, “bisogno”, “aiuto”, si riferisce all'ego per cui solo ognuno di essi può esistere»⁷. Nel testo in cui fornì le basi per lo sviluppo delle interpretazioni americane della fenomenologia di Husserl, *The Foundation of Phenomenology*, Farber rimanderà agli articoli di Gurwitsch e Schutz senza prendere posizione ma limitandosi a ricordare come alla loro origine vi fosse il rifiuto husserliano nella prima edizione delle *Ricerche Logiche* della dottrina dell'ego puro poi invece adottata dopo la critica di Natorp⁸.

Perché negli Stati Uniti si accenda il dibattito sulla prospettiva di Sartre bisognerà aspettare la diffusione de *L'essere e il nulla* e de *L'esistenzialismo è un umanesimo* subito dopo la fine della Seconda guerra mondiale. Ma ovviamente Sartre non apparirà più come quell'interlocutore che consente di discutere alcuni nodi irrisolti della fenomenologia husserliana, bensì come il co-fondatore di quella costola della fenomenologia che è la filosofia dell'esistenza. A parte l'inevitabile associazione con Heidegger gli studiosi che vi si confrontano riconducono all'influenza di Hegel o di Bergson gli elementi che differenziano la prospettiva di Sartre dalla fenomenologia e dalle altre filosofie dell'esistenza. Decisivi sono in quest'ottica i saggi di Herbert Marcuse e Jean Wahl che Farber ospita in «Philosophy and Phenomenological Research» nel 1948⁹.

Grathoff, trad. ingl. a cura di J.C. Evans, prefazione di M. Natanson, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1989.

⁷ A. SCHUTZ, *Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 2, n. 3, 1942, ora in Id., *Collected Papers*, vol. I: *The Problem of Social Reality*, a cura di e con introduzione di M. Natanson, con prefazione di H.L. Van Breda, Nijhoff, The Hague/Boston/London 1982², pp. 169-170 (trad. it. a cura di A. Izzo, *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in *Saggi sociologici*, UTET, Torino 1979, pp. 168-169).

⁸ M. FARBER, *The Foundation of Phenomenology. Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1943, pp. 337-338.

⁹ Non è un caso che Farber si rivolga a questi due pensatori per ospitare nella sua rivista

L'esistenzialismo affonda le sue radici secondo Marcuse nella tragica situazione in cui sorge. Sia in letteratura che in filosofia l'esistenzialismo tenta di esplorare quel sentimento dell'assurdità del mondo che pervade l'epoca ostaggio del terrore nazista. L'esito non è però un irrazionalismo. Tutt'altro: al cospetto della distruzione e della disillusione non rimane che affidarsi alla lucidità della mente. Questo rende l'esistenzialismo di Sartre un nuovo razionalismo¹⁰. Sartre individua il cardine di questa dottrina nella tesi secondo cui l'esistenza precede l'essenza, tuttavia secondo Marcuse nel creare la propria essenza l'esistenza umana appare caratterizzata da una struttura ontologica sempre identica in cui Sartre ipostatizza specifiche condizioni storiche. Questo renderebbe il suo esistenzialismo parte di quell'ideologia dominante che vorrebbe contrastare. *L'Être et le Néant* è un trattato di ontologica fenomenologica sulla libertà umana scritto sotto l'occupazione nazista. Ma per Sartre la libertà umana rimane sempre la stessa durante e dopo la riduzione dell'uomo a schiavitù. L'uomo è libero persino nelle mani del suo carnefice, perché c'è sempre spazio per un atto di libertà. In questa convinzione Marcuse vede tornare quel messaggio di conforto con cui Lutero ha costruito le fondamenta della cultura filosofica tedesca¹¹. Benché il concetto sartriano di soggettività libera si presenti come una reinterpretazione del *cogito* cartesiano, è nel solco dell'idealismo tedesco che Sartre si colloca. *L'essere e il nulla* è «una riaffermazione della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e di *Essere e Tempo* di Heidegger»¹².

Marcuse critica Sartre per non essere veramente riuscito a emanciparsi dall'essenzialismo, ma l'associazione della sua prospettiva con quelle di Hegel e Heidegger non può avere un'accezione negativa se a pronunciarle è chi ha dedicato la sua tesi di abilitazione a interpretare sulla scia di Heidegger l'ontologia di Hegel come una teoria della storicità, collocando la *Fenomenologia*

due pareri autorevoli sull'opera di Sartre. Entrambi avevano un rapporto consolidato con la cultura filosofica statunitense. Sin dal 1934, anno in cui lo Institute for Social Research era stato trasferito a New York, Marcuse che vi era associato si trasferisce negli Stati Uniti, lavorando inizialmente per il Dipartimento di Stato. Intraprenderà esclusivamente la carriera accademica solo nel 1952 insegnando prima a Columbia University e poi a Harvard, Brandeis e San Diego. Jean Wahl aveva conseguito la laurea come allievo di Bergson con una tesi dal titolo *Les Philosophes Pluralistes d'Angleterre et D'Amerique*, edita per Librairie Félix Algan, Paris 1920. Dopo essere stato internato in quanto ebreo nel campo di detenzione di Drancy, nel 1942 era fuggito negli Stati Uniti rimanendoci sino alla fine della guerra. Qui grazie alla fondazione Rockefeller aveva fondato l'École Libre des Hautes Études.

¹⁰ H. MARCUSE, *Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's L'Être et le Néant* (d'ora in poi abbreviato ERS), in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 8, n. 3, 1948, p. 310.

¹¹ Ivi, p. 311.

¹² *Ibidem*.

dello spirito all'apice della produzione hegeliana¹³. Agli occhi di Marcuse il problema di Sartre risiede nell'aver cercato una giustificazione per il processo di reificazione dell'uomo all'interno del suo progetto esistenziale di libertà:

Il processo di "reificazione" appare in molteplici forme nella filosofia di Sartre: come alienazione del mio mondo o della mia libertà attraverso l'Altro, come la subordinazione del per-sé alle tecniche standardizzate della vita d'ogni giorno, come l'interscambiabilità dell'individuo. Ma per Sartre la reificazione come la sua negazione sono solo ostacoli su cui la libertà umana prospera e si nutre: diventano parte del progetto esistenziale del *Cogito* e l'intero processo ancora una volta serve a illustrare l'infinita libertà del "per-sé" che trova soltanto se stessa nella situazione di massima alienazione¹⁴.

Se il principio rivoluzionario della filosofia di Sartre consiste nella convinzione di poter dimostrare che la libertà è per l'uomo sempre a portata di mano perché appartiene alla sua struttura ontologica, allora il suo discorso assolve una funzione positiva solo se inteso in senso performativo. Se fosse solo un conforto luterano, rischierebbe di porsi a servizio dell'ideologia dominante, di quella che con la scusa che tutti gli uomini hanno eguali opportunità e che basta saper competere, tutela in realtà lo *status quo*¹⁵. Tuttavia, secondo Marcuse la teoria sartriana del desiderio permetterebbe all'esistenzialismo di sottrarsi a questo rischio.

Quando elabora il suo discorso ontologico Sartre usa spesso la copula in modo «non dialettico (*undialectical*)»¹⁶: in espressioni come "l'uomo è libero", "l'uomo è il suo progetto" Sartre propone affermazioni statiche contraddicendo la sua convinzione che l'uomo sia ciò che si fa. Di tutt'altro tenore sono le sue descrizioni fenomenologiche, che mirano a ricavare una tesi ontologica partendo dall'analisi di un'esperienza. In particolare, Marcuse valorizza i passi in cui Sartre identifica il modo d'essere del per-sé con il «giocare all'essere (*jouer à l'être*)»¹⁷. Nonostante quest'espressione non figuri come chiave dell'analisi sartriana, nella descrizione dell'uomo come impegnato a mettere in gioco il proprio essere, a giocare con il proprio progetto di vita e con le proprie condizioni al punto da rischiare di esserne giocato, Marcuse vede rimanere in gioco – è proprio il caso di dirlo – la possibilità

¹³ Cfr. H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, trad. it. di E. Arnaud, present. di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1932.

¹⁴ ERS, p. 323.

¹⁵ Ivi, p. 311.

¹⁶ Ivi, p. 324.

¹⁷ Ivi, p. 325.

di dare concretezza fenomenologica alla tesi secondo cui la negazione assolve un ruolo pervasivo nel modo d'essere del per-sé.

Nella prospettiva di Sartre cosa induce l'uomo a giocare al gioco dell'essere? La risposta di Marcuse è chiara: il desiderio sessuale. Sartre sembra porre la relazione fra il desiderio sessuale e il suo oggetto agli antipodi di quella che il *cogito* intrattiene con la sua attività: «Nel desiderio sessuale la coscienza è come appesantita, sembra che ci si lasci pervadere dalla fatticità, che si smetta di fuggirla, e che si scivoli verso un consenso passivo al desiderio»¹⁸. Ma proprio in questo processo, in cui il trascendersi del *cogito* viene paralizzato e la coscienza stordita, Marcuse vede realizzarsi la negazione della negazione, ossia il superamento dell'alienazione in cui l'uomo vive la negazione della propria libertà. Perciò «schiavitù e repressione non sono cancellate nella sfera dell'attività propositiva e "proiettiva" ma in quella del corpo vissuto come carne, nella trama d'inerzia»¹⁹. Tra per-sé e in-sé si frappone il per-altri: è nel tentativo di appropriarsi della libertà dell'Altro con un gesto erotico, a partire dalla semplice carezza²⁰, che si annida una «nuova idea della libertà e della felicità», una concezione piena, non difettiva. Sartre però non approfondirebbe la sua scoperta preso com'è dal trasformare in strutture ontologiche quelle pulsioni che orientano la vita umana nella sua realtà contingente.

A differenza del testo di Marcuse, quello di Jean Wahl non è dedicato esclusivamente a Sartre, ma alla concezione della libertà dei maggiori filosofi dell'esistenza. Wahl ritiene che questa corrente filosofica si costituisca espressamente in contrapposizione al sistema hegeliano in cui, come osserva

¹⁸ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica* (d'ora in poi abbreviato in EN), trad. it. qui emendata di G. Del Bo, revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 439, passo citato in ERS, p. 327. Nella traduzione che fornisce in nota Marcuse rende "*empâtée*" con "*dulled*", cioè letteralmente "affievolita", "annebbiata", e specifica che la fatticità di cui si è pervasi è quella dell'esistenza di un corpo.

¹⁹ ERS, p. 327, che rimanda a EN, pp. 441-442, in cui Sartre afferma che il desiderio mi rivela il mio corpo e il corpo d'altri di cui voglio impadronirmi come «pura carne (*pure chair*)» e che quando ciò accade si spoglia il corpo della sua azione facendo scoprire sotto il suo agire la «trama d'inerzia (*trame d'inertie*) – cioè il puro "essere-là (*être-la*)" – che lo sostiene».

²⁰ ERS, pp. 327-328. La carezza è per Sartre espressione e incarnazione del desiderio: «La carezza non si distingue per nulla dal desiderio: carezzare con gli occhi o desiderare è la stessa cosa; il desiderio si esprime con la carezza come il pensiero col linguaggio. [...] Nella carezza, non è il mio corpo come forma sintetica in azione che carezza l'altro: ma è il mio corpo che fa nascere la carne dell'altro. La carezza è fatta per far nascere con il piacere il corpo dell'altro all'altro e a me stesso come passività *toccata* in quanto il mio corpo si fa carne per toccarlo con la propria passività, cioè carezzandosi di contro a lui piuttosto che carezzandolo» (EN, p. 442).

Kierkegaard, non c'è spazio per la possibilità, ma regnano necessità e realtà. Questo non si traduce in una difesa dell'arbitrio. Per Kierkegaard la libertà è frutto della necessità divina che ci guida alimentando la nostra passione per la scelta al punto che il maggior atto di libertà avviene quando, passando attraverso il timore e il tremore che ci educano al sentimento della possibilità, arriviamo a capire che non c'è veramente scelta, perciò decidiamo di scegliere liberamente quello che non si può non scegliere: «Il sentimento dell'impossibilità della scelta è un segno della scelta più reale: "Io non ho scelta, perciò scelgo questo"»²¹. Jaspers ne deduce che lo spazio della libertà è garantito dal fatto che non si dà una certezza obiettiva: «È perché non si conosce veramente che bisogna realmente scegliere. È precisamente perché non posso mai divenire oggetto di me stesso che la libertà è possibile»²². D'altro canto, vivendo sempre in una situazione determinata, la libertà coincide con l'impulso di trascendere le condizioni che ci vincolano. In termini kierkegaardiani la trascendenza è ciò che non possiamo non scegliere ma è al contempo ciò che garantisce la nostra libertà, la nostra possibilità di venir fuori dalla situazione in cui siamo immersi. In Heidegger questo principio si traduce nel fatto che quando l'angoscia ci rivela come la morte costituisca la nostra ultima destinazione, allora non possiamo evitare di dire sì alla vita (per dirla con Nietzsche), sentendo la responsabilità dell'esistenza che scegliamo per noi. Nei termini di Sartre si direbbe che «se il per-sé è nel mezzo dell'in-sé è per via della sua libertà e trascendenza»²³, ossia che non può essere libero, non può trascendersi se non vivendo in situazioni determinate.

Ad avviso di Wahl il carattere distintivo dell'esistenzialismo francese, cristiano o ateo che sia, è di abbandonare il piano prettamente metafisico per spostarsi su quello che potremmo chiamare esperienziale²⁴, in cui il problema non è tanto la discussione ontologica sulla capacità di scelta che spetta per essenza all'uomo, quanto piuttosto quello di come l'uomo può liberare se stesso da un'interpretazione oggettivante del proprio vivere, che gli viene suggerita dal suo stesso modo ordinario di rapportarsi a ciò che gli è esterno: «Su questo punto, le conclusioni di Bergson, Marcel e Sartre sono quasi le stesse»²⁵.

²¹ J. WAHL, *Freedom and Existence in Some Recent Philosophies* (abbreviato FE), in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 8, n. 4, 1948, p. 538.

²² Ivi, p. 539.

²³ Ivi, p. 542.

²⁴ Questa definizione è mia: Wahl si limita a osservare che «considerazioni meno metafisiche di quelle che abbiamo fatto sinora sulla libertà avrebbero potuto condurre a risultati migliori» e che questa non è solo una «considerazione pragmatica» (in realtà Wahl usa l'aggettivo "pragmatist" ma sarebbe forse più appropriato "pragmatic"), cfr. ivi, p. 544.

²⁵ *Ibidem*.

Wahl è consapevole che connettere la filosofia di Sartre a quella di Bergson potrebbe sembrare un «paradosso storico»²⁶. Eppure ritiene che «se prendiamo in considerazione non solo l'importanza attribuita al tempo e al futuro presente in Heidegger come in Bergson, ma anche il profondo sentimento dell'unità dell'anima, della comprensione per mezzo dell'intero e non di parti, il fatto di mettere in secondo piano la deliberazione che per Sartre (come per Bergson) è soltanto una specie di registrazione, si dovrebbe ammettere che la filosofia di Sartre è una specie di continuazione della filosofia di Bergson»²⁷. Wahl prova quindi a dimostrare come la posizione stoica di Sartre, secondo cui l'uomo è potenzialmente sempre libero, anche quando si trova in una situazione di massimo condizionamento come la schiavitù, affondi le sue radici nella convinzione bergsoniana che la libertà abbia a che fare con la spontaneità della vita. In altre parole, la coscienza come durata o «tempo pre-personale»²⁸ è una molteplicità qualitativa che si muove su più piani integrati fra loro salvaguardando sempre l'imprevedibilità, l'apertura al futuro.

Alla luce di ciò Wahl ritiene che la critica di Marcuse a Sartre sia tanto ingiusta quanto quella che Sartre riserva a Bergson. Mentre critica Sartre perché l'uomo rimarrebbe egualmente libero prima, durante e dopo la sua riduzione in schiavitù a causa del totalitarismo, Marcuse riconosce che «scopo e grado della sua libertà variano nelle differenti situazioni», tanto da essere «più esigui e tenui quando è profondamente "reificato"»²⁹. Anche nella prospettiva di Sartre bisogna distinguere la libertà trascendentale dalla libertà etica, cioè quella che riguarda la capacità di agire in situazione³⁰. D'altro canto, Sartre sbaglierebbe a criticare Bergson per aver lasciato nell'inintelligibilità la relazione di compenetrazione tra presente e passato e per non aver riconosciuto l'origine intenzionale della negazione riducendo la libertà della coscienza alla spontaneità della cosa. Anche in Bergson «la libertà deve essere spiegata attraverso l'irriducibilità del futuro al passato»³¹.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 545.

²⁸ Ivi, p. 553.

²⁹ ESR, p. 325.

³⁰ Cfr. FE, p. 552, n. 17.

³¹ Ivi, p. 556, n. 20. Cfr. sia la critica a Bergson che Sartre muove in TE, p. 72 sia quella che solleva in EN, pp. 46 e 175. Su questa critica cfr. F. CAEYMAEUX, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Olms, Hildesheim/Zürich/New York 2005, pp. 37-65; R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2011, cap. 5. Lo spazio e gli scopi teoretici di questo testo impediscono di approfondire la questione, ma sul finire degli anni Quaranta il dibattito su bergsonismo e hegelismo

2. Gurwitsch e la coscienza come flusso

Ne *La trascendenza dell'Ego* di Sartre Gurwitsch trovò sicuramente una conferma delle tesi che autonomamente aveva iniziato a sviluppare, ma probabilmente anche uno sprone per riuscire a chiarirle e radicalizzare.

In una nota dell'articolo del 1941, Gurwitsch ci tiene a precisare di aver già abbracciato una concezione non egologica della coscienza occupandosi del problema dell'attenzione in un saggio dal titolo *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich* apparso sulla rivista «Psychologische Forschung» nel 1929, ben sette anni prima quindi della pubblicazione de *La Transcendance de l'Ego* su «Les Recherches philosophiques»³². Tuttavia, a un esame più attento ci si rende conto che in quel saggio Gurwitsch elaborava una posizione ambigua.

Il problema da cui prende le mosse è il modo in cui in *Idee I* Husserl descrive la sfera della coscienza pura scoperta dopo l'attuazione della riduzione fenomenologica. Servendosi delle analisi della teoria della *Gestalt*, Gurwitsch individua in parallelo alla distinzione interna al noema fra il tema dell'atto intenzionale e ciò che è co-dato, una differenza sul lato noetico fra la coscienza nel modo del *cogito*, intesa come spontaneità attuale, e la coscienza come quella sfera che comprende anche tutti gli atti divenuti inattuali, quindi non più operativi ma marginali. Questo lo porta a valorizzare la funzione dell'attenzione nella modifica di ciò che di volta in volta per la coscienza diventa tematico sino ad arrivare a mettere in discussione la possibilità di concepire l'ego puro come la fonte originaria da cui si irradiano

di Sartre è una costante nella critica anche in lingua anglosassone. Nel volume a cura di M. FARBER, *Philosophic Thought in France and the United States: Essays Representing Major Trends*, University of Buffalo Press, Buffalo 1950, J. HAVET osserva come Sartre più che come un esistenzialista si presenti come colui che ha applicato il metodo fenomenologico di Husserl alla psicologia coniugandolo con la teoria del flusso di coscienza di Bergson e James e le tesi sull'ego di Freud (p. 26). Riprendendo l'articolo di Wahl su Sartre, J. HERING sostiene che il bergsonismo ha creato le basi perché la fenomenologia attecchisse in Francia nonostante la sua ostilità per l'essenzialismo (p. 67), mentre nel suo articolo *Bergsonianism and Existentialism* A. CORNU critica Sartre per aver ancorato, sulla scia di Bergson, la sua filosofia del soggetto a un fenomenismo che riduce vita e mondo a stati di coscienza (p. 162). In *Dreadful Freedom. A Critique of Existentialism*, University of Chicago Press, Chicago 1948, M. GRENE mostra come nonostante l'esistenzialismo sia nato con la reazione di Kierkegaard all'idealismo speculativo hegeliano (p. 2), la filosofia di Sartre sia intrisa del linguaggio hegeliano e il passo della *Fenomenologia* sulla dialettica servo-padrone le appaia come un «testo sacro» (p. 78). Sulla stessa linea H. KUHN, *Encounter with Nothingness. An Essay on Existentialism*, Henry Regnery, Hinsdale 1949, che individua la peculiarità di Sartre nell'aver incorporato il metodo dialettico hegeliano nel sistema di Heidegger (p. 144).

³² GCW II, p. 325, n. 11.

tutti gli atti, come il residuo immediatamente dato dell'*epoché* fenomenologica³³. Gurwitsch preferisce invece tornare alla posizione espressa da Husserl nella prima edizione delle *Ricerche Logiche*, dove si sottolinea che siamo così assorbiti dai nostri vissuti che non è possibile cogliere nessun ego come centro di riferimento dei nostri atti³⁴. Eppure Gurwitsch qui trova uno spazio nella fenomenologia trascendentale per l'ego puro individuando un risvolto positivo nella critica avanzata da Natorp a Husserl: «La nostra teoria rende giustizia all'idea corretta espressa da Natorp – vale a dire che nessuna considerazione statica dei fenomeni della coscienza apre un accesso all'ego puro, mentre invece bisogna prendere in considerazione la dinamica della vita conscia, il suo flusso e cambiamento»³⁵. L'ego puro si risolve in questo modo «nella somma totale di qualsiasi atto dell'esperienza; è implicato nel flusso senza perdere la sua identità» perché «è di fatto il flusso stesso, ciò che garantisce l'unità della coscienza nell'intrecciarsi dei suoi diversi stati psichici»³⁶.

Gurwitsch equipara l'ego puro a una «catena lungo la quale tutti i nostri vissuti sono ordinati e che termina nel presente»³⁷. Qualche pagina prima di fare ciò aveva ricordato l'utilizzo della metafora della catena in Bergson. Questi però, come riporta lo stesso Gurwitsch, parla di catena quando si riferisce a quel modo di concepire il divenire degli stati di coscienza che proietta il tempo nello spazio, che esprime la durata in termini estensivi, cioè individuando una successione che prende la forma di una linea continua o appunto di una catena le cui parti si toccano senza tuttavia compenetrarsi³⁸.

³³ A. GURWITSCH, *Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation between Gestalt Theory and Phenomenology*, in GCW II, p. 199. Gurwitsch ritiene che con la critica dell'ipotesi di costanza, ossia del principio di corrispondenza fra stimolo fisico e percezione elementare, la teoria della *Gestalt* ponga le basi per l'attuazione di un'*epoché* fenomenologica in cui «il mondo *per come realmente è* viene messo fra parentesi e rimane il mondo *per come appare*» (ivi, p. 214). La ricerca viene così orientata in senso noematico, interrogandosi su che cosa è dato e sui modi di datità di qualcosa, invece che su come gli oggetti siano fatti. Conseguenza di questa prospettiva è che le analisi noematiche non debbano essere intese come frammentate descrizioni dei modi di datità di un oggetto ma come momenti della ricostruzione di un intero. Estendendo questo discorso dal mondo *per come appare* alla coscienza, e quindi alle noesi, ai vissuti, ai modi in cui la coscienza si riferisce a ciò che le viene dato nell'esperienza, Gurwitsch insiste sul fatto che la coscienza, proprio come il mondo, deve essere pensata come un intero strutturato e in divenire e non come un aggregato.

³⁴ Ivi, p. 238. Cfr. E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, trad. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2005, pp. 144-155.

³⁵ GCW II, p. 312.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 307.

³⁸ Cfr. ivi, p. 305; H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, trad. it. di F. Sossi, Cortina, Milano 2002, p. 67.

A questo modo discreto di concepire la durata Bergson contrappone quello autentico in cui la successione è «compenetrazione reciproca, interconnessione e organizzazione di elementi ciascuno dei quali rappresenta l'intero e non può essere distinto o isolato da esso se non da un pensiero astratto»³⁹. Gurwitsch riconosce che è quest'ultima descrizione a permettere di concepire la coscienza come un flusso per poi tuttavia parlare dell'ego puro come di una catena e al contempo apprezzare Husserl per aver identificato nelle *Ricerche Logiche* l'ego fenomenologico con il flusso di coscienza. La differenza con le tesi di Sartre che Gurwitsch abbraccerà una decina d'anni più tardi è palese, e lo è ancora di più quando nota che «mentre secondo le *Ricerche Logiche* l'ego puro è la stessa immanenza, Husserl parla nelle *Idee* di «una alquanto peculiare – non costituita – trascendenza, una *trascendenza nell'immanenza*»⁴⁰.

Per Sartre non bisogna tornare da questa concezione anfibia dell'ego come trascendente nell'immanenza della coscienza all'ego come pura immanenza. Bisogna invece riconoscere la totale trascendenza dell'ego, come qualsiasi altro oggetto con cui la coscienza viene a contatto. L'ego non è l'unità del flusso ma la proiezione dell'unità degli oggetti intesi nel flusso, è l'unità noematica delle rappresentazioni⁴¹. La fenomenologia – spiega Gurwitsch nel saggio del 1941 – concepisce due tipi di unità nella vita della coscienza. La prima è «l'unità fra tutti quegli stati mentali, temporalmente separati l'uno dall'altro, attraverso cui lo stesso oggetto si presenta»⁴². La seconda è «l'unità degli atti nella loro durata»⁴³. La prima è un'unità ideale garantita dal fatto che nel fluire degli atti permane lo stesso riferimento. La seconda è un'unità reale che non ha bisogno di alcun io, perché «la coscienza si unifica da sé attraverso un gioco di intenzionalità «trasversali»»⁴⁴. Infatti, come Sartre nota (e Gurwitsch riporta), quando nelle sue *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* Husserl si occupa dell'unità degli atti nel flusso di coscienza non fa riferimento ad alcun poter unificante e sintetico dell'ego⁴⁵.

Il saggio del 1929 può essere interpretato come un tentativo di Gurwitsch di sostenere, in linea con quanto poi ritroverà in Sartre, che l'unità della

³⁹ BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, trad. it. cit. mod., pp. 67-68.

⁴⁰ GCW II, p. 313; cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di V. Costa, con introd. di E. Franzini, Einaudi, Torino 2002, p. 144.

⁴¹ Cfr. TE, p. 79.

⁴² GCW II, p. 323.

⁴³ Ivi, p. 324.

⁴⁴ TE, p. 33.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*; GCW II, p. 324.

coscienza non dipende in alcun modo dall'ego; è piuttosto quest'ultimo a essere reso possibile dalla prima. L'ego è un risultato e non una fonte originaria. Sartre gli chiarirà che questo accade perché l'ego non appare se non tramite un atto di riflessione che provando a rendere tematica l'unità del flusso, si trova a trasformare l'unità reale del flusso in un'unità ideale, concedendo quindi l'ego come il riferimento comune di tutte le rappresentazioni. La tesi che il saggio del 1929 evidentemente non sostiene e di cui sarà Sartre a convincere Gurwitsch è che, nonostante rimanga possibile intendere l'io empirico in questo modo, «non c'è alcuno spazio nel corpo della dottrina fenomenologica per l'ego puro o trascendentale perché non è disponibile alcuna funzione che possa assolvere»⁴⁶. Di conseguenza bisogna ammettere con Sartre che «quello che la coscienza trascendentale tramite la riduzione fenomenologica ci consegna è un campo impersonale e pre-personale»⁴⁷.

La prospettiva di Sartre consente a Gurwitsch di sbarazzarsi del paradosso dell'io puro sollevato da Fink nel saggio del 1933, che è d'ispirazione per lo stesso Sartre: *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. Qui Fink aveva annoverato tra le aporie logiche, che sorgono quando concetti mondani vengono adottati dal vocabolario trascendentale, il fatto che l'io si presenti al contempo come l'assoluto in quanto trascendentale e come ciò che è caduco in quanto umano. Da ciò ne aveva tratto quello che Gurwitsch chiama il «problema fittizio dell'identità dei tre Io»⁴⁸. Aveva infatti distinto l'io empirico dall'io implicato nella vita costituente ed entrambi dall'io fenomenologizzante che compie l'*epoché*. Grazie a Sartre, Gurwitsch comprende che l'unico io di cui si possa sensatamente parlare nell'ottica fenomenologica è quello empirico; è erroneo contemplare l'io costituente perché la vita costituente è spontaneità impersonale; mentre, piuttosto che di un io fenomenologizzante che indaga il processo costitutivo, si dovrebbe parlare di una funzione assolta dai diversi atti della coscienza. Nell'introduzione al secondo dei volumi che raccolgono i suoi testi, Gurwitsch arriva addirittura a osservare:

⁴⁶ GCW II, p. 323.

⁴⁷ GCW II, p. 325. Cfr. TE, p. 30. Si noti peraltro che nel secondo volume dei suoi scritti Gurwitsch dispone il saggio del 1929 esattamente prima di quello del 1941, pur facendolo precedere da testi come *On the Intentionality of Consciousness* (1940) e *On Object of Thought* (1947), come per sottolineare la continuità fra i due testi che si confrontano con il problema dell'Ego. Inoltre, nell'introduzione (GCW II, p. xv) specifica di aver ommesso nella traduzione in inglese del saggio del 1929 delle parti ritenute erronee.

⁴⁸ GCW II, p. 326, n. 12. Cfr. E. FINK, *La filosofia fenomenologica di Edmund Husserl nella critica contemporanea*, in ID., *Studi di fenomenologia 1930-1939*, trad. it. a cura di N. Zippel, Lithos, Roma 2010, pp. 142-237.

Come conseguenza della sua concezione non egologica della coscienza, non solo il presente scrittore non parla di *Ego trascendentale* ma eviterebbe anche l'espressione *coscienza trascendentale*. Piuttosto, preferirebbe parlare di una *funzione trascendentale* sia della coscienza in senso lato che di specifiche classi di atti della coscienza (come percezione, immaginazione, pensiero astratto e simili) e persino di atti particolari⁴⁹.

Quello che di lì a poco Wahl considererà il bergsonismo di Sartre (su cui ritornerà più tardi Deleuze) fornisce a Gurwitsch un orientamento per le sue ricerche di fenomenologia costitutiva e anche un modo per interloquire con il contesto filosofico statunitense. Non appena arriva negli Stati Uniti, Gurwitsch intensifica il confronto tra la prospettiva di Husserl e quella di Bergson e soprattutto William James. In contemporanea con il saggio su Sartre, nel 1940 pubblica per il volume di Marvin Farber in memoria di Husserl un saggio intitolato *On the Intentionality of Consciousness*, in cui prova a dimostrare come la concezione husserliana dell'intenzionalità fornisca una chiave per non pensare in contrasto con la nozione di identità la temporalità di quella «realtà esperita» che per James è il flusso di pensiero e per Bergson la durata⁵⁰. Al contrario di Hume, che immagina la coscienza come un teatro senza palcoscenico in cui fanno la loro comparsa sempre nuovi eventi in una successione continua che induce a pensare che niente permanga e quindi niente sia identico⁵¹, Husserl esclude che la coscienza sia una sfera unidimensionale e la concepisce come un presente vivente costituito da una continuità di ritenzioni che si intrecciano a diversi gradi. Questo gli consente di comprendere che l'identità è un concetto limite senza il quale la coscienza non potrebbe essere concepita come un flusso di vissuti. Inoltre, insistendo sul fatto che la coscienza non è uno dei termini della correlazione soggetto-oggetto, ma la correlazione stessa, è già Husserl a suggerire che la coscienza debba essere intesa come il campo in cui il piano degli atti, degli eventi psichici, delle noesi, si compenetra con il piano del senso, dei noemata⁵². Queste riflessioni porteranno Gurwitsch anni più tardi a pubblicare il suo

⁴⁹ GCW II, p. xxiv. Mi permetto di rimandare al mio *Spontaneità e realtà umana in Sartre*, in «Studi Sartriani», XIII, 2019, pp. 61-85, per un approfondimento dell'influenza del saggio di Fink sulle tesi de *La trascendenza dell'Ego*, oltre che per un'interpretazione teoretica della nozione sartriana di spontaneità; sul superamento di Gurwitsch della nozione di soggettività trascendentale rimando al già citato articolo *Analisi dell'esperienza e mondo della vita. La mondanizzazione della fenomenologia negli Stati Uniti*, in «Discipline filosofiche», vol. XXX, n. 1, 2020, pp. 175-178.

⁵⁰ A. GURWITSCH, *On the Intentionality of Consciousness*, in GCW II, p. 147.

⁵¹ Ivi, pp. 145-146.

⁵² Cfr. ivi, p. 154.

capolavoro, *Théorie du champ de la conscience* (1957), poi apparso anche in inglese, *The Field of Consciousness* (1962), in cui riconosce esplicitamente di pensare la vita costituenti come un intero, trasponendo in termini gestaltici la teoria bergsoniana della molteplicità qualitativa⁵³ e interpretando i diversi momenti della coscienza fenomenologica come campo sulla scia delle distinzioni di James tra *focus* (o *topic* o parte sostantiva del flusso dell'esperienza) e *margin* (oppure oggetto o parte transitiva del flusso)⁵⁴.

3. Natanson, Butler e la coscienza come desiderio

Nel 1951 appare negli Stati Uniti la prima monografia in lingua inglese interamente dedicata a Sartre. L'autore è Maurice Natanson, che negli anni successivi diverrà famoso per il suo approccio fenomenologico allo studio della letteratura, in particolare di matrice esistenzialista (Dostoevskij, Kafka, Beckett), e per la cura delle edizioni critiche delle opere di Alfred Schutz, cui dedica anche un libro, *Anonymity: A Study in the Philosophy of Alfred Schutz* (1986). Ma quando scrive la sua dissertazione subito pubblicata, *A Critique of Jean Paul Sartre's Ontology*, non parla da allievo di Schutz. Il suo maestro presso Nebraska University è William H. Werkmeister, studioso di Kant, amico di C.I. Lewis e autore per «Philosophy and Phenomenological Research» di un articolo su Heidegger⁵⁵. Secondo quanto Natanson racconta a Steven Crowell in appendice al volume dedicatogli da amici, colleghi e allievi, il primo incontro con la filosofia di Sartre lo deve a una conferenza a New York University di William Barrett nel 1947, ma è in un corso di Horace Kallen che scrive per la prima volta un pezzo sulla libertà in Sartre (alquanto scolastico a dir la verità), che viene pubblicato su «Social Research»⁵⁶. Kallen fu assistente di W. James, Royce e Santayana, nonché autore di uno studio in cui metteva in risalto tutte le differenze tra James e Bergson⁵⁷.

⁵³ A. GURWITSCH, *The Field of Consciousness*, in ID., *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. III, a cura di R.M. Zaner e L. Embree, Springer, Dordrecht/Heidelberg/London/New York 2010, p. 139.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. xxvi.

⁵⁵ W.H. WERKMEISTER, *An Introduction to Heidegger's "Existential Philosophy"*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 2, n. 1, 1941, pp. 79-87.

⁵⁶ Cfr. *A Conversation with Maurice Natanson*, in S.G. CROWELL (ed.), *The Prism of the Self. Philosophical Essays in Honor of Maurice Natanson*, Springer, Dordrecht 1995, pp. 289-334; M. NATANSON, *Jean-Paul Sartre's Philosophy of Freedom*, in «Social Research», 19, 1952, pp. 364-380.

⁵⁷ Cfr. H.M. KALLEN, *William James and Henri Bergson. A Study in Contrasting Theories of*

Natanson sembra far propria nella sua monografia la stessa procedura adottata da Marvin Farber in *The Foundation of Phenomenology* che, come spiega Gurwitsch⁵⁸, consiste nel mettere se stessi in secondo piano consentendo all'autore protagonista dello studio di parlare. Presentandosi come interpreti fedeli, Farber e Natanson possono permettersi di rivolgere delle critiche rispettivamente a Husserl e Sartre.

Natanson suddivide il suo studio in modo fin troppo lineare in una prima parte in cui espone i temi cardine de *L'essere e il nulla* e in una seconda di valutazione. Proprio partendo dal modo in cui Farber illustra il metodo fenomenologico husserliano, nella seconda parte Natanson esclude che quello che Sartre descrive come il suo metodo fenomenologico possa essere considerato in linea con quello di Husserl. Alla base dell'atteggiamento fenomenologico per Husserl c'è la riduzione nella sua duplice forma, ossia come riduzione eidetica che mira a cogliere le strutture essenziali dell'esperienza e come riduzione trascendentale, che è una tecnica attraverso cui si mettono tra parentesi i giudizi sull'esperienza e sull'intero mondo per tornare alla sfera della coscienza pura⁵⁹. Questo renderebbe il metodo fenomenologico «un ritorno al punto di vista cartesiano» che ha come obiettivo il recupero del «dato originario»⁶⁰. Ma Sartre non guarda a niente di ciò. A dispetto del rifiuto di qualsiasi forma di dualismo che apre *L'essere e il nulla*, la sua ontologia in realtà si risolve proprio in una serie di dicotomie fra loro correlate, come quella tra fenomeno dell'essere ed essere del fenomeno e quella che Natanson non manca di criticare per tutto il suo studio tra per-sé e in-sé.

L'essere del fenomeno costituisce la transfenomenicità dell'essere. In altre parole, proprio ciò che ci permette di cogliere la natura della fenomenicità la eccede. Secondo Natanson quest'analisi dell'essere non è fenomenologica, anzi il metodo husserliano «è messo da parte come inadeguato», «non si inizia con alcuna riduzione da attuare»⁶¹. Quest'ultima «è basata sul concetto del superamento della particolarità per arrivare all'essenza della particolarità»⁶². Ma ciò non può realizzarsi nell'analisi dell'essere del

Life, The University of Chicago Press, Chicago 1914.

⁵⁸ A. GURWITSCH, *Review to Marvin Farber, The Foundation of Phenomenology*, in GCW I, p. 463.

⁵⁹ Cfr. ad esempio E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, trad. it. a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 2002, § 34.

⁶⁰ M. NATANSON, *A Critique of Jean Paul Sartre's Ontology* (d'ora in poi CSO), University of Nebraska Studies, Lincoln 1951, poi Nijhoff, The Hague 1973, p. 67.

⁶¹ Ivi, p. 70.

⁶² *Ibidem*.

fenomeno perché «l'essere non ha significato o essenza "oltre" la sua particolarità propria»⁶³. Secondo Natanson, per Sartre essere significa «essere rivelato», perciò l'essere si fa conoscere all'uomo attraverso la sua natura «"traboccante" (*overflowing*)»⁶⁴. Il suo metodo è caratterizzato dall'intuizione, «non nell'accezione kantiana di *Anschauung*, quanto piuttosto nel senso di una necessità *sentita* che accompagna un'ispezione di quelle esperienze che si "rivelano" come vere strutture ontologiche»⁶⁵. L'unica possibile giustificazione per cui Sartre descriverebbe la sua procedura come fenomenologica è secondo Natanson, che qui rimanda a Marcuse, l'ipotesi che voglia recuperare l'accezione hegeliana di fenomenologia: «L'opera di Sartre, giudicata nelle sue tesi e nelle sue intenzioni, può essere considerata un nuovo significativo approccio a vecchi problemi solo se il suo metodo è nuovo e riconoscibile. Ci porta a credere che adopererà il metodo di Husserl, ma poi procede ad abbandonarlo e, senza dichiararlo apertamente, ritorna alla fenomenologia hegeliana»⁶⁶.

Nella ricostruzione di Natanson, Sartre prende le mosse comunque da Husserl perché il suo punto di partenza rimane l'intenzionalità intesa come coscienza (di) qualcosa, quindi come il rivolgersi preriflessivo del per-sé verso l'in-sé o, con le parole del saggio sull'intenzionalità, come l'esplosione della coscienza verso il mondo. Rispetto a Husserl, tuttavia Sartre «non sviluppa metodi rigorosi per l'indagine dell'intenzionalità»⁶⁷. Si allontana dalla nozione husserliana perché ritiene che «gli strumenti filosofici» adottati da Husserl, in particolare la sua «concezione idealistica dell'esistenza», non lo abbiano condotto a «quell'idea della trascendenza e del superamento» che nella sua carriera filosofica ha sempre perseguito ma gli abbiano piuttosto rivelato il piano di immanenza in cui si consuma il suo rapporto con il mondo di cui fa esperienza: «La coscienza husserliana non può, in realtà, trascendersi né verso il mondo, né verso l'avvenire, né verso il passato»⁶⁸.

Natanson purtroppo non chiarisce in cosa consisterebbe l'hegelismo della prospettiva fenomenologica di Sartre. Vi allude soltanto. Dalle sue parole sembra che ad avvicinare Sartre a Hegel sia il fatto di cercare l'essere nella particolarità, invece che in un'essenza che giace sotto ogni determinazione e la trascende. Si può ipotizzare che Natanson intraveda un'affinità con il fatto che nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel si soffermi su particolari

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ivi*, p. 73.

⁶⁶ *Ivi*, p. 103.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ EN, p. 148, cit. in CSO, p. 104.

figure storiche per vedere come emerga da esse il sapere assoluto. Connessa a quest'ipotesi, tutt'altro che esplicita nelle argomentazioni di Natanson, è che entrambi, Hegel e Sartre, riconducano la rivoluzione copernicana di Kant su un piano ontologico: così come Kant riteneva che non dovesse essere più il soggetto a conformarsi alle regole di manifestazione dell'oggetto, ma viceversa quest'ultimo ad accordarsi con la funzione intuitiva del soggetto, Sartre subordina l'in-sé al per-sé, o meglio ancora l'esperienza dell'in-sé al progetto della coscienza di essere in-sé-per-sé:

La rivoluzione copernicana di Sartre a livello ontologico colloca il per-sé nel cuore dell'esistenza. Il per-sé ha la priorità perché è la sua situazione. Tuttavia, poiché il per-sé è in un flusso perpetuo, i significati che crea cambiano con esso. In breve, la costanza e la regolarità del mondo fenomenico di Kant sono state negate e in suo luogo è posta una realtà dialettica. L'essenza della rivoluzione copernicana di Sartre consiste perciò nella tesi che la manifestazione del per-sé è realtà dialettica. La realtà esiste attraverso la situazione e la situazione è funzione del per-sé. Per essere chiari, l'in-sé ha una fatticità che è indipendente e prioritaria rispetto al per-sé individuale, ma il significato dell'in-sé è determinabile soltanto attraverso il per-sé⁶⁹.

Benché Natanson si serva della metafora kantiana della rivoluzione copernicana per interpretare l'ontologia sartriana, nega che il modo in cui la coscienza si rapporta alle cose sia paragonabile all'intuizione kantiana. Proprio nel modo in cui Natanson presenta la riformulazione sartriana della nozione husserliana d'intenzionalità mi sembra convergano le due tendenze interpretative attraverso cui in quegli anni la critica cercava di comprendere la fenomenologia eterodossa di Sartre. Da una parte, il carattere dialettico della realtà in situazione in cui il per-sé catapulta se stesso è chiaramente una ripresa di Hegel, dall'altra il modo in cui il per-sé rivelerebbe le strutture essenziali di questa realtà è di gran lunga più vicino a Bergson. Natanson non allude minimamente a Bergson, ma non si può certo pensare che si debba cercare in Hegel un'anticipazione di quell'intuizione attraverso cui a suo avviso il fenomenologo *à la Sartre* "sente" la necessità e rivela le strutture ontologiche del reale. Il riferimento che manca a Natanson per rendere il suo discorso più chiaro è evidentemente la descrizione bergsoniana dell'intuizione come della «simpatia per cui ci si trasporta all'interno di un oggetto, in modo da coincidere con ciò che esso ha di unico e, conseguentemente, d'inesprimibile»⁷⁰.

⁶⁹ CSO, p. 95.

⁷⁰ H. BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari

Il risultato della rivoluzione copernicana di Sartre è per Natanson la rappresentazione di una «realtà non stabile, dell'Essere nel flusso»⁷¹. Ciò che sancisce la natura dialettica di questa realtà in divenire, introducendo quindi un elemento hegeliano in un modello bergsoniano è il paradigma dell'appropriazione che, secondo Natanson, caratterizza la riformulazione sartriana dell'intenzionalità husserliana.

Natanson attribuisce a questa nozione un ruolo cruciale nell'ontologia sartriana, tanto da dedicargli un paragrafo nel capitolo riepilogativo con il quale conclude la parte espositiva del suo studio. Se l'in-sé mantiene una sua indipendenza ontologica rispetto al per-sé nel senso che non lo si può descrivere come fatto determinato a essere dal per-sé, il tipo di rapporto che consente al per-sé di affermare la propria preminenza ermeneutica in quanto unica fonte di donazione di senso è quello dell'appropriazione: «Nell'appropriazione il per-sé dà significato alla sua realtà; plasma i significati di cui è responsabile; il per-sé “esiste” i suoi significati»⁷². Natanson riporta un passo della conclusione de *L'essere e il nulla* in cui Sartre spiega che «nella misura in cui io sembro a me stesso come *creatore* degli oggetti attraverso il rapporto di *appropriazione*, questi oggetti sono *me*. La stilografica e la pipa, l'abito, l'ufficio e la casa *sono me*. La totalità dei miei possessi riflette la totalità del mio essere»⁷³. Per Natanson il concetto di appropriazione conduce il per-sé ben oltre la costituzione di un significato, verso un'identificazione con la cosiddetta realtà umana con cui Sartre traduce l'Esserci heideggeriano. In altre parole l'appropriazione è quel tipo di relazione che, come già Sartre aveva detto delle emozioni e delle forme dell'immaginazione, colora di umanità il mondo facendo in modo che la totalità delle cose appaia alla coscienza come qualcosa in cui sentirsi a casa, come un orizzonte da lei abitato e arredato. Attraverso l'appropriazione «io “egotizzo” la mia realtà»⁷⁴. Tuttavia gli oggetti cui mi rapporto sfuggono sempre a una totale appropriazione: «il possesso è un rapporto magico; io *sono* questi oggetti che possiedo, ma [...] ciò che possiedo è *un* al di fuori di me, al di fuori di ogni soggettività come un in-sé che mi sfugge ad ogni istante e di cui perpetro ad ogni istante la creazione»⁷⁵. Questo rende agli occhi di Natanson quello di appropriazione un «concetto paradossale», perché «cerca di spiegare allo stesso tempo sia il

1971, p. 41. Passo peraltro su cui si sofferma uno dei maestri di Natanson: KALLEN, *op. cit.*, p. 70.

⁷¹ CSO, p. 96.

⁷² Ivi, p. 59.

⁷³ EN, p. 655 cit. in CSO, p. 59.

⁷⁴ CSO, p. 60.

⁷⁵ EN, p. 656 (trad. it. mod.), cit. in CSO, pp. 60 e 96.

fattore realistico (oggettivo) che giace nell'esperienza, sia l'aspetto idealistico (soggettivo) che caratterizza il *per-sé*⁷⁶.

Potremmo riassumere la questione in questi termini: è la natura desiderante che caratterizza il *per-sé* come intenzionalità che, fondando la sua stessa auto-oggettivazione sul rapporto di appropriazione, conferisce al suo esistere la forma di un flusso in divenire, di una molteplicità qualitativa. Elementi hegeliani e bergsoniani della fenomenologia eterodossa di Sartre si integrano così nel corso della diffusione del suo pensiero nel contesto statunitense.

Trentasei anni più tardi dalla prima pubblicazione dello studio di Natanson, quattordici dalla seconda, Judith Butler, allieva di Natanson, prenderà le mosse proprio da qui nella sua tesi di dottorato, un capolavoro della riflessione sull'hegelismo nella filosofia francese del '900, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987)⁷⁷. In Sartre l'intenzionalità husserliana della coscienza «è vissuta come diffusa e tenace esperienza di desiderio»⁷⁸. Finché è interpretato come una categoria esistenziale, il desiderio «sembra proprio operare per un ideale di disincarnazione»⁷⁹, ma nel momento in cui è declinato in chiave sessuale il desiderio è, come osserva Sartre, «coscienza che si fa corpo»⁸⁰, espressione del *sé* che si stabilizza «nel mezzo della vita»⁸¹. Butler riconosce espressamente a Marcuse e Natanson il merito di aver evidenziato come alla fine Sartre intenda il desiderio in termini esclusivamente sessuali, anche se rimprovera a Marcuse di non aver prestato (al contrario di Natanson, dobbiamo aggiungere) «adeguata attenzione alla nozione di situazione che condiziona e determina in maniera radicale il carattere *ex nihilo* della libertà»⁸². Insiste quindi sul fatto che in Sartre il soggetto di desiderio sia il corpo inteso come «il modo di influenzare e di essere influenzati dal mondo»⁸³, come ciò che sancisce «la nostra distanza dal mondo» e allo stesso tempo come «la condizione del nostro accesso ad esso»⁸⁴. In altre

⁷⁶ CSO, p. 60.

⁷⁷ Butler cita il testo di Natanson una sola volta nel saggio ma il debito è evidente. Natanson è d'altronde la prima persona che ringrazia per aver incoraggiato e letto criticamente una prima bozza del suo studio. Sul debito di Butler nei confronti di Natanson per la sua formazione filosofica cfr. l'intervista recentemente rilasciata a G. SALAMON, *Learning how to See. An Interview with Judith Butler*, in «Philosophy Today», 61/2, 2017, pp. 319-337.

⁷⁸ J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, trad. it. di G. Giuliani, present. di A. Cavarero, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 133.

⁷⁹ Ivi, p. 153.

⁸⁰ EN, p. 440, cit. in BUTLER, *op. cit.*, p. 156.

⁸¹ BUTLER, *op. cit.*, p. 152.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Ivi, p. 160.

⁸⁴ *Ibidem*.

parole, il corpo è ciò che consente alla coscienza di intuirsi come mondo, basando tuttavia questa intuizione su un sentimento di mancanza che la definisce come vita, come flusso in divenire, come spontaneità impersonale che non può evitare di cercare una definizione, un'individuazione. Alla base del capolavoro di Butler vi è quindi l'intreccio tra hegelismo e bergsonismo della fenomenologia eterodossa di Sartre⁸⁵.

In conclusione al suo studio Natanson rimprovera a Sartre di aver abbandonato il metodo fenomenologico di Husserl. Tuttavia, secondo Butler, Sartre mostra come, rivolgendosi all'immaginazione per cercare soddisfazione per il proprio sentimento di mancanza, la coscienza pre-riflessiva e spontanea (cui il desiderio è co-esteso) conduca «un'indagine spontanea sulle strutture possibili e nascoste della realtà, un'*epoché* del mondo esistente che la coscienza mette in atto *all'interno* dell'esperienza mondana»⁸⁶. L'intreccio tra hegelismo e bergsonismo impartisce dunque una svolta mondana al metodo fenomenologico husserliano, in linea con quanto gli interpreti americani di Husserl hanno sempre cercato di fare.

⁸⁵ Non a caso BUTLER, *op. cit.*, p. 272, ricorda come J. HYPPOLITE nel suo *Figure de la pensée philosophique* abbia riconosciuto a Bergson di aver introdotto nella vita intellettuale francese «temi, come ad esempio la vita e la storia, che alla fine resero possibile riconsiderare seriamente il pensiero hegeliano», e come M. Dufrenne nel suo *L'actualité de Hegel* abbia paragonato «la nozione dialettica di divenire alla *durée* bergsoniana».

⁸⁶ Ivi, p. 119. Subito dopo questo passo Butler rimanda peraltro al passo già discusso di *On the Intentionality of Consciousness* in cui Gurwitsch sostiene che la dottrina dell'intenzionalità di Husserl confuta la teoria humiana dell'identità dell'oggetto mostrando come l'oggetto sia «costruito» attraverso una serie di atti intenzionali che sono diretti verso il nucleo noematico che è l'oggetto». Il fatto che Husserl abbia dato così «dignità al dominio dell'inespresso e dell'assente inteso come costituente esso stesso di realtà dotata di senso» è per Butler segno di una «comunione tra la fenomenologia husserliana e quella hegeliana» nella convinzione che la negazione sia «un carattere essenziale della realtà» (ivi, p. 121).

Alfred Betschart

Sartre, the Film, and the United States. From Love Story to Critical Appraisal

ABSTRACT: When Sartre was a child, his relationship to the U.S. was a love story, not least mediated by love for the American movie. Sartre himself became a very dedicated writer of screenplays for some years. In the middle of the 1950s, he wrote the scenario for *Les sorcières de Salem*, based on Arthur Miller's *The Crucible*. Frequently interpreted as a play on McCarthyism, it is as much a play on oppression and resistance. It shows us a society dominated by its socio-economic cleavages as well as by repression with regard to gender, religion, and race. Sartre has often been associated with blatant anti-Americanism. However, *Les sorcières de Salem* shows us his true picture of America, one that is divided between the evil America of the ruling political, religious, and economic élite with their religious bigotry and the rebellious, good America, the one of John Proctor and his friends, the part of the U.S. Sartre was always interested in.

KEYWORDS: *Les sorcières de Salem*; Film; New Social Movements; Oppression; Resistance

The American movie plays a very particular role in Sartre's life. Poulou, as the young Jean-Paul Sartre was called by his relatives, grew up in a multicultural environment. On the one side there was his German-Alsatian heritage. Most probably, Sartre was taught German at a very early age by his grandfather Charles Schweitzer and he must have spoken it quite well¹. At about the same time when he learnt German, Sartre became acquainted with the American culture by reading comics and by watching movies. Since he was seven, he went to the cinema with his mother. For

¹ When he was at the École Normale Supérieure, he read Schopenhauer, Kant, and Nietzsche as well as psychological literature and poetry in German. In 1946, Sartre's pronunciation of German on a Swiss weekly newsreel was still very close to that of a native speaker. And two years later, when he participated at a roundtable about *Les Mouches* (*The Flies*) in Berlin, Sartre did not need any translation from German to French. See A. BETSCHAT, *Sartre and the German Language* <<http://docs.sartre.ch/German.pdf>> (retrieved 14.8.2020).

the first forty years of his life, his relationship to the U.S. was a love affair. Since the publication of *La nausée* (*Nausea*) with Sophie Tucker's *Some of These Days* as its signature tune, we know about Sartre's predilection for American popular music: first it was Jazz and Blues, and after WWII it was Bebop. That his first essays of literary criticism were about William Faulkner's *Sartoris* and John Dos Passos's *1919* proves how important American literature was to him when he started his career as a writer.

Since WWII, Sartre's name has often been associated with blatant anti-Americanism². From 1950 to 1980, he was a leading intellectual opposing American politics. Obviously, a change had occurred in his attitude towards the U.S. after the end of WWII when he travelled to the country in 1945 and 1946. The low status of culture in comparison to business and the miserable treatment of African Americans and other minorities in the U.S. seem to have turned Sartre against America as much as many core elements of its politics of that time: the Cold War, the support of authoritarian regimes around the globe, and particularly McCarthyism³ in the 1950s and its involvement in the Vietnam War in the 1960s. What had begun as a love affair in his early years finally turned into a critical appraisal of American culture and politics. The target of this essay is to follow Sartre's trajectory in his relationship to the United States by focusing on the film and particularly by comparing his version of the story of the witches of Salem, one of the very important early events in U.S. history, with Arthur Miller's in *The Crucible*.

1. Sartre and the Movies

Sartre, the philosopher, author of novels and dramas, and political intellectual, is hardly known as an author of screenplays⁴, although his friendship with the film was very important in Sartre's life as Pascale Fautrier

² See A. COHEN-SOLAL, *Sartre and the United States: 'A series of Adventures in America'*, in «The Journal of Romance Studies», 6, 1-2, 2006, pp. 19-30. Here pp. 19-21.

³ McCarthyism stands for a movement in U.S. politics from the second half of the 1940s through the 1950s known for its Red Scare and the persecution of left-wing intellectuals. The name refers to Sen. Joseph McCarthy who was its leader between 1950 and 1955.

⁴ As to the various screenplays and essays about films written by Sartre see: P. FAUTRIER, *Le cinéma de Sartre*, in «Fabula LHT», 2, 2006 <<https://www.fabula.org/lht/2/fautrier.html>> (retrieved 11.5.2020); M. CONTAT, M. RYBALKA, *Les Écrits de Sartre*, Gallimard, Paris 1970; BETSCHART, *Sartres kinematographisches Schaffen* <<http://docs.sartre.ch/Sartres%20kinematographisches%20Werk.pdf>> (retrieved 11.5.2020).

showed in her very remarkable essay *Le cinéma de Sartre*⁵. His two earliest texts about the movies were a note in the *Carnet Midy*, where he analyzed the phenomenological character of film, and his *Apologie pour le cinéma*. Both texts were written in 1924 when Sartre studied at the École Normale Supérieure (ENS) and when he assiduously attended cinemas⁶. In the second text, there are many references to American films, but also Sartre's declaration of his preference of American to German movies. The subject of this text was taken up again in his speech about *L'art cinématographique* which he gave in Le Havre in 1931.

An important point in time in his life and in his relationship to the film was when Sartre signed a contract as a writer of screenplays with the French film company Pathé in 1943. It was this contract – and not his success as a writer of dramas and novels – that made it possible to Sartre to take leave from teaching in 1944. Between 1943 and 1946, Sartre handed in eight screenplays. Only *Les jeux sont faits* was immediately produced as a film: directed by Jean Delannoy, it had its premiere in 1947. Two years later, the film was distributed by Lopert Films in the U.S. under the name of *The Chips are Down* without getting big attention. This contrasted with the success of the Franco-Mexican co-production *Les orgueilleux* (*The Proud and the Beautiful*) directed by Yves Allegret in 1953. This film earned a great deal of acclaim due to its use of two languages – French and Spanish – and the omnipresence of Mexican music. This film was based on Sartre's screenplay titled *Typhus*⁷. Although Sartre had his name withdrawn from the film because Jean Aurenche and Jean Clouzot had considerably changed the original scenario, Sartre was nominated for an Oscar in the category of Best Story in 1956.

Sartre's other screenplays never made it to the cinema: *Les faux nez*⁸ was transformed into a theater play which premiered in 1948; *L'engrenage* (*In the Mesh*) only appeared in print and finally became the drama *Les mains sales* (*Dirty Hands*); *Résistance* was published only posthumously in 2000⁹ and *L'apprenti-sorcier* is even completely lost. Of interest, from a point of view of Sartre's relationship to the U.S., is *Histoire de nègre* which was converted by Sartre into his play *La putain respectueuse* (*The Respectful*

⁵ FAUTRIER, *Le cinéma de Sartre*, cit. For Sartre's early works about cinema see also J.D. CONNOR, *Sartre and Cinema. The Grammar of Commitment*, in «MLN», 116, 5, 2001, pp. 1045-1068.

⁶ COHEN-SOLAL, *Sartre and the United States*, cit., p. 21.

⁷ J.-P. SARTRE, *Typhus*, Gallimard, Paris 2007.

⁸ ID., *Les faux nez*, in «La Revue du Cinéma», 6, 1947, pp. 3-27.

⁹ ID., *Résistance*, in «Les Temps modernes», 609, Gallimard, Paris 2000, pp. 1-22.

Prostitute) and dealt with the discrimination of African Americans. And the scenario *La grande peur*, which is completely lost, too, was influenced maybe by Orson Welles's radio adaptation of H.G. Wells's novel *The War of the Worlds* of 1938. Nothing documents Sartre's misfortune with the film better than Gallimard's futile attempt to publish *Typhus*, *Résistance*, *La grande peur*, and *L'apprenti-sorcier* in 1946-1947 and Pathé's final dropping of its plans to produce these screenplays in 1948.

That Sartre was very much interested in the American movie and its production is shown by his five essays about the film industry in Hollywood which he wrote during his visit as a reporter for *Combat* in the U.S. in 1945. In the same year, a critique of Orson Welles's *Citizen Kane* (*Quand Hollywood veut faire penser... "Citizen Kane" d'Orson Welles*) was published in *Écran français* under Sartre's name. And finally and not to be forgotten, in the very same year, Sartre founded *Les Temps Modernes* whose title refers to Charlie Chaplin's film *Modern Times* of 1936.

After a pause of several years, Sartre returned to film as a writer of screenplays in the middle of the 1950s. Whereas the French projects about Joseph Le Bon (1955)¹⁰ and *Germinal* (1956-1957) failed, two films with strong ties to the U.S. were produced: *Les sorcières de Salem* (*The Crucible*) and *Freud – The Secret Passion*. The latter, directed by John Huston, was released in 1962. Sartre worked on its scenario from 1958 to 1960. The film shows Freud's development from neurology via hypnosis and the theory of sexual abuse to the Oedipus complex and the theory of child sexuality. As in the case of *Les orgueilleux*, Sartre withdrew his name, because the screenplay had been cut down by Charles Kaufman and Wolfgang Reinhardt from several hours to a short 120 minutes. Nevertheless, an estimated ninety percent of the movie including all the main figures were taken from Sartre's screenplay.

The typical traits of Sartre's understanding of Freud as a person constituted by a patriarchal and antisemitic society were kept by Kaufman and Reinhardt. They just added an opening and an ending and some monologues by Freud, which did not raise the quality of the film. Kaufman and Reinhardt's nomination for an Oscar for the screenplay in 1963 should rather have gone to Sartre. Customarily, it is assumed that the reason for the break between Huston and Sartre was a quarrel about the length of the film. However, films of close to four hours were not so rare at that time (*Ben Hur*, *Lawrence of Arabia*, *Cleopatra*). Even John Huston hints in his

¹⁰ ID., *Fragments du scénario Joseph Le Bon*, in «Les Temps modernes», 632-633-634, Gallimard, Paris 2005, pp. 675-694.

autobiography¹¹ that the reason behind the dispute may rather be found in the content of the film, particularly in the theory of child sexuality. The differences between an American style film director who expected the writer of the screenplay to be his employee and a French writer close to the author theory of film¹² did not help to improve the relationship between Huston and Sartre either. The events around Freud most probably confirmed Sartre in his impressions he had got during his trips to the U.S. in 1945 and 1946 that business is more important than culture in America.

2. Les sorcières de Salem

The *Freud* scenario definitely has its merits as precursor to Sartre's voluminous *L'idiot de la famille* (*The Family Idiot*) about Gustave Flaubert. Of at least equal value from an artistic point of view and of particular interest with the regard to Sartre's relationship to America is his *Les sorcières de Salem*, an adaptation of one of the most important dramas written in the U.S. in the 1950s, Arthur Miller's *The Crucible*. By adapting a drama that reflected very much the political circumstances of the 1950s, Sartre himself took a political stand – and not only about French, but also American politics. The drama dealt with an event that became a birthmark of American politics: the conflict between individual freedom on the one hand and religious bigotry and its tendency to oppression and discrimination on the other hand. By adapting *The Crucible*, Sartre had to define his views on American society and American politics with and against one of America's most prominent liberal intellectuals at that time, Arthur Miller.

Les sorcières de Salem was Sartre's most important screenplay. Its three main actors, Yves Montand as John Proctor, Simone Signoret as Elisabeth Proctor, and Mylène Demongeot as Abigail Williams, won a prize at the International Film Festival in Karlovy Vary (Czechoslovakia) in 1957 for best collective acting and Signoret was additionally awarded the prize for best foreign actress by the British Academy of Film and Television Arts in 1958. The film was a co-production between France and the former

¹¹ J. HUSTON, *An Open Book*, Knopf, New York 1980 (trad. C. PRÜSSMANN, ... *mehr als nur ein Leben. Die Autobiographie*, Schüren, Marburg 2007, pp. 336-348).

¹² Alexander Astruc and André Bazin, the founders of the author theory in film, published not only essays in *Les Temps Modernes*, but were also influenced by Sartre. Sartre certainly shared their conception about the importance of the author.

German Democratic Republic (GDR) with Raymond Rouleau as its director. Whereas most of the actors were French, the shooting mainly took place in Germany – in Babelsberg-Potsdam near Berlin in the DEFA studios.

The film was produced during a relatively short period of thaw. In the 1952 movie *Story of a Young Couple* (*Roman einer jungen Ehe*), directed by Kurt Maetzig, one of the most respected filmmakers in the GDR, Sartre was still the bogeyman: a young wife asks for a divorce because her husband agrees to play a role in *Les mains sales*. Shortly thereafter, Sartre had his first contact with Eastern European communists at the peace conference in Vienna in December 1952 and Stalin's death four months later opened the doors to Sartre's visit to the Soviet Union in 1954. Sartre wrote the scenario for *Les sorcières de Salem* from November 1955 to April 1956 with the film being shot in the very same year. In November 1956, not only the premiere of Sartre's play *Nekrassov* in the GDR was assisted by its president Wilhelm Pieck, but the Soviet troops also crushed the Hungarian revolution. Sartre's heavy criticism of this military intervention made him a *persona non grata* in the Eastern Bloc again.

This almost led to the film's stillbirth. Albert Wilkening, the director of DEFA, could only get approval to finish the film against heavy opposition in the ministry of culture. When Paul Wandel, the ruling party's secretary in charge of culture and education was forced to step down in October 1957, he conceded in his self-criticism to have admitted «petit-bourgeois anarchy» at DEFA¹³. The film *Les sorcières de Salem* was released first in France and then in the GDR in 1957, in Western Germany, Italy, and under the title *The Crucible* in the U.S. in the following year with many more countries following.

This difficult political history of *Les sorcières de Salem* in the former GDR found its parallel on the other side of the Atlantic. Miller's *The Crucible* cannot be understood without taking into account the political background of that time. He wrote this drama in 1952 as an allegory on McCarthyism¹⁴ after his friend Elia Kazan had named eight actors as members of the Communist Party before the House Un-American Activities Committee (HUAC), the driving force in the persecution of alleged communists. For Miller, the parallels between McCarthyism and

¹³ G. HERZBERG, *Anpassung und Aufbegehren*, Christoph Links, Berlin 2006, p. 295.

¹⁴ For the historical background see A. MILLER, *The Crucible in History*, in Id., *The Collected Essays of Arthur Miller*, Bloomsbury, London 2000, pp. 468-483. This essay, written in 1999, proves how relevant this political background still was to Miller more than forty years after he had written the play.

the witch-hunt in Salem in 1692 were evident. Miller was in danger himself because he had flirted with communism in the 1930s and still had joint projects with pro-communist organizations in the second half of the 1940s¹⁵. After having written *The Crucible*, he himself became a target of the HUAC. He was denied a passport and therefore could neither travel to London in 1954 for the opening of his play nor meet Sartre in Paris at a later point in time.

Miller's experiences matched those of Sartre's friends. Nelson Algren, Beauvoir's lover, was denied a passport to travel to Paris to see her between 1953 and 1960. Fernando Gerassi, 'Pablo' of *Les Chemins de la liberté* (*The Roads to Freedom*), who had emigrated to the U.S. in 1941, was only given an American passport in 1964 after twenty years of extortion by the CIA. That Sartre wrote a film adaptation of *The Crucible* must be understood as a clear criticism of McCarthyism and politics in general in the U.S. – but also in France where the situation was not better. In 1954, the Bolshoi ballet was prohibited from performing in Paris (see Sartre's essay *Les boucs émissaires*). Already the Henri Martin affair (1950/1951) and the arrest of Jacques Duclos¹⁶, a communist vice president of the French parliament in 1952, had proven that there was a political witch-hunt going on in France, too.

To fight these tendencies in a literary manner, Sartre had started a project to write an anti-anticommunist drama already in 1954. The story would have been about a Jewish lawyer at the U.N. in New York who was threatened with exposure as a former supporter of communism. The piece, of which only a few pages were published posthumously, is known under the name *La part du feu*¹⁷. Like Willy Loman, the hero of Arthur Miller's *Death of a Salesman* of 1949, Sartre's principal figure commits suicide. Shortly thereafter, in 1955, Sartre wrote his farce *Nekrassov*, a piece exposing the French press of the 1950s hyperventilating about the Red Scare.

At the time of writing *The Crucible* and *Les sorcières de Salem* in 1952 and 1956, Sartre and Miller had a lot in common regarding their political views¹⁸. Both understood these works as political plays. In the comments

¹⁵ S.W. ABBOTSON, *Critical Companion to Arthur Miller*, Facts on File, New York 2007, pp. 379-380. For Miller's communist leanings see R. CAPSHAW, *Party Line*, <<https://www.tabletmag.com/sections/arts-letters/articles/party-line>> (retrieved 16.5.2020).

¹⁶ Duclos's arrest was the reason why Sartre wrote *Les communistes et la paix* (*The Communists and Peace*).

¹⁷ J.-P. SARTRE, *La part du feu*, in M. CONTAT (ed.), *Jean-Paul Sartre. Théâtre complet*, Gallimard, Paris 2005, pp. 1183-1214.

¹⁸ Going beyond these political communalities, Steven R. Centola suggests that Miller's plays and Sartre's *L'être et le néant* share a nearly identical vision of the modern individual

that form an integral part of the play, Miller wrote:

At this writing, only England has held back before the temptations of contemporary diabolism. In the countries of the Communist ideology, all resistance of any import is linked to the totally malign capitalist succubi, and in America any man who is not reactionary in his views is open to the charge of alliance with the Red hell. [...] while there were no witches then, there are Communists and capitalists now, and in each camp there is certain proof that spies of each side are at work undermining the other¹⁹.

In a similar tone, Sartre had Deputy Governor Danforth saying:

DANFORTH: You know our country is in grave danger? The enemy is within, sir, in our own homes. The woe that befalls you is part of a vast conspiracy, stretching to Boston²⁰.

The immediate motivation for Sartre to write his own version of *The Crucible* was that Marcel Aymé, who had staged *The Crucible* in Paris's Sarah Bernhardt Theater in 1954, had castrated this drama by removing almost all the socioeconomic and political background of the play²¹.

This very political content, of which Sartre and the original Miller were so proud of, proved to be a stumbling block with regard to the public reception of the drama as well as the film. The 1953 Broadway production of Miller's drama was not very successful, very much for political reasons. Miller was blamed as a naïve 'liberal'. Some years later, in 1955 and then in 1958, the drama was greeted in a more positive way on the occasion of off-Broadway productions. The warming up of the political climate is also reflected in the relationship between Miller and the U.S. authorities: in 1956, Miller was subpoenaed to appear before the HUAC and, for refusing to mention any names, he was given a suspended jail sentence; this conviction was however overturned by the U.S. Court of Appeals in 1958²².

The political content of *The Crucible* was a problem for Sartre's film *Les sorcières de Salem*, too. Although the film was about a very prominent

(S.R. CENTOLA, *Confrontation with the Other: Alienation in the Works of Arthur Miller and Jean-Paul Sartre*, in «Journal of Evolutionary Psychology», 5, 1-2, 1984, pp. 1-11).

¹⁹ A. MILLER, *The Crucible*, Bloomsbury, London 2018, p. 33.

²⁰ *Les Sorcières de Salem* [DVD], Pathé 2017, min. 50.

²¹ J.-P. SARTRE, *Théâtre populaire et théâtre bourgeois*, in ID., *Un théâtre de situations*, Gallimard, Paris 1973, pp. 68-80, here pp. 78-79.

²² ABBOTSON, *Critical Companion to Arthur Miller*, cit., pp. 13-14, 109, 117.

topic in U.S. history, the success at the box office in America was lackluster. Many reasons are given: Kingsley-International Pictures, the importing agency, was a pioneer in 'art house' film distribution, but they were not very present in the mass market; the French actors Signoret and Montand and the music written by Hanns Eisler did not help its popularity; the film was in black and white (like many other art house films, even Huston's *Freud*). That it was indeed rather the political content that hampered the success of *Les sorcières de Salem* is confirmed by the focus of many criticisms²³.

In the years after the production of the film, the gap between Sartre and Miller, who politically were close to each other in the middle of the 1950s, widened. Sartre continued to clearly position himself on the left. Between 1962 and 1966, he travelled to the Soviet Union several times – with seeing his new girlfriend Lena Zonina as the most important reason. However, from 1968 onwards, after the suppression of the Prague Spring, he became a strong critic of the Soviet regime and especially its politics towards dissidents and Jews.

In contrast to Sartre's steadfast 'liberal' position, Miller, the ex-communist, was wavering at the beginning and then moved more and more to the political center. In 1957 he was still proud of the deeply political character of *The Crucible*; he even wished to have written it in a 'tougher' way²⁴. In the year in which he won the appeal against the HUAC, he regretted that the critics did not see that it was a play about individual conscience, although he was still proud of the political background of *The Crucible*²⁵. In 1966 he was elected president of the writers' association PEN-International for a period of three years, which would not have been possible without the approval of its major financier, the CIA²⁶. One year later, he visited the Soviet Union trying to include the Soviet Writers in PEN-International when Sartre already refrained from contact with them due to the affair around Andrei Sinyavsky and Yuli Daniel, two early dissident writers. In the same year, as time became more rebellious, Miller emphasized the political content of *The Crucible* again²⁷. The political differences between Sartre and Miller erupted

²³ Ivi, pp. 123-124.

²⁴ A. MILLER, *Introduction to the Collected Plays*, in R.A. MARTIN, S.R. CENTOLA (eds.), *The Theater Essays of Arthur Miller*, Da Capo Press, New York 1996, pp. 113-170. Here pp. 153-160.

²⁵ A. MILLER, *Brewed in The Crucible*, MARTIN, CENTOLA (eds.), *The Theater Essays of Arthur Miller*, cit., pp. 171-174. Here pp. 173-174.

²⁶ C. BIGSBY, *Arthur Miller. 1962-2005*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2013, pp. 79-106.

²⁷ A. MILLER, *It Could Happen Here – And Did*, in MARTIN, CENTOLA (eds.), *The Theater*

when Miller criticized *Les sorcières de Salem* in his essay *Arthur Miller on The Crucible*²⁸ as an overly Marxist screenplay in 1972.

The Sartre-Rouleau version of *Les sorcières de Salem* disappeared sometime in the 1960s in the Orcus of oblivion. According to Mylène Demongeot, the actress who played Abigail in the film, Miller even prohibited the film from being shown²⁹. The date of when this happened is unknown and we can only guess about Miller's reason. Were these Miller's plans for his own film version of *The Crucible* of 1996 directed by Nicholas Hytner? Or did he want to punish Montand for having had an affair with his wife Marilyn Monroe during the shooting of *Let's Make Love* in 1960? The Miller-Hytner version which is bare of any political implications and Miller's statements in *Arthur Miller on The Crucible* hint at differences in the political development of Sartre and Miller. Miller most probably did not want to be remembered for the rebellious, critical views he held when was in his thirties. Pathé could finally bring a copy of the film to the market in 2017, after they had bought Miller's part of the distribution rights. Sartre's original screenplay itself remains to be published.

3. *Les sorcières de Salem. A piece about oppression and resistance*

The Crucible - Les sorcières de Salem is a political piece against McCarthyism and the persecution of dissenters. This is a topic Miller and Sartre's versions share and which ties both to the politics of the Cold War of the 1950s. In both versions, there is also a love story intertwined, the story of John and Elizabeth Proctor. In Sartre's version, this aspect is certainly more prominent. Sartre had a penchant for love stories in his screenplays, particularly unhappy ones, as in *Les jeux sont faits*, *Typhus*, *Résistance*, and *Joseph Le Bon*. In *Les sorcières de Salem*, the story of the relationship between John and Elizabeth develops from an unhappy, cold one with John looking for sexual satisfaction in a relationship with Abigail to a renewal of their mutual love ending in John's hanging.

What makes *Les sorcières de Salem* a film of timeless value is that it is a movie about oppression and resistance in more general terms. The socio-economic, religious, and gender dimensions are expressed by the conflict

Essays of Arthur Miller, cit., pp. 294-300.

²⁸ MILLER, *Arthur Miller on The Crucible*, in MARTIN, CENTOLA (eds.), *The Theater Essays of Arthur Miller*, cit., pp. 365-367. Here p. 366.

²⁹ *Entretien avec Mylène Demongeot, on Les Sorcières de Salem* [DVD], min. 0-2.

between the religious, economic, and political members of the élite and their opponents. The leaders of the élite are all male white Anglo-Saxon protestants. Its most prominent representatives are Deputy Governor Thomas Danforth, Rev. Parris, and Thomas Putnam, Sartre's typical *salaud* («I'm the richest man in Salem. God has blessed my work»³⁰). Their adversaries are the accused farmers, John Proctor, Giles Corey, and Francis Nurse. The majority of the accused, however, are women, particularly old and economically weak women like Sarah Good and Sarah Osborne. And there is a racial dimension due to Tituba, Rev. Parris's slave.

We can already find this unique blend of various kinds of oppression in Miller's drama *The Crucible*. Although Sartre increased them, it was Miller who introduced important changes in comparison to the political and socioeconomic reality of 1692. Unlike Deputy Governor Danforth in Miller's play, the one of history was not involved in the sentencing that led to the execution of twenty people. It was rather his successor, Deputy Governor Stoughton, who was the driving force. Stoughton as well as the third judge, Samuel Sewall, do not appear in *The Crucible*. Miller frankly admits historical inaccuracies in an introductory note to his play mentioning dramatic purposes as reasons³¹. Only in the film version of 1996, Miller strove for more historical accuracy – which overall did not help to make the film a real success at the box office.

Miller's drama version already included the plot of the Putnams, a family of the first generation of settlers in the Massachusetts Bay Colony, against members of the second generation such as the Nurses and the Proctors. It was a plot about land.

COMMENT BY MILLER: Land-lust which had been expressed before by constant bickering over boundaries and deeds, could now be elevated to the arena of morality.

[...]

GILES: My proof is there! (*Pointing to the paper*) If Jacobs hangs for a witch he forfeit up his property—that's law! And there is none but Putnam with the coin to buy so great a piece. This man is killing his neighbors for their land!³².

SEWALL: And Mr. Putnam – I learn that he is in constant disputation with his neighbors over his boundaries.

[...]

DANFORTH: Mr. Putnam, we have an accusation by Mr. Corey

³⁰ *Les Sorcières de Salem*, min. 34.

³¹ MILLER, *The Crucible*, cit., p. 3.

³² Ivi, pp. 9, 87-88.

against you. He states that you prompted your daughter to cry witchery upon George Jacobs so that you might buy up his forfeited land.

PUTNAM: It is a lie.

COREY: This man is killing his neighbors for their land!³³.

Sartre, who did not study the history of the Salem witch trials, kept these changes in his scenario which made the witch trial a narrative of the rich élite against the rest of the population. Sartre has the shopkeeper from whom Elizabeth wants to buy a puppet saying, «There are no witches among the rich»³⁴.

A new element Sartre introduced was John Proctor's role as the leader of the poorer farmers with their small and medium-sized farms.

PETER COREY (to JOHN PROCTOR): John. But you are our only representative against the rich.

FRANCIS NURSE: If they hear you worked during the holy service, they will exclude you and we shall be represented no more³⁵.

Sartre portrays John Proctor as their only competent speaker against the rich. In this regard, Arthur Miller was more in line with history by depicting John Proctor as a wealthy farmer, which he really was with his 700 acres farm. The historical John and Elizabeth Proctor were, like the Coreys and the Nurses, well-off members of the community with interests not only in farming, but also in trade and services. The historical Elizabeth even ran a tavern, a fact neither Miller nor Sartre mention.

By giving John the role of a leader of the poorer farmers, Sartre stressed the social dimension behind the witch trials. However, this was not his invention. Already, Miller had John Proctor saying to Thomas Putnam, «We vote by name in this society, not by acreage»³⁶. Important roles in Miller's play were given to the beggar Sarah Good and the drunkard Sarah Osborne. In this regard, Sartre again followed Miller's tracks, also in not giving a more prominent role to Judge Sewall; the historical Sewall had doubts about spectral evidence, he later excused himself for his participation and became one of the early adversaries of slavery. However, that Sartre did not follow Marxist textbooks with their dichotomy of bad capitalists vs. good workers and farmers is proven by at least two figures: James

³³ *The Crucible. A Screenplay by Arthur Miller*, Methuan Film, London 1997, pp. 51, 68.

³⁴ *Les Sorcières de Salem*, min. 57.

³⁵ *Les Sorcières de Salem*, min. 11.

³⁶ MILLER, *The Crucible*, cit., p. 28.

Putnam – he is Thomas's brother and supports the masses led by the young Coreys – and Rev. Hale, a character antagonistic to the fanatic Rev. Parris.

Regarding religion and its relationship to sorcery and sexual repression, Miller and Sartre follow very similar lines again. Miller praises the end of theocracy and of the combination of state and religion brought to Salem by the witch trials³⁷. Sartre certainly supported this view. The same applies to Miller's view that sex, sin, and the Devil were linked³⁸. With both Miller and Sartre, Abigail aged seventeen is older than the historical Abigail who was about twelve years of age. This allows them to write about an adulterous relationship between John Proctor and Abigail that did not exist in history. Both authors have the girls dancing in the nude – not a historical scene, but rather a scene invented by Miller. In both works Rev. Parris is a person preaching hellfire and bloody damnation and mainly interested in increasing his personal income.

The difference between Miller and Sartre in this regard is rather one of quantity than quality. Elizabeth's religiously motivated prudery and sexual frigidity and the girls' naked dancing are more prominent with Sartre who is also more critical of religion than Miller, particularly regarding its mercilessness and its opposition to any kind of pleasure. In Sartre's version, children are forbidden to play with puppets on Sundays and pains are God's punishment for our sins. Sartre has Parris saying:

PARRIS: The human beast is ferocious. Only fear can keep him down. If you fear the Almighty, whom your minister represents, if your terror of Hell overcomes your base appetites, ...

PROCTOR (*stands up and shouts*): Enough! Reverend Parris, you fail in your duties. We come here to find God, you speak only of the Devil³⁹.

A significant difference between Sartre and Miller can be seen regarding oppression by the political institutions. Miller never attacks them and shows a Governor Danforth occasionally even doubting. Sartre's Danforth, however, is a *salaud* never showing signs of uncertainty; he thinks of himself as the instrument of God's wrath⁴⁰. While Miller's John Proctor hands

³⁷ Ivi, pp. 8, 137.

³⁸ Ivi, p. 34.

³⁹ *Les Sorcières de Salem*, min. 16.

⁴⁰ *Les Sorcières de Salem*, min. 96. It is noteworthy that Miller regretted this positive picture of Danforth in 1957 (MILLER, *Introduction to the Collected Plays*, cit., p. 158). In the film version of 1996, he depicted Danforth again in a positive way.

in a deposition with 91 signatures at the court, Sartre's John refuses to sign the deposition because he does not believe in the justice and fairness of the authorities⁴¹. The later political differences between Sartre and Miller can be noticed here already: on the one hand Sartre, who developed his first political philosophy, an anarchist one, in the 1970s⁴², on the other hand Miller, who made his compromises with the political institutions.

Other important differences concern oppression regarding gender and race. Obvious is the gender-related dimension of the witch trials. Fourteen of the twenty accused in the trials of 1692 were women, many of them elderly women showing independent behavior. The most important women keep their roles in Miller's as well as Sartre's version. However, Sartre describes the women with much empathy, whereas Miller's treatment is slightly sexist. Miller describes Sarah Good as a drunkard and a vagrant, whereas in history she was impoverished due to the debt of her first husband. Sarah Osborne is portrayed by Miller as drunk and half-witted; the historical person was however rather independently minded and wealthy. In Miller's play, Abigail is not just in love, but seriously insane, and there is a lot of focus on the young girls who instigated these trials, which renders their negative role very prominent⁴³.

Sartre's treatment of the women, also of the two Sarahs, is much more benevolent. Abigail is just a young woman madly in love with Proctor for which even Elizabeth forgives her at the end. Miller shows the young Proctor boys as positive examples contrasting well to the crazy girls. Sartre did not only focus less on the girls, but with Francy – the Proctors have a girl instead of boys – there is even a girl who does not participate in these persecutions. With the lesser role of the girls, the legal proceedings at the court are much shorter in Sartre's version than in Miller's.

Racial oppression, too, plays a more important role with Sartre. The major character is Tituba, Rev. Parris's slave. Miller and Sartre assume her to be of African descent, whereas the historical Tituba was most probably of indigenous origin. Both authors describe the harsh way Parris treated her. Here again, Sartre's description is by far more empathetic. Sartre describes Tituba's voodoo practices in detail, a motif that is missing with Miller. We

⁴¹ Maybe this was an early sign of Sartre's skepticism about his own signing of petitions *à gogo*.

⁴² A. BETSCHART, *Sartre's anarchist political philosophy – a draft for a diverse society?* <<http://docs.sartre.ch/Sartre-anarchy-NASS-16.pdf>> (retrieved 14.8.2020).

⁴³ As to Miller's presentation of women in his play *The Crucible* see Wendy Schissel's criticism in W. SCHISSEL, *Re(dis)covering the Witches in Arthur Miller's The Crucible: A Feminist*, in «Modern Drama», 37, 3, 1994, pp. 461-473.

know that Sartre was very much interested in voodoo practices when he was in Brazil in 1960 and in Haiti in 1949 where he learnt about Baron Samedi, the Loa of the dead described in the scenario. To underline the settlers' status as colonialists, Sartre additionally adds a Native American as Governor Danforth's butler. And differently from Miller's theater and film version, Sartre did not mention the Indians who smashed Abigail's parents' heads.

Another major difference between Miller and Sartre refers to the kind and amount of resistance against oppression. In both of Miller's versions, the solution to oppression seems to lie in having more people of the kind of Rev. Hale and Judge Sewall: more critical members of the *élite*. Hale even stands out as a prototype of the critical intellectual. The masses who welcome the first hangings play a rather negative role in Miller's film. Sartre's story differs here in important details, especially when it comes to the role of John Proctor and the masses.

Sartre's John is much more rebellious than Miller's figure in the play. He stands up in church and speaks out against Rev. Parris's sermon. John also defends his wife with his rifle in his hand. There is even a brawl between John and the Coreys, and those who detain Elizabeth – an element later adopted by Miller in his film. With Miller, John refuses to sign the confession in jail because he does not want to damage his name in the community. Sartre's John refuses to sign the confession because of Elizabeth and particularly his friends waiting with weapons at the gallows outside the prison – a remarkable difference. Sartre's John hopes that his death will not be useless, that there will be a riot that will sweep away the current authority in Salem so that his children can finally live in freedom⁴⁴. Whereas Miller has John, Martha Corey, and Rebecca Nurse saying the Lord's Prayer under the gallows, they refuse to kiss the cross in Sartre's version. And last, but not least, in Sartre's final scene we are given the impression that the people try to storm the prison into which Danforth retreats.

When Miller described Sartre's screenplay as 'overly Marxist', he most probably had this scene in mind: the masses turn against their rulers. However, Miller must have forgotten that it was he who included Rev. Parris speaking about a rebellion in Andover:

PARRIS: I tell you what is said here, sir. Andover have thrown out the court, they say, and will have no part of witchcraft. There be

⁴⁴ *Les Sorcières de Salem*, min. 129.

a faction here, feeding on that news, and I tell you true, sir, I fear there will be riot here⁴⁵.

Sartre just integrated this remark into his scenario. It is significant that this remark is missing in Miller's screenplay of 1996. Miller seemed to have forgotten what he had written in 1957:

There is and will always be in my mind the spectacle of the great minister, and ideological authority behind the persecution, Cotton Mather, galloping up to the scaffold to beat back a crowd of villagers so moved by the towering dignity of the victims as to want to free them⁴⁶.

Miller wished in 1957 that he had written *The Crucible* in a tougher way⁴⁷. This is what Sartre did.

4. Sartre and his post-1945 relationship to the U.S.

Sartre's *Les sorcières de Salem* is not just a criticism of a political tendency to oppress dissenters in the U.S. and in France, but it is a critical appraisal of the American society. It was a society divided between the ruling élite, represented by the Putnams, Danforth, and Parris, involved in religious bigotry, oppression, and discrimination, and freedom loving individuals, the Salem of the Proctors, Abigail, Tituba, the Coreys and the Nurses. The accusation of anti-Americanism, often raised against Sartre, is not true. John and his friends are Americans, too. In 1968 Sartre gave an interview to the German journal *konkret* with the title *Ich bin nicht gegen die Amerikaner, ich bin für Vietnam* (*I am not against the Americans, I am for Vietnam*)⁴⁸. Even if the bitter discussion with David I. Grossvogel⁴⁹ – Sartre had canceled his stay at the Cornell University, planned for 1965, because of the Vietnam War – seems to prove the opposite, the volume of notes Sartre had written down for his lectures at Cornell⁵⁰ proves that Sartre had high hopes in the American students.

⁴⁵ MILLER, *The Crucible*, cit., p. 115.

⁴⁶ MILLER, *Introduction to the Collected Plays*, cit., p. 157.

⁴⁷ Ivi, p. 158.

⁴⁸ J.-P. SARTRE, *Ich bin nicht gegen die Amerikaner, ich bin für Vietnam*, in «Konkret», 1968, pp. 31-38.

⁴⁹ See ID., *Situations VIII. Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 9-26.

⁵⁰ ID., *Morale et Histoire*, in «Les Temps Modernes», 632-633-634, 2005, pp. 268-414.

Until the very end of his life, he maintained a good relationship with progressive Americans and followed the cultural and academic scene in the U.S. In the 1950s, it was particularly American sociology that influenced him⁵¹. He read *The Lonely Crowd* (1950) by David Riesman, *The Organization Man* (1956) by William H. Whyte, *The Exurbanites* (1955) by Auguste Comte Spector, and all the books by C. Wright Mills, who became a good friend of Sartre's in the year before Mills died in 1962⁵². All four of them published contributions in *Les Temps modernes* (TM).

Whereas the U.S. and American culture were a marginal theme in the TM in the 1950s, they gained much prominence in the 1960s. Intellectuals such as Noam Chomsky, Paul A. Baran, and Paul Sweezy contributed essays. Not only was the war in Vietnam a topic in the TM several times, but also the new social movements, particularly black power (with contributions by Malcolm X and Eldridge Cleaver)⁵³ and feminism (with essays by Betty Friedan and later Susan Sontag). TM no. 223, issued in December '64, was devoted to the Beatniks, the most important literary influence on the youth and hippie movement of the 1960s. Allen Ginsberg had dedicated *Howl*, the beatnik poem *par excellence*, to Carl Solomon, «a Bronx-born Jewish intellectual, a bisexual, part-time Communist, Dadaist, and existentialist» as Jonah Raskin described him⁵⁴. Carl Solomon heard Sartre when he was in Paris in 1947 and he introduced Ginsberg to Sartre's existentialism and Jean Genet⁵⁵. Jack Kerouac, too, knew Sartre⁵⁶. When Sartre gave up the Marxist model of class society in 1972-73⁵⁷ in favor of an 'antihierarchical-libertarian' model based on the

⁵¹ ID., *Critique de la raison dialectique Tome I. Théorie des ensembles pratiques, précédé de Questions de méthode*, Gallimard, Paris (1960) 1985, p. 35. Later again in ID., *Sartre par Sartre (Itinerary of a Thought)*, in «New Left Review», 58, 1969, pp. 43-66). In ID., *Situations IX. Mélanges*, Gallimard, Paris 1972, pp. 99-134. Here p. 113.

⁵² ID., 'Wir müssen unsere eigenen Werte schaffen'. Ein Playboy-Interview über philosophische und literarische Fragen, in ID., *Sartre über Sartre*. Rowohlt, Reinbek 1980, pp. 129-143. Here p. 142.

⁵³ Another important member of the Black movement was Stokely Carmichael with whom Sartre worked together at the Russell Tribunal.

⁵⁴ J. RASKIN, *American Scream. Allen Ginsberg's Howl and the Making of the Beat Generation*, University of California Press, Berkeley 2004, p. 97.

⁵⁵ As to Sartre's and Ginsberg's influence on the sexual revolution see A. BETSCHART, *Von Freud zu Sartre. Die Vordenker der sexuellen Revolution*, in J. BONNEMANN, P. HELFRITZSCH, T. ZINGELMANN (eds.), 1968. *Soziale Bewegungen, geistige WegbereiterInnen*, Zu Klampen, Springe 2019, pp. 149-165.

⁵⁶ Cfr. V. LANE, *The French Genealogy of the Beat Generation*, Bloomsbury, New York 2017, particularly pp. 71-74.

⁵⁷ See SARTRE, *On a raison de se révolter* or *Sartre parle des maos* and *Entretien avec Sartre* <<http://docs.sartre.ch/Sartre%20parle%20des%20maos.pdf>> (retrieved 14.8.2020)..

new social movements⁵⁸, he was influenced by André Gorz and Philippe Gavi, two close observers of the American New Left, and also by the many articles *TM* had published about the social movements in the U.S. since the early 1960s.

For Sartre, not only the ‘evil’ U.S. of Danforth, Putnam, and Parris existed, but also the ‘good’, rebellious America, the America of John Proctor, the Coreys and the Nurses, and the two Sarahs. This was the U.S. of the progressive intellectuals and particularly the youth of the 1960s and 1970s symbolized not least by John Gerassi, Sartre’s interlocutor for several years. Radical students such as Jerry Rubin, Tom Hayden, and Angela Davis were influenced by Sartre, whose book *Sartre on Cuba* was frequently present on bookstalls of the Left protesting against U.S. politics on Cuba⁵⁹. Although Sartre did not visit the U.S. after 1946, they were very present with him. The position as #1 point of reference, held by Germany in the time before WWII, was passed on to America (closely followed by Italy) – of course, not the official U.S. of Deputy Governor Danforth, but John Proctor’s America.

ABSTRACT: Quando Sartre era un bambino, la sua relazione con gli Stati Uniti fu una sorta di storia d’amore, mediata soprattutto dal suo amore per i film americani. Sartre stesso divenne uno scrittore di sceneggiature per alcuni anni. A metà degli anni Cinquanta, scrisse il canovaccio de *Les sorcières de Salem*, basato su *The Crucible* di Arthur Miller. Interpretata spesso come un’opera sul maccartismo, è altrettanto un’opera sull’oppressione e sulla resistenza. Ci mostra una società dominata dalle sue fratture socioeconomiche e dalla repressione relativa al genere sessuale, alla religione e alla razza. Sartre è stato spesso associato a uno sfacciato anti-americanismo. Tuttavia *Les sorcières de Salem* ci mostra il suo vero ritratto dell’America, che è diviso tra l’America malvagia delle élite politiche, religiose ed economiche dominanti con il loro bigottismo religioso e l’America buona e ribelle, quella di John Proctor e dei suoi amici, quella parte di America da cui Sartre è stato sempre interessato.

⁵⁸ ‘Libertarian’ stands for the French *libertaire*, which is a codeword for anarchist since the 1880s. Together with Alain Touraine, Sartre was one of the first in France to support this new sociological model of society based on new social movements. Pierre Bourdieu, today the more prominent French sociologist of that time, maintained the old Marxist model of a class society up until the 1990s.

⁵⁹ See R. ARONSON, *Sartre and the American New Left*, in A. BETSCHART, J. WERNER (eds.), *Sartre and the International Impact of Existentialism*, Palgrave, Cham 2020, pp. 45-60. Here p. 52.

Ronald Aronson

*How the Irresolvable Camus-Sartre Conflict Helps Us Appreciate
the George Floyd Uprising, and Vice-Versa¹*

ABSTRACT: The Black Lives Matter uprising in the United States that exploded onto the scene after the police killing of George Floyd in May 2020 marks an historic breakthrough – because of its geographic spread throughout the country, its sweeping demand for an end to all racist practices, its willingness to challenge institutions, symbols, and attitudes as well as behaviors, the participation together of millions of Americans of all colors, and especially the involvement of young people. Jean-Paul Sartre and Albert Camus have left us moral and political insights that throw light on this moment: Sartre for his intransigent radicalism and opposition to oppression, Camus for his deep commitment to solidarity and restraint. In their lifetime these sets of attitudes became opposed, and led to their dramatic break. However, today's uprising has rejected the either/or that split apart the friendship as well as their Cold-War generation. But today, going beyond the Camus/Sartre break, solidarity and restraint have been at the core of the Black Lives Matter uprising, from the start together with a deep commitment to radical change.

KEYWORDS: Camus; Sartre; George Floyd Uprising; Black Lives Matter; Solidarity; Restraint; Communism; Algeria; Fanon; Cold War

June 2020 was a breakthrough moment in America. The largest movement in U.S. history began as a protest against police violence towards Black Americans, called for the “defunding” of the police, and has since been attacking racial inequality virtually everywhere, down to the most subtle “microaggressions”. Spontaneous, without central leadership, unauthorized, and unanticipated, it was immediately joined by whites and other minorities as well as Blacks, while strong voices insisted that it remain under Black leadership. More of a mass wave than a coherent movement, the protests spread virtually everywhere in the country, even in all-white neighborhoods and small towns.

¹ An earlier version of this article was published at the «IAI news» <<https://iai.tv/articles/sartre-camus-radicalism-and-solidarity-black-lives-matter-auid-1602>> (last access 03.09.2020).

It may have been outrage that moved people into the streets at first, but by mid-July as many as 26 million Americans had demonstrated in over 2,000 towns and cities and 40% of U.S. counties². Clearly something deeper was at work. What kept people coming out night after night to face tear gas and police charges, and what propelled small knots of whites to organize their very first protest in suburbs and far-flung towns, or to stand on street corners with signs week after week, and what kept surprisingly large numbers of passers-by honking and waving their approval? Why, on a quiet Sunday July evening in deserted downtown Royal Oak, Michigan two miles north of Detroit, did a tiny band of white high-school students march around carrying homemade signs chanting criticisms of the local police and “Black Lives Matter”?

One striking feature of the movement of 2020 is how deep and wide the awareness has been of racial inequality. During a pandemic whose watchword has been “We’re all in this together” is anyone not aware that the death rate among Blacks is three times the death rate among whites, or that Blacks and other people of color are suffering far more from the economic fallout of the pandemic³? The protesters know this. Moreover Americans of all ages and colors are determined not merely to call for racial equality but to *enact* this by expressing their solidarity and where possible marching *together*. That small group of young white students was declaring that they were *with* Black people, even if none were there.

It is as if the truth has fully dawned on most whites that Blacks are not just the victims of “prejudice”, or of negative treatment by individual police officers, but as the death-rate shows, they live under conditions of systemic inequality – from schools to housing to employment to health. As that dawning has been taking place throughout the society, whites are giving up their denial about how deep it is and how structured into the lives that Blacks live. It is built into the society. However vaguely, they are declaring that they want this to end, and that they want to live in a different kind of society⁴.

Of course this has not yet shaped a clear set of demands beyond the slogan “defund the police”, let alone an organized, focused movement pointing to specific structural political, social, and economic changes. But

² See L. BUCHANAN, Q. BUI, J.K. PATEL, *Black Lives Matter May Be the Largest Movement in U.S. History*, in «New York Times», July 3, 2020 <<https://www.nytimes.com/interactive/2020/07/03/us/george-floyd-protests-crowd-size.html>> (last access 03.09.2020).

³ For a fuller treatment of the relationship of the pandemic to “Black Lives Matter” see the preface to R. ARONSON, *Noi: far rivivere la speranza sociale*, Mimesis, Milano 2020.

⁴ See I.X. KENDI, *The End of Denial*, in «The Atlantic», September 2020.

this amorphous wave is a sea change that demands to be appreciated. Its full effects will take some time to be felt. More Americans than not agree that “Black lives matter” and reject the retort that “all lives matter” as a bad-faith evasion of the essential issue⁵.

It is a liberation for whites to experience Blacks *as equals*. This means acknowledging not simply the persistence of police brutality or even the oppressive and unequal social, political, and economic structures to which police brutality belongs. There is a liberation in declaring equality openly, to other whites as well as Blacks. Calling it a liberation may help explain why it has been spreading like wildfire: by acknowledging that “Black Lives Matter” and demonstrating alongside Blacks for racial equality, whites are freeing themselves to express solidarity *and at the same time* to understand and assert that this means radical change. This is why the inflammatory slogan “defund the police” – whatever it means in practice – has become so widespread. This is why “Black Lives Matter” signs have popped up in largely white neighborhoods throughout the country. This is why John Lewis suddenly emerged from near-obscurity to become a celebrated national hero on his passing. This is why not only are statues coming down that memorialized the defenders of slavery, but even corporations are calling out their support, and this is why the mainstream media has lent its voice to the uprising.

I am of course talking about an exceptional historical moment, a radical and generous mood of solidarity so widespread as to be without equal. There is no reason to assume that the wave will preserve its wonderful features as it becomes a structured and settled movement, or even that it will become such a movement. Still, even as the limitations and problems of the uprising are now being discussed, the depth and novelty of what has been happening demands to be appreciated. This is not a “Civil Rights” movement, nor is it limited, as in the past, including most recently the Ferguson, Missouri demonstrations of 2014, to African Americans and a core of sympathetic whites. And it is more than, although it is also that, an angry reaction to the presidency of Donald Trump, particularly his racism, self-interest and ineptitude during the time of Covid-19. Inasmuch as this wave was supported by two-thirds of Americans and attacked by President

⁵ On July 28 the Gallup Poll reported that *Two in Three Americans Support Racial Justice Protests*, S. Long and J. McCarthy, in *The Gallup Poll* <https://news.gallup.com/poll/316106/two-three-americans-support-racial-justice-protests.aspx?utm_source=alert&utm_medium=email&utm_content=morelink&utm_campaign=syndication> (last access 03.09.2020). By the end of August and after three months of active opposition by President Donald Trump, according to the Civiqs survey supporters had declined to 49%. See note 9 below.

Trump, it is likely that those opposing it are those same whites who oppose the progressive developments of the past fifty years – racial integration, women's liberation, gay marriage – and form the core of Trump's base. As the election campaign began, one of the main questions hovering over his re-election blitz was whether his obviously racist appeals to white suburbanites and for "law and order" might draw enough support to once again win a majority of the electoral college with a minority of votes.

As a scholar of the two great political moralists of the last century, Albert Camus and Jean-Paul Sartre, I am struck by the fact that the uprising has drawn together two impulses that came to be diametrically opposed in these men. Their friendship, and their historical world, broke apart over the irreconcilability of Sartre's radicalism with Camus's restraint. To appreciate the depth and novelty of what is happening today it may be useful to see how Camus and Sartre, and their unresolvable conflict of nearly seventy years ago, throw light on our events. And in turn, what today's moment teaches us about the break between Sartre and Camus.

What stands out today is the presence together of what were once two opposite notes, Sartre's intransigent opposition about systemic oppression and Camus's no less determined emphasis on solidarity and self-restraint. Both thought it was necessary to choose between these, and their either/or became a political/moral demand seemingly imposed by history itself, specifically by the Cold War. Now when whites and Blacks march together today, and when whites carry signs saying "Black lives matter" and elicit support from passing motorists, they are being at once non-violent, acting in racial solidarity and respectful of their intended audience, and are calling into question the deep history and pervasive structures of American society. By bringing together these usual contraries, today's wave of protest creates hope for the kind of politics that eluded both men and their generation – demanding systemic change without giving up its generous animating impulse.

Black Lives Matter contains a fierce radicalism reminiscent of Sartre specifically because of its consistent opposition to all forms of oppression. Sartre's hallmark is his refusal to normalize any form of humans subjugating other humans. In 1952 he began his unique approach to the problem of violence by analyzing and demonstrating the structural violence imposed by bourgeois society on workers. He began to ask how violent human domination of other humans became interiorized in political, social, and economic forms. Armed with his insights, Sartre appreciated violence from below by workers, by native revolutionaries as a response, the only effective one, to bourgeois and colonial dominance.

During the war of Algerian independence Sartre was one of the first to talk about colonialism as a system, and his searing denunciation of government torture of Algerian rebels was banned by the government. His famous 1961 preface to Frantz Fanon's *The Wretched of the Earth* captures the systemic dehumanization of natives by colonialists and justifies their recourse to violence to reclaim their humanity. In these writings Sartre identifies with the oppressed, describes their oppression both at an individual and a structural level, and justifies their violent response. As the years passed he again and again supported the weak against the powerful: the Hungarian workers' rebellion against the Communist Party and government, the Cuban revolution, the Vietnamese being subjected to genocide by the Americans, the 1968 uprising of French students and workers, immigrants living in the Paris suburbs.

But in the climate of either/or nurtured by the Cold War, he went overboard. In the Fanon essay he used the language of *Critique de la raison dialectique*, extolling revolutionary violence as «the beginning of humanity»⁶, refused to criticize terrorism, gave a blank check to anti-colonial rebels for any and all atrocities, and even accepted the Munich massacre of Israeli athletes as the «only means of struggle»⁷ by an oppressed people. These were more than momentary excesses: the oppressed experience violence through every pore, and they can only overthrow the structural violence imposed on them through turning this back on their oppressors. Sartre believed that to demand from the outside that such violence be measured and controlled is to undermine the capacity to struggle. His logic was sweeping: nonviolence only perpetuates oppression; violence, the essential tool of oppression, is the only possible path of liberation.

Camus's strength, and his blind spot, lay in the other direction. He was the voice of militant nonviolence. He was keenly aware that revolutionary violence always entailed more, much more, than the rejection and overcoming of oppression. In *The Just Assassins* and *The Rebel*, he explored it as a deep psychological and even metaphysical urge stemming from our desire to overcome the fundamental absurdity of existence that became displaced from its original and impossible-to-achieve goals. In 1956 he made a courageous effort to resolve the Algerian conflict with a minimum of violence. He was, after all, behind the last significant effort of Europeans and Arabs in the history of Algeria to unite behind a common

⁶ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard 1960, p. 453.

⁷ ID., *About Munich*, translated by E. A. Bowman, in «Sartre Studies International», IX, n. 2, 2003, pp. 5-8, p. 7.

project. In 1956 he was one of the heroic voices against the violence being unleashed in Algeria, sponsoring and speaking at the last mass meeting in Algiers to explore a peaceful solution to the conflict.

But he did not know as he spoke to the crowd that the meeting, threatened with violence and disruption by *pieds-noirs* who rejected any accommodation, was in fact being protected by a disciplined cadre surrounding the hall belonging to the Algerian rebels, the FLN, who had decided to let the meeting proceed. There could often be, in other words, a lack of realism in Camus's generosity. Further, although he was deeply committed to restraining violence and was no less committed to an ethic of solidarity and mutual respect, Camus never accepted the principle of Algerian independence. For all his belief in equality, he toyed with solutions that would keep Algerians under French control, and "as French Algeria's most famous son" he refused to tell the truth about their colonial privileges to his *pied-noir* community. Camus repressed the reality of the FLN. He refused to connect their violence with the facts of Arab life in French-ruled Algeria, ignoring the violence-imposed privileges of his own community. In his principled, opposition to overt violence and his commitment to mutual respect, he never talked about the oppressions of native life or their reason for demanding independence.

Such were the blind spots about violence of these two brilliant critics of violence. Camus managed to combine his insight and bad faith in a single provocative statement during his Nobel Prize visit to Sweden in December 1957: «I have always condemned terror. I must also condemn a terrorism that is carried out blindly. In the streets of Algiers for example—Cand may one day strike my mother or my family. I believe in justice, but I will defend my mother before justice»⁸. We have seen Sartre's celebration of anti-colonial violence in the preface to *The Wretched of the Earth*.

The themes of Camus and Sartre call out eloquently, but they became cut off from each other in their work and lives. Their compelling insights were constantly abraded by the Either/Or to which both subscribed and in terms of which each criticized the other. Yet this guaranteed that each writer-activist would possess no more than a half-truth. Sartre kept silent about, or excused, the atrocities committed by movements of national liberation while fiercely denouncing every misstep of the French government, and Camus came close to being obsessed by anti-Communism, and then never questioned the violently imposed and maintained Frenchness of Algeria while dismissing as irrational the Algerian demand for inde-

⁸ A. CAMUS, *Essais*, Gallimard, Paris 1965, p. 1882.

pendence. Like the sides that embraced them during the Cold War, each man obscured his contradictions by employing a double standard of judgment, accepting behaviors on the one side that he declared reprehensible on the other. The fact that they did so with almost perfect symmetry in relation to each other suggests that each one was in bad faith, intentionally hiding from an uncomfortable part of the truth.

What does this history have to do with recent events? The uprising was characterized by analytical depth, moral coherence, solidarity, radicalism, mutual respect, and restraint *at the same time*. There was no need to choose between mutual respect and radical change. The system's economic violence, health-care violence, and police violence did not provoke a massively violent response. For once the minority had the majority with it, and in any case still has the deep certainty that history and right are on its side. Solidarity and equality are still the dominant notes of the Black Lives Matter uprising, and the protestors are still engaged in a productive dialogue with the larger society, including its media representatives. Arguing and thinking through the meanings of "defund the police" has been part of that dialogue, as is the renewed conversation about reparations. In Sartre and Camus's world, lines were drawn more tightly between two sides, and it was necessary to choose. With Donald Trump fanning the flames, was this happening again? The fact is that two months after George Floyd's death, support for Black Lives Matter had dropped to less than a majority, and those opposing it increased⁹.

The anti-racist movement of 2020 emerged by refusing to choose between what has long been given as opposing and irreconcilable impulses, a radical understanding of Black oppression and an impulse of racial solidarity. Not yet in theory, but in practice and at the level of grass-roots action, it insisted on uniting a kind of Sartrean intransigence towards systemic oppression with a mutually respectful Camusean sense of solidarity. Generosity and radicalism: will it be possible to hold these together, or will it once again be necessary to choose?

In the conclusion to *Camus and Sartre: The Story of a Friendship and the Quarrel that Ended It* I speculated whether the time was ripe for going beyond the Either/Or of generosity/radicalism imposed by the Cold War

⁹ Civiqs Survey Results on August 23, 2020 showed 49% supporting Black Lives Matter and 38% opposing <https://civiqs.com/results/black_lives_matter?annotations=true&uncertainty=true&zoomIn=true> (last access 03.09.2020).

that broke apart their friendship and so much else¹⁰. After all, by the twenty-first century the specific issues dividing the two men had faded: along with the need to pick one side or the other, hadn't the demand vanished by supporters of either side to tell half-truths and partially blind themselves specifically about the systemic violence so deeply understood by Sartre (for example of capitalism or colonialism) or the perils of violent resistance (for example encouraged by Communists or anti-colonial revolutionaries) warned against by Camus? Instead, I hopefully imagined a Camus/Sartre: a political-intellectual stance that might, as I said, «illuminate today's systemic violence while accepting the challenge of mounting an effective struggle against it without creating new evils»¹¹.

Perhaps today's uprising points the way. On the one hand, as I have argued in trying to look beyond their unresolved conflict, the particular *need to choose* that destroyed their friendship, rooted in the Cold War, made a coherent moral-political position impossible. There was no way Sartre or Camus could combine analytical depth, moral coherence, solidarity, radicalism, mutual respect, and restraint *at the same time*, which is precisely how tens of millions of Americans responded to the police killing of George Floyd. Camus and Sartre, and their world-historical conflict, help us to understand the achievement of this moment.

ABSTRACT: La rivolta di *Black Lives Matter* negli Stati Uniti, che è esplosa sulla scena dopo l'omicidio da parte della polizia di George Floyd a Maggio 2020, segna una svolta storica – per la sua diffusione geografica per tutto il paese, per la sua ampia pretesa di porre fine a tutte le pratiche razziste, per la sua intenzione di sfidare le istituzioni, i simboli, gli atteggiamenti e i comportamenti, per la partecipazione condivisa di milioni di americani di tutti i colori, e soprattutto per il coinvolgimento dei giovani. Jean-Paul Sartre e Albert Camus ci hanno tramandato idee morali e politiche che aiutano a chiarire questo momento: Sartre per il suo radicalismo intransigente e per l'opposizione all'oppressione, Camus per il suo profondo impegno nei confronti della solidarietà e per il suo equilibrio. Nella loro vita questi approcci divennero opposti, e condussero alla loro drammatica rottura. Tuttavia la rivolta attuale ha respinto l'*aut aut* che ha diviso sia la loro amicizia sia la generazione della Guerra Fredda. Oggi, andando oltre la rottura di Camus e Sartre, la solidarietà e l'equilibrio sono stati al centro della rivolta di *Black Lives Matter* fin dall'inizio, insieme a un profondo impegno per un cambiamento radicale.

¹⁰ See R. ARONSON, *Camus and Sartre: The Story of a Friendship and the Quarrel that Ended It*, University of Chicago Press, Chicago 2004, p. 234.

¹¹ *Ibidem*.

DIALOGHI E VARIE

Erminio Maglione

Albert Camus e il Transcendentalismo americano

TITLE: *Albert Camus and American Transcendentalism*

ABSTRACT: This article aims to investigate the influence of American Transcendentalism on the mature phase of Albert Camus's philosophy (1951-1958) in order to show their multiple points of theoretical contact. The structure of the work is divided into three parts: the first one provides historical contextualization of the object of study through the description of the close relationship between existentialism and American culture; the second part traces the philosophical and historical profile of Transcendentalism to clarify its theoretical relationship with Camus' positions; finally, the last part focuses on the analysis of the notion of *self-reliance*, central to Ralph W. Emerson, with the aim of measuring its philosophical weight in Camus' *Carnets*.

KEYWORDS: Albert Camus; American Transcendentalism; Ralph W. Emerson; French Existentialism; Friedrich Nietzsche; Self-reliance

Emerson. «C'est le droit de tout homme de se voir jugé et caractérisé
d'après sa meilleure influence»
(A. Camus, *Carnets*, Mars 1951-Juillet 1954)

1. *Gli esistenzialisti e il Nuovo Mondo*

Leggendo l'ultima serie dei quaderni che Camus tenne dal marzo 1951 sino alla sua morte ci si imbatte in una presenza umbratile alla quale si sarebbe tentati di dare poca importanza o alla quale, tutt'al più, si potrebbe conferire una funzione meramente estetica¹. L'Algerino era infatti amante

¹ Per l'edizione delle opere camusiane ci siamo riferiti alle recenti *Œuvres complètes* a cura di J. Lévi-Valsen e R. Gay-Crosier (4 voll., Gallimard, Paris 2006), impeccabili filologicamente. L'ed. è qui indicata con la sigla OCAC seguita dal numero del volume e dalla pagina. Per l'ed. it. dei quaderni ci siamo valsei dei *Taccuini* a cura di E. Capriolo (Bompiani, Milano 2018).

della frase ben tornita e maestro di formule asciutte ed efficaci, come sa chi abbia affrontato anche solo episodicamente la sua variegata produzione. In questo caso però un simile giudizio sarebbe, più che fuorviante, sostanzialmente errato. Questa presenza carsica è rappresentata infatti da alcuni *excerpts* disseminati in particolare all'interno dei *Carnets* numero 7 e 8 – scritti in un periodo della durata di circa 7 anni, che va dal 1951 al 1958 – aventi per autori alcuni fra i più importanti esponenti del trascendentalismo americano². Tale circostanza ci parla della natura estremamente varia delle fonti camusiane – letterarie, filosofiche, artistiche – ma anche, e soprattutto, di quel sentimento composito e contraddittorio che legò lui e gli altri esistenzialisti alla cultura americana, all'*American mind*, di cui ora gioverà abbozzare il profilo per meglio contestualizzare l'oggetto del nostro studio³.

Camus non rifiuterà l'invito di quei colti newyorkesi che cominciarono a corteggiare gli esistenzialisti francesi sin dalla seconda metà degli anni '40, a ridosso della fine della guerra, e che li esortarono ad attraversare l'Atlantico per partecipare a visite e cicli di conferenze. Dopo aver convinto Sartre a partire per gli USA a metà del maggio '45 – gli suggerì di unirsi alle delegazioni di «Combat» e «Le Figaro» invitate nel paese –, fu lui stesso ad intraprendere il viaggio soggiornandovi da marzo a maggio del 1946 e recandosi poi in America del Sud dal giugno all'agosto del 1949⁴. Simone

² Il quarto volume delle *Œuvres complètes* raccoglie gli ultimi quattro quaderni dei *Carnets*, fondamentali per indagare le linee teoriche più avanzate della speculazione camusiana: il quaderno numero 6 (Febbraio 1949-Marzo 1951), il numero 7 (Marzo 1951-Luglio 1954), il numero 8 (Agosto 1954-Luglio 1958) e il numero 9 (Luglio 1958-Dicembre 1959).

³ Citando la nozione di *American mind* facciamo riferimento all'interessante quanto criticato lavoro di S. PERSONS, *American Minds. A History of Ideas*, Henry Holt and Company, New York 1958. Il testo, nonostante alcune rigidità nell'impostazione metodologica tipiche della Storia delle Idee di marca americana – una concezione di *mind* piuttosto statica e più interessata alle continuità invece che alle faglie della storia della cultura, autentico motore di quest'ultima –, conserva un grande fascino nel suo porsi come un'introduzione all'*history of American thought* e nell'intento di tracciare un profilo della vita intellettuale americana nel suo sviluppo storico dal XVII secolo ai giorni nostri. L'elemento forse più interessante dell'opera, che rende prossimo l'approccio di Person a esempi di *Intellectual history* come quelli forniti da John Higham, Arthur Schlesinger Jr. o Richard Hofstadter, è la convinzione che gli strumenti forniti dalla Storia sociale siano indispensabili elementi ermeneutici per il lavoro dello storico delle idee.

⁴ Il primo viaggio camusiano in America data 10 marzo 1946, giorno dell'imbarco a Le Havre sulla nave da carico *Oregon*. Le sue note di viaggio sugli USA e sull'America del Sud confluiranno negli autonomi *Journaux de voyage*, Gallimard, Paris 1978 (ed. it. a cura di P. Moretti, *Diari americani*, Biblioteca del Vascello, Roma 1993). L'ed. it. è corredata dalle tavole di Joquin Vaquero. In OCAC il diario è stato reintegrato secondo l'ordine

de Beauvoir partirà invece nel 1947 e a riguardo scriverà pagine preziose per comprendere quel misto di diffidenza e meraviglia che colse questi intellettuali una volta approdati nella nuova terra a loro sconosciuta. La seduzione certo fu grande e le sue parole ben riassumono l'impatto con una realtà politica, sociale ed economica percepita come molto distante da quella europea: l'America appariva come un sogno, era «l'abbondanza, gli orizzonti infiniti; [...] un miscuglio di immagini leggendarie»⁵.

Il viaggio di Camus fu forse però meno rilassato rispetto a quello di Sartre e della sua compagna poiché, nonostante il grande impatto che questa nuova meta esercitò su di lui, non smise di sentirsi estraneo rispetto ad un ambiente culturale di cui faceva spesso fatica a comprendere in profondità stile e consuetudini – «La pioggia di New York è una pioggia d'esilio»⁶.

cronologico nei *Carnet* del periodo 1946-1949. Sulle impressioni di Camus riguardo all'America cfr. O. TODD, *Albert Camus – Une vie*, Gallimard, Paris 1996 (trad. it. a cura di A. Catania, *Albert Camus. Una vita*, Bompiani, Milano 1997, cap. 30, *L'isola dai tre fiumi*, pp. 386 ss.). Su Albert Camus scrittore e filosofo cfr. É. BARILIER, *Albert Camus. Philosophie et littérature*, L'Âge d'homme, Lausanne 1977 e R. QUILLIOT, *La Mer et les Prisons. Essai sur Albert Camus*, Gallimard, Paris 1980. Sul più vasto tema dell'esodo degli intellettuali europei verso gli Stati Uniti, anche in rapporto al totalitarismo hitleriano, cfr. D. FLEMING, B. BAILYN, *The Intellectual Migration. Europe and America (1930-1960)*, Harvard University Press, Cambridge 1969.

⁵ S. DE BEAUVOIR, *La force des choses*, Gallimard, Paris 1963 (trad. it. a cura di B. Garufi, *La forza delle cose*, Einaudi, Torino 1966, p. 23). Sul viaggio della De Beauvoir negli USA cfr. il resoconto, a metà fra autobiografia e giornale di viaggio, *L'Amérique au jour le jour*, Gallimard, Paris 1948 (trad. it. a cura di A. Dell'Orto, *L'America giorno per giorno*, Feltrinelli, Milano 1955). Sull'America vista attraverso gli occhi di un europeo la filosofa scrisse per il pubblico anglofono l'articolo *An Existentialist Looks at Americans*, in «The New York Times Magazine», 25 Maggio 1947.

⁶ A. CAMUS, *Pluies de New York*, in «Formes et couleurs», 6, 1947, pp. 13-16. Per la trad. it. cfr. *La pioggia di New York*, in ID., *L'estate e altri saggi solari*, a cura di C. Pastura e S. Perrella, Bompiani, Milano 2013, pp. 123-127, p. 123. Questo vero e proprio pezzo di bravura, in cui la città di New York diviene pulsante e vivente attraverso l'occhio di un Camus che si fa *promeneur solitaire*, venne affiancato, al momento della pubblicazione in «Formes et couleurs», ad una fotografia dello statunitense Alfred Stieglitz (1864-1946) intitolata *Spring Showers – The Sweeper* (la fotoincisione fu pubblicata sull'importante rivista edita dallo stesso Stieglitz, «Camera Notes», 3, V, 1902). Non ci è dato sapere se l'immagine fu scelta dallo stesso Camus ma l'effetto dell'associazione tra parola e fonte iconografica risulta di certo molto potente: protagonista della foto è la città americana quando ancora convivevano macchine e tram a cavalli. Lo sfondo sfocato lascia intuire il tumulto generato dall'acquazzone appena trascorso: assembramento di veicoli, gente a piedi che tenta di raggiungere un mezzo di trasporto approfittando della temporanea tregua dalla pioggia scrosciante, strade debordanti d'acqua. Alle spalle di questa scena vi sono degli edifici che suggeriscono la centralità e l'eleganza borghese della zona, sulla destra s'intravede la guglia di un grattacielo, probabilmente carico d'uffici. In basso a

Questo senso di rapito straniamento renderà il suo sguardo più acuto e penetrante, rendendolo un osservatore perfetto delle differenze rispetto al modo di vita europeo. Fra le caratteristiche che al contempo legano inestricabilmente il suo pensiero a quello del maestro Nietzsche, e che rendono la sua filosofia uno strumento privilegiato e attualissimo per la comprensione del nostro travagliato presente, sta infatti la sua inestimabile dote di *Kulturkritiker*⁷. La sua descrizione dell'*American way of life*, colto nella declinazione edonistica e materialista, nel suo darsi contraddittorio fra spreco e ricerca furiosa del benessere a tutti i costi, resta impresso sia per il tratto vivido che per la nota d'insopprimibile attrazione che lo contraddistingue.

«Pensando a New York, insomma, mi smarrisco» ma questo smarrimento non è un semplice disorientarsi bensì un perdersi che nella distanza avvince «come [...] certe donne che ti irritano, ti scuotono, e ti scorticano l'anima e di cui porti in tutto il corpo un bruciore caro». L'America è per Camus come il corpo nudo di una sconosciuta, «scandalo e piacere allo stesso tempo»⁸. La metafora erotica utilizzata rende bene la visceralità e la potenza generata dall'incontro con una realtà culturale percepita nella sua sconvolgente *alterità* e che esercita la propria magia nel doppio movimento del turbare e dell'incuriosire. Il *senso* americano è impenetrabile, si staglia misterioso nella sua patina di fatua bellezza – «gli stuoli di sorrisi

sinistra, avvolto in un impermeabile bianco sporco e leggermente piegato sulla sua scopa, sta la schiena indaffarata di uno spazzino. Il volto è impossibile da vedere, l'uomo veste un piccolo cappello calcato sulle tempie, il tono della scena è improntato ad una sorta di tragica spensieratezza. Il suo sguardo invisibile è lo sguardo del dimenticato che tutto sa e tutto vede, dello *straniero* in patria che meglio degli altri sa decifrare la vita dei suoi contemporanei. L'incontro fra Camus e Stieglitz avvenne poiché quel numero della rivista era dedicato interamente a quest'ultimo, da poco scomparso. Proprio nel 1947 infatti il Museum of Modern Art (MoMA) dedicò una retrospettiva al fotografo e gallerista intitolata *Alfred Stieglitz Exhibition: His Photographs*. La mostra durerà dal 10 giugno al 21 settembre di quell'anno e *The Sweeper* farà parte dei capolavori esposti (Leica Number: 127-A), come emerge consultando la *Master checklist* disponibile sul sito del museo <<https://www.moma.org/calendar/exhibitions/3213>> (ultimo accesso 24.08.2020).

⁷ L'influenza di Nietzsche su Camus è argomento sul quale, a nostro avviso, la critica non si è ancora adeguatamente soffermata. I contributi in merito risultano alquanto scarsi se si escludono, ad esempio, quello di B. ROSENTHAL, *Die Idee des Absurden bei Friedrich Nietzsche und Albert Camus*, Bouvier, Bonn 1977 e di M. WEYEMBERGH, *Albert Camus ou la mémoire des origines*, De Boeck, Bruxelles 1998 (in particolare cfr. le pp. 41-61 e 75-84). A questo fondamentale capitolo della storia intellettuale europea abbiamo dedicato la nostra dissertazione dottorale: *Albert Camus e la ricezione di Nietzsche in Francia dal 1877 al 1960*, discussa all'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano nell'a.a. 2018/2019, tutori A. Tagliapietra e C. Douzou.

⁸ CAMUS, *La pioggia di New York*, cit., pp. 125-126.

pubblicitari che proclamano da ogni muro che la vita non è tragica» –, mentre è in atto il celarsi di una doppiezza difficilmente interpretabile. Evidentemente è questo *indecidibile* che attrae Camus, che lo spinge ad interrogare un oggetto che pare costantemente in fuga:

Su altre città ho le mie idee. Ma di questa conservo solo emozioni potenti e fugaci, una nostalgia spazientita, gli istanti di lacerazione. Dopo tanti mesi, non so niente di New York, e se vi si circoli tra folli o tra le persone più ragionevoli del mondo; se la vita è così facile come tutta l'America dice, o se sia così vuota come talvolta sembra; se sia naturale che s'impieghino dieci persone, e senza che il servizio ne sia accelerato, là dove ne basterebbe una; se i newyorkesi siano liberali o conformisti, anime riservate o anime morte; se sia degno d'ammirazione o indifferente che i netturbini portino sul lavoro guanti di buon taglio; se sia utile che il Circo di Madison Square presenti dieci attrazioni simultanee su quattro piste diverse, di modo che, interessato a tutte, non riesci a vederne nessuna; [...] se, infine, sia necessario credere a chi dice che qui l'originalità è solitudine, o, semplicemente, a chi si meraviglia che non vi si domandi mai la carta d'identità⁹.

La cifra dell'esistenza americana è la contraddizione, l'ambiguità avvenente e violenta di una nazione che si batte per la libertà e le giuste leggi mentre distoglie lo sguardo di fronte al capitalismo sfrenato, alle diseguaglianze, al razzismo, all'antisemitismo. L'America ha gli occhi sempre rivolti in avanti ma al contempo rimane il luogo del conformismo, ove ogni tentativo di originalità è considerato sospetto. Questa diagnosi non era però nuova e la si può trovare in molti intellettuali dell'epoca, soprattutto francesi¹⁰.

⁹ Ivi, pp. 124-125.

¹⁰ Pensando invece all'area inglese vengono in mente le aspre critiche rivolte da David H. Lawrence, degno erede sotto questo rispetto di Carlyle e Ruskin, all'industrialismo selvaggio d'inizio '900 contenute in un romanzo come *Lady Chatterley's Lover* (1928). Tutta l'opera del romanziere può esser letta come il tentativo di dar corpo a una contro-mossa filosofica in grado di ricongiungere l'uomo contemporaneo con le forze primigenie della natura soffocate dal fordismo e dal principio di prestazione. Paradigma di questa de-somatizzazione che fa coincidere la civiltà con l'oblio della carne è Sir Clifford, marito della protagonista Connie. Egli, costretto su una sedia a rotelle per un infortunio bellico, è il trionfo dell'intellettualismo incapace di pensare l'uomo nella sua totalità: Clifford con le gambe sembra aver smarrito tutta la sfera somatico-pulsionale a favore di quella logico-speculativa. Se si pone mente a ciò non ci si stupirà che Lawrence venisse posto da Gilles Deleuze a fianco degli amati Nietzsche, Bergson, Spinoza e Hume, a riprova del ruolo tutt'altro che ancillare della letteratura nei confronti della filosofia. In particolare il filosofo francese tendeva ad identificare questo filone letterario con un deciso impeto eversivo: «Strana letteratura anglo-americana: da Thomas Hardy, da Lawrence a Lowry,

Alla fine degli anni '40 l'industrializzazione sfrenata, l'alto sviluppo tecnologico e la meccanizzazione della produzione erano infatti considerati tratti tipici dell'*American mind* e non certo della vita moderna in generale. L'intellettuale europeo era allora portato a domandarsi quale impatto avrebbe avuto un tale sviluppo della tecnica sulla persona e sulla società, chiedendosi se quello in corso potesse considerarsi realmente un miglioramento della vita o se non, piuttosto, un segno del nichilismo incalzante.

La risposta a questi interrogativi, va detto, risultava sostanzialmente pessimistica, come si può notare leggendo le crude descrizioni riportate da Louis-Ferdinand Céline nel suo capolavoro *Voyage au bout de la nuit* (1932) nel momento in cui parla dell'arrivo del protagonista Bardamu in una fabbrica della Ford a Detroit – «Diventavi macchina per forza anche tu e con tutta la tua carne tremolante in quel rumore di rabbia immane che ti prendeva la testa dentro e fuori e più in basso ti agitava le budella»¹¹.

Come si può vedere non c'è bisogno di scomodare la filosofia per avere dei perfetti ritratti di ciò che può esser l'alienazione dell'operaio, la letteratura sa raggiungere pari efficacia. Sartre, dal canto suo, nel corso dell'esperienza americana si interessò soprattutto alle questioni socialiste, raccogliendo quel materiale che avrebbe sfruttato per scrivere i suoi articoli una volta tornato in patria. Anch'egli condivise le critiche al fordismo e alla società di massa, notando con sorpresa come il lavoratore americano risultasse stranamente inconsapevole di questo stato di reificazione e che, addirittura, ne sembrasse felice. Tutto sembrava assumere il *modo* dell'ingranaggio il cui fine ultimo diveniva l'efficace funzionamento di una grande macchina produttiva: l'America. Ma quanto avrebbe potuto durare tutto questo¹²? Camus sembra esser di questa stessa opinione quando, citando Emerson, annota: «Come

da Miller a Ginsberg a Kerouac, degli uomini sanno partire, far passare dei flussi [...]. Varcano un limite, rompono un muro, la sbarra capitalistica» (G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Edipo*, Éditions de Minuit, Paris 1972; trad. it. a cura di A. Fontana, *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino 2002, p. 148).

¹¹ L.-F. CÉLINE, *Voyage au bout de la nuit*, Denoël et Steele, Paris 1932 (trad. it. a cura di E. Ferrero, *Viaggio al termine della notte*, Corbaccio, Milano 2007, p. 252).

¹² Sartre fece ritorno svariate volte negli USA prima dell'inizio degli anni '50. Cfr. J.-P. SARTRE, *A Sadness Composed of Fatigue and Boredom Weighs on American Factory Workers*, in ID., *We Have Only This Life to Live*, a cura di R. Aronson e A. Van Den Hoven, NYRB, New York 2013, p. 108. Il contributo fu pubblicato originariamente in «Combat» (12 giugno 1945) col titolo *Une tristesse faite de fatigue et d'ennui pèse sur le travailleurs américains*. Era questo il periodo in cui l'FBI iniziava a tenere sotto stretto controllo l'operato degli intellettuali per cercare di carpire eventuali condotte di matrice comunista: il maccartismo era alle porte. Cfr. su questo aspetto A. COHEN-SOLAL, *Sartre 1905-1980*, Gallimard, Paris 1985 (trad. it. a cura di O. Del Buono, *Sartre*, il Saggiatore, Milano 1986, pp. 283-284).

siamo riusciti a far sì che il progresso meccanico abbia giovato a tutti, con la sola eccezione dell'operaio? Lui ne è stato ferito a morte»¹³.

Altra istanza politica che attirò, come prevedibile, le pesanti critiche degli esistenzialisti fu la questione della segregazione razziale. A impressionare erano gli «intoccabili» neri che giravano per le strade cercando di evitare il più possibile lo sguardo dei bianchi¹⁴. Questo stato di cose ebbe un impatto non indifferente, oltre che sulla coscienza politica, anche sulla filosofia dello stesso Sartre che dedicò a questo tema la *pièce* *La Putain respectueuse* (1946), importante testimonianza di quell'interesse verso i sistemi sociali e i relativi attori che andava maturando nella sua produzione¹⁵. La De Beauvoir tentò di opporsi a questo stato di cose deprecabile ostinandosi, nonostante i newyorkesi bianchi lo sconsigliassero fortemente, a passeggiare da sola per Harlem per scoprire con i propri occhi quel tipo di realtà degradata.

Camus non fu da meno nel dimostrare solidarietà nei confronti della popolazione afroamericana, come dimostra il suo stretto rapporto con lo scrittore di colore Richard Wright (1908-1960). Famoso negli USA per romanzi come *Native Son* (1940) e saggi fondamentali come *Black Boy* (1945), resoconto autobiografico della gioventù trascorsa nei retri Stati del Sud (Mississippi, Arkansas e Tennessee), conobbe Sartre e Camus a New York. Quest'ultimo, innamoratosi del tono realistico e crudo dei suoi scrit-

¹³ CAMUS, *Taccuini*, cit., p. 371. L'appunto, dopo il nome del fondatore del Trascendentalismo, riporta come data il 1848. Ma cfr. anche il seguente pensiero: «Secondo Emerson, gli americani sono meccanici così straordinari solo perché temono la fatica e la sofferenza: per pigrizia» (*ibidem*).

¹⁴ Il tema dello sguardo – uno dei luoghi sicuramente più affascinanti de *L'Être et le Néant* – è utilizzato in maniera originale da Sartre come lente attraverso la quale filtrare la questione della segregazione in *Return from the United States*, in *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, a cura di L. Gordon, Routledge, New York-London 1997, pp. 83-89, p. 84. Il titolo originale dell'articolo era *Retour des États-Unis. Ce que j'ai appris du problème noir* e comparve per la prima volta il 16 giugno del 1945 su «Le Figaro».

¹⁵ «Progetto» e «responsabilità» sono le parole chiave di quel «teatro di situazione» teorizzato in *Qu'est-ce que la littérature?* che si proponeva la dissoluzione del carattere a favore del primato rappresentato dalla «scelta di una soluzione» rispetto alla serie di condizionalità determinanti l'esistenza dell'eroe. Egli non è più considerato come un mero *personaggio* ma come un'*azione*, un'entità progettante rispetto al sistema di relazioni in cui vive (J.-P. SARTRE, *Situations*, II, Gallimard, Paris 1948, p. 313). *La Sgualdrina rispettosa* rientra a pieno titolo all'interno di questa concezione – inserendosi in una linea poetico-filosofica che va da *Les mouches* (1943) per giungere sino a *Les Séquestrés d'Altona* (1960) – narrando una vicenda ispirata ai fatti che coinvolsero gli Scottsboro Boys nell'Alabama degli anni '30. Al centro della *pièce* sta infatti la falsa accusa di stupro di una giovane prostituta bianca mossa ai danni di due uomini di colore. Sartre s'interessò alla vicenda anche attraverso la ricostruzione che trovò in V. POZNER, *Les États-Désunis*, Denoël, Paris 1938.

ti, ottenne di far tradurre i suoi libri presso Gallimard mentre Sartre si offrì di pubblicare diversi suoi contributi sulla testata «Les Temps Modernes». L'attrazione però fu reciproca e Wright sarà uno dei principali catalizzatori per la diffusione dell'esistenzialismo in America promuovendolo come movimento libertario e critico nei confronti delle disuguaglianze sociali¹⁶.

2. *Il nuovo idealismo americano*

Probabilmente ciò che attrasse Camus della scrittura di Wright fu la stessa cosa che cercò sia osservando la ferrovia sopraelevata che spezzava in due Bowery Street a New York¹⁷, sia leggendo i passi del gruppo d'intellettuali di cui Ralph W. Emerson fu maestro: l'estrema concretezza, lo spirito di rivolta, la fiducia nelle potenzialità umane. Effettivamente, sulle prime, legare il Trascendentalismo alle teorie del filosofo francese non pare cosa immediata e questa passione per l'America rimane un argomento di studio a cui non troppa attenzione è stata dedicata, soprattutto riguardo alle ricadute che essa ebbe in campo speculativo. È nostra intenzione quindi tracciare un rapido panorama di questa costola della filosofia americana per tentare di rilevare le istanze che Camus percepì come vicine alla propria visione del mondo.

In primis bisogna tener presente come il Trascendentalismo sia impossibile da comprendere se non adeguatamente storicizzato. Il suo richiamarsi

¹⁶ Dopo aver conosciuto Camus, Sartre e Simone De Beauvoir, che soggiornò presso di lui e la moglie nel 1947, nel diario dello stesso anno Wright ricorda: «Come scrivono e pensano bene quei giovani francesi! Non esiste niente di simile altrove. Sono bravissimi a scandagliare la condizione umana» (cfr. M. FABRE, *Richard Wright: Books & Writers*, University Press of Mississippi, Jackson 1990, p. 141). Il suo apporto fu importante soprattutto per sfatare il mito, molto diffuso presso i lettori americani e criticato nel carteggio con l'amica Gertrude Stein, dell'esistenzialismo come epitome della vecchia Europa pessimista e decadente (cfr. H. ROWLEY, *Richard Wright: The Life and Times*, University of Chicago Press, Chicago 2008, p. 246 e pp. 326-327). Dopo qualche difficoltà a reperire il visto per la Francia, lo scrittore si trasferirà stabilmente a Parigi (cfr. *ivi*, p. 336). Sulla ricezione della filosofia esistenzialista in America cfr. W. KAUFMANN, *The Reception of Existentialism in the United States*, in «Salmagundi», nn. 10-11, 1969-1970, pp. 69-96; G. COTKIN, *Existential America*, Johns Hopkins University Press, Baltimora 2005; A. FULTON, *Apostles of Sartre: Existentialism in America*, Northwestern University Press, Evanston 1999. Sull'influenza della declinazione sartriana dell'esistenzialismo nell'America tra la fine degli anni '40 e l'inizio degli anni '50 scrive la Fulton: «More philosophers were becoming aware of the centrality of human meaning and experience in their discipline, and they recognized that Sartreanism spoke directly to those concerns» (*ivi*, p. 82).

¹⁷ Cfr. CAMUS, *La pioggia di New York*, cit., p. 126.

al Romanticismo europeo e al kantismo per elaborare in maniera originale i principi resta opaco se non connesso alle vicende storico-politiche di una nazione nata da poco, caratterizzata da quelle contraddizioni che, nel 1861, daranno l'abbrivio alla Guerra di secessione. Nella prima metà del secolo assistiamo infatti alla creazione di quell'*imagery* che assurgerà a nucleo della cultura americana: lo spiccato individualismo, la spiritualità connessa al rapporto con la natura, il mito del selvaggio e della frontiera, lo sviluppo incontrollato della tecnologia¹⁸.

Tutti questi elementi andranno a coagularsi in quel movimento collettivo di rivolta intellettuale che sorse nella regione del New England nel primo Ottocento noto come Trascendentalismo¹⁹. Questo appellativo – a riprova dell'originalità del movimento e dell'iniziale diffidenza che esso provocò – fu sulle prime attribuito da quei detrattori che, come Charles Dickens, consideravano l'approccio oscuro e incomprensibile²⁰. L'utilizzo del termine fu nobilitato dalla connessione ideale che Emerson operò nel suo *The Transcendentalist* con la metafisica tedesca e il criticismo kantiano. Obiettivo principale del movimento, nel quale confluirono figure alquanto eterogenee dell'intelligenza americana, fu la critica dell'intellettualismo di

¹⁸ Sulla nozione d'*imagery* rimandiamo naturalmente a N. FRYE, *The Great Code: the Bible and Literature*, Harcourt, New York 1982 (trad. it. a cura di G. Rizzoni, *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, Einaudi, Torino 1986; ed. rivista a cura di S. Plessi per Vita & Pensiero, Milano 2018). Per un'analisi di questo fondamentale plesso teorico cfr. J. HART, *Northrop Frye: The Theoretical Imagination*, Routledge, London 1994. Sull'inscindibilità di storia e cultura nell'analisi dell'*imagery* americana cfr. quanto detto da F.J. Turner nel suo classico *The Frontier in American History*, Holt, New York 1945 (trad. it. a cura di M. Calamandrei, *La frontiera nella storia americana*, Il Mulino, Bologna 1967, pp. 5-7): «Questa rinascita perenne, questa fluidità della vita americana, questa espansione verso l'Ovest con tutta la sua gamma di infinite possibilità, il suo contatto continuo con la semplicità della società primitiva, alimentano e forniscono le forze che dominano il carattere degli americani».

¹⁹ Sul fermento culturale nato nella regione nord-orientale degli USA attorno agli anni '30 del XIX secolo cfr. la testimonianza di O.B. FROTHINGHAM, *Transcendentalism in New England. A History (1876)*, Harper & Brothers, New York 1959 e la profonda analisi di letteratura comparata fornita da R. Wellek: *Confrontations. Studies in the Intellectual and Literary Relations between Germany, England and the United States during the Nineteenth Century*, Princeton University Press, Princeton 1965. Un ottimo spaccato si trova in G. FINK ET AL., *Storia della letteratura americana. Dai canti dei pellerossa a Philip Roth*, BUR, Milano 2013, II.4, *Il trascendentalismo: una "metafisica tedesca"*, pp. 91-101.

²⁰ Cfr. C. DICKENS, *American Notes for General Circulation*, Chapman and Hall, London 1842, vol. 1, pp. 153-154. Sul significato decettivo della parola svolge interessanti considerazioni P.F.JR. BOLLER, *American Transcendentalism, 1830-1860: An Intellectual Inquiry*, G.P. Putnam's Sons, New York 1974, p. 34.

Harvard e Cambridge che, attraverso l'empirismo lockiano e le sue varianti come la filosofia scozzese del senso comune, era divenuto dominante nelle Università e nelle istituzioni religiose (si pensi all'Unitarianismo)²¹.

Elemento che ben si coniuga con la visione del mondo esistenzialista e che poté interessare Camus è l'importanza cardinale che i trascendentalisti diedero all'operato della coscienza individuale come mezzo per la conoscenza della realtà, come centro dell'introspezione esistenziale che permette il configurarsi del rapporto col mondo: questo approccio è da intendersi «as a way of perceiving the world, centered on individual consciousness rather than external fact»²². La coscienza individuale evoca allora quel *Dasein* come essere impegnato concretamente nel mondo legandolo, però, ad una dimensione divina universale che accomuna tutti gli uomini ed è garante della perfetta corrispondenza fra l'anima individuale e quella dell'universo (*oversoul*). Non a caso lo storico Vernon L. Parrington insisteva sul carattere asistemático del Trascendentalismo, considerandolo più una *fede* che una vera e propria filosofia²³. Se s'immaginasse però l'elemento della

²¹ L'idea di fondare il *Transcendental Club* di Boston – talora chiamato anche *Aesthetic Club* o *the brotherhood of the Like-Minded* – venne ad Emerson, l'8 settembre del 1836, nel corso di una conversazione con George Putnam, George Ripley ed Henry Hedge. Il fine era quello di dar luogo a degli incontri periodici fra intellettuali legati da comuni interessi di ricerca. Fecero parte della *brotherhood* anche Jones Very, Bronson Alcott, William Henry Channing, Henry David Thoreau, Orestes Brownson, Theodore Parker. Importante fu l'alta componente femminile del gruppo che assicurò ad esso una sorta di *côté* proto-femminista e che contribuì a sottolineare, una volta di più, il carattere profondamente eversivo. Furono infatti invitate da Emerson figure come Elizabeth Peabody, Sophia Ripley, Ellen Sturgis Hooper e Margaret Fuller. Quest'ultima fu anche direttrice del «The Dial», organo ufficiale del movimento. L'importanza dell'8 settembre è sottolineata in R.J.R. RICHARDSON, *Emerson: The Mind on Fire*, University of California Press, Berkeley 1995, p. 245. Sull'eterogeneità del gruppo si soffermano C. BAKER, *Emerson Among the Eccentrics: A Group Portrait*, Viking Press, New York 1996 e B.L. PACKER, *The Transcendentalists*, The University of Georgia Press, Athens 2007. Spesso si tende a trascurare che una delle denominazioni del gruppo fu anche *the Symposium*, in onore dell'idealismo platonico. La presenza di quest'ispirazione proveniente dalla filosofia greca contribuì probabilmente ad accentuare l'interesse di Camus che, nei *Carnets*, si sofferma a più riprese sulla figura del filosofo ateniese.

²² P.F. GURA, *American Transcendentalism: A History*, Hill and Wang, New York 2007, p. 8. Volendo, in questo filosofema, si potrebbero riconoscere degli echi di matrice cartesiana a proposito del primato epistemologico del *cogito* rispetto alla primazia ontologica della realtà. Questi elementi dovettero risultare molto familiari a Camus.

²³ Cfr. V.L. PARRINGTON, *Main Currents in American Thought: An Interpretation of American Literature from the Beginnings to 1920*, 3 voll., Harcourt, New York 1927-1930 (trad. it. a cura di S. Cotta, F. Rossi Landi e I. Galdi, *Storia della cultura americana*, 3 voll., Einaudi, Torino 1969). Il testo fu la culla, alla fine degli anni '20, di quegli

consapevolezza di sé (*self-reliance*) come una sponda per derive solipsiste o peggio egotiste si cadrebbe in errore: l'*individual consciousness* resiste nella sua primarietà solo se intesa come una via verso la fratellanza universale.

Come emerge peraltro in maniera chiarissima nella conclusione del saggio *History* (1841), il continuo e complesso movimento dialettico fra l'individualismo e il *sense of universal brotherhood* rappresenta teoreticamente uno dei centri nevralgici del Trascendentalismo: l'uomo potrà esser partecipe in maniera costruttiva dell'umanità solo se crederà fermamente nel suo poter-essere, nel suo poter-fare in rapporto ai suoi simili e, più in generale, rispetto al mondo vivente che lo circonda. Il singolo esiste solo in virtù della relazione con l'Altro rappresentato dalla Natura, matrice di tutte le cose²⁴. A rigore dunque postulare un singolo, un *semplice*, come relazionalità originaria, è per il Trascendentalismo un errore metafisico laddove esso assume valore e pregnanza ontologica soltanto rispetto a quella condizione di possibilità per l'essente che è il mondo della natura. È questo uno dei tratti più potentemente *europèi* di quest'orientamento filosofico se si pensa che Schelling nel suo *Freiheitsschrift* (1809), criticando il dualismo assoluto, postulò l'esistenza di un'Unità precedente ad ogni successiva scissione dell'Essere. Il tema evidentemente impressionò molto Emerson che, in svariati luoghi, sottolinea questo rapporto di stretta co-essenzialità fra natura e coscienza, come in *Self-Reliance* (1841): «This is the ultimate fact which we so quickly reach on this, as on every topic, the resolution of all into the ever-blessed ONE»²⁵. Questa visione in cui la naturalità è percepita come luogo dell'autentico è riscontrabile in maniera costante nella poetica camusiana – soprattutto nei saggi lirici confluiti dapprima ne *L'Envers et l'Endroit* (1937), poi in *Noces*

American Studies che saranno successivamente coltivati da F.O. Matthiessen, P. Miller e R. Spiller. Il carattere decisamente ideologico di questa imponente opera è però forse proprio l'elemento che ne determina l'interesse: ancorché la metodologia sia interdisciplinare e vi sia una concezione olistica della cultura, il *focus* resta comunque incentrato sull'unicità e irripetibilità dell'esperienza americana.

²⁴ «Every history should be written in a wisdom which divined the range of our affinities and looked at facts as symbols. [...] Broader and deeper we must write our annals, [...] if we would trulier express our central and wide-related nature» (R.W. EMERSON, *History* [1841], in ID., *Essays: First and Second Series*, The Library of America, New York 1983, p. 26). In quest'ottica i fatti non sono altro che simboli che parlano a tutti gli uomini, indipendentemente dalla loro terra d'origine. Uno degli aspetti più rappresentativi della teoria dei Trascendentalisti è che la storia, lungi dall'esser antitetica rispetto alla natura, diviene comprensibile soltanto se costantemente illuminata da essa.

²⁵ R.W. EMERSON, *Self-Reliance* [1841], in ID., *Essays & Lectures*, The Library of America, New York 1983, p. 272 (trad. it. a cura di S. Paolucci, *Fiducia in se stessi*, in ID., *Diventa chi Sei*, Donzelli, Roma 2005, p. 26).

(1938) e successivamente nella raccolta *L'Été* (1954) – che, proprio attraverso questa linea *dionisiaca* in cui uomo e natura si fanno uno, trova un motivo in più per connettersi col Nietzsche della *Geburt der Tragödie* e con la teoria trascendentalista.

L'incontro del filosofo francese con questo originale frutto dell'*imagery* americana non deve quindi sorprendere; esso dovrà invece risultare piuttosto naturale. Lo stretto nesso fra cultura europea e trascendentalismo è infatti sottolineato da un'imponente letteratura critica che ha dimostrato a più riprese come la poesia e la filosofia, segnatamente tedesca e inglese, abbiano variamente influito sullo sviluppo di questa corrente di pensiero²⁶. Il fatto dunque che Camus possa essersi richiamato alla tradizione americana risulta essere, in definitiva, un movimento totalmente consustanziale allo scambio biunivoco avvenuto fra America ed Europa, ancor più se si pensa al peso che ebbe la speculazione statunitense su un autore come Nietzsche²⁷.

Vivida testimonianza di questo fecondo legame fra Vecchio e Nuovo mondo furono i ripetuti viaggi in Europa di Emerson fra gli anni '30 e gli anni '70 nel corso dei quali conobbe artisti come Wordsworth e Coleridge e filosofi del calibro di Mill e Carlyle, presenza fra le più avvertibili nella letteratura americana del XIX secolo. Stessa cosa vale per Henry Hedge (1805-1890), studioso di Kant e Coleridge, che soggiornò in Germania per ben tre anni (1818-1821) e che diffuse nel *Transcendental Club* la passione per il criticismo²⁸. Se ovviamente sarebbe errato attribuire allo studio della metafisica tedesca il motivo della rivolta nei confronti della tradizione americana, è pur vero che il pensiero europeo contribuì ad irrobustire l'anima rivoluzionaria trascendentalista attraverso la critica nei confronti del razio-

²⁶ Cfr. fra tutti il meticoloso lavoro di P.J. KEANE, *Emerson, Romanticism and Intuitive Reason: The Transatlantic "Light of All of our Day"*, University of Missouri Press, Columbia 2005.

²⁷ Su questo argomento la ricerca è nutrita: cfr. G.J. STACK, *Nietzsche and Emerson: An Elective Affinity*, Ohio University Press, Athens 1992; D. MIKICS, *The Romance of Individualism in Emerson and Nietzsche*, Ohio University Press, Athens 2003; B. ZAVATTA, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma 2006; C. ISAIA, *La virtù della self-reliance nelle filosofie di Emerson e Nietzsche*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», 1, XX, 2018, pp. 341-361.

²⁸ Una fonte dalla quale il Trascendentalismo prese le mosse è senz'altro l'articolo *Coleridge* di Hedge pubblicato sul «The Christian Examiner» nel marzo del 1833. Lo scritto viene unanimemente considerato come uno dei primi prodotti dell'idealismo americano di matrice kantiana. Al ministro unitariano si deve inoltre la diffusione dei coleridgeani *Aids to Reflections* (1825) che ebbero il merito di diffondere nel dibattito filosofico Kant e Jacobi, gli idealisti tedeschi (con riguardo particolare a Fichte e Schelling) e i platonici inglesi.

nalismo e dell'utilitarismo²⁹. Senza cadere dunque negli eccessi ermeneutici di un agonismo revisionistico à la Harold Bloom, sostenitore dell'assoluta originalità del verbo trascendentalista³⁰, e riconoscendo senz'altro l'impossibilità di ridurre quest'orientamento di pensiero alla sola influenza europea, sembra comunque difficile da sottostimare la convergenza fra l'impianto teorico del primo e talune linee della filosofia occidentale fra Illuminismo e Romanticismo. Stante ciò, pare verosimile sostenere che questa componente europea facilitò la ricezione del Trascendentalismo da parte di un autore come Camus, profondamente à l'aise tanto con i classici del canone occidentale quanto con il neoplatonismo e le filosofie orientali.

Naturalmente il tratto marcatamente europeo di alcune delle posizioni trascendentaliste non bastò ad orientare Camus verso di esse – sostenerlo sarebbe riduttivo –, semplicemente ciò potrebbe averne accelerato la metabolizzazione. Crediamo piuttosto che uno dei moventi fondamentali alla base dell'interesse sia stato il loro carattere fortemente iconoclasta, apertamente rivoluzionario. Significativo in tal senso è l'aneddoto secondo cui a chi gli chiedeva di spiegare il significato ultimo della sua dottrina, Emerson rispondeva proponendo un "semplice" esperimento mentale: svuotare la propria mente da tutto ciò che si considerava frutto della tradizione precedente; il risultato di quest'ultima operazione sarebbe stato il Trascendentalismo³¹.

²⁹ Per questa tesi cfr. l'ormai classico studio di S.M. VOGEL, *German Literary Influences on The American Transcendentalist*, Archon Books, Hamden 1970, pp. 103 e 107. L'opera si sofferma sulla ricostruzione del retroterra culturale precedente alla fondazione del simposio di Boston concentrandosi sulle influenze della cultura tedesca. Le conclusioni dello studio sono interessanti poiché mostrano chiaramente il carattere atipico del movimento, anche *geograficamente*: esso sorge e si radica nel New England – Emerson, Alcott e Thoreau erano conosciuti come il "gruppo di Concord" –, luogo in cui, alla fine del XVIII secolo, il grado di conoscenza della cultura e della lingua tedesca era pressoché nullo. Questo dato si direbbe paradossale visto che il Trascendentalismo fa la sua comparsa dove meno ce lo si aspetterebbe; esso non sceglie come propria culla la Pennsylvania, New York o Philadelphia, luoghi in cui la conoscenza della tradizione tedesca era profonda e la sua diffusione garantita dalla forte immigrazione proveniente dall'Europa centrale, nonché dall'assenza di un puritanesimo troppo severo (cfr. *ivi*, pp. 3 e 157).

³⁰ Cfr. almeno H. BLOOM, *Agon: Towards a Theory of Revisionism*, Oxford University Press, Oxford 1982 (trad. it. a cura di A. Atti, *Agone. Verso una teoria del revisionismo*, Spirali, Milano 1985) e ID., *The Daemon knows: Literary Greatness and the American Sublime*, Oxford University Press, Oxford 2015 (trad. it. a cura di R. Zuppet, *Il canone americano: lo spirito creativo e la grande letteratura*, Rizzoli, Milano 2016).

³¹ Per l'aneddoto in questione cfr. BOLLER, *American Transcendentalism, 1830-1860*, cit., p. 34.

3. Gli influssi trascendentalisti nei Carnets

Effettivamente il tema dominante della produzione emersoniana tra la fine degli anni '30 e l'inizio degli anni '40 risulta essere, attraverso il richiamo all'illuminista Kant, la proposta radicale di un nuovo pensiero critico³². D'altra parte, nel primo numero, il «The Dial» veniva definito «journal in a new Spirit»³³. In questi scritti la rivoluzione filosofica perpetrata dal pensatore di Boston si pone come una versione arricchita dell'Idealismo secondo la quale sarebbe possibile cogliere la matrice essenzialmente spirituale dei fatti senza negarne la componente sensibile. Si tratta quindi piuttosto di concepire, in un movimento che guarda all'*Aufhebung*, la ragione profonda dell'empiria attraverso un'istanza metafisica in grado di comprenderla e superarla. In sostanza, secondo questa visione, l'oggetto non si presenta mai come staccato rispetto alla propria condizione di possibilità, al suo presupposto logico-trascendentale: «Mind is the only reality, of which men and other natures are all better or worse reflectors»³⁴.

La realtà non è altro che un palcoscenico (*pantomimic scene*) di simboli che la coscienza utilizza per estrinsecarsi e dialogare con se stessa; posizione che registra una certa familiarità con quel movimento del ri-piegarsi tipico, secondo Deleuze, della filosofia barocca³⁵. Ecco perché il piano materiale non può esser contemplato solo come tale; esso non può esser puro perché prima di tutto è *simbolico* e, proprio in ragione di ciò, non può esser mai *solo* se stesso, rimandando sempre ad altro³⁶. L'intelligibilità del mondo è allora conferita da quell'*unsounded centre of himself* attraverso cui, in una sorta di plotiniana *aporroia*, la realtà accede al grado dell'esistenza e si mantiene in contatto con l'*oversoul*, l'immutabile sfondo di ogni rappresentazione. Tutto ciò che appare ha radice nell'invisibile e il simbolo incarna la volatile e ambigua concrezione di quest'essenza silenziosa che si nega allo sguardo, pur apparendo.

Tenendo presente questa cornice teorica si può comprendere appieno una nozione fondamentale come quella di *self-reliance* o *self-existing*,

³² Ci riferiamo segnatamente ai saggi *Nature* (1836), ai successivi *The American Scholar* (1837) e *Divinity School Address* (1838), includendo ovviamente l'importante *The Transcendentalist*, risalente al 1842. Quest'ultimo fu argomento di lettura presso il tempio massonico di Boston.

³³ Cfr. GURA, *American Transcendentalism*, cit., pp. 128-130.

³⁴ R.W. EMERSON, *The Transcendentalist* [1842], in ID., *Essays & Lectures*, cit., p. 195. Da questa premessa gnoseologica discende una conclusione di grande peso metafisico: Natura, Arte e Storia esistono solo in quanto «subjective phenomena» (*ibidem*).

³⁵ Cfr. G. DELEUZE, *Le pli (Leibniz et le baroque)*, Les Editions de Minuit, Paris 1988 (trad. it. a cura di D. Tarizzo, *La piega: Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 2004).

³⁶ EMERSON, *The Transcendentalist*, cit., p. 195.

quell'autonomia nelle cose dello spirito che tanto interessò Camus nella fase terminale della sua produzione e che dovette ricordargli da vicino il libero sapere dei *moralistes français*. Questo concetto, autentica chiave di volta del sistema emersoniano, è da intendersi come un ideale di autonomia, di granitica fiducia in se stessi, in grado di contrastare il sistema di credenze della tradizione al fine di condurre una vita autentica, in costante ascolto del supremo flusso vitale che ci rende ciò che siamo³⁷. Il *self-reliant man* è colui che «ha abbandonato i motivi comuni dell'umanità e si è avventurato a confidare in se stesso come unico maestro»³⁸. Quando Camus appunta lacerante, citando esplicitamente per la prima volta il maestro bostoniano, «*Tout mur est une porte*», pare esserci in filigrana proprio un riferimento a questa fondamentale linea filosofica³⁹. Il passo potrebbe esser infatti letto alla luce della capacità sovversiva della libera e originale iniziativa individuale praticata come antidoto alla decadenza della cultura occidentale. Quest'ultima promuove infatti, attraverso le strutture repressive della morale eteronoma, una condotta di vita che mortifica il potere creatore dell'individuo, asservendolo attraverso strategie di soggettivazione cosalizzanti.

Camus evidentemente si riferisce qui ad un principio dell'intelletto che è al contempo anche principio della prassi: credendo profondamente nel potere trasformativo delle proprie facoltà si può possibilizzare il possibile, moltiplicandolo senza temerne lo scacco. Un muro è sempre anche porta quando si ha il coraggio di guardare oltre, quando si sa viverlo come un'opportunità per la propria esistenza, senza fuggire spaventati di fronte allo spessore e alla durezza della pietra.

Presupposto pratico-formale della *self-reliance* è quindi quella traumatica nozione di libertà – siamo condannati ad essere le scelte che abbiamo scelto – centrale nelle indagini dell'esistenzialismo e che farà dire ad un Sartre intento a riflettere sui pericoli della reificazione: «Creando l'universo degli uomini-mezzo io alieno l'uomo al fine assoluto (anche se esso è l'umanità o la città dei fini)»⁴⁰. Ad informare l'agire dell'uomo di Camus ed Emerson

³⁷ Sulla centralità della *self-reliance* per l'intelligibilità del pensiero di Emerson la critica è pressoché concorde. Cfr. ad esempio K.S. SACKS, *Understanding Emerson: "The American Scholar" and His Struggle for Self-Reliance*, Princeton University Press, Princeton 2003 e G. KATEB, *Emerson and Self-Reliance*, Sage, Thousand Oaks 1995. Interessanti spunti sull'argomento si trovano in C.V. CANNELLA, *L'estetica della natura nel trascendentalismo americano*, dissertazione dottorale discussa presso l'Università di Palermo (a.a. 2015/2016), tutori E. Di Stefano e S. Tedesco.

³⁸ EMERSON, *Fiducia in se stessi*, cit., p. 30.

³⁹ OCAC, IV, p. 1121.

⁴⁰ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, ed. a cura di A. Elkaïm-Sartre, Gallimard, Paris

sarà quindi una pratica scettica – memore dell'insegnamento di Montaigne – che fuggerà ogni conformismo e ogni pretesa di coerenza. La *self-reliance*, in effetti, non può strutturalmente rappresentare un punto d'arrivo, una specie di sterile atarassia, essendo al contrario un processo infinito in cui meta e movimento divengono indistinguibili. Se il sé nel quale bisogna riporre fiducia è infatti sempre impegnato nell'auto-trascendersi, nell'auto-creazione del proprio libero progetto, la *self-existing* non rappresenterà semplicemente un traguardo ma la metamorfica *Bewegung* del diventar ciò che si è: «La vita dell'uomo è un progresso e non una stazione»⁴¹.

Posto dunque che coltivare la fiducia in se stessi rappresenti la modalità principale per l'espressione autentica del sé, bisognerà abbracciare la rischiosa possibilità della continua trasformazione come condizione del proprio accrescimento spirituale. Accogliere la metamorfosi significa farsi pastori e sacerdoti del divenire, concepire la vita come un qualcosa di strutturalmente aporetico: «Un'anima grande non ha semplicemente nulla a che fare con la coerenza ad ogni costo»⁴². Ecco allora che il principio di non contraddizione si disinnesci e l'uomo può tentare di entrare in contatto con quel divino immanentizzato che è la natura – «Le seul immortel est celui pour qui toutes choses sont immortelles», dice Camus in un altro degli *excerpts* emersoniani⁴³. Dire però che è la totalità ad accedere all'immortalità significa essersi sgravati dalla violenza di un principio che esclude invece di accogliere e di lasciar essere. La totalità può esser immortale solo se tutto concorda con tutto attraverso la coesistenza e l'equilibrio delle differenze⁴⁴.

Giungiamo qui ad un altro plesso che, come abbiamo anticipato, risulta esser una delle colonne del credo trascendentalista: la necessità della rivolta nei confronti di una tradizione monolitica che devitalizza la differenza invece di valorizzarla. Se tutto è divino nulla allora può esser dimenticato,

1983 (trad. it. a cura di F. Scanzio, *Quaderni per una morale (1947-1948)*, Edizioni Associate, Roma 1991, p. 203). L'opera, costituita da un insieme di appunti che avrebbero dovuto andare a costituire la morale annunciata al temine de *L'Être et le Néant*, ha per tema la creazione di una morale individuale dell'autenticità che potrebbe convergere, per certi aspetti, con quella emersoniana esposta attraverso il concetto di *self-existing*.

⁴¹ R.W. EMERSON, *Compensazione* [1841], in ID., *Diventa chi sei*, cit., p. 71.

⁴² ID., *Fiducia in se stessi*, cit., p. 15.

⁴³ OCAC, IV, p. 1126.

⁴⁴ È questa la legge di compensazione sulla quale a più riprese tornerà Emerson: «Tutto il nostro sapere è un sistema di compensazioni. Ogni difetto in un senso è risolto nell'altro» (ID., *Journal XVII*, in *Journals of Ralph Waldo Emerson 1820-1872*, vol. II, Houghton Mifflin, Boston e New York 1909, p. 72). La teoria sarebbe direttamente debitrice alla neoplatonica legge delle corrispondenze come sostenuto in S. BRODWIN, *Emerson's Version of Plotinus: The Flight to Beauty*, in «Journal of the History of Ideas», 3, XXXV, 1974, pp. 465-483.

ogni cosa ha pari dignità. Al nichilismo dell'unità si deve contrapporre l'impulso spontaneo e vitale della molteplicità; a Parmenide bisogna sostituire Democrito. Imboccare questo sentiero poco battuto significa esser de-coincidenti rispetto al dominante costume intellettuale dell'Occidente, avere il coraggio di abbandonare le tranquillizzanti stereotipie dell'inautentico per volgersi alla soluzione perturbante e sovversiva dell'autentico.

Sulla missione di quest'uomo che ha da venire Emerson non ha dubbi: «Chi vuol essere un uomo, deve essere un non-conformista»⁴⁵. Camus era dello stesso avviso: possiamo dirci veramente umani solo quando scegliamo di essere uomini in rivolta, mossi da quell'incessante fame metafisica che vuole trasformazione e cambiamento, che non si accontenta mai di ciò che c'è – sempre ulteriormente perfettibile e per questo mai totalmente *giusto* –, ed è sempre alla ricerca di nuovi modi di abitare il mondo. Ci si rivolta per preservare la natura umana come comunità naturale creatrice di forme, in onore di un valore considerato come pre-esistente rispetto ad ogni azione – la dignità umana appunto –, contrariamente al bieco storicismo che pone l'assiologia alla fine della storia senza, peraltro, avere la certezza di fondarla. Ci si rivolta per preservare quel nobile e primitivo limite che è il legame fra gli uomini, la vita come relazionalità e interazione: «L'uomo si trascende nell'altro e, da questo punto di vista, la solidarietà umana è metafisica»⁴⁶. Riconosciuta la radice ontologica della solidarietà e la rivolta come condizione necessaria dell'esistenza autentica, libera dalla ripetizione dell'agire reificato ed eteronomo, ecco che si approda ad una nuova definizione del *cogito*, quello memore delle tragedie del XX secolo e testimone della sofferenza degli oppressi, ormai così lontano dall'eroismo auto-fondativo dell'io penso cartesiano: «Mi rivoltò, dunque siamo», l'io non esiste da solo, c'è perché ci sono anche gli altri⁴⁷. Tale atto d'insubordinazione nei confronti del reale ribadisce l'esistenza di una natura comune a tutti gli uomini e, contemporaneamente, la necessità di aver costantemente cura di questa stessa natura.

Questa disobbedienza, questo gesto che non si rassegna all'inemendabile, implica però l'esporsi, l'uscire allo scoperto, facendo parlare la verità al fondo dell'irripetibile singolarità che siamo. Mostrare le proprie idee per ciò che sono, soprattutto se confliggenti rispetto alla morale costituita, significa dare un apporto decisivo a quel processo di affinamento e

⁴⁵ EMERSON, *Fiducia in se stessi*, cit., p. 7.

⁴⁶ A. CAMUS, *L'Homme révolté. Essais*, Gallimard, Paris 1951 (trad. it. a cura di Liliana Magrini, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 2002, p. 21).

⁴⁷ Ivi, p. 27.

tendenziale ibridazione che è il discorso della cultura umana – bisogna «dire la cruda verità in tutti i modi» poiché essa è «inestimabilmente più bella di ogni affetto»⁴⁸. Una cultura che ha cura dell'uomo è un sapere in grado di coltivare la verità come fenomeno sempre relativo e a venire, mai assoluto. La verità è in questo senso sempre in cammino, è Arianna nel labirinto. Questo tipo d'uomo che crede fermamente nella forza della propria autonomia intellettuale e che, inoltre, sa «che quel che si ritiene vero nel profondo del cuore [è] vero per tutti gli uomini»⁴⁹, è il personaggio concettuale emersoniano sul quale si sofferma Camus negli appunti che datano marzo 1951 e luglio 1958. Questa figura, a metà strada fra entità storica e ideale regolativo, è quella del *genio* capace di rimanere costantemente fedele a se stesso e alla via indicata dal proprio raziocinare. Egli, modello adamantino del *self-reliant men*, non si appaga mai d'inseguire la verità e attende sempre a quell'opera traumatica di svelamento e creazione di nuovi valori che, in Nietzsche, assumerà la titanica dimensione della *Umwertung aller Werte*. La potenza di queste pagine camusiane crediamo sia tutta in questo costante richiamarsi di Emerson e del filosofo tedesco, spesso vicinissimi e, diremmo, quasi intercambiabili in quel groviglio di brine che sono le fulminanti riflessioni dell'Algerino⁵⁰.

Camus si appassiona, è evidente, al personaggio dipinto da Emerson, questo spirito libero che non ammette compromessi, sprezzante avventuriero: «Il segreto del genio è di non tollerare intorno a sé l'esistenza di alcuna finzione»⁵¹. Porre orecchio al proprio sé il più attentamente possibile, farci profondo affidamento, nel tentativo di discernere il proprio genuino convincimento dall'automatismo delle convenzioni. Su questo tema le citazioni nei *Carnets* s'infittiscono e i punti di riferimento sono Henry David Thoreau

⁴⁸ EMERSON, *Fiducia in se stessi*, cit., pp. 8-9.

⁴⁹ Ivi, pp. 3-4.

⁵⁰ Cfr. solo per rendere l'idea A. CAMUS, *Taccuini*, cit., pp. 370-371.

⁵¹ Ivi, p. 497. L'ostinata intransigenza del genio emersoniano ricorda il temperamento di alcuni personaggi che popolano le pagine di un altro grande scrittore americano che ebbe una decisiva influenza su Camus, Herman Melville. A tal proposito cfr. la lettera inedita a L. Dieckmann, studiosa di letteratura francese alla Washington University di St. Louis, pubblicata da J.F.JR. JONES, *Camus on Kafka and Melville: An Unpublished Letter*, in «The French Review», 4, LXXI, 1998, pp. 645-650. Nello scritto, datato 3 dicembre 1951, Camus confessa di preferire Melville a Kafka, nonostante il secondo abbia avuto un grande impatto sulla sua visione del mondo: «Je considère que Melville s'est proposé la même entreprise que Kafka mais y a réussi parce qu'il l'a inscrite à la fois dans l'ombre et le soleil; Kafka ne sort pas de la nuit» (ivi, p. 646). Il nostro ringraziamento va ad A. Scuderi, docente di Critica letteraria e Letterature comparate presso l'Università di Catania, per averci gentilmente segnalato questo importante contributo.

– «Fino a quando un uomo rimane se stesso, ogni cosa è perfettamente d'accordo con lui, il governo, la società, persino il sole, la luna e le stelle» – e il maestro di Boston: «L'obbedienza di un uomo al proprio genio è la fede per eccellenza»⁵². Camus è probabilmente interessato a seguire la traccia neoplatonica alla base di simili riflessioni: il genio è parte di un tutto relazionato, di un'intima corrispondenza che egli riesce a tramutare in stanziale identità, fra anima individuale e anima universale, fra microcosmo e macrocosmo.

Il genio è colui che sa affrancarsi dall'etero-direzione per coltivare liberamente le possibilità che il proprio agire disvela. Egli sa che per coltivare la verità – sua missione primaria – dovrà fare esercizio di scetticismo cercando di abbracciare il medesimo oggetto attraverso il maggior numero di prospettive possibili. Egli sarà attento però a non far sboccare questo procedere nel relativismo, non trattandosi qui di porre sullo stesso piano tutti i punti di vista accumulati nel processo conoscitivo, ma di tentare l'esplorazione di ognuna delle opzioni per comprendere quale sia più consona alla propria indole. La personalità geniale si delinea così come colei che sa cogliere e interpretare quell'invisibile che sono le occulte relazioni fra le cose, sapendo che ciò che appare è impossibile da concepire a prescindere dall'individualità a cui quella stessa cosa appare. Qui la metafisica tedesca di Emerson s'interseca con l'epistemologia nietzscheana per giungere sino a Camus. Secondo il filosofo di Röcken «esiste soltanto un vedere *prospettico*, soltanto un conoscere *prospettico*», la verità non è mai assoluta ma sempre parziale, frammentaria; tentare d'interpretare i fenomeni attraverso un'angolazione invariabile significherebbe sacrificare tutte le altre e dunque perdere, in definitiva, quella stessa verità che pure s'intendeva indagare⁵³.

L'*obiettività* si guadagna solo attraverso uno sguardo che sa farsi molteplice nel ricostruire l'oggetto attraverso le sfumature che gli sono proprie. Posta la verità come movimento metamorfico mai fissantesi in modo definitivo – scambiare la verità per l'assoluto è uno dei più gravi sintomi della *décadence* –, non resta dunque che abbandonare ogni staticità intellettuale nel tentativo di rinnovare continuamente la nostra prospettiva sulle cose, cercando d'implementare il maggior numero di prospettive differenti. Il genio, lo spirito libero, sa che il proprio sguardo avrà sempre dei punti ciechi ma non per questo deciderà di arrestarsi di fronte l'impossibilità di possedere *essenzialmente* la cosa. Egli trarrà invece da questa lacuna il vigore per

⁵² CAMUS, *Taccuini*, cit., p. 370.

⁵³ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, C.G. Neumann, Leipzig 1887 (trad. a cura di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1984, III, § 12, p. 113).

fare le sue prossime scoperte; l'in-compiuto è il suo stile, come insegnano Michelangelo e Schubert.

Questo saggio scettico così «bramoso di tutto, che vorrebbe vedere attraverso molti individui come attraverso i *suoi* stessi occhi»⁵⁴, assume in Camus inevitabilmente i tratti del *narratore*, di colui che rigenera se stesso tramite i molteplici intrecci e che euristicamente fa esperienza del mondo attraverso quei catalizzatori di possibilità che sono i personaggi immaginati. La filosofia per Camus è il punto di arrivo, non certo quello di partenza. L'inizio è il romanzo, la filosofia viene dopo: «Un uomo labirintico non cerca mai la verità, ma sempre e soltanto Arianna»⁵⁵. Il personaggio, lo *Standpunkt*, è la chiave della prospettiva, senza di esso quest'ultima mancherebbe della propria condizione d'esistenza formale. Il genio insomma sa bene come schivare l'inganno dello sterile intellettualismo: bisogna andare dalla vita alla filosofia e non viceversa⁵⁶.

Raccontare significa vivere e vivere vuol dire *sperimentare*, saggiare il reale nelle sue più riposte sfaccettature. Fare esperienza attiva del possibile attraverso un gesto autonomamente creatore è allora premessa ad un tempo pratica ed epistemologica per la perfetta realizzazione della *self-reliance*. È questo probabilmente il nesso che più strettamente lega Camus a Emerson e Nietzsche: il suo esser scrittore, la consapevolezza che ben scrivere significa ben pensare. Essi si riconoscono, in quanto narratori-filosofi, radunandosi attorno a quell'accorata confessione che si legge negli emersoniani *Circles* (1841): «Io sono solo uno sperimentatore. [...] Nulla è sicuro se non la vita dell'attimo, la transizione e lo spirito creativo. [...] Nessuna verità è così sublime da non poter apparire banale domani, alla luce di una nuova»⁵⁷.

⁵⁴ ID., *Die fröhliche Wissenschaft*, E.W. Fritzsche, Leipzig 1887 (trad. it. a cura di M. Montinari e F. Masini, *La gaia scienza*, in ID., *Opere di Friedrich Nietzsche*, V/2, Adelphi, Milano 1965, III, § 249, pp. 155-156).

⁵⁵ CAMUS, *Taccuini*, cit., p. 371.

⁵⁶ Penetranti riflessioni sulla *drammatologia*, o filosofia del personaggio, si trovano in A. TAGLIAPIETRA, *Gli altri che io sono. Per una filosofia del personaggio*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», IX, 2013, pp. 7-18. Al medesimo tema è dedicato il successivo numero tematico della rivista: *Idee. Il personaggio, la storia*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», X, 2014.

⁵⁷ R.W. EMERSON, *Circles* [1841], in *Essays: first series*, in ID., *The complete essays and other writings of R. W. Emerson*, Modern Library, New York 1950, pp. 288-289. Per una storia della nozione di esperienza, densa di spunti teoretici, cfr. A. TAGLIAPIETRA, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

Riccardo Pugliese

Esistenzialismo e vertigine della libertà in Jean-Paul Sartre

TITLE: *Existentialism and the dizziness of freedom in Jean-Paul Sartre*

ABSTRACT: This essay seeks to investigate the concept of freedom as it has been defined by existentialism and some of its major proponents. In an attempt to delineate an ontology of the human condition, special emphasis will be placed on the ideas of choice, responsibility, and transcendence. The second part of the essay will focus on existential freedom in what has been its most radical formulation by Jean-Paul Sartre.

KEYWORDS: Sartre; Freedom; Responsibility; Nothingness; Existentialism; Choice; Transcendence

Non ci sono altri giorni che questi nostri giorni prima della tomba, per noi vivi e anche per voi morti. Che mi sia dato di non sprecarli, di non sprecare nulla di ciò che sono e di ciò che potrei essere. [...] Spero che tu abbia speso i tuoi giorni non peggio, o morto. Comunque per te i dadi hanno già dato i loro numeri. Per me ancora vorticano nel bussolotto. E io amo, o morto, la mia ansia, non la tua pace.

(I. CALVINO, *Il Cavaliere Inesistente*)

All man's alibis are unacceptable: no gods are responsible for his condition; no original sin; no heredity and no environment; no race, no caste, no father, and no mother. Man is free.

(W. KAUFMANN, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*)

L'esistenza umana

Che cosa significa essere liberi? Esiste una determinazione filosofica definitiva per questo concetto? Questo studio prova a fare luce sul tema di libertà come fondamento ontologico dell'uomo moderno attraverso la for-

mulazione che ne è stata data a partire da Hegel. La seconda parte del saggio vuole soffermarsi sull'idea di libertà come condanna così come è stata concepita dal filosofo che più ne ha radicalizzato la portata: Jean-Paul Sartre¹.

Nel tentativo di spiegare la condizione dell'uomo nell'età moderna, gli esistenzialisti hanno formulato una nuova concezione dell'esistenza umana. In aperta polemica con quella che era stata la tradizione filosofica fino ad allora, e con il tentativo di comprendere e studiare l'uomo come oggetto (sia esso mente, corpo, o un insieme dei due), gli esistenzialisti hanno caratterizzato l'umana esistenza come lotta, conflitto e sempiterna tensione tra opposti elementi².

Nella *Fenomenologia dello spirito* (1807), Hegel distingue due dimensioni o aspetti che compongono l'essere umano. Da un lato gli umani sono organismi naturali, membri del regno animale, con bisogni e desideri non diversi da quelli degli altri animali. Dall'altro, essi sono profondamente diversi dagli altri animali che si limitano a seguire istinti e pulsioni immediati, dettati dalla propria condizione naturale; ciò che manca loro è la capacità di trascendere i propri limiti naturali. L'esistenza della consapevolezza (o coscienza) è precisamente ciò che negli esseri umani marca una differenza qualitativa dall'ordine degli altri animali. Come scrive Hegel, la coscienza è esattamente la nozione del sé³. In altre parole gli esseri umani

¹ Tra le opere recenti più significative a questo proposito: J. WEBBER, *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, Routledge, New York 2009; R.E. SANTONI, *Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy*, Temple University Press, Philadelphia 1985; 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; D. DETMER, *Freedom as a Value. A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*, Open Court Publishing Company, Illinois 1988.

² Ne *La filosofia dell'esistenza* (1938) Karl Jaspers individua nella sinergia filosofia/scienza la risposta alla crisi spirituale contemporanea, nonché la compiuta realizzazione del *pensiero filosofico* in quanto tale. Scrive Jaspers: «Questo smarrimento della realtà, malgrado l'accenruarsi del realismo nella nostra epoca, smarrimento da cui, appena se ne prese coscienza, sorse la nuova ansia spirituale e il nuovo indirizzo del pensiero filosofico, noi non lo consideriamo nella sua totalità: tenderemo invece di far presente l'intricato processo storico di questo ritorno alla realtà, ritorno che si è effettuato in tante forme diverse, considerando il nostro rapporto alla scienza come concreto ed essenziale motivo di questo tema». Nello specifico, è il salto tra *Immanenza* e *Trascendenza* a costituire il viatico per la realizzazione di *Essere* e libertà. «È questo il salto che segna il passaggio da tutto ciò che è sperimentabile temporalmente [...] all'Essere stesso che è reale ed eterno. [...]. Questo salto segna il passaggio dalla comprensività infinita che noi siamo, in quanto essere determinato, coscienza, spirito, alla comprensività infinita che noi riconosciamo come mondo, alla comprensività infinita che è l'Essere in se stesso» (K. JASPERS, *La filosofia dell'esistenza*, Bompiani, Milano 1943, p. 17 e pp. 48-49).

³ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 62.

in quanto esseri coscienti sono in grado di riflettere e valutare se stessi in relazione alla propria natura. La coscienza ci consente di distanziarci dalle nostre pulsioni immediate per analizzarle in chiave razionale. Hegel descrive questa capacità esclusivamente umana dicendo che la coscienza trascende i propri limiti, e, dal momento che questi limiti le appartengono, la coscienza trascende se stessa⁴.

Per Heidegger e Sartre, come per Jaspers, il concetto di trascendenza è precisamente ciò che rende unici gli esseri umani, per i quali la propria essenza è costantemente messa in questione. Per essere felice all'uomo non basta semplicemente soddisfare i propri istinti, poiché egli si interroga anche sulla propria identità e dunque riflette sul valore delle cose che desidera. Poter trascendere l'immediatezza di bisogni e pulsioni elementari significa poter aspirare ad un più alto livello di ambizioni, sogni, scopi e obiettivi. La capacità di riflettere su chi siamo comporta la possibilità di negare la nostra componente appetitiva-desiderativa, di dire 'no' alle nostre immediate inclinazioni. Così facendo introduciamo un 'no', un nulla, un vuoto subitaneo nel *plenum* perfetto dell'ordine naturale. Il rifiuto e la resistenza provocano una rottura all'interno della datità dell'uomo; ciò avviene attraverso la precisa decisione da parte dell'individuo di integrare con essa per modificarla e darle la direzione desiderata attivamente, nel corso della propria vita⁵.

Dunque una crepa, una fenditura, un "nulla" viene introdotto all'interno della pienezza dell'essere da parte dell'esistenza umana. Prendere un'iniziativa riguardo a se stessi, essere disposti a modificare la propria intrinseca natura, crea la perpetua possibilità di un 'no' esteso a tutto ciò che è stato e che è. In questo modo, secondo Hegel, la coscienza commette violenza contro se stessa⁶ aprendo uno spiraglio nel cuore dell'essere ad un desiderio infinito e inesauribile; il bisogno incessante di colmare la lacuna dell'essere una volta per tutte realizzando quell'ordine superiore di ideali e aspirazioni creato dalla coscienza stessa⁷. L'esistenza umana è esperita come

⁴ *Ibid.*

⁵ «Ciò che io propriamente sono non diviene mai mio possesso, ma resta la mia possibilità di essere. Se io sapessi ciò, io non lo sarei più, perché in questo mio sussistere temporale ho coscienza di me, solo in quanto essere negato e risolto. La verità dell'esistenza può quindi riposare in se stessa in modo incondizionato, senza volersi sapere. Questa elementarità irriflessa appare nelle esistenze superiori, che non raggiungono mai alcuna immagine, alcuna coscienza della propria essenza» (JASPERS, *La filosofia dell'esistenza*, cit., p. 65).

⁶ HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 62.

⁷ Così Sartre sul carattere autosufficiente della coscienza che non va pertanto concepita come un 'già dato' o di interiore al soggetto, ma la cui origine va sempre collocata all'e-

mancanza, privazione, come una voragine che lotta per essere colmata; essa è costantemente agitata da desideri e sforzi per avallare i propri immediati bisogni e impressioni, e perciò, secondo Hegel, non potrà mai trovare pace.

Hegel dunque presenta l'esistenza umana come tensione tra due aspetti del sé: l'in sé – cioè il nostro carattere innato, finito, ed empirico – e il per sé – cioè il momento riflessivo/speculativo, che ci porta ad interpretare e valutare, trascendendo così la nostra mera datità. Kierkegaard, giocando con la complessa terminologia hegeliana, descrive questa relazione insita nella natura umana in *La malattia mortale* (1849), sostenendo che l'io è «un rapporto che si rapporta a se stesso»⁸. Nietzsche sottolinea la dualità dell'io dicendo che gli uomini sono insieme creature e creatori. Heidegger e Sartre infine si rapportano all'uomo come a una contrapposizione tra immanenza e trascendenza (per Sartre essenza ed esistenza), finito e infinito, caduco ed eterno, necessità e libertà, situazione e azione, *datum* e progetto⁹. Per il primo l'essere umano (o *Dasein*, cioè l'esserci inteso come modo di essere proprio dell'uomo nel mondo) è composto di concrezione e libertà. Come parte della natura, dice Heidegger, l'Essere/*Dasein* è abbandonato, “gettato” nel mondo, conficcato e suo malgrado assorbito da esso per via della propria fisicità. Allo stesso tempo, *Dasein*, come essere trascendente travalica la natura. Vale a dire che «benché l'Essere resti ancorato alla natura a causa della sua corporeità, [...] esso è tuttavia in qualche modo alieno alla sua stessa natura in virtù del suo carattere trascendente cioè grazie al fatto che esso è sempre e in ultima istanza libero»¹⁰. Anche per Sartre l'uomo è essenzialmente trascendenza, libertà (intesa appunto come trascendenza dal dato); trascendenza non è uno stato o una condizione già insita in noi, piuttosto un qualcosa per cui lottare incessantemente, una tensione verso l'infinito (in questo equiparabile al concetto romantico di *Sehnsucht*, l'anelito spasmodico dell'uomo all'assoluto), uno struggimento,

sterno di esso: «La coscienza prende coscienza di sé in quanto è cosciente di un oggetto trascendente [...] l'oggetto le è di fronte con la sua capacità caratteristica, ma essa è semplicemente coscienza di essere coscienza in questo oggetto. Questa è la legge della sua esistenza» (J.-P. SARTRE, *La trascendenza dell'ego*, Marinotti Edizioni, Milano 2012, p. 34).

⁸ S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia - La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1973.

⁹ In *Essere e avere* (1933) Gabriel Marcel formula la distinzione ontologica tra *problema* e *mistero*: «Problema e mistero sono due modi distinti dell'intelligenza umana di rapportarsi conoscitivamente alla realtà» (F. RIVA, *Essere e avere di Marcel e il dibattito su esistenza ed essere nell'esistenzialismo*, Paravia, Torino 1990, pp. 89-90).

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Metaphysical Foundations of Logic*, trans. Michael Heim, Indiana University Press, Bloomington 1984, p. 166 (mia traduzione).

il desiderio di libertà o meglio il desiderio del desiderio¹¹. Libertà è azione, tensione, mutamento, il rapporto insito nell'uomo tra determinazione e trascendenza. Il rapporto tra autodeterminazione e assoluto è esplicitato attraverso il desiderio con cui all'uomo è dato di superare il carcere della propria datità¹². Il desiderio consiste precisamente nella relazione originaria di ciascuno tra la propria datità e l'assoluto che è in lui, e la trascendenza è la realizzazione della propria idealità, il nostalgico raggiungimento di qualcosa che ci manca e che bramiamo. Tale trasfigurazione è possibile perché definisce l'io come una realtà mancata, difettosa, lacunosa. Per Sartre nessun uomo è un essere pieno e completo, un *perfectus* parmenideo sempre identico a se stesso come una figura geometrica; l'uomo è invece una «decompressione d'essere»¹³, manchevole e indefinibile.

Hegel pensava che la tensione della coscienza tra la nostra incarnazione e la nostra smania di libertà potesse infine essere risolta grazie ad un conciliante processo dialettico. Ecco dove l'iniziale debito della filosofia esistenzialista nei confronti del pensiero hegeliano si estingue definitivamente per far spazio ad una concezione del mondo del tutto inedita e assai meno consolatoria. Per gli esistenzialisti infatti, una simile risoluzione del conflitto si rivela estremamente difficile da ottenere. In quanto essere vivente e capace di riflettere, l'uomo sarà sempre qualcosa di più che un ente fattuale,

¹¹ «L'esistenzialista non prenderà mai l'uomo come fine, perché l'uomo è sempre da fare» (J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1946, p. 84).

¹² Applicando in chiave metafisica le definizioni di *assoluto* e *relativo*, *qualitativo* e *quantitativo*, Henri Bergson fa luce sull'irriducibile rapporto tra *intuizione* e *analisi*: «In questo senso, e in questo senso soltanto, *assoluto* è sinonimo di *perfezione*. Tutte le fotografie di una città, prese da tutti i punti di vista possibili, per quanto si completino indefinitamente le une con le altre, non varranno mai quell'esemplare in rilievo che è la città in cui si va a passeggio. Tutte le traduzioni di un poema in tutte le lingue possibili, per quante sfumature aggiungano alle sfumature e, correggendosi a vicenda con una specie di ritocco reciproco, diano un'immagine sempre più fedele del poema che traducono, non renderanno mai il senso interiore dell'originale. [...] Ma l'assoluto è perfetto nel senso che è perfettamente ciò che è. [...] Visto dall'interno, un assoluto è, dunque, qualcosa di semplice; ma visto dall'esterno, cioè relativamente ad altro, diviene in rapporto a quei segni che lo esprimono, la moneta d'oro di cui non si sarà mai finito di dare il resto. Ora, ciò che si presta nel medesimo tempo a una apprensione indivisibile e a una enumerazione inesauribile, è, per definizione, un infinito» (H. BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, Laterza, Bari 1970, pp. 44-45).

¹³ «L'uomo è costantemente fuori di se stesso: solo proiettandosi e perdendosi fuori di sé, egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti egli può esistere. [...] Non nel rivolgersi verso se stesso, ma sempre cercando fuori di sé uno scopo, – che è quella liberazione, quell'attuazione particolare, – l'uomo si realizzerà precisamente come umano» (J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pp. 85-86).

situato, limitato alla propria condizione di qui e ora, e pertanto nella propria vita vi sarà sempre un divario tra ciò che è e ciò che potrebbe diventare.

Il nucleo della riflessione esistenzialista potrebbe essere questo; la concezione dell'io come lotta costante piuttosto che come ente immutabile e prestabilito, porta con sé l'idea di noi stessi come un continuo accadere. Ciò che definisce la nostra identità come persone non è un determinato insieme di proprietà permanenti, piuttosto l'accadere del nostro incessante divenire attraverso il quale lottiamo per trovare una risoluzione alla tensione che definisce la nostra situazione nel mondo. Come perpetuo accadere, noi siamo ciò che diveniamo nel corso della nostra intera vita¹⁴. Questo significa che l'esistenza umana ha una precisa struttura temporale. L'uomo non persiste infatti immutato nell'esistenza, occupando un posto determinato nell'infinita serie di *adesso* del tempo. L'esistenza umana è al contrario per così dire cumulativa, (cioè comprensiva di ogni singola esperienza vissuta) e orientata secondo criteri di direzione e finalità, differentemente da quella che è la presenza persistente degli oggetti. L'individuo è inesorabilmente mosso dal desiderio di essere qualcosa, di completare una parte di sé, e di sanare la crepa nel nucleo del proprio essere. Il risultato di tale pulsione (che gli esistenzialisti chiamano "l'aspirazione ad essere Dio") è che l'uomo sia sempre spinto in avanti, verso il futuro, e che abbia come fine la realizzazione dei progetti fondamentali che ne definiscono la trascendenza¹⁵.

Allo stesso tempo, anche il nostro passato interpreta un ruolo fondamentale nell'economia della nostra esistenza, per il modo in cui è pensato e interpretato in vista del futuro. Siamo esseri profondamente legati al tempo nel senso che il nostro carattere di finalità ci porta a collezionare ciò che è stato e a plasmarlo e indirizzarlo come risorsa in vista di un progetto. Le nostre azioni nel presente sono punti di intersezione tra passato e futuro poiché in ognuna di esse ciò che è stato si rivela per ciò che verrà ad essere. Ecco perché per l'esistenzialismo il concetto di pura presenza, ossia di entità autonoma, svincolata da passato e futuro non può esistere. L'individuo è pertanto costantemente là fuori, sempre al di là della propria determinazione come semplice ente nel presente. Il termine esistere va così inteso, secondo Heidegger, in senso letterale come "ex-sistere", cioè stare fuori della pura presenza, oltrepassare la realtà data nella direzione della

¹⁴ «Qui io voglio dunque ricordare la determinazione che in quanto precede diedi dell'elemento etico: ciò per cui l'uomo diventa ciò che diventa» (S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, V, Adelphi, Milano 1989, p. 144).

¹⁵ J.D. WILD, *Existentialism as a Philosophy*, in E. KERN, *Sartre: A Collection of Critical Essays*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J., 1962); J. MACQUARRIE, *In Search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach*, SCM Press, London 1982, pp. 10-24.

possibilità. Come dice anche Sartre, l'uomo non è altro che ciò che si fa¹⁶.

Sartre a questo proposito afferma che l'esistenza dell'uomo è caratterizzata dalla dimensione progettuale, dalla scelta, quindi dalla libertà e dalla responsabilità che ne consegue, ed esprime splendidamente quest'idea nel celebre postulato "l'esistenza precede l'essenza". Per il filosofo francese infatti, non esiste nell'uomo un'essenza fissa che stabilisca a priori come egli dovrebbe vivere. Piuttosto ognuno di noi decide di plasmare la propria essenza (il modo di essere nel mondo) attraverso le proprie azioni e le proprie scelte, in altre parole, attraverso la propria esistenza. Per Sartre, come già per Heidegger, l'essenza dell'uomo, la sua realtà umana è infatti l'esistenza. Per essenza si intende normalmente, secondo la tradizione filosofica, l'insieme di caratteristiche determinanti di un ente, senza di cui quell'ente non sarebbe ciò che è, essenza è così sinonimo di natura. Per gli esistenzialisti, invece, l'essenza (o la natura) dell'uomo è di non avere un'essenza prefissata, cioè di non potersi distinguere da altri enti per delle caratteristiche date una volta per tutte¹⁷.

L'unica caratteristica sicura dell'essenza umana è la propria esistenza, pertanto, da questo presupposto, l'uomo è ciò che decide di essere, è libero. Anche il termine esistenza può essere facilmente frainteso. Di solito per esistente intendiamo ciò che è puramente presente o dato, ma ciò che caratterizza più propriamente la realtà umana è di non essere un dato, l'uomo è apertura a tutto ciò che può essere, è, appunto, libero di scegliere ciò che vuole diventare. Come già Aristotele aveva intuito, il comportarsi persistentemente in una data maniera determina, di fatto, il carattere che ne consegue. Ecco perché il nostro essere, la nostra essenza è qualcosa che facciamo, non qualcosa che troviamo. È solo incanalando le capacità e le caratteristiche della nostra persona in una precisa configurazione tra le possibilità della vita che possiamo diventare un individuo in particolare, realizzando noi stessi in una data direzione¹⁸. Affermare che "l'esistenza

¹⁶ W. KAUFMANN, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New American Library, New York 1975, pp. 40-48.

¹⁷ «L'assenza dell'esserci consiste nella sua esistenza. I caratteri che risulteranno propri di questo ente non hanno quindi nulla a che fare con le "proprietà" semplicemente-presenti di un ente semplicemente-presente, "avente l'aspetto" di essere così o così, ma sono sempre e solo possibili maniere di essere dell'esserci, e null'altro. [...] Per cui il termine esserci con cui indichiamo tale ente, esprime l'essere e non il che-cosa, come accade invece quando si dice pane, casa, albero» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 64).

¹⁸ «Ma cosa è questo me stesso? [...] è la cosa più astratta di tutte, che nello stesso tempo in sé è la più concreta – è la libertà. [...] Chi sceglie se stesso scopre che quell'io che egli

precede l'essenza" significa riconoscere che l'uomo si trova in un primo momento semplicemente ad esistere, facendo la propria apparizione sulla scena con le proprie possibilità incipienti e aspirazioni mancate, per poi attivarsi nel rielaborare le proprie qualità, costitutive della propria essenza, nell'ambito di un progetto di vita definitivo. Nel primo stadio egli è ancora una figura incompleta, decompressa, in potenza, pronta però a riscattarsi per diventare se stesso al pieno delle proprie possibilità. Questa differenza dell'uomo rispetto ad altri enti è spiegata da Sartre con l'esempio del tagliacarte (o di qualsiasi altro oggetto fabbricato).

Quest'oggetto è stato costruito da un artigiano, avendo, già prima di averlo effettivamente prodotto, l'idea della sua funzione, il suo concetto, quindi l'essenza del tagliacarte precede l'esistenza, non si potrebbe creare un oggetto simile se non si avesse già in mente il suo concetto. Il contrario avviene nell'uomo. [...] Se Dio non esiste, c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo, o, come dice Heidegger, la realtà umana. Che significa in questo caso che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non è definibile in quanto all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo¹⁹.

L'uomo esiste, si trova gettato nel mondo, libero di scegliere ciò che vuole diventare. L'assenza di Dio sta alla base della filosofia morale di Sartre: «Se Dio non esiste, allora tutto è permesso»²⁰, non possono esistere giustificazioni a-priori di qualsiasi tipo di morale. L'etica sartriana assegna all'uomo tutta la libertà e la responsabilità della scelta. Per gli esistenzialisti la vita è missione e sfida. All'uomo è data l'opzione di scegliere se ritirarsi dinnanzi alle proprie responsabilità, fingendo che il proprio comportamento sia dettato da cause di forza maggiore, e da circostanze indipendenti dalla

sceglie ha una infinta molteplicità in sé. Esso ha una storia; una storia nella quale egli riconosce la sua identità con sé stesso» (S. KIERKEGAARD, *Aut-aut*, Mondadori, Milano 2015, pp. 72-74).

¹⁹ SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pp. 25-29.

²⁰ Ivi, p. 40.

propria volontà, o abbracciare la libertà di essere il solo responsabile per la creazione di una vita vissuta con lucidità, integrità e coraggio. Il fatto di essere gli unici responsabili per il decorso, e lo sviluppo della propria esistenza, è immortalato nell'antica massima di Pindaro²¹, raccolta da Nietzsche e Heidegger, prima di essere acquisita dalla psicologia analitica di Jung, per la quale l'uomo deve divenire ciò che è.

Trascendenza e libertà

Il nostro essere intrappolati in un mondo con specifici attributi e relazioni sociali predefinite è parte della nostra datità in quanto esseri umani. Ci si trova sempre gettati in un contesto concreto e di fronte a determinati valori stabiliti dalle pratiche di una determinata comunità nella storia. Si è visto però come questa datità sia solo una dimensione dell'esistenza umana, dal momento che l'uomo ha, diversamente dagli altri animali, la capacità di trascendere la propria immediata natura. Poiché siamo esseri appassionati e riflessivi, ognuno di noi si è scelto definendosi come una specifica configurazione di significati tra le molte possibili nel mondo. In quanto esseri che trascendono la propria incarnazione, ognuno di noi è in grado di formare la propria identità attraverso le proprie azioni. Essere uomo, dunque, esistere significa sorpassare l'ombra della nostra determinazione per poi modificarla e interpretarla alla luce di un progetto d'esistenza a lungo termine²².

Questa è la dimensione di trascendenza di cui parlano gli esistenzialisti. È importante sottolineare come il processo di ri-valutazione e di re-interpretazione di una vita avvenga spesso del tutto inconsciamente mentre siamo affannati nel corso delle nostre pratiche quotidiane. Spesso il tipo di vita

²¹ PINDARO, *Pitiche*, II, 72, dove si legge «γένοι', οἷός ἐσσι μαθών» («diventa ciò che sei, avendolo appreso»).

²² Nel *Diario intimo* (1883-1884), Henri-Frédéric Amiel propone alcune interessanti suggestioni riguardo al superamento di sé in un contesto più eminentemente letterario: «Mi piace tuffarmi nell'oceano della vita, ma non sempre ci riesco senza smarrire il senso dell'asse e del nord, senza smarrire me stesso e sentir vacillare la coscienza della mia vocazione. [...] Nell'abbandono volontario alla generalità, all'universalità, all'infinito, il mio particolare evapora, come una goccia d'acqua in una fornace; e non si ricondensa che al ritorno del freddo, spento l'entusiasmo e ritornato il senso della realtà. Espansione e condensazione, abbandono e ripresa di sé, conquista del mondo e approfondimento della coscienza: tale è il gioco della vita interiore, il cammino dello spirito microcosmico, l'imeneo dell'anima individuale con l'anima universale, la stretta feconda del finito con l'infinito» (H.F. AMIEL, *Frammenti di un giornale intimo*, UTET, Torino 1967, pp. 77-78).

che scegliamo è quello comunemente accettato e socialmente rispettato. Ma anche se tale processo può avvenire in maniera inconscia, ciò non toglie che stiamo comunque determinando la nostra vita e la nostra identità nel corso delle nostre azioni. Qualunque cosa facciamo – o non facciamo – vi sarà una compenetrazione tra il nostro agire e il nostro essere; siamo ciò che facciamo, ma anche facciamo ciò che siamo. Persino distacco, nichilismo, e apatia sono sempre potenziali atteggiamenti tra cui scegliere. Stiamo assumendo questa data identità, anche se crediamo di non stare facendo nulla. Anche il rifiuto di fare una scelta è, esso stesso, una scelta. Scegliere di non scegliere è comunque scegliere. Si potrebbe dunque asserire che anche per Nietzsche il nichilismo – la morte di Dio, la caduta di tutti i valori, lo smantellamento della morale – è comunque un *habitus*. Poiché noi siamo la totalità delle nostre azioni, l'insieme di ciò che facciamo (o che non riusciamo a fare) nel corso della vita, non esiste modo di evitare il fatto che stiamo continuamente scegliendoci come persone particolari attraverso le nostre opere e omissioni.

Quest'idea della scelta individuale come determinante nello sviluppo della personalità rappresenta il nucleo delle teorie esistenzialiste sulla libertà. Dire che l'uomo è capace di trascendere la propria datità significa affermare che egli si trova sempre davanti ad un ventaglio di possibili percorsi di vita per il futuro. Per i filosofi esistenzialisti, niente ci costringe a scegliere un determinato percorso rispetto ad un altro. Se continuiamo ad andare avanti con le nostre consuete attività nella vita di tutti i giorni è solo perché lo vogliamo, perché lo abbiamo scelto, al punto che la nostra scelta viene quotidianamente rinnovata. Tale è l'identità che assumiamo per noi stessi. Come direbbe Sartre, siamo "condannati ad essere liberi", siamo liberi nel senso che per ognuna delle scelte che abbiamo operato, avremmo potuto agire diversamente e che siamo sempre e completamente responsabili per le nostre azioni. Dunque la libertà è una componente ineludibile dell'esistenza umana. Che lo si riconosca o meno, siamo gli unici responsabili per il tipo di persone che siamo.

Inoltre la libertà non si limita alla nostra abilità nello scegliere e indirizzare il corso della vita, se è vero che per gli esistenzialisti ognuno è anche responsabile per il modo in cui gli appare il mondo circostante. Per meglio afferrare questo concetto è opportuno fare un breve riferimento a Kant. Nella *Critica della ragion pura* (1781), Kant sostiene che il mondo che incontriamo nella vita di tutti i giorni è ben diverso da quello che il mondo è in realtà, un mondo indipendente dal nostro modo di pensare e di agire. Kant sostiene appunto che il mondo familiare che ci si presenta è costituito e definito attraverso l'insieme delle nostre categorie di pensiero e percezione. Ci imbattiamo e interagiamo con oggetti aventi una precisa collocazione spazio-temporale

e arrangiati secondo leggi di causalità non perché tempo, spazio e causalità siano costituenti effettivi della realtà in quanto tale, ma perché le nostre menti generano una griglia di pensiero che fa sì che ciò che ci circonda ci si riveli come una pluralità di oggetti spazio-temporali disposti in relazioni causali. Dunque il mondo di cui facciamo quotidianamente esperienza non è che la proiezione del nostro modo di pensare e percepire la realtà. Per Kant il mondo che ci circonda è coerente e conoscibile esclusivamente in quanto prodotto della capacità umana di articolare e concettualizzare²³.

Kant guarda al proprio pensiero come ad una nuova rivoluzione copernicana. Se a Copernico si devono una serie di osservazioni astronomiche legate alla scoperta del sistema eliocentrico, così Kant è stato in grado di far luce su molti aspetti del pensiero moderno asserendo che la realtà di cui ognuno fa esperienza è formata dalla mente umana. Come si è visto, gli esistenzialisti riprendono Kant nel dire che la realtà (il noumeno) non è conoscibile di per sé, ma verrà sempre e inevitabilmente filtrata e modulata secondo l'esperienza umana, e che il mondo davanti ai nostri occhi non è che *volontà e rappresentazione*. Nonostante questo debito iniziale verso il pensiero kantiano, gli esistenzialisti differiscono dal filosofo di Königsberg per alcuni aspetti. Innanzitutto Kant considera questo processo di mediazione umana come un evento che si manifesta automaticamente e che è sempre uguale per tutti gli uomini senza distinzione, mentre per gli esistenzialisti è una nostra scelta libera e individuale, unica e irripetibile, perché diversa per ognuno, che determina l'apparire di un mondo. In secondo luogo Kant crede che sia l'attività mentale – il lavoro di un “ego trascendentale” – a trasformare le nostre immediate percezioni in un insieme di esperienze ordinate, quando invece gli esistenzialisti sono convinti che siano azioni, relazioni e comportamenti applicati a contesti concreti che definiscono il mondo come lo conosciamo.

L'influenza della prospettiva kantiana è particolarmente evidente anche in Kierkegaard e Nietzsche. Sebbene entrambi rifiutino l'assunzione kantiana per la quale vi sono delle strutture di pensiero universali e immutabili insite nella natura umana, ognuno di essi sembra tuttavia raccoglierne l'eredità suggerendo che la realtà si manifesta ad ognuno a seconda del proprio punto di vista. Per Kierkegaard, che tanto ha insistito sul valore incommensurabile e sul potenziale infinito latente in ogni individuo, la verità è essenzialmente soggettività²⁴. Il mondo dunque assume una particolare

²³ C. GUIGNON, D. PEREBOOM, *Existentialism - Basic Writings*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2001, p. XXVII.

²⁴ «Tutto ciò che è essenzialmente reale esiste per me solo in quanto io stesso certissi-

configurazione a seconda dell'occhio che lo guarda, plasmato a seconda della sfera d'esistenza in cui l'individuo viene a trovarsi. Anche Nietzsche sostiene che la realtà sia di fatto conoscibile e accessibile solo attraverso una particolare prospettiva; in un mondo ormai spogliato di verità assolute e privato di qualunque certezza metafisica l'unica verità cui l'uomo può aspirare è quella relativa dell'interpretazione. Similmente alla percezione dei colori che non può essere stabilita con assoluta certezza per ognuno di noi, il pensiero di Nietzsche fa leva sulla consapevolezza che non esiste un accesso puro, incondizionato alle cose, ma solo la faziosità ingannevole, la prospettiva limitata di uno sguardo²⁵.

Oltre all'esperienza kantiana, sarebbe nondimeno sbagliato misconoscere l'influenza della fenomenologia di Husserl sul pensiero esistenzialista. Husserl enfatizza il fatto che l'intera esperienza umana ha come caratteristica di essere diretta verso degli oggetti (ciò che si definisce con il termine *intenzionalità*). Ogni atto della coscienza è infatti intenzionale, cioè è un tendere a qualcosa come a suo specifico oggetto. Ma per Husserl, come già per Kant, il nostro relazionarci a degli enti esterni non significa mai semplice e diretto assorbimento di ciò che essi sono in se stessi, indipendenti dalla nostra prospettiva. Piuttosto, la nostra è un'esperienza sempre mediata dall'intento umano di attribuire senso e significato alle cose. La capacità dell'uomo di registrare un dato evento dipende interamente dal significato che egli decide di attribuire alla propria esperienza. Il contributo del pensiero di Husserl è determinante nel mostrare che il mondo di cui abbiamo coscienza è sempre un prodotto della nostra interpretazione e del nostro attribuirgli un significato. Per Husserl noi stessi siamo la fonte del mondo di cui facciamo esperienza, esso non è che il riflesso della nostra percezione e della nostra volontà.

Seguendo le impronte di Husserl, gli esistenzialisti ci rivelano come il ruolo che una persona sceglie di assumere nella vita ne governerà in anti-

mamente sono. Né noi ci limitiamo ad essere, la nostra esistenza ci è affidata come sede e come forma corporea per la realizzazione della nostra originaria individualità» (K. JASPERS, *La filosofia dell'esistenza*, cit., p. 16).

²⁵ Amiel sembra intervenire a sostegno di tale concezione: «Il centro della vita non è né nel pensiero, né nel sentimento, né nella volontà, e nemmeno nella coscienza in quanto essa pensa, sente o vuole, poiché una verità morale può essere stata penetrata o posseduta in tutti questi modi e sfuggirci ancora. Più profondo della coscienza c'è l'essere, la nostra sostanza stessa, la nostra natura. Soltanto le verità entrate in quest'ultima regione, divenute noi stessi, divenute spontanee e involontarie, istintive e incoscienti, sono realmente la nostra vita, cioè più che nostra proprietà. Fin che noi distinguiamo uno spazio qualsiasi fra la verità e noi, siamo al di fuori di essa. Il pensiero, il sentimento, il desiderio, la coscienza della vita non sono ancora completamente la vita» (AMIEL, *Frammenti di un giornale intimo*, cit., pp. 83-84).

po la prospettiva d'esistenza, in altre parole, il modo in cui il mondo apparirà a quella data persona è direttamente dipendente dal proprio punto di vista. Heidegger descrive il mondo che incontriamo nella vita di tutti i giorni come molto diverso da quello concepito in una riflessione teorica oggettiva e distaccata. E le pagine che Sartre dedica a quest'argomento presentano vivide descrizioni di come ogni cosa nel mondo sia colorata e investita del significato che un particolare individuo vuole dargli. Per gli esistenzialisti infatti, esiste una reciproca interdipendenza tra i fatti, le situazioni in cui veniamo a trovarci, e le nostre interpretazioni come agenti degli stessi. Le circostanze fattuali della nostra vita dipendono dal nostro agire in determinati contesti. Inoltre, dal momento che vi sono molti modi in cui un individuo può rispondere e reagire ad una data situazione, una stessa situazione può per lui assumere significati innumerevoli.

Tutto questo per Husserl significa dire che ognuno di noi è pienamente responsabile attraverso le sue azioni per come il mondo gli appare. Come scrive Husserl «Io posso dovere molto, forse quasi tutto, agli altri, eppure anch'essi sono, prima di tutto, altri da me che ricevono da me significato o validità. Essi possono essermi d'aiuto come soggetti amici solo dopo aver ricevuto da me significato e validità. Come ego trascendentale io sono dunque un soggetto pienamente responsabile per qualunque cosa abbia validità per me»²⁶. Con queste parole Husserl sembra suggerirci che siamo tutti connessi gli uni agli altri tramite un'infinita serie di relazioni interdipendenti, e che tutto il resto intorno all'io (persone e cose) è espresso e pensato in funzione del valore e del significato che l'io vorrà dargli. Sartre dice qualcosa di simile quando afferma che, benché vi siano nell'ambiente che ci circonda dei fattori che sembrano costringere la nostra attività interpretativa, essi andrebbero considerati in ultima istanza semplicemente come delle opportunità, nel senso che sta a noi stabilire quale peso essi avranno per noi. Per Sartre, come per Kant e Husserl, i fatti e gli eventi non sono mai accessibili all'uomo di per se stessi, ma solo per come egli decide di interpretarli. Questo significa che l'individuo sceglie deliberatamente il significato di tutta la realtà, compreso quello del quadro sociale da lui stesso creato per la sua interpretazione. Nelle parole di Sartre, «la datità è ovunque, ma è inapprendibile: non incontro altro che la mia responsabilità... Poiché gli altri non sono che chances e opportunità [per la mia attività interpretativa], la responsabilità del per-se-stesso [cioè del mio

²⁶ E. HUSSERL, *Phenomenology and Anthropology*, trans. R.G. Schmitt, in R.M. CHISHOLM (ed.), *Realism and the Background of Phenomenology*, The Free Press, Glencoe (ILL) 1960, p. 138 (mia traduzione).

interpretare] si estende al mondo intero come a un mondo di persone»²⁷. È questa consapevolezza della nostra responsabilità nei confronti del mondo che si manifesta nell'esperienza dell'"angoscia". «È precisamente in questo modo che la coscienza si scopre in angoscia: angosciata in quanto esiste, dal momento che essa è obbligata a decidere ciò che essere significa dentro di sé e ovunque al di fuori»²⁸.

I filosofi esistenzialisti tendono a credere che sia possibile far esperienza della realtà solo attraverso l'interpretazione, e di conseguenza il reale è accessibile in modi e forme sempre nuovi e diversi.

La libertà come destino

Dei pensatori apparsi fin qui, Sartre è il solo ad essersi esplicitamente definito un esistenzialista²⁹. Ed è stato Sartre a coniare l'espressione "l'esistenza precede l'essenza", oggi divenuta una delle formulazioni più celebri dell'esistenzialismo. Dire che l'esistenza precede l'essenza significa dire che ciò che l'uomo è, il senso della propria vita non è un qualcosa di prestabilito e immutabile; e che, nonostante vi sia in lui una componente innata di determinate caratteristiche in virtù delle quali egli si trova ad essere, lo stesso uomo sarà poi in grado di esistere diversamente divenendo responsabile di sé grazie alla libertà. In altre parole, nell'uomo l'essenza non è un qualcosa di dato una volta e per tutte, come potrebbe essere ad esempio per il tagliacarte, piuttosto la base imprescindibile per costruire la propria esistenza fatta di scelte, rinunce, fallimenti, successi, rischi e progetti.

Aristotele definiva l'essenza di una cosa come somma delle caratteristiche che rendono quella cosa precisamente ciò che è e non un'altra, e senza le quali essa cesserebbe di essere ciò che è. Nel caso dell'uomo, il requisito fondamentale era il trovarsi in presenza di un organismo con una particolare struttura biologica e dotato un certo potenziale intellettuale senza il quale quella data entità non poteva dirsi umana. Per Sartre esistono di fatto degli enti nei quali l'essenza precede l'esistenza. Ad esempio gli attrezzi da lavoro. Nel caso del martello, la sua essenza – il fatto di essere stato creato per uno scopo particolare cioè il piantare chiodi nel muro – coincide perfettamente con la sua esistenza definendo la natura dell'attrezzo-martello attraverso la sua specifica funzione. Nel martello, "l'essenza precede l'esistenza" significa

²⁷ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014 p. 631 (mia traduzione).

²⁸ Ivi, p. 632 (mia traduzione).

²⁹ KERN, *Sartre: A Collection of Critical Essays*, cit., pp. 2-3.

che un particolare oggetto, per poter esistere come martello, deve avere come caratteristica fondamentale la capacità di piantare chiodi.

Nell'uomo al contrario è l'esistenza a precedere l'essenza. Prima di tutto perché non si danno caratteristiche fisse e determinate per esistere come esseri umani. La prospettiva di Sartre è in netto contrasto con il credo religioso di un Dio che crea gli uomini e la loro essenza, dotandoli di caratteristiche determinate che ne formano l'intrinseca natura. Per Sartre questo essenzialismo è inaccettabile una volta presa coscienza della potenza dell'annuncio nietzschiano della morte di Dio. In assenza di qualunque assoluto ultraterreno e di qualunque sovrastruttura metafisica così come di un principio primo che governi l'universo, viene meno anche l'idea classica di un insieme di valori e caratteristiche pre-determinato che stabilisca la vera natura dell'uomo e la sua specifica funzione sulla terra.

E quando si parla di abbandono [...] intendiamo soltanto che Dio non esiste e che bisogna trarne le conseguenze fino in fondo. L'esistenzialismo si oppone energicamente ad un certo tipo di morale laica che vorrebbe togliere di mezzo Dio con la minima spesa³⁰. [...] L'esistenzialismo al contrario pensa che è molto scomodo che Dio non esista, poiché con Dio svanisce ogni possibilità di ritrovare dei valori in un cielo intelligibile; non può più esserci un bene a priori poiché non c'è nessuna coscienza infinita e perfetta per pensarlo; non sta scritto da nessuna parte che il bene esiste, che bisogna essere onesti, che non si deve mentire, e per questa precisa ragione: siamo su di un piano su cui ci sono solamente gli uomini. Dostoevskij ha scritto: «Se Dio non esiste tutto è permesso». Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo. Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è «abbandonato» perché non trova, né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi. E anzitutto non trova delle scuse. Se davvero l'esistenza precede l'essenza non si potrà mai fornire spiegazioni riferendosi ad una natura umana data e fissata; in altri termini non vi è determinismo: l'uomo è libero, l'uomo è libertà³¹.

Come si accennava in precedenza, affermare che "l'esistenza precede l'essenza" significa riconoscere che l'uomo si trova in un primo momento semplicemente ad esistere, facendo la propria apparizione sulla scena tra altri esseri, senza particolari attributi e privo di un piano che determini chi egli sia e cosa

³⁰ Sartre vuole qui opporsi fermamente ad una certa morale laica costituitasi in Francia a partire dal 1880 che liquidava Dio come un'ipotesi difficile e "costosa" ma che al suo posto proponeva un insieme di valori (onestà, progresso, umanismo) da prendersi sul serio e da considerare come esistenti *a priori*.

³¹ SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pp. 38-41.

debba fare. Perciò non esistono né una specifica configurazione umana, né una funzione propria, codice genetico o neuro-fisiologia che fissino l'identità di un individuo in un insieme pre-stabilito di tratti e propositi³². Sartre esprime quest'idea in modo drammatico scrivendo che gli esseri umani si trovano abbandonati in un mondo che non hanno scelto, alla deriva tra altri esseri senza un'identità precisa che dia senso alla loro vita.

Dopo questa iniziale fase di smarrimento esistenziale ognuno di noi è però in grado di re-inventare se stesso e la propria essenza attraverso le proprie azioni, e, in particolar modo, con ciò che Sartre chiama progetti, vale a dire con un disegno di vita che scegliamo liberamente. Non esiste d'altro canto un'unica essenza per l'umanità intera, piuttosto ognuno di noi potrà creare la propria attraverso un progetto da scegliere e valutare. Questo riscatto del singolo comporta lo scegliersi da parte di ognuno, il dar forma alla propria identità e caratteristiche tramite l'attuazione di un progetto. L'uomo dunque non è altro che ciò che si fa, un essere capace di auto-determinarsi nel corso della propria vita.

Ne *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946) Sartre dice dell'uomo che «all'inizio non è niente, [...] sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto»³³. Dal momento che sorgiamo nel mondo senza determinate caratteristiche che ci distinguano come un essere specifico rispetto ad un altro, da principio ci limitiamo meramente ad esistere, come un semplice nulla. La minaccia del nulla come potenza nullificatrice di ciò che è possibile, come potenza annientatrice di ogni alternativa dell'esistenza costituisce probabilmente il debito più evidente di Sartre con Heidegger e dunque, di riflesso, con Kierkegaard stesso. Come Heidegger, anche Sartre ne *L'essere e il nulla* (1943) si interroga sulle strutture dell'essere. Sartre procede fenomenologicamente, dividendo l'essere tra in sé (il dato) e per sé (la coscienza). Il primo tipo di essere rappresenta tutto ciò che non è coscienza ma con cui la coscienza entra in relazione. Il per sé si identifica invece con la coscienza stessa, che ha la prerogativa di attribuire dei significati alle cose del mondo. Sartre chiama il per sé "nulla", inteso non come contrario dell'essere, ma come coscienza stessa, ossia potenza nullificatrice del puro dato e come fonte di significati rispetto all'in sé. Affermare che l'uomo è coscienza o per sé equivale dunque a dire che l'uomo è libero, poiché egli nega la realtà alla luce di significati che la governano. La libertà è per Sartre la possibilità permanente di quella rottura o nullificazione coscienziale del mondo che

³² GUIGNON, PEREBOOM, *Existentialism - Basic Writings*, cit., p. 257.

³³ SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 28.

costituisce la struttura stessa dell'esistenza³⁴.

Sono condannato a vivere sempre al di là della mia essenza, al di là dei moventi e dei motivi del mio atto; sono condannato a essere libero. Ciò vorrebbe significare che non si troverebbero alla mia libertà altri confini al di fuori di se stessa o, se lo si preferisce, significherebbe che noi non siamo liberi di essere liberi³⁵.

Per Sartre la libertà è inscindibile dalla realtà della condizione umana e va ricercata al di là di libero arbitrio e volizioni particolari, essendo radicata nella più intima struttura dell'esistenza. Pertanto non è la libertà ad essere espressione della volontà, ma viceversa³⁶.

Un esistente che, come coscienza, è necessariamente separato da tutte le altre, perché queste non sono in relazione con lui se non in quanto sono per lui, che decide del suo passato sotto forma di tradizione alla luce del suo futuro, invece di lasciarlo determinare puramente e semplicemente il suo presente, e che si fa annunciare ciò che è da qualcos'altro, da sé, cioè da un fine che non è e che egli proietta al di là del mondo, ecco quello che noi chiamiamo un esistente libero³⁷.

La libertà non riguarda tanto gli atti e le decisioni individuali, quanto il progetto fondamentale in cui essi sono compresi e che costituisce la possibilità ultima della realtà umana, la sua scelta originaria. Il progetto fondamentale lascia senz'altro spazio a volizioni e desideri particolari, ma la libertà originaria è quella inerente alla scelta del progetto stesso. Ed è una libertà incondizionata, condannata per costituzione ontologica ad essere libera. Sartre muove quindi da un contesto deterministico-deliberativo (dove ogni decisione viene assunta in base alla valutazione di motivi oggettivi esterni) ad uno ontologico e psichico dove l'uomo è responsabile persino delle proprie passioni. In un passo di chiara matrice kierkegaardiana Sartre ci dice che «l'angoscia che, dopo essere stata svelata, rivela alla nostra coscienza la nostra libertà è testimone di questa modificabilità continua del nostro progetto iniziale»³⁸. L'uomo è costantemente minacciato dalla nullificazione insita nella sua scelta,

³⁴ C.O. SCHRAG, *Existence and Freedom: Towards an Ontology of Human Finitude*, Northwestern University Press, Evanston 1961, p. 42; KERN, *Sartre: A Collection of Critical Essays*, cit., p. 9.

³⁵ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 506.

³⁶ SCHRAG, *Existence and Freedom*, cit., pp. 177-179.

³⁷ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 521.

³⁸ Ivi, p. 533.

costantemente minacciato di scegliersi, e di divenire quindi diverso da ciò che è. La necessità di doversi scegliere costantemente che s'impone all'uomo, in quanto niente, è la spada di Damocle della nostra condizione, che ci condanna ad essere liberi.

Tali considerazioni introducono quella che per Sartre è una categoria fondamentale; la responsabilità umana.

Se veramente l'esistenza precede l'essenza, l'uomo è responsabile di quello che è. Così il primo passo dell'esistenzialismo è di mettere ogni uomo in possesso di quello che è e di far cadere su di lui la responsabilità totale della propria esistenza. E, quando diciamo che l'uomo è responsabile di se stesso, non intendiamo che l'uomo sia responsabile della propria stretta individualità, ma che egli è responsabile di tutti gli uomini. [...] L'uomo che assume un impegno ed è consapevole di essere non soltanto colui che sceglie di essere, ma anche un legislatore che sceglie, nello stesso tempo, e per sé e per l'intera umanità, non può sfuggire al sentimento della propria completa e profonda responsabilità³⁹.

Si veda dunque come, per Sartre, tutto quello che accade nel mondo risalga alla libertà e alla responsabilità della scelta originaria; pertanto nulla di ciò che accade all'uomo può esser definito inumano.

Tutto ciò che mi accade è mio. [...] Le più atroci situazioni della guerra, le peggiori torture non creano stati di cose inumani: non ci sono situazioni disumane; è solo per paura, fuga e ricorso a comportamenti magici che deciderò dell'umano; ma questa decisione è umana e ne sopporterò tutta la responsabilità⁴⁰.

È l'uomo a decidere del coefficiente di avversità degli avvenimenti e persino della loro imprevedibilità, nella misura in cui decide di se stesso. Di conseguenza, non esistono casi accidentali, o avvenimenti sociali improvvisi che trascinino l'uomo dal di fuori. Se l'individuo viene chiamato alla guerra, questa guerra è la sua guerra, è a sua propria immagine e se la merita:

La merito dapprima perché potevo sempre sottrarmi con il suicidio o la diserzione: queste possibilità estreme devono sempre esserci presenti allorché si tratta di considerare una situazione. Non essendomi sottratto, l'ho scelta: questo può essere per debolezza, per vigliaccheria

³⁹ SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pp. 30 e 33-34.

⁴⁰ ID., *L'essere e il nulla*, cit., p. 629. Per un'ulteriore elaborazione sul concetto di libertà portata alle estreme conseguenze si veda il saggio di K. JASPERS, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Cortina Raffaello, Milano 1996.

di fronte all'opinione pubblica, perché preferisco certi valori a quello del rifiuto di fare la guerra. [...] In ogni modo si tratta di una scelta⁴¹.

Il ricorso senza appello alla responsabilità umana e al suo peso schiacciante è portato da Sartre fino alle estreme conseguenze e suona scomodo e spiazzante in un'epoca che ha imparato a fare della de-responsabilizzazione la propria trincea. L'esimersi da obblighi e doveri, l'ipocrisia verso se stessi e gli altri, apatia, estremo individualismo e de-responsabilizzazione appunto, sembrano le uniche armi rimaste all'uomo in un mondo distante e crudele. Contro tutto questo atteggiamento Sartre stoicamente ci ricorda che esiste anche un altro modo di vivere; il suo è il richiamo imprescindibile alla responsabilità cui l'individuo non può sottrarsi e all'infinita potenza del No. Certo non è facile tradurre in realtà l'insegnamento sartriano; stati d'animo come angoscia, nausea, disperazione, solitudine, timore e tremore, diventano il passaporto irrinunciabile per chi si avventura oltre la frontiera della libertà, alla ricerca del vero se stesso. Il percorso dell'io è costantemente esposto al rischio e al "naufragio" esistenziale⁴² che trascina l'essere alla deriva, e tuttavia la libertà vale questo rischio, anzi la libertà è essa stessa il rischio⁴³. Il significato della libertà consiste per Sartre

⁴¹ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 629.

⁴² Per Jaspers la conoscenza non potrà mai arrivare a spiegare il mondo, in quanto realtà molteplice, dinamica, inafferrabile, che si sottrae alla sua capacità di sintesi. La trascendenza elude la portata del pensiero. Il concetto jaspersiano di *naufragio* è la rara condizione attraverso la quale l'esistenza può avvertire la trascendenza, tramite la sperimentazione di situazioni-limite. «Da ultimo c'è il naufragio [...] Il naufragio attende la fine di tutto ciò che in generale viene chiamato alla presenza del pensiero; ciò che era valido nell'orizzonte del relativo, inserito nel *mondo logico*, naufraga. [...] Il mondo, infatti, non è un essere assoluto e in sé concluso che si lascia scrutare sino al suo ultimo fondamento, né d'altro lato il processo conoscitivo è in grado di percorrere compiutamente una realtà organica. [...] Nelle situazioni-limite diventa manifesto che tutto ciò che per noi è positivo è legato al negativo, che, pur opponendosi, gli appartiene. Non c'è alcun bene che non sia anche un male possibile e reale, non c'è verità senza falsità, non c'è vita senza morte; ogni felicità è congiunta al dolore, ogni realizzazione al rischio e alla perdita. La profondità dell'animo umano, in cui la Trascendenza fa sentire la sua parola, è connessa di fatto al disordine, alla patologia, alla stravaganza; questa connessione non si lascia interpretare univocamente. [...] Quando nella mia libertà, partendo dall'esserci, giungo alla coscienza dell'essere, allora, proprio nella decisione più chiara che il mio essere personale assume in ordine all'azione, devo sperimentare, oltre alla sua realizzazione, anche il suo naufragio» (K. JASPERS, *Metafisica*, Mursia, Milano 1972, p. 348).

⁴³ Declinando questo concetto in chiave antropologica e sociale, Margaret Mead individua nella scelta incondizionata una delle cause della nevrosi nella civiltà occidentale: «Una società che incita alla scelta, nella quale pullulano i gruppi vociferanti, ognuno dei quali vuole imporre la sua maniera di salvezza, la sua speciale politica economica, non

precisamente nella trascendenza del dato, nella capacità di modificare continuamente la nostra essenza che non è data una volta e per sempre. Libertà non è concetto, ma ribellione, lotta, negazione di tale istanza e suo superamento. Perché la nostra vita è più di una somma di circostanze, più della somma delle sue singole parti e noi siamo sempre più dell'insieme delle nostre determinazioni.

Se riusciremo a dimostrare che la libertà è l'unico bene non negoziabile, e che il suo prezzo è l'eterna vigilanza, allora forse la lezione di secoli di storia del pensiero non sarà stata del tutto vana.

lascerà pace a ogni nuova generazione, finché tutti non avranno scelto o soccomberanno, incapaci di sopportare le condizioni stesse della scelta» (M. MEAD, *L'adolescenza in Samoa*, Giunti, Firenze 2017, p. 194).

RECENSIONI

Ciro Adinolfi

J.-P. Sartre,
*Bariona o il gioco del dolore e della
speranza. Racconto di Natale per
cristiani e non credenti*

(Introduzione, cura e traduzione
di Santo Arcoleo)

Il tredicesimo volume della collana "Sartriana", curata da Gabriella Farina presso le Edizioni Marinotti, arricchisce l'insieme dei testi del filosofo francese resi disponibili in lingua italiana, con la nuova edizione dell'opera teatrale *Bariona*, già pubblicata dallo stesso editore nel 2003. Composta durante la prigionia presso lo Stalag XIIID di Treviri, iniziata nel giugno 1940, quest'opera venne scritta da Sartre in vista del Natale di quello stesso anno su richiesta dei religiosi presenti in quel campo, affinché potesse alleviare i drammi e le sofferenze della reclusione bellica, almeno per qualche istante.

La ricca e minuziosa introduzione di S. Arcoleo ci permette di scoprire l'evoluzione degli interessi artistici di Sartre, che spaziavano dalla musica alla letteratura, dal cinema al teatro. È proprio mostrando come l'interesse per il teatro sia un'«antica vocazione» (p. IX) di Sartre che Arcoleo riesce a ricostruire le motivazioni nascoste dietro questa passione. Ma, so-

prattutto, il curatore ci consente di entrare nello spirito dell'opera senza esitazioni, rivelandone la natura duplice: se da un lato essa può essere interpretata in chiave cattolica, rafforzando «il problema della redenzione dell'uomo», dall'altro può venir letta come «l'invito a lottare contro la politica del momento» (p. XXV). Ciò che è certo è che il cuore dell'opera risiede nella parola più cara a Sartre: libertà. Essa risulta possibile solamente partendo da quel gioco del dolore e della speranza che è l'esistenza: non a caso questa espressione trova posto nel titolo di quest'opera. E se tra gli specialisti *Bariona* è stata riconosciuta come il luogo originario della letteratura *engagé*, tesa alla liberazione dell'uomo dai giochi della sua esistenza violata (J. GILLESPIE, *Sartre and Theatrical Ambiguity*, in «Sartre Studies International», 18, 2, 2012, pp. 49-58), essa viene anche riletta alla luce di quelli che, all'epoca della composizione, erano gli interessi filosofici di Sartre. È grazie a Vincent De Coorebyter (V. DE COOREBYTER, *Bariona, ou la Nativité d'un athée*, in «Revue Internationale de Philosophie», 59, 1, 2005, pp. 15-49), come ci ricorda anche Arcoleo nell'introduzione (p. XXX, n. 16), che possiamo apprezzare quest'opera teatrale, oltre che per il suo valore artistico, anche per la messa in scena di quei temi che costituiranno il fulcro dell'esistenzialismo de *L'être et le néant*.

Ciò che dà inizio alle vicende dell'o-

pera è il dialogo tra il protagonista Bariona, capo del villaggio di Bethsur, una provincia romana palestinese, e Lelio, funzionario dell'Impero. Quest'ultimo giunge nel piccolo villaggio per annunciare l'aumento delle imposte, a causa della necessità di Roma di finanziare una nuova campagna bellica. Bariona, pur essendo conscio dell'impossibilità di ottemperare alle richieste del funzionario, decide di accettare l'aumento. Vorrà opporsi all'Impero, ma la sua forma di ribellione, auspicata violenta dagli anziani del villaggio, si caratterizzerà invece tramite qualcosa di più sottile: non dovranno più essere concepiti bambini nel suo villaggio, affinché non ci sia più nessuno a pagare le imposte. Chi procrea, dichiara Bariona, è «colpevole perché prolunga questa agonia» (p. 31) iniziata con l'arrivo dei Romani in Palestina. Non potendo cacciarli militarmente, Bariona crede che l'unica *chance* di liberazione consista nel proprio sacrificio. «La più grande follia della terra è la speranza» (p. 32) per il protagonista, dunque riuscire a riprendere le redini del proprio destino sarà possibile solo abbandonandosi al dolore della propria sconfitta, senza tentare di forzarlo, lasciandolo venire all'essere. Neanche la moglie Sarah, la quale giunge ad annunciarli d'essere incinta, riuscirà a scalfire la sua risolutezza. Per Bariona, quando si viene al mondo, «i giochi sono fatti prima» (p. 37), dunque partorire un figlio vorrebbe dire costringerlo

a «perpetuare la sofferenza umana» (p. 40) e non, come vorrebbe Sarah, aprirlo alla gioia di vivere, donandogli la possibilità dell'esistenza.

Poi, la svolta dell'opera. Un angelo annuncia ai pastori delle colline prossime a Bethsur che, in quella notte, è nato il Messia, il Cristo, il Figlio di Dio. Il nuovo Re che condurrà gli abitanti del luogo alla vittoria contro i Romani e alla redenzione delle genti dalle loro pene. Ma Bariona, informato dei fatti, nella pubblica piazza smentisce l'annuncio dei pastori, colmo com'è di delusione. Nemmeno il passaggio dei Re Magi e l'intervento di Baldassarre riescono a smorzare la sua corazza. Quest'ultimo nota la sofferenza del protagonista, ma Bariona, alzando le spalle, respinge al mittente le esortazioni. «Tu soffri ma hai il dovere di sperare. Il tuo dovere di uomo. [...] La Speranza è il meglio» (pp. 74-75) degli uomini per Baldassarre, il quale riesce a convincere gli uomini del villaggio a seguirlo per adorare il Messia e risollevarsi nella speranza, lasciando Bariona da solo a ritrovarsi faccia a faccia col proprio dolore.

Mosso dallo Stregone del villaggio a riconoscere che questo Messia avrà seguito nei secoli grazie alla sua morte, Bariona, accecato d'ira, pianifica di anticipare questo momento di rivelazione, donando la morte al neonato.

Sarà l'incontro con l'Angelo Marco prima, e ancora con Baldassarre poi, a far riflettere Bariona circa il da far-

si, immoto innanzi alla mangiatoia della Natalità.

Lì, il protagonista attuerà una vera e propria conversione morale, che lo condurrà dal dolore alla speranza tramite il riconoscimento della libertà che, ogni nascita, apporta nel Mondo.

Pensiamo che il cambiamento di Bariona mostri ciò che Sartre proverà a teorizzare più avanti, nei *Cahiers pour une morale*. Accogliere la contingenza della propria condizione, riconoscerne la natura passiva e incompleta, guardare negli occhi la struttura cieca della propria esistenza ingenua al mondo, vuol dire riempirsi di quella sofferenza che contraddistingue l'esistenza come adeguamento allo status quo. Ma poi, sulla scia del famoso aforisma 116 di *Al di là del bene e del male* di Nietzsche («Le grandi epoche della nostra vita si hanno quando noi abbiamo il coraggio di ribattezzare il nostro male come quel che abbiamo di meglio», in F.W. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Nota introduttiva di G. Colli, versione di F. Masini, Adelphi, Milano 2013, p. 76), Sartre costruirà qualcosa di più. Non il riconoscimento di una situazione, ma la progettazione di un'esistenza. Non l'accettazione della vita come insieme di attimi susseguentesi e sempre rinnovantesi, ma l'esistenza come totalità da condurre all'essere in maniera autonoma. Non l'attimo della folgore, ma il momento della risoluzione. Non siamo qui dinanzi alla presa di coscienza di Creonte rispetto all'orro-

re delle proprie condotte, né al cospetto dell'opposizione di Antigone tra due leggi che corrono parallele, l'una esclusiva dell'altra. Con *Bariona*, ci troviamo nel punto a partire dal quale ogni vecchia legge è inadatta a rispondere alle esigenze della nuova esistenza che si profila.

La libertà sarà allora il frutto di una conversione che redimerà l'uomo dalla sua dolorosa malafede, aprendogli lo spazio limpido della speranza.

Sartre, Jean-Paul, *Bariona o il gioco del dolore e della speranza. Racconto di Natale per cristiani e non credenti* (Introduzione, cura e traduzione di Santo Arcoleo), Marinotti, Milano 2019, 132 pp.

Caterina Piccione

J.-P. Sartre,
La leggenda della verità. Scienza, filosofia, arte di fronte alla verità
(Introduzione e cura di Vincent de Coorebyter, traduzione di Federica Castelli)

Quando nasce la verità? Nel solco di

questa domanda si pone, non tanto come risposta, ma più come prosecuzione dell'enigma, *La leggenda della verità* di Jean-Paul Sartre. Questo volume, edito da Marinotti per la collana "Sartriana", rappresenta un contributo essenziale nel panorama dei testi del filosofo tradotti in italiano. Il sottotitolo *Scienza, filosofia, arte di fronte alla verità* offre una chiave d'accesso possibile ad un'opera velata di mistero. Tale mistero avvolge i testi raccolti nel volume non solo per la natura dei temi trattati e per lo stile letterariamente suggestivo e filosoficamente profondo; è anche la storia della composizione dei testi a impedire interpretazioni univoche e autoevidenti. La verità è problematizzata ad ogni livello di queste pagine, perciò l'autore adotta un linguaggio obliquo, lungi da modalità di discorso argomentative e dimostrative. Inoltre, nel volume confluiscono un testo pubblicato da Sartre nel 1931 con il titolo *La légende de la vérité* (ora in *Les Ecrits de Sartre*, a cura di Michel Contat e Michel Rybalka, Gallimard, Parigi 1970, pp. 531-545) e tre frammenti dal titolo *Légende du probable*, *Légende du probable et des philosophes* e *Légende*, tratti dalla raccolta *Écrits postumes de Sartre II* (Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles pubblicati dalla Librairie philosophique J. VRIN, Parigi 2001, pp. 27-57).

Nelle complesse vicende di questi testi è da rintracciare la ragione per cui essi sono scarsamente noti e stu-

diati, benché vi si ritrovino temi fondamentali della filosofia sartriana. Perciò, questa edizione italiana costituisce una risorsa quanto mai preziosa, anche perché l'introduzione di Vincent de Coorebyter ricostruisce la storia dei manoscritti e delle successive trascrizioni, proponendo diverse letture sulla base dei rimandi interni agli scritti e dei loro diversi livelli di completamento. Tutti i testi vengono composti intorno al 1931, quando Sartre ha 26 anni e progetta un'opera in tre parti (*La leggenda del certo*, *La leggenda del probabile* e *La leggenda dell'uomo solo*) la cui edizione viene rifiutata. Viene quindi pubblicato sulla prestigiosa rivista internazionale Bifur soltanto un testo con il titolo *La leggenda della verità*. Da questa edizione italiana, che ha il merito di raccogliere tutti i frammenti riconducibili al progetto originario sartriano, appare evidente il fatto che l'unico testo pubblicato abbia un'unità stilistica e teorica più forte degli altri tre manoscritti, i quali costituiscono versioni incomplete e preparatorie di una redazione mai portata a termine. In ogni caso, è possibile tratteggiare i contenuti del progetto sartriano mettendo in relazione feconda l'insieme di questi testi.

Il giovane filosofo muove da un'idea forte: la verità non esiste da sempre. Al contrario, essa è preceduta da altre forme di pensiero che si sono evolute in maniera del tutto contingente in direzione del vero logico-scientifico: «la Verità non è altro che una leg-

genda che è riuscita a farsi passare per vera» (p. 11). In questo assunto di partenza risuona immediatamente una profonda consonanza sia con il metodo genealogico di Nietzsche sia con l'archeologia di Foucault. Costruire una storia dell'idea di verità significa escludere qualsivoglia naturalizzazione o ideologizzazione di tale concetto, che la storia della filosofia è abituata a dar per scontato, accordandogli da sempre, foucaultianamente, il posto del re. Viceversa, Sartre evoca un'epoca arcaica caratterizzata da un pensiero della natura che non ha bisogno del vero e del falso, un pensiero della differenza in cui le idee aderiscono ai corpi e vengono prodotte così come si produce la vita nel mondo. Nei rapporti intrecciati fra le cose si genera una simpatia universale di forme che si trasformano sempre in altre forme e l'uomo è in grado di sentire in sé tutto ciò che è vivente. La verità arriva solo in un secondo momento, con la fabbricazione dei primi strumenti e soprattutto con il commercio, per cui è necessario stabilire leggi che regolino calcoli, artifici e astuzie. L'economico insegna a mentire a proposito di nature di cui prima non si conosceva nemmeno il grado di realtà. Anche sui pensieri si esercita il medesimo controllo, iniziando a concepirli come fossero staccati dalla vita e regolati dal principio di non contraddizione. Essi diventano merce di scambio nel mercato delle parole. Sorge la preoccupazione della forma e, con essa, l'invenzione dell'evidenza,

dell'eternità del "certo", primo passo della leggenda sartriana.

Figlia mitica del commercio, arriva ad imporsi così la democrazia, che proclama un'uguaglianza essenziale fra gli esseri umani, tutti dotati del lume naturale, nonostante la disuguaglianza materiale dei destini. Il servo si sente pari al padrone poiché lo comprende e la sua obbedienza presuppone un accordo, dato che la forza non è una virtù individuale ma deriva da una catena di deleghe: «ogni essere umano può sempre sostituire un altro essere umano nel posto che occupa, perché un dialogo socratico, mediante accordo e ragione, è sempre possibile tra loro» (p. 39). Tale razionalismo socratico, in cui non si può non sentire l'eco nietzschiana, viene applicato anche alla natura, organizzata come terreno di conquista uniforme, semplice, misurato, composto da atomi che, come i cittadini, non fanno che trasmettersi forze al fine di comporre uno spettacolo morale. Ecco che svaniscono i misteri: «i fantasmi rientrarono negli alberi cavi» (p. 44).

Con questo spirito si formano le società scientifiche, che colonizzano la natura attraverso l'imposizione di leggi e la coercizione di macchine. Ma se la scienza nasce complice del potere, essa si rivela in seguito uno strumento fondamentale per permettere al popolo di pensare fino in fondo la propria condizione. Gettati in una vita umiliata e sospinti dall'istinto di sopravvivenza, gli ultimi

della terra cominciano a desiderare di migliorare la propria vita proprio grazie agli strumenti che la scienza democraticamente distribuisce. Da qui deriva la ricerca della felicità, ossia di un tempo che non sia solo fatica e dolore. Di fronte a questo naturalismo nuovo ed aggressivo le élites indietreggiano impaurite verso un'apologia dell'artificio. Viene alla luce allora il "probabile", più vero del vero, stadio intermedio della leggenda sartriana, i cui portavoce sono i filosofi. Funzionari diligenti della città e latori di idee generali che hanno lo scopo di privare il popolo di un linguaggio politico, i filosofi inventano la riflessione per permettere al potere di guardarsi allo specchio e compiacersi. Certo, sarebbe stato meglio che la città ricevesse l'approvazione dall'esterno: ad esempio da quegli individui vagabondi e terribili, cacciati nei boschi e condannati a morte in tempi antichi. Filosofi diversi sembravano incarnare questi «uomini profondi, come usciti dalla terra, che viaggiavano soli, curvi su un bastone» (p. 41). Nella città la filosofia diviene una messa in scena, ma sopravvive il ricordo oscuro di questi taumaturghi prigionieri dei propri volti, percorsi da pensieri come forze ardenti e nodose strettamente legate alla loro natura individuale. Tali individui, alla maniera di Zarathustra, non si curavano affatto della verità ed erano amati dalla natura, che offriva loro spettacoli di furia e meraviglia, potenze di cui non si poteva far com-

mercio, non trasformabili in moneta. Non è chiaro se Sartre, dipingendo tali individui, stesse cercando il prototipo dell'"uomo solo", tappa finale della sua leggenda. Più spesso, la critica è portata a descrivere l'uomo solo nei termini dell'ideale di artista autonomo che «si fa beffe del futuro, della sicurezza, della coerenza, sa bene che i pensieri sono bei rischi» (p. 96). Senza dubbio, i passaggi dedicati all'uomo solo e al modo in cui egli pensa la sua anima sono fra i più complicati dell'intero volume. Emerge appena l'idea che l'uomo solo non ha bisogno di sistemi di riferimento teorici universali per provare a se stesso la sua verità. Vengono disseminati, in queste pagine, eloquenti paralleli con il mondo dell'arte, ad esempio con il ritratto di un pittore o con l'espressività di un grande attore, a suggerire che l'esperienza d'artista può offrire un punto di vista privilegiato per risolvere aporie e contraddizioni che si generano intorno alle nozioni di atto, unità, necessità, forma particolare, natura individuale, esistenza naturale, rapporto universale. L'arte permette di pensare la metafisica della contingenza per cui la realtà può esser solo intuita e non dimostrata – concezione che Sartre elabora negli stessi anni con *Empedocle* (1926, pubblicato postumo) e poi *La Nausea*. Nondimeno, alla fine della leggenda, proprio al crocevia tra arte e natura, resta impressa l'ombra lunga di quei taumaturghi che promettevano la selvaggia immensità del mondo, uomini

antichi e terribili, simili all'Oreste sarrano che esce dalla città seguito dalle mosche, in esilio, premendo forte la terra con i piedi e portando sulle spalle la sua solitudine e la sua libertà.

Sartre, Jean-Paul, *La leggenda della verità. Scienza, filosofia, arte di fronte alla verità* (Introduzione e cura di Vincent de Coorebyter, Traduzione di Federica Castelli) Marinotti, Milano 2019, 109 pp.

