

Maria Russo

Dalla penuria al Terrore.

Relazioni e pratiche disumane nella Teoria degli insiemi pratici

ABSTRACT: This essay will analyse the variety of the processes of dehumanization that are described by Sartre in the first volume of the *Critique of Dialectical Reason (Theory of Practical Ensembles)*. Firstly, Sartre raises the question of which kind of knowledge is truly able to consider human beings in their most human dimension. According to him, this corresponds to an existentialist revisit of Marxism, which involves both phenomenological and psychoanalytical analyses of the subject. Secondly, he analyzes the places in which dehumanization concretely appears: the contingent but inescapable condition of scarcity; the relationship between the bourgeois owner and his workers in the counter-violence of oppression and exploitation; and finally, the perversion of the group-in-fusion, which, through Fraternity-Terror, results in a new form of seriality. In his last controversial interview, *Hope Now*, Sartre indicates a possible alternative to these infernal dynamics, which consists in the promotion of a new form of Fraternity finally freed of Terror, which is both an original relationship and a normative task for humanity's complete fulfilment.

KEYWORDS: Sartre; Scarcity; Humanism; *Praxis*; Terror; Fraternity; Group-in-fusion; Seriality

ABSTRACT: In questo contributo si intende analizzare la molteplicità dei processi di disumanizzazione che Sartre descrive nel primo volume della *Critica della Ragione Dialettica* (la *Teoria degli Insiemi Pratici*). Anzitutto, il filosofo francese si interroga intorno a quale tipo di sapere sia davvero in grado di considerare l'uomo nella sua dimensione più propriamente umana. Per Sartre, esso corrisponde a una rivisitazione esistenzialista del marxismo, che recupera analisi fenomenologiche e psicanalitiche dell'individuo. In secondo luogo, egli analizza i luoghi in cui concretamente emerge la disumanizzazione: la condizione contingente ma ineludibile della penuria, il rapporto che si instaura tra proprietario borghese e operaio nella contro-violenza dell'oppressione e dello sfruttamento e infine nella perversione del gruppo-in-fusione che, attraverso la Fraternità-Terrore, ricade in una nuova forma di serialità. Una possibile alternativa a queste dinamiche infernali, descritte nella *Critica* e in parte già accennate nelle opere precedenti, viene indicata nell'ultima discussa intervista, *La speranza oggi*, in una nuova forma di fraternità finalmente sganciata dal Terrore, una fraternità che è insieme relazione originaria e compito normativo per una compiuta realizzazione dell'umano.

KEYWORDS: Sartre; penuria; umanismo; *praxis*; Terrore; Fraternità; gruppo-in-fusione; serialità

1. *Introduzione. Umano e disumano nell'esistenzialismo di Sartre*

Il tema della distinzione tra umano e inumano, seppur non nominato in questi termini, occupa le prime pagine dell'opera del 1943, *L'essere e il nulla*, il cui intento è, appunto, distinguere la peculiare forma di esistenza umana dalle cose: è la differenziazione ontologica alla base dell'esistenzialismo sartriano tra l'in-sé (l'inumano, l'inorganico) e il per-sé (l'umano). Le cose possono vantare un'essenza stabile nel tempo, mentre gli esseri umani sono esistenze che si temporalizzano, mai uguali a loro stesse, anche quando pretendono di esserlo attraverso le rassicuranti condotte della malafede. A partire dal confronto critico con il marxismo, già rintracciabile negli appunti dei *Quaderni per una Morale* (1947-1948) ma più serrato nelle *Questioni di Metodo* e poi nei due tomi di *Critica della Ragione Dialettica*, Sartre inizia a esplorare le relazioni tra esseri umani e tra questi e l'orizzonte inumano della materia. È proprio qui che emerge più chiaramente il tema del *disumano*, ossia di quel movimento che, dalla materia inorganica e dall'Altro, cerca di ridurre l'uomo a essere una cosa. Questa minaccia di disumanizzazione è già presente nelle prime opere sartriane nella figura della malafede, che è il tentativo dell'uomo di condividere il medesimo statuto ontologico delle cose; tuttavia essa era una condotta individuale intesa come fuga dall'angoscia rispetto alla propria libertà assoluta.

Con i *Quaderni* e poi con la *Critica*, questa modalità si iscrive nella Storia come dinamica che separa gli esseri umani, dal mondo primitivo fino alla suddivisione nelle classi sociali del paradigma capitalista. In particolare, è nel primo tomo della *Critica della ragione dialettica* che Sartre rintraccia l'origine di questa reificazione disumana in una *penuria*, che ineludibilmente caratterizza la nostra Storia, con particolare attenzione al suo inasprirsi dalla rivoluzione industriale in poi, ossia a partire dal periodo in cui il capitalismo si è insediato in Occidente come forma di vita prima ancora che economica. In questa lucida ricostruzione, Sartre riconosce un movimento che è *nella* Storia ma non è *della* Storia, in aperta polemica con Hegel e con il marxismo: la ragione dialettica, di cui bisogna comprendere validità e limiti (proprio come Kant fece con la ragione analitica), è nella *praxis* individuale e nel rapporto tra le varie *praxeis*, e non laggiù, nella storia. La dialettica tratteggiata da Sartre non potrà infatti mai raggiungere una totalità totalizzata: dato che la storia è abitata da diversi agenti storici, che nascono e che muoiono, essa

è solamente una “Storia forata”¹, una totalità detotalizzata (espressione che ricorre poco nella *Critica* invece ampiamente adottata nei *Quaderni*), ossia una totalità in continua emorragia proprio perché umana, e, quindi, caratterizzata dalla finitezza². In aperta polemica con Engels, Sartre esclude poi la possibilità di una Dialettica della Natura, che ridurrebbe il ruolo dell'uomo a quello di una molecola fisica maggiormente evoluta rispetto agli altri regni naturali³. Su questo punto egli è estremamente chiaro: «se qualcosa come una ragione dialettica esiste, essa si rivela e si fonda nella e per la *praxis* umana a uomini situati in una certa società, a un certo momento del suo sviluppo»⁴. In questo senso, sarà necessario rivedere alcuni presupposti teorici del marxismo, al fine di formulare un sapere *dell'umano* che sia *umano*, che non tratti l'uomo come semplice cosa, ossia mero prodotto di alcuni fattori storici e, in un'ultima analisi, economici.

In questo contributo, ripercorreremo i processi di disumanizzazione che Sartre svela nel primo tomo della *Critica della ragione dialettica*, la *Teoria degli Insieme Pratici*, con l'intento di comprendere anzitutto quale tipo di sapere sia davvero in grado di considerare l'uomo nella sua dimensione umana. Ci chiederemo inoltre se sia verosimile immaginare un mondo in cui la condizione

¹ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Tome II, *L'intelligibilité de l'Histoire*, Gallimard, Paris 1985 (trad. it. a cura di F. Cambria, *L'intelligibilità della Storia. Critica della ragione dialettica*, Tomo II, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2006, p. 401).

² «Per noi, la realtà dell'oggetto collettivo si fonda sulla ricorrenza; essa manifesta che la totalizzazione non è mai compiuta e che la totalità non esiste se non, tutt'al più, come totalità detotalizzata [...]». J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960 (trad. it. a cura di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica*, il Saggiatore, Milano 1963, vol. I, p. 65). Quella di un certo marxismo si caratterizza quindi come una vuota universalità incapace di cogliere l'uomo concreto: «In altri termini, noi rimproveriamo al marxismo contemporaneo di respingere nella sfera del casuale tutte le determinazioni concrete della vita umana e di non conservare della totalizzazione storica nient'altro che la sua astratta ossatura d'universalità. Con il risultato di aver perduto interamente il senso di ciò che è un uomo: non rimane, per colmarne le lacune, che l'assurda psicologia pavloviana. [...] Non si tratta per noi, come si è preteso troppo spesso, di 'rendere all'irrazionale i suoi diritti' ma, anzi, di ridurre la componente d'indeterminazione e di non-sapere; non di respingere il marxismo in nome d'una terza via o d'un umanesimo idealista, ma di riconquistare l'uomo all'interno del marxismo» (ivi, p. 68).

³ «Engels rimprovera a Hegel d'imporre alla materia le leggi del pensiero. Ma è proprio quel che fa anche lui, in quanto obbliga le scienze a convalidare una ragione dialettica che egli ha scoperto nel mondo sociale. Sennonché, nel mondo storico e sociale, come vedremo, si tratta *davvero* di una ragione dialettica; trasferendola nel mondo 'naturale', imprimendola a forza, Engels le toglie la razionalità; non si tratta più di una dialettica che l'uomo fa facendosi, dalla quale vien fatto di rimbalzo, ma di una legge contingente di cui si può dire solo è *così* e non altrimenti» (ivi, p. 158).

⁴ Ivi, p. 159.

originaria di penuria e le conseguenti relazioni e pratiche di disumanizzazione siano superabili, se non definitivamente almeno in certi casi. Come argomenteremo, se la risposta alla prima domanda è già contenuta nelle *Questioni di Metodo* che precedono la *Critica*, nell'elaborazione di un esistenzialismo marxista, la risposta alla seconda è invece negativa se si rimane nel quadro teorico di quest'opera e bisognerà attendere l'ultima discussa intervista rilasciata nel 1980. Solo ne *La speranza oggi* si può infatti intravedere la possibilità di una risoluzione dei conflitti che coinvolgono gli agenti storici, con il recupero di quella dimensione etica che Sartre aveva abbandonato alla fine degli anni Quaranta per timore di relegare la propria filosofia a una dimensione eccessivamente astratta e, di conseguenza, borghese.

2. *Per un sapere umano. La revisione del marxismo in Questioni di metodo*

Anzitutto, una domanda che ci dobbiamo porre è quale sia il marxismo con cui si confronta Sartre, nelle *Questioni di metodo* ma anche in altre opere quali *Esistenzialismo e Marxismo* (la conferenza di Araquara) e *Soggettività e Marxismo* (la conferenza all'Istituto Gramsci). Come correttamente argomenta Luca Basso,

Una questione aperta è quale sia il marxismo a cui Sartre allude. Sicuramente il richiamo più evidente potrebbe essere al marxismo della Seconda Internazionale, con il suo carattere deterministico, peraltro comprensibile nel contesto politico e culturale dell'epoca. Inoltre è presente un riferimento, più specifico, al dibattito europeo, e *in primis* francese del dopoguerra, in cui permanevano aspetti dogmatici, deboli filosoficamente e, nello stesso tempo, incapaci di dare un vero impulso all'azione rivoluzionaria. Al riguardo non bisogna dimenticare le polemiche di quegli anni, ad esempio, da parte di Lefebvre, e, ancor di più da parte di Lukàcs⁵.

Il marxismo dogmatico, irrigidito in un economismo determinista, è il bersaglio polemico di Sartre (in particolar modo ha in mente le opere di Engels e di Lukàcs). Per il filosofo francese, «l'economismo è falso perché rende lo sfruttamento un certo *risultato* e questo soltanto, mentre tale risultato non può mantenersi né il processo del capitale può svilupparsi senza che entrambi

⁵ L. BASSO, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Ombre Corte, Verona 2016, p. 95.

siano sostenuti dal *progetto di sfruttare*»⁶. Egli vuole tornare all'elaborazione più complessa e problematica del pensiero di Marx, con il supporto da un lato dell'esistenzialismo⁷, il quale può offrire un'indagine fenomenologica dell'esistenza, e dall'altro della psicanalisi, come metodo di comprensione dei condizionamenti familiari che precedono e insieme incarnano quelli legati all'appartenenza a una specifica classe sociale. In particolare, la psicanalisi ha avuto il merito di porre l'attenzione su una fase della vita come l'infanzia che spesso viene invece tralasciata dal marxismo, ma che è fondamentale per comprendere la dimensione dell'umano nella sua complessità:

così le monografie psicoanalitiche – se fossero sempre possibili – metterebbero di per se stesse in rilievo l'evoluzione della famiglia francese tra il XVIII e il XX secolo, la quale poi, a modo suo, traduce l'evoluzione generale dei rapporti di produzione. I marxisti d'oggi si occupano solo degli adulti: si direbbe, a leggerli, che nasciamo nell'età in cui guadagniamo il nostro primo salario; si sono dimenticati della propria infanzia e, a leggerli, sembra che gli uomini provino l'alienazione e la reificazione *anzitutto nel proprio lavoro*, mentre ciascuno la vive *anzitutto*, come fanciullo, *nel lavoro dei propri genitori*⁸.

Tuttavia, Sartre è disposto a sostenere un ruolo ancillare dell'esistenzialismo rispetto al marxismo: la sua filosofia della libertà assoluta, elaborata negli anni Quaranta, non può essere l'ideologia dominante di un tempo che invece reclama ancora lotte di liberazione, interpellando in particolare una specifica classe sociale, quella del proletariato⁹. In *Questioni di Metodo* il contemporaneo è ancora inevitabilmente il tempo del marxismo. L'esistenzialismo può solo collocarsi ai margini di questo sapere, fornendogli i propri strumenti per salvaguardarlo dal rischio di diventare *disumano*, con un'interpretazione troppo determinista ed economista dell'uomo e della storia. Solo l'esistenzialismo può scongiurare il feticismo del marxismo, il quale considera l'uomo come un prodotto, e non invece come una

⁶ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., vol. I, p. 388.

⁷ «[...] io considero il marxismo come l'insuperabile filosofia del nostro tempo, e ritengo invece che l'ideologia dell'esistenza, con il suo metodo comprensivo, sia un ambito interno al marxismo stesso che la genera e la rifiuta a un tempo» (ivi, p. 12).

⁸ Ivi, p. 55.

⁹ Questo non significa che il marxismo possa essere ridotto all'ideologia di classe del proletariato; le classi sociali non sono dei collettivi a compartimenti stagni, ma si influenzano reciprocamente: «[...] non bisogna vedere in un sistema borghese d'oggi la pura e semplice negazione del materialismo rivoluzionario, ma mostrare piuttosto come subisca l'attrazione di questa filosofia, come ne sia permeato [...]» (ivi, p. 91).

forma di esistenza che subisce la storia nello stesso momento in cui la fa¹⁰. Certamente Sartre concorda con il materialismo dialettico, ma arricchisce la relazione tra l'uomo e la materia in modo che non vi sia un semplice rapporto di causa e di effetto unidirezionale. Non basta analizzare le cause efficienti per afferrare quale sia il motore dell'evoluzione storica; bisogna includere anche la comprensione delle cause finali, ossia il modo di comportarsi specifico degli agenti storici. Il progresso tecnico-scientifico dei modi di produzione non è quindi l'unico propulsore della storia; la materia costituisce certamente un motore passivo, contro il quale la *praxis* individuale continuamente si scontra e si riplasma. Tuttavia, gli agenti storici sono una parte attiva di questo processo, con le loro dialettiche individuali che si intrecciano principalmente nella forma della lotta¹¹.

Si tratta solamente di non *subordinare* niente a priori [...]. Basta infatti che il metodo progressivo-regressivo tenga conto ad un tempo della circolarità delle condizioni materiali e del reciproco condizionamento delle relazioni umane stabilite su tale base [...]¹².

Il progresso tecnico non è inoltre sufficiente a giustificare l'evoluzione dei modi di produzione. È necessario che *qualcuno* abbia adottato, organizzato e giustificato questi ultimi; diversamente, gli uomini «sarebbero semplici veicoli di forze disumane che reggerebbero tramite loro il mondo sociale»¹³. Già ne *L'essere e il Nulla* l'uomo ci era stato presentato come quella specifica forma di esistenza che è in grado di porre fini. Essa non si limita a essere una conseguenza prevedibile del proprio passato, bensì è a partire dal progetto futuro che si configura nel circuito dell'ipseità, nella scelta di sé e del mondo. Sartre ammette che molto spesso i fini umani non vengono realizzati e che anzi si produce uno scacco il quale a tratti sembra inevitabile (ne *L'essere e il Nulla* esso corrisponde al desiderio impossibile di divenire in-sé-per-sé; nella *Critica*, come vedremo, all'ambito del pratico-inerte, il circolo vizioso della *praxis* alienata e della materia lavorata¹⁴, e

¹⁰ «Come bisogna intendere, infatti, che l'uomo fa la Storia, se, per un altro verso, è la Storia che lo fa?» (ivi, p. 74).

¹¹ Questa la definizione di *praxis* che Sartre ci offre nella *Critica*: «La *praxis*, infatti, è un passaggio dall'oggettivo all'oggettivo mediante l'interiorizzazione; il progetto, come superamento soggettivo dell'oggettività verso l'oggettività, teso tra le condizioni oggettive dell'ambiente e le strutture oggettive del campo dei possibili, rappresenta *in se stesso* l'unità mobile di soggettività ed oggettività, le due determinazioni cardinali dell'attività» (ivi, p. 81).

¹² Ivi, p. 63.

¹³ Ivi, p. 75.

¹⁴ «La scoperta fondamentale dell'esperienza dialettica, lo ricordo subito, è che l'uomo

al fatto dell'ineludibile contingenza della penuria). L'uomo è colui che incessantemente pone fini che quasi sempre non raggiunge: la sua esistenza diventa quindi l'avventura dello scacco della sua *praxis*, della quale però non si può rendere conto se si considera l'uomo come semplice risultato di un processo.

Il singolo individuo non può essere compreso da un'ideologia che diluisce il soggetto in una pretesa totalità, come avviene nel caso dell'appartenenza a una classe sociale. Come ci dimostra nelle sue psicobiografie, per Sartre non basta essere borghese o proletario per giustificare l'intelligibilità delle proprie scelte. La classe sociale certo condiziona l'orizzonte dei possibili, ma le combinazioni dipendono da una molteplicità di fattori che spesso non vengono considerati. «Valéry è un intellettuale piccolo borghese, non c'è dubbio. Ma non ogni intellettuale piccolo borghese è Valéry. L'insufficienza euristica del marxismo contemporaneo può riassumersi in queste due frasi»¹⁵. Un altro esempio è già qui Gustave Flaubert, il futuro *Idiota della Famiglia*:

il marxismo contemporaneo mostra, per esempio, che il realismo di Flaubert è in rapporto di simbolizzazione reciproca con l'evoluzione sociale e politica della piccola borghesia del Secondo Impero. Ma non mostra mai la genesi di tale reciprocità di prospettiva. Non sappiamo né perché Flaubert abbia preferito la letteratura a tutto, né perché sia vissuto come un anacoreta, né perché abbia scritto *quei* libri piuttosto che quelli di Duranty o dei Goncourt. Il marxismo situa ma poi non fa scoprire più nulla [...]¹⁶.

La *praxis* individuale non si può spiegare solamente indicando i fattori che l'hanno condizionata; bisogna rendere anzitutto conto dei suoi tentativi, per quanto fallimentari, di superamento della propria condizione. Un superamento che, a differenza del progetto di trascendenza de *L'Essere e il Nulla*, è sicuramente più invischiato nella situazione, ma che comunque si caratterizza come libera risposta, benché alienata, dell'uomo rispetto alla materia e all'inorganico.

Tutta la dialettica storica poggia sulla *praxis* individuale in quanto questa è già dialettica, cioè nella misura in cui l'azione è di per se

è 'mediato' dalle cose nella misura in cui le cose sono 'mediate' dall'uomo» (ivi, p. 205).

¹⁵ Ivi, p. 51.

¹⁶ Ivi, p. 52. E ancora: «È l'opera o l'atto dell'individualismo a rivelarci il segreto del suo condizionamento. Flaubert, con la scelta di scrivere, ci rivela il senso della sua paura infantile della morte; e non il contrario. Per aver misconosciuto tali principi, il marxismo contemporaneo s'è vietato di capire i significati e i valori» (ivi, p. 112).

stessa superamento negatore di una contraddizione, determinazione di una contraddizione presente in nome di una totalità futura, lavoro reale ed efficace della materia¹⁷.

La rivendicazione dell'umano è fondamentale per comprendere il senso dell'alienazione, così come delle contro-finalità storiche che conducono allo scacco. Nella *Critica*, Sartre propone una sorta di "sistema a specchio", dove a ogni pratica umana corrisponde una precisa disumanizzazione: alla *praxis* l'*anti-praxis*, ai fini della *praxis* individuale o del gruppo-in-fusione una contro-finalità, ai movimenti dialettici relazionali tra gli individui l'*anti-dialettica* del pratico-inerte, all'uomo il volto demoniaco dell'Altro per eccellenza, il contro-uomo. La minaccia del disumano è insita nell'umano stesso, ma non potrebbe essere una minaccia disumana se non fosse indirizzata a qualcosa che è irriducibilmente e primariamente umano. L'alienazione può infatti riferirsi solamente a un essere umano e mai a una cosa, così come la costrizione può esercitarsi solo nei confronti di una libertà alienata, e non di un prodotto del determinismo storico-economico. Proprio perché c'è un movimento di alienazione e di reificazione, la relazione tra gli uomini e tra gli uomini e il loro lavoro non è originariamente una relazione tra cose:

Noi rifiutiamo di confondere l'uomo alienato con una cosa, e l'alienazione con le leggi fisiche che reggono i condizionamenti esterni. Affermiamo invece la specificità dell'atto umano, che attraversa l'ambito sociale pur conservando le determinazioni e che trasforma il mondo sulla base di condizioni date. Per noi, l'uomo si caratterizza anzitutto per il superamento di una situazione, per ciò che riesce a fare di ciò che lo si è reso, anche se non si riconosce mai nella sua oggettivazione¹⁸.

D'altronde, le stesse categorie che Marx aveva impiegato, quali sfruttamento, alienazione, feticizzazione e reificazione, rimandano già indiscutibilmente a strutture esistenziali. Si chiede infatti Sartre: «che si può fare di più esatto e di più rigoroso, quando si studia l'uomo, che *riconoscergli proprietà umane?*»¹⁹. Il metodo dialettico della rivisitazione esistenzialista del marxismo, per essere davvero una forma di sapere umano, non deve quindi costituirsi come riduzionismo dell'umano: il materialismo dialettico sartriano non è meccanicista. La stessa dialettica, come già accennato, non è una forza motrice autonoma del processo storico, bensì il movimento delle varie *praxis*,

¹⁷ Ivi, p. 206.

¹⁸ Ivi, p. 77.

¹⁹ Ivi, p. 115.

che superano continuamente le condizioni anteriori. Non è chiaramente lo Spirito Assoluto hegeliano, che ha già in sé comprese le proprie contraddizioni, ma nemmeno l'evoluzione dei modi di produzione come nel marxismo contemporaneo a Sartre. Per quest'ultimo, infatti, l'evento chiave del secolo XVIII non è affatto la comparsa della macchina a vapore, ossia di uno strumento tecnico destinato a modificare la produzione, bensì la Rivoluzione Francese, cioè il modo in cui alcune *praxis*, tra la serialità degli aggruppamenti e il progetto comune del gruppo-in-fusione, hanno progettato di superare una determinata condizione – economica, sociale, storica²⁰.

D'altronde, se non considerassimo le *praxeis* come agenti storici attivi non potremmo nemmeno realmente rendere conto della nozione di *novità* all'interno del movimento storico. Perché dalle forme più sviluppate del capitalismo dovrebbe derivare una società più giusta e l'eliminazione di tutte le classi? Perché invece, come poi ha dimostrato la storia con il capitalismo finanziario e la messa in discussione perfino dei principi del liberalismo, questo sviluppo non potrebbe comportare forme di sfruttamento sempre più avanzate e globali? Sartre aveva già intravvisto questo pericolo nella negazione dei principi liberali all'interno delle colonie europee. Il supersfruttamento della colonia è necessario al fine di perpetrare lo sfruttamento nella metropoli, ed esso richiede un regime non democratico²¹.

Se ci si basasse unicamente sull'evoluzione dei modi di produzione non sarebbe quindi possibile sperare in un futuro caratterizzato da una concreta giustizia sociale globale, come secondo l'ideale cosmopolitico kantiano.

²⁰ «Degli uomini che hanno vissuto, sofferto e lottato sotto la Restaurazione e che, alla fine, hanno rovesciato il trono, nessuno sarebbe stato così o sarebbe esistito se Napoleone non avesse fatto il colpo di stato: che diventa mai Hugo se suo padre non è un generale dell'Impero? E Musset? E Flaubert che, come abbiamo rilevato, aveva interiorizzato il conflitto fra scetticismo e fede? Se a ciò si obietta che tali cambiamenti non possono modificare lo sviluppo delle forze produttive e dei rapporti di produzione nel corso del secolo scorso, è un truismo. Ma se questo sviluppo dovesse costituire l'unico oggetto della storia umana, ricadremmo semplicemente nell' 'economismo' che volevamo evitare, e il marxismo diventerebbe disumanismo» (ivi, p. 101). Sartre riprende in parte Heidegger (senza citarlo) quando sostiene che «[...] in conflitto con se stesso, il marxismo tende ad eliminare l'interrogatore della propria indagine [...]» (ivi, p. 133). Ancora: «La scienza umana s'irrigidisce nel disumano [...]. Il marxismo degenererà in un'antropologia disumana se non reintegra in sé l'uomo come proprio fondamento» (ivi, p. 136).

²¹ «Il regime 'liberale' della metropoli corrisponde allo sviluppo storico del capitalismo francese, della borghesia metropolitana, e conviene anche ai coloni laggiù, in quanto rappresentati e difesi in Francia [...]; ma questo regime – che è forse il più pratico in una società fondata sullo sfruttamento – non conviene affatto ad una società fondata sul supersfruttamento. Si tratta dunque, nel nome della democrazia borghese, d'impedire alla metropoli di democratizzare le sue colonie» (ivi, p. 381).

Riassumendo,

Se non distinguiamo il progetto – come superamento – dalle circostanze come condizioni, non rimangono più che oggetti inerti e la Storia svanisce. Parimenti, se il rapporto umano è solo un prodotto, è reificato per essenza e non si capisce neppure più in che potrebbe mai consistere la sua reificazione. Il nostro formalismo, che s'ispira a quello di Marx, consiste solo nel ricordare che l'uomo fa la Storia nell'esatta misura in cui essa lo fa. Ciò vuol dire che le relazioni tra gli uomini sono ad ogni istante la conseguenza dialettica della loro attività [...]²².

È opportuno d'altro canto sottolineare che, rispetto a *L'essere e il nulla*, nella *Critica* si verifica un notevole spostamento verso la solidificazione della situazione nonché il riconoscimento di una difficoltà oggettiva del suo superamento²³. La nozione di “coefficiente di avversità” viene progressivamente abbandonata da Sartre, perché egli si rende perfettamente conto che esso non è solamente un fattore soggettivo. Ci sono davvero alcuni popoli e alcune classi sociali che, private dei diritti umani fondamentali, non possono effettivamente immaginare e quindi porre determinati fini. Già nella seconda Appendice dei *Quaderni per una Morale* Sartre aveva studiato la condizione di segregazione degli afroamericani negli Stati Uniti d'America: essi non potevano accedere al mondo della cultura, il quale solo avrebbe potuto offrire loro determinati strumenti per organizzare un movimento di liberazione che non si riducesse a fenomeni isolati di violenza riconducibili all'inefficacia storica del terrorismo anarchico. L'avvenire per costoro è un futuro chiuso, la loro libertà è originariamente alienata e imprigionata in un ricatto che implica la stessa sopravvivenza fisica. Se Sartre è stato il filosofo della libertà assoluta, è pur vero che in fondo l'ha sempre concepita in catene. Infatti, tra le immagini maggiormente ricorrenti non solo nelle sue opere filosofiche ma anche in quelle letterarie e teatrali sono sicuramente da ricordare il *muro* e la *porta chiusa*. Anche nella *Critica*, per Sartre

L'uomo è chiuso dentro, non cessa d'essere legato a tutti i muri che lo circondano, né di sapere d'essere murato. Tutti questi muri costituiscono una sola prigione e questa prigione è una sola vita, un solo

²² Ivi, p. 223.

²³ Questo aspetto viene anche sottolineato da Kimberly S. Engels: «Composto da oggetti così diversi come il linguaggio, gli artefatti e le classi, il regno ontologico del pratico-inerte pone molti più limiti alla nostra libertà rispetto all'in-sé de *L'essere e il nulla*» (K.S. ENGELS, *From In-Itself to Practico-Inert: Freedom, Subjectivity and Progress*, in «Sartre Studies International», vol. 24, n. 1, 2018, p. 67 (nostra traduzione).

atto; ogni significato si trasforma, non cessa di trasformarsi e la sua trasformazione si ripercuote su tutti gli altri²⁴.

Oltretutto, questa “prigione” della libertà non è qualcosa dalla quale ci si possa liberare una volta per tutte; Sartre è ben consapevole che è probabile uscire da una determinata cella semplicemente per ricadere in un differente sistema di reclusione.

Infatti, oltre a combattere l'eccessivo determinismo di una certa linea interpretativa del marxismo, che appunto non può rendere conto delle relazioni dialettiche propriamente umane, egli ha dovuto fare i conti con i fallimenti storici disumani del marxismo stesso, in particolar modo il tentativo di incarnazione del comunismo nell'Unione Sovietica, che già negli anni Cinquanta stava mostrando il suo volto più repressivo. A parte nel celebre articolo *I comunisti e la pace*, che tante critiche costò al filosofo francese, Sartre non nutrì mai realmente fiducia nei confronti del partito comunista come strumento autentico di lotta di classe²⁵. Su questo punto nella *Critica* egli è lapidario: «la trasformazione della classe in gruppo non si è mai realizzata in nessun luogo, nemmeno in periodo rivoluzionario»²⁶. La critica di Sartre alla burocrazia staliniana sarà ancora più serrata nel secondo tomo della *Critica*, ma già nella *Teoria degli Insiemi Pratici* egli analizza i processi di ricaduta nella serialità dei gruppi rivoluzionari, ossia come si possono produrre nuove relazioni e pratiche disumane proprio a partire dai tentativi di combatterle e superarle.

Nei prossimi capitoli, analizzeremo quindi i tre luoghi dai quali proviene il disumano, per chiederci infine se sia possibile superarlo, anche se bisogna rinunciare all'ottimismo di Marx e alla sua fiducia nell'avvento di un comunismo reale:

1. il disumano proviene anzitutto dalla condizione originaria della penuria, che è la negazione del fatto che il mondo possa essere stato fatto

²⁴ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., vol. I, p. 88.

²⁵ «Ora, i dirigenti del Partito, accaniti a spingere al limite l'integrazione del gruppo, temettero che il libero divenire della verità, con tutte le discussioni e tutti i conflitti che esso comporta, spezzasse l'unità della lotta; si riservarono il diritto di definire la linea e d'interpretare l'avvenimento; inoltre, per paura che l'esperienza portasse i propri lumi, che rimettesse in discussione certe loro idee direttrici e contribuisse a 'indebolire la lotta ideologica', collocarono la dottrina fuori dalla sua portata. La separazione della teoria dalla pratica ebbe per risultato di trasformare questa in un empirismo senza principi e quella in un Sapere puro e irrigidito» (ivi, p. 28).

²⁶ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., vol. II, p. 337. Nella classe operaia sono compresi gruppi istituzionalizzati (i quadri), tentativi di gruppi-in-fusione (come i soviet) e molteplicità seriali.

- per l'uomo e per soddisfare i bisogni di tutti;
2. relazioni e pratiche disumane si instaurano come contro-violenza rispetto a questa violenza originaria, come tentativo di alcuni di assicurarsi la propria sopravvivenza selezionando l'accesso alle risorse disponibili. È la disumanità che ritroviamo nella *praxis* di oppressione e nel processo di sfruttamento, nel rapporto tra il borghese proprietario e l'operaio, tra il colono e il colonizzato, nella relazione di riconoscimento dell'Altro come contro-uomo. A questo livello, le relazioni sono puramente seriali e le molteplicità sono separate benché raccolte in aggruppamenti come le classi sociali;
 3. il disumano infine riemerge nei tentativi di liberazione dalle relazioni e dalle pratiche disumane. Proprio per evitare lo scioglimento del gruppo rivoluzionario che dovrebbe modificare radicalmente le condizioni anteriori si genera una nuova violenza che reifica nuovamente le libertà coinvolte: è il Terrore della fraternità fondata sul giuramento, che destina il gruppo-in-fusione a ricadere nella molteplicità seriale attraverso l'istituzione e la burocratizzazione.

3. *La violenza originaria della penuria*

Benché Sartre riconosca alla *praxis* il ruolo di motore attivo della Storia, e quindi non sia disposto (anche se non lo dichiara esplicitamente nella *Critica*) a rinunciare alla radicale concezione di responsabilità propria dell'esistenzialismo, egli non ritiene che il mondo si possa dividere rigidamente in classi buone e in classi malvagie. Anche il borghese, in fondo, sta reagendo a una violenza più originaria rispetto a quella che si è organizzata in oppressione e sfruttamento. Per Sartre, «il derubato non è il contrario del ladro, né lo sfruttato il contrario (o il contraddittorio) dello sfruttatore: sfruttatore e sfruttato sono uomini in lotta in un sistema di cui la *penuria* costituisce il carattere principale»²⁷. Secondo Sartre, il marxismo non ha mai preso seriamente in considerazione questo fattore essenziale, nominato invece più volte, anche se mai all'interno di una visione così pessimista, sia da Hume sia da Smith. Ogni singolo uomo, a prescindere dalla classe sociale di appartenenza, fa il suo ingresso in una situazione dominata dalla penuria, ossia dal fatto contingente ma ineludibile che non ci siano abbastanza risorse per tutti. Si tratta di una penuria di mezzi, di risorse, ma anche di tempo, che investe ogni dimensione dell'umano con questo fondamento disumano: la natura non

²⁷ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., vol. I, p. 97.

è stata progettata per soddisfare i bisogni dell'uomo. Così la descrive Sartre:

Tutta l'avventura umana – almeno sinora – è una lotta accanita contro la penuria. Così, a tutti i livelli della materialità lavorata e socializzata, ritroveremo, al fondo di ciascuna delle sue azioni passive, la struttura originaria della penuria, come prima unità che sorge nella materia per opera degli uomini e che si ritorce sugli uomini tramite la materia²⁸.

La storia umana è quindi la successione di collettività oppresse dai bisogni, le quali, tramite l'evoluzione dei modi di produzione, selezionano coloro i quali possono soddisfarli e chi invece deve arrendersi alle condizioni disumane che caratterizzano la sotto-umanità. Tuttavia, la penuria non può essere considerata naturale e nemmeno logicamente necessaria. L'ambiguità del suo ruolo all'interno della *Critica della ragione dialettica* è stata oggetto di diversi studi sartriani. Come sottolinea Michael J. Monahan,

Anzitutto, vanno fatte due importanti considerazioni sulla concezione della penuria di Sartre. Primo, lui ha una visione particolare a proposito della necessità della penuria. Da un lato, egli nega immediatamente che essa sia una necessità logica o a priori [...]. In modo ugualmente chiaro, Sartre rifiuta la nozione per cui la penuria sarebbe 'ontologica' [...]. Dall'altro lato, egli sostiene che questo particolare mondo è decisamente un mondo caratterizzato dalla penuria, e sembra molto dubbioso sulla possibilità di superarla²⁹.

Tuttavia, la penuria è a sua volta una conseguenza della *praxis* umana³⁰;

²⁸ Ivi, p. 249. E, ancora, qualche riga più avanti: «In tal senso, bisogna dire che è la penuria a fare di noi questi individui produttori questa Storia e autodefinitisi come uomini».

²⁹ M.J. MONAHAN, *Sartre's Critique of Dialectical Reason and the Inevitability of Violence. Human Freedom in the Milieu of Scarcity*, in «Sartre Studies International», vol. 14, n. 2, 2008, p. 50 (nostra traduzione). Poco più avanti, la penuria viene paragonata da Monahan alla forza di gravità del pianeta Terra.

³⁰ «In altre parole, la *praxis* umana (la libertà) è sia la causa sia la conseguenza della penuria. È la causa nella misura in cui le nostre scelte e azioni fanno uso e perfino esacerbano la penuria, ed è una conseguenza nella misura in cui le nostre scelte e azioni sono sempre condizionate da e sono intelligibili nel contesto della penuria» (ivi, p. 51; nostra traduzione). La stessa ambiguità viene richiamata anche da Debra Bergoffen: «Anche se Sartre inizia con il subordinare la penuria alla *praxis*, egli sembra anche ritenere che la penuria condizioni la *praxis*, e fondamentalmente si riferisce alla penuria come alla contingente ma vera fondazione della storia». D. BERGOFFEN, *Sartre and the Myth of Natural Scarcity*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», vol. 13, n. 1, 1982, p. 21 (nostra traduzione). Poco più avanti sostiene inoltre: «Nella *Critica*, la penuria è rappresentata come condizionante la *praxis*: fino a quando la mia libertà è conosciuta attraverso la realtà

con un'argomentazione analoga a quella di Monahan, Joseph Catalano sottolinea che: «Questo mondo è un mondo di lotta, perché non c'è abbastanza per tutti. Ma diverrà chiaro che questa penuria è anche il mondo reso limitato dalla *praxis*»³¹. Le singole *praxeis* hanno contribuito a mantenere questo pianeta nella condizione di penuria. Nessuna scoperta scientifico-tecnologica, contro ogni aspettativa ottimista di un certo marxismo, ha realmente risolto il problema della scarsità delle risorse. Tuttavia, per Sartre non è logicamente impossibile immaginare un mondo che non sia caratterizzato dalla penuria, che si tratti di un altro pianeta, o della stessa Terra in un futuro lontano. Una simile condizione potrebbe concretamente aprire la possibilità di una *praxis* e di un lavoro non alienati³². Tuttavia, *di fatto*, la penuria è universale, anche se ovviamente interessa maggiormente alcune regioni del globo e certi periodi storici.

È dalla penuria come primo ostacolo ineludibile che discendono le modalità relazionali con l'Altro inteso come contro-uomo e le pratiche di oppressione e di violenza³³. Secondo Ronald Santoni, infatti,

Se dovessimo usare solo due parole per rappresentare la violenza nella *Critica*, queste sarebbero 'penuria interiorizzata' (*rareté intériorisée*). Le condizioni materiali della penuria divengono qui il nodo centrale. La penuria è l'ambiente della violenza e, di conseguenza, della nostra storia³⁴.

della penuria essa non può che esprimersi violentemente. Definire la penuria contingente, comunque, consente a Sartre di suggerire che i limiti imposti dalla penuria alla libertà non siano essenziali, e che quindi non siano per principio una negazione della tesi della libertà assoluta» (ivi, p. 24; nostra traduzione).

³¹ J.S. CATALANO, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago 1986, p. 108 (nostra traduzione).

³² «[La penuria] non fonda [...] la possibilità di ogni Storia, perché non abbiamo nessun modo di sapere se, per altri organismi, in altri pianeti, o per i nostri discendenti, nel caso in cui le trasformazioni tecniche infrangessero la struttura della penuria, un'altra Storia, costruita su un'altra base, con altre forze motrici e altri progetti interni, sia o no logicamente concepibile [...]. Dire però che la nostra Storia è storia degli uomini o dire che è nata e che si sviluppa nell'ambito permanente di un campo di tensione, prodotto dalla penuria, è tutt'uno» (SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., vol. I, p. 251).

³³ Su questo tema si vedano anche P. VERSTRAETEN, *Violence et éthique. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, Gallimard, Paris 1972 e G. SEEL, *Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besondere Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie* ("Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik", vol. 68), Bouvier, Bonn 1971.

³⁴ R.E. SANTONI, *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 2003, p. 34 (nostra traduzione).

La penuria interiorizzata rende l'uomo un uomo-penuria, il quale prende le sue decisioni etiche, economiche e sociali in base a questa condizione che risulta, di fatto, insuperabile, ma che anzitutto l'uomo considera come insuperabile, al pari di un destino. La penuria definisce quindi il rapporto dell'uomo con la natura, con la materialità e, di conseguenza, con l'Altro. Da qui non potranno che instaurarsi relazioni disumane. Infatti, il soddisfacimento di un bisogno legato al consumo di un determinato prodotto implica sempre altresì il fatto che quello stesso bene non possa essere usufruito da altri – a prescindere dall'appartenenza o meno a una stessa società. Ogni essere umano si presenta quindi come un'inquietante minaccia all'umano stesso.

Nella storia dell'umanità, si sono inventate diverse tecniche per gestire la cosiddetta popolazione in eccedenza, ossia assembramenti d'uomini che venivano considerati “di troppo” (alcuni esempi sono l'omissione di cure verso determinate fasce di età come bambini e anziani o il controllo delle nascite). Per Sartre, ogni individuo si caratterizza quindi come «*nello stesso tempo un sopravvivate possibile e un eccedente da sopprimere*»³⁵, al punto che «per ciascuno, l'uomo esiste in quanto *uomo disumano* o, se si preferisce, come specie estranea. [...] O, in altri termini, *ciascuno* è uomo disumano per tutti gli Altri, considera tutti gli Altri come uomini disumani e tratta realmente l'Altro con disumanità»³⁶.

In questo cortocircuito del riconoscimento, ogni individuo è vittima della penuria e suo prodotto storico e, allo stesso tempo, il sopravvivate carnefice che sta limitando agli altri l'orizzonte dei possibili. La reciprocità, che nei *Quaderni per una Morale* non solo sembrava avverabile ma che addirittura inaugurava modalità di aiuto concreto come l'appello, viene qui intesa come il riconoscimento dell'Altro in quanto radicalmente Altro, come la possibilità del mio stesso annientamento. L'Altro viene infatti definito nella *Critica* il «doppio demoniaco»³⁷, in una competizione mortale che supera ogni forma di antagonismo e richiama la stessa lotta per la sopravvivenza. L'Altro, volto della penuria, diventa il male da eradicare³⁸. Quando Sartre descrive queste dinamiche non sta pensando necessariamente a situazioni dove è in gioco la vita o la morte. Anche quando il bisogno è stato soddisfatto, l'Altro appare come possibile negazione di qualsiasi soddisfacimento futuro. Questo vale tanto per le tribù primitive

³⁵ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., vol. I, p. 255.

³⁶ Ivi, pp. 255-256.

³⁷ Ivi, p. 257.

³⁸ «Così l'uomo è oggettivamente costituito come disumano e questa disumanità si traduce nella *praxis* con l'avvertire il male come struttura dell'Altro» (ivi, p. 258).

quanto per la presunta avarizia morale che caratterizza il modello economico capitalista. L'uomo vivrà la distruzione del male (cioè la risposta al rischio permanente del proprio annientamento e di quello del proprio gruppo di appartenenza) come un vero e proprio imperativo etico, al fine di realizzare il quale non esiterà a impiegare un uso massiccio della violenza. Essa però non sarà mai percepita come un'azione originaria, ma come una contro-violenza, ossia come una risposta alla violenza originaria della penuria esperita tramite il rischio dell'Altro. Sennonché, ogni condotta violenta implica una insolubile contraddizione: «distruggendo nell'avversario la disumanità del contro-uomo, non posso, di fatto, che distruggere in lui l'umanità dell'uomo e realizzare in me la sua disumanità»³⁹.

La penuria, quindi,

definisce, nella commutatività, ogni uomo ed ogni molteplicità parziale come realtà umane e disumane insieme; ogni individuo, per esempio, in quanto rischia di consumare un prodotto di prima necessità per me (e per tutti gli Altri) diventa eccedentario: mi minaccia la vita nella misura stessa in cui è il mio simile; diventa dunque disumano in quanto uomo⁴⁰.

Nel tentativo di superare la condizione disumana della penuria l'uomo ha contraddittoriamente instaurato ulteriori dinamiche disumane. Come già accennato, Sartre non ritiene che questo svolgimento sia necessario, ma si trova ad ammettere che è ciò che è finora avvenuto nella storia, a partire dai tempi antichi e senza alcun margine di miglioramento.

4. *La contro-violenza dell'oppressione e dello sfruttamento*

Nel tentativo di superare questa fatticità originaria, l'uomo si è impegnato nel progresso tecnico e scientifico, con la speranza (in parte condivisa dal marxismo) che nuove invenzioni avrebbero garantito il superamento definitivo della penuria. Nelle società più complesse, questa aspettativa ha generato invece un'ulteriore contraddizione: il bisogno di manodopera per incrementare la produzione (soprattutto fino allo sviluppo di macchine sempre più evolute) e la necessità di sfamare la classe sociale che subisce questo sfruttamento. Si è

³⁹ Ivi, p. 259. Dei limiti e delle contraddizioni della contro-violenza abbiamo già discusso in M. RUSSO, *Counter-violence and Islamic Terrorism. Is Liberation without Freedom Possible?*, in «Sartre Studies International», vol. 23, n. 1, 2017.

⁴⁰ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., vol. I, p. 389.

quindi generata una sovrapproduzione di determinati beni che ha necessitato l'ampliamento del mercato al di là dei confini nazionali senza che però fossero soddisfatti i bisogni elementari di tutti. Invece di risolvere la penuria, si è scelta una *produzione disumana*, cioè di beni che solo alcuni sono nelle condizioni di poter consumare:

La penuria del consumatore rispetto a questo o quel prodotto è condizionata dalla penuria di tutti i prodotti rispetto a tutti i consumatori. Proprio sulla base di questa penuria fondamentale, infatti, si sono definite, muovendo dal modo di produzione, certe relazioni di produzione che escludono istituzionalmente certi gruppi sociali dal consumo pieno e che riservano tale consumo ad altri gruppi (in numero insufficiente per consumare tutto)⁴¹.

Soprattutto a partire dalla rivoluzione industriale, un'intera classe sociale, quella del proletariato, viene individuata come l'assemblamento sacrificabile, l'insieme eccedente per il quale non sono disponibili risorse. Nelle democrazie liberali l'operaio e il proprietario borghese sembrano formalmente godere degli stessi diritti e di una sorta di eguaglianza universale. Tuttavia, il loro è un rapporto puramente impersonale, una relazione disumana a partire dalla firma del cosiddetto libero contratto⁴². Esso dovrebbe implicare l'indipendenza di entrambi i contraenti, ma in realtà l'operaio è costretto a vendersi come merce, a ridursi a mera cosa, per la sopravvivenza di se stesso e del proprio nucleo familiare. Per Sartre, «questo esempio dimostra abbastanza che l'uomo diventa *cosa*, per l'altro e per se stesso, solo nella misura in cui viene prima posto dalla *praxis* come libertà umana»⁴³. In realtà, al di là dei riconoscimenti puramente formali, il proletario o, ancora peggio, il colonizzato, non sono considerati come dei veri e propri uomini. La relazione che s'instaura con costoro è disumana perché essi vengono ridotti allo stadio di sotto-uomini, impedendo il loro accesso alla cultura e perfino alle pratiche religiose, come nei campi di coltivazione dell'America del Seicento⁴⁴.

⁴¹ Ivi, p. 265.

⁴² «Il solo rapporto possibile tra i padroni e gli operai è il contratto di lavoro, che va rispettato da ambo le parti ma che è, in se medesimo, la negazione radicale delle relazioni umane» (ivi, p. 417).

⁴³ Ivi, p. 235.

⁴⁴ Questo è particolarmente evidente nei casi di schiavitù esplicita del mondo moderno: «È nota la contraddizione del razzismo, del colonialismo e di ogni forma di tirannia: per trattare un uomo come un cane, bisogna averlo anzitutto riconosciuto come uomo. Il disagio segreto del padrone sta nel fatto che è continuamente costretto a prendere in considerazione la realtà umana nei suoi schiavi (sia che conti sulla loro abilità o sulla comprensione sintetica delle

Vi è «nell'uomo della penuria, una dimensione pratica di non-umanità»⁴⁵, che implica un riconoscimento disumano, un rifiuto dell'Altro, l'instaurazione di una *praxis*-processo di oppressione e sfruttamento. Secondo Sartre, il marxismo ha sottovalutato questo elemento permanente di negatività nella Storia, che è «la perenne possibilità, [per l'uomo] nella sua stessa esistenza, di essere colui che fa morire gli Altri o che gli Altri fanno morire, ossia la penuria»⁴⁶. Quest'ultima si caratterizza quindi come principio d'intelligibilità dialettica. Lo stesso sviluppo storico non risulta comprensibile se non si intendono le dialettiche tra le varie *praxeis* come tentativi di reazione rispetto a questa condizione originaria. Il che vuol dire che la *praxis* dell'uomo-penuria è anzitutto una *praxis* ostile nei confronti dell'Altro, sia esso un singolo individuo, un assembramento di serialità o un gruppo più o meno organizzato. Delle possibilità di riconoscimento autentico previste nei *Quaderni per una Morale* non rimane alcuna traccia: anche se «vedessimo un uomo di spalle» (l'alternativa dei *Quaderni* allo sguardo oggettivante de *Lessere e il nulla*) si tratterebbe comunque di un competitore pericoloso. Come vedremo, l'unica possibilità di riconoscimento che reca un segno positivo nella *Critica* è la fraternità del gruppo-in-fusione, che però a sua volta tende a dissolversi e implica la reintroduzione dell'alterità con la pratica del giuramento.

La *praxis* ostile si organizza come oppressione diffusa e sfruttamento, ossia un processo il quale semplicemente si perpetra come destino, senza alcuna assunzione di responsabilità. Lo sfruttamento è rivolto tanto verso gli operai quanto rispetto alle stesse materie prime, che vengono prelevate fino all'esaurimento. In questo quadro, la lotta alla penuria non ha comportato un miglioramento delle condizioni di vita del maggior numero possibile di persone. Per esempio, un evento tecnicamente positivo come l'utilizzo del carbone su larga scala ha solamente prodotto divisioni ancora più nette tra le classi sociali. Poiché l'industria non è ancora in grado di superare la contingenza originaria della penuria è stata scelta la quota di popolazione da sacrificare (sotto-uomini sotto-alimentati) pur di mantenere un certo livello di vita per alcuni.

situazioni, sia che prenda le sue precauzioni contro la possibilità permanente di una rivolta o di un'evasione), pur rifiutando loro lo statuto economico e politico che definisce in quel tempo gli esseri umani» (ivi, p. 236). Sartre ritorna più volte sul tema: «Il razzismo deve rendersi pratico: non è un risveglio contemplativo dei significati incisi sulle cose, ma è, *in se medesimo*, violenza che si dà la propria giustificazione: violenza che si presenta come violenza indotta, controviolenza e legittima difesa» (ivi, p. 375).

⁴⁵ Ivi, p. 272.

⁴⁶ Ivi, pp. 273-274.

La *praxis* dell'uomo, volta a superare la penuria, genera quindi l'*anti-praxis*, una contro-finalità che la investe e la rende altra da ciò che avrebbe voluto essere: «l'uomo non deve soltanto lottare contro la Natura, contro l'ambiente sociale che l'ha generato e contro altri uomini, ma anche contro la propria azione in quanto diventa altra»⁴⁷. La materia è una sorta di «*praxis* rovesciata»⁴⁸, che ritorna all'uomo con un risultato disumano. È l'esempio delle terribili conseguenze del disboscamento delle foreste da parte dei contadini cinesi: il loro tentativo di dominare la natura ha causato continue inondazioni che hanno flagellato i campi per i quali avevano tagliato gli alberi. Un altro esempio è tratto dall'accumulazione di oro peruviano nelle casse di Filippo II, che invece di produrre un arricchimento del paese ha provocato una terribile inflazione che ha poi contribuito al tramonto della supremazia spagnola e, più in generale, del mondo mediterraneo (l'aumento ipertrofico dello stock ha infatti implicato la svalutazione dell'unità monetaria). Un ultimo esempio, che ci tocca più da vicino, riguarda l'inquinamento dell'aria in seguito alla prima rivoluzione industriale, che prima ha peggiorato le condizioni di vita degli operai nelle fabbriche, ma poi ha raggiunto gli stessi borghesi nelle città e nelle campagne.

Già nei *Quaderni per una Morale* Sartre aveva mostrato come un essere umano potesse essere considerato inessenziale rispetto all'essenzialità di un fine da raggiungere a tutti i costi, come può essere qui il superamento della penuria. In questa relazione disumana, dove gli uomini sono considerati semplici strumenti, si viene a creare una sorta di equivalenza tra la materia lavorata e l'uomo, un

fenomeno di simbiosi indissolubile fra il complesso materiale, in quanto materia umanizzata, e un complesso umano corrispondente, in quanto uomini disumanizzati: così si dice 'la fabbrica', o la 'impresa', per indicare sia un certo complesso d'utilità, cinto da mura che ne realizzano materialmente l'unità, sia il personale che l'occupa, sia le due cose in una volta e nell'indifferenziazione intenzionale⁴⁹.

L'uomo e il prodotto si scambiano qualità e caratteristiche: quest'ultimo diventa l'essenziale e l'uomo, in seguito al processo di reificazione, una merce qualsiasi. A questo punto, è la materia che definisce l'attività dell'uomo, attraverso un'esigenza che deriva dal prodotto stesso e che non ha più

⁴⁷ Ivi, p. 250.

⁴⁸ Ivi, p. 289.

⁴⁹ Ivi, pp. 307-308.

alcun legame con i bisogni naturali dell'essere umano. L'imperativo autoreferenziale della materia ("è il mercato che lo richiede", "se vuoi un salario devi fare così") rende quindi il lavoro disumano. Le due regioni ontologiche dell'in-sé e del per-sé, rigorosamente distinte ne *L'Essere e il nulla*, sembrano qui perdere i loro confini per fondersi insieme nell'ambito del pratico-inerte, che si costituisce così non come un nuovo momento delle dialettiche, ma come l'anti-dialettica che ostacola il movimento dialettico stesso.

Questa dinamica, come era già stato sottolineato dal marxismo, è ovviamente destinata a intensificarsi con l'introduzione delle macchine, interesse per il padrone e destino per l'operaio. Sono queste ultime che qualificano il lavoratore (manovale, aiutante, specializzato): «la macchina organizza gli uomini»⁵⁰. In questo senso, per Sartre la materia può essere definita «stregata»⁵¹: essa esercita un potere di disumanizzazione che sembra essere magico in quanto proveniente dall'inorganico (ossia, da ciò che non può porre fini). Inoltre, alla relazione disumana tra il proprietario della fabbrica e l'operaio (che deve vendersi liberamente come merce) si aggiunge quella tra gli stessi operai, i quali, in un antagonismo concorrenziale che si costituisce come *anti-praxis*, si vendono al prezzo più basso facendo così esclusivamente gli interessi del padrone.

Il borghese, in questo quadro, non è però per Sartre un individuo vittorioso; in realtà, anch'egli organizza la propria vita in funzione degli imperativi della materia, al punto da non riuscire più a distinguere il proprio interesse da quello della fabbrica⁵²: lo stesso profitto è un fine o un semplice mezzo per l'incremento della fabbrica stessa, a prescindere dal fatto che questo sviluppo sia poi sostenibile? L'imprenditore di Rouen, il quale si indebita per comprare delle macchine, a costo di licenziare in tronco i suoi operai, al fine di arrivare prima degli altri concorrenti o per non restare escluso dal mercato, che interesse sta seguendo? In questa competizione spietata, la classe borghese non si costituisce quindi come gruppo organizzato intorno a un fine comune; si tratta di un aggruppamento seriale che viene unificato solo dalla percezione che hanno di esso le altre classi, prima tra tutte quella del proletariato: «l'unità concreta della classe borghese può venir realizzata soltanto in un rifiuto comune dalla *praxis* comune degli operai»⁵³.

⁵⁰ Ivi, p. 360. Per Sartre da questo dinamismo deriva anche il fallimento del movimento anarco-sindacalista dei primi anni del '900: l'operaio specializzato si percepiva diversamente dal manovale generico.

⁵¹ Ivi, p. 340.

⁵² «L'interesse è la vita negativa della cosa umana nel mondo delle cose, in quanto l'uomo si reifica per servirlo» (ivi, p. 325).

⁵³ Ivi, p. 335.

La classe non è quindi per Sartre, a differenza della corrente marxista nella quale vuole inserirsi, il luogo di un'organizzazione consapevole, bensì è un collettivo caratterizzato dalla molteplicità della serie. Non ritroviamo infatti nella *Critica* l'ottimismo che contraddistingue l'idea della lotta di classe: in questo peculiare assembramento vige la separazione. Il gruppo-in-fusione nasce all'interno della serie (quindi all'interno della classe sociale) proprio in quanto negazione della sua impotenza intesa come incapacità di organizzarsi intorno a un fine comune⁵⁴.

La classe come collettivo diventa cosa materiale fatta con uomini, in quanto si costituisce come negazione dell'uomo e come impossibilità seriale di negare questa negazione. Tale impossibilità rende la classe una necessità di fatto: è il destino che non si può cambiare. Essa non è una solidarietà pratica ma, anzi, l'unità assoluta dei destini per mancanza di solidarietà⁵⁵.

Il fatto dell'alterità, richiamato anche nei *Quaderni per una Morale*, implica la separazione delle coscienze; tuttavia, la condizione originaria della penuria «trasforma la separazione in antagonismo»⁵⁶. La materia diventa allora il mezzo con cui si cerca di prevalere in questo conflitto competitivo, ma spesso, come abbiamo visto, essa restituisce il contrario di ciò che si era posta la singola *praxis*. È il momento del riconoscimento dello scacco: «volevo realizzare questo fine e invece ho realizzato qualcos'altro». È qui che l'individuo, a prescindere dalla classe di appartenenza, sperimenta la dialettica della necessità, che «si presenta nell'esperienza quando la materia lavorata ci sottrae la nostra azione, *non* in quanto materialità pura, ma in quanto *praxis* materializzata»⁵⁷. La necessità non si contrappone alla libertà come suo contrario, bensì è un movimento che infetta la libertà dal suo interno, proprio come il nulla era un verme nel nocciolo dell'essere secondo la nota metafora del testo del 1943.

⁵⁴ «Così, l'altra forma della classe, cioè il gruppo totalizzante in una *praxis*, nasce in seno alla forma passiva e come sua negazione. Una classe interamente attiva – ossia i cui membri fossero tutti quanti integrati a una sola *praxis* e i cui apparati invece di opporsi si organizzassero nell'unità – si è realizzata soltanto in taluni momenti rarissimi (e tutti rivoluzionari) della storia operaia» (ivi, p. 436).

⁵⁵ Ivi, p. 431.

⁵⁶ Ivi, p. 342.

⁵⁷ Ivi, p. 345. Poco dopo, Sartre specifica: «In altri termini, l'esperienza elementare della necessità è quella di una potenza retroattiva che insidia la mia libertà, dall'oggettività finale fino alla decisione originaria, pur nascendo da essa; è la negazione della libertà in seno alla libertà piena, sostenuta dalla libertà stessa [...]» (ivi, p. 347).

Questa necessità, che nasce dall'alienazione della stessa libertà, non viene considerata come un destino rispetto al quale ci si può considerare semplici pedine non responsabili. Benché la *praxis* produca il proprio doppio demoniaco (l'*anti-praxis*) essa resta il luogo in cui si consuma il continuo processo di disumanizzazione dell'umano:

Quindi *solo la praxis*, in quanto appare tra la molteplicità inerte (e astratta) del numero e l'esteriorità passiva (egualmente astratta) dello psico-chimico, è, *nella sua libertà dialettica*, il fondamento reale e permanente (nella storia umana e sino ad oggi) di tutte le sentenze disumane che gli uomini pronunciano sugli uomini tramite la materia lavorata. In essa la molteplicità, la penuria, l'esteriorità, l'improbabilità di una continuazione della vita sono interiorizzate e umanizzate come la *disumanità interna* del genere umano; per essa, quei medesimi caratteri del disorganico assumono un aspetto pratico e diretto di *Fato* e la loro semplice non-umanità diventa controfinalità o antiumanità⁵⁸.

Nel secondo volume della *Critica della Ragione Dialettica* la penuria resta un'infezione presente a ogni livello. E, «ogni volta essa significa che *il mondo non è fatto per l'uomo*. [...] L'uomo, in quanto prodotto del mondo, non è fatto per l'uomo»⁵⁹. Nonostante questa immagine radicale di inospitalità per l'uomo, sia da parte del mondo sia dell'uomo stesso, Sartre ammette che la molteplicità seriale tenta di superare la propria impotenza costituendosi in gruppi caratterizzati dalla volontà di realizzare un fine comune. Tuttavia, come vedremo, anche i gruppi sono destinati a produrre essi stessi il proprio scacco, replicando così nuove relazioni e pratiche disumane.

5. *Tentativi disumani di combattere il disumano: come il gruppo ricade nella serialità*

Il gruppo-in-fusione che contraddistingue il momento apocalittico della rivoluzione come radicale negazione della situazione si crea per combattere il disumano. La lotta, vero motore storico attivo, è il tentativo per Sartre di realizzare l'umano il quale, appunto, non costituisce una natura comune, bensì un compito normativo difficilmente realizzabile. Come abbiamo visto, le maglie della penuria sono così strette da non lasciare molto spazio a relazioni non antagonistiche. Come ha sottolineato Andrew J. Douglas,

⁵⁸ Ivi, p. 451.

⁵⁹ SARTRE, *L'intelligibilità della Storia*, cit., pp. 286-287.

questa disumanità alla radice delle relazioni umane limita fortemente anche la stessa immaginazione politica che ha contraddistinto il mondo moderno:

Sartre ci suggerisce che noi tendiamo a interiorizzare i conflitti sulle risorse materiali al punto che arriviamo a esporre una sorta di ethos o sensibilità politica hobbesiana. Anche se potremmo condividere ideali di cooperazione e di interazione umana pacifica e produttiva, d'altra parte noi restiamo profondamente sospettosi l'uno dell'altro, spesso riluttanti ad agire bene sulla base dei nostri impegni etici e politici. Sottolineando il significato fisico della nostra situazione in questo contesto di penuria, le ottiche dialettiche di Sartre incoraggiano a sviluppare una più nitida attenzione verso alcune costrizioni materiali e intellettuali che potrebbero prevenire le possibilità che i teorici contemporanei immaginano e difendono⁶⁰.

Inizialmente, il gruppo-in-fusione sembra rimandare all'ideale del regno dei fini kantiano. Ognuno dei Terzi che istituisce la reciprocità mediata è una sorta di sovrano provvisorio: «nel gruppo in via di costituzione, il capo sono sempre *io*, non ce ne sono altri, io sono sovrano e *scopro nella mia praxis* le parole d'ordine che vengono dagli altri terzi»⁶¹. Questo momento, che Sartre associa alla spontaneità quasi anarchica dei sanculotti piuttosto che al Comitato di Salute Pubblica, è però destinato a durare pochissimo, per poi ricadere in una nuova molteplicità seriale⁶², con la gerarchia che individua una divisione dei ruoli e delle mansioni e un *leader* che sembra richiamare l'immagine mitologica del potere del *Leviatano* di Hobbes («solo il sovrano può e deve essere libero»⁶³).

Inoltre, anche quando la molteplicità seriale riesce a costituire il gruppo-in-fusione, si perpetrano i meccanismi della contro-violenza per cui la libertà individuale è l'inessenziale rispetto a un fine che è posto come ciò che si deve realizzare a tutti i costi, compresa la morte dei singoli partecipanti. Anzitutto, «se il gruppo deve realmente costituirsi con una *praxis* efficace, liquiderà in sé le alterità ed eliminerà i ritardatari o gli oppositori; questo

⁶⁰ A.J. DOUGLAS, *In a Milieu of Scarcity: Sartre and the Limits of Political Imagination*, in «Contemporary Political Theory», vol. 10, n. 3, 2011, p. 356 (nostra traduzione).

⁶¹ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., vol. II, p. 58.

⁶² «I 'Vincitori della Bastiglia' in quanto tali sono ormai uniti soltanto da un atto anteriore e inciso nell'Essere, e insieme dalla volontà di sfruttarlo a loro vantaggio o a vantaggio di una certa politica: non si tratta più dello stesso gruppo né degli stessi uomini. Conviene dunque caratterizzare il gruppo in fusione come processo irreversibile e limitato: il riordinamento da parte dell'uomo delle relazioni umane si temporalizza nell'ambito pratico di un certo fine da raggiungere e non sopravvivrà *come tale* alla sua oggettivazione» (ivi, pp. 51-52).

⁶³ Ivi, p. 276.

significa che la libertà comune si farà in ognuno *contro di essi*⁶⁴. In un secondo momento, nel giuramento, che poi tramuterà il gruppo-in-fusione in gruppo organizzato e infine nella forma morta dell'istituzione, ogni Terzo regolatore diviene l'Altro che può minacciare l'unità del gruppo e quindi, in ultima analisi, deve giurare contro se stesso, come garanzia contro se stesso⁶⁵.

Sartre ha sempre criticato l'assurdità della promessa in quanto ipoteca sulla propria libertà futura, e anche se qui non riprende l'analisi condotta ne *L'essere e il nulla* e nei *Quaderni per una Morale*, possiamo comunque cogliere il pericolo insito nel giuramento come tentativo di fossilizzare la propria libertà in divenire, la forma di vita propria dell'esistenza in una posizione fissa e immutabile. Il giuramento è una sorta di congelamento del movimento dialettico, laddove i membri del gruppo (che non vengono nemmeno più definiti come individui) possono limitatamente entrare in nuove relazioni dialettiche, senza però mettere in discussione l'unità comune. Il gruppo non deve disperdersi, costi quel che costi (Sartre ha in mente il giuramento storico della Pallacorda che, prima ancora di definire una *praxis* comune, era anzitutto una volontà di non sciogliere l'unità del Terzo Stato). La cura sembra però costare più del male da combattere: «il gruppo cerca di rendere se stesso suo proprio utensile contro la serialità che minaccia di dissolverlo; crea un'inerzia fittizia che lo protegge contro le minacce del pratico-inerte»⁶⁶.

In questo senso, l'uomo è violento e disumano sia nei confronti del contro-uomo che individua come nemico, mediante le pratiche di oppressione e di sfruttamento, sia nei confronti di chi riconosce come fratello, in una sorta di perversione della dinamica del riconoscimento. Il fratello è colui che si può sempre trasformare a sua volta nel contro-uomo; proprio per questo il vincolo di fraternità è costituito dal Terrore (iconico è chiaramente il periodo giacobino del 1793, ma Sartre ha in mente anche le epurazioni che hanno seguito la Rivoluzione d'Ottobre con il regime di Stalin⁶⁷). Il gruppo,

⁶⁴ Ivi, p. 65.

⁶⁵ «Siamo fratelli in quanto, in seguito all'atto creatore del giuramento, siamo *i nostri propri figli*, la nostra invenzione comune. E la fratellanza, come nelle famiglie reali, si traduce nel gruppo con un insieme di obblighi reciproci» (ivi, p. 97).

⁶⁶ Ivi, p. 81.

⁶⁷ «Mentre la sua specifica analisi nel Volume I inizia con la presa della Bastiglia, e la maggior parte dei suoi riferimenti sono tratti dalla Rivoluzione Francese, lo studio del passaggio dal gruppo-in-fusione al Terrore, all'istituzionalizzazione della rivoluzione, alla burocrazia e al culto della personalità finisce per menzionare non Napoleone, bensì Stalin [...]. Considerato per se stesso, il Volume I potrebbe non consentirci di sostenere che nelle sezioni centrali Sartre cercava di comprendere la Rivoluzione Russa attraverso quella Francese. Tuttavia, questa impressione è rafforzata non solo retrospettivamente, ma è chiaramente anticipata dalle analisi del comunismo in *I comunisti e la pace* e *Lo spettro di Stalin*,

dopo il giuramento, non sarà più quindi un insieme di individui che lottano per un fine comune, ma una nuova forma di coercizione:

Da parte del terzo che scopre il gruppo in pericolo di morte nella sua stessa persona e in quella degli Altri, il superamento si compie riaffermando il gruppo come pericolo di morte immediato per ogni *praxis* che ridiventi individuale e sprofondi nella serialità. *Il gruppo come azione su di sé* a livello della sopravvivenza non può che essere coercitivo⁶⁸.

In questa nuova forma di organizzazione «è la libertà che ritorna all'uomo come potere sovrumano e pietrificato»⁶⁹. Garantire la libertà contro la necessità rendendo la libertà necessaria non significa appunto disumanizzare quella libertà? Arrivare a sopprimere quella libertà individuale se non continua ad aderire alla libertà stabilita dal gruppo-in-fusione non è forse l'*anti-praxis* per eccellenza? Il Terrore che istituisce il rapporto di fraternità tramuta il fine umano di distruggere il disumano in un fine disumano che annienta le possibili pratiche e relazioni umane all'interno del gruppo.

A questo punto, il gruppo organizzato implica delle esigenze da realizzare a ogni costo proprio come la macchina all'interno della fabbrica: non è un organismo pratico, bensì un vero e proprio dispositivo di potere (anticipiamo qui un'espressione che non utilizza Sartre, ma che in seguito sarà ampiamente impiegata da Michel Foucault). I membri del gruppo divengono meri strumenti inorganici funzionali al mantenimento del gruppo stesso⁷⁰, proprio come gli operai sono funzionali alla macchina. Di certo si tratta di due relazioni disumane differenti, ma che si producono entrambe a partire da una *praxis* che si vorrebbe libera: la libertà puramente formale del contratto tra operaio e proprietario, la libertà che si vuole salvaguardare nel gruppo.

Questa pietrificazione della libertà consente a Sartre di spiegare come sia stata possibile la Restaurazione dopo la Rivoluzione Francese così come il Partito della burocrazia nell'Unione Sovietica dopo la Rivoluzione d'Ottobre. Tuttavia, questi due esempi storici non sembrano essere esclusivamente

e soprattutto nelle pagine centrali del Volume II» (R. ARONSON, *Sartre's Second Critique*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1987, pp. 30-31; nostra traduzione).

⁶⁸ SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, cit., vol. II, p. 90.

⁶⁹ Ivi, p. 101.

⁷⁰ «Nel momento vivo del gruppo (dalla fusione ai primi stadi dell'organizzazione) l'individuo comune non è inessenziale perché è il medesimo in tutti, ossia è l'ubiquità del gruppo come molteplicità negata da una *praxis*; bisogna piuttosto dire che ciascuno viene a ciascuno, attraverso la comunità, come portatore della stessa essenzialità. Ma al livello del gruppo degradato, l'individuo, nella sua negazione terrorista esteriorizzata della propria libertà, si costituisce come inessenziale rispetto alla sua funzione» (ivi, p. 257).

dei casi particolari, bensì la dimostrazione di una dinamica insita nella formazione di gruppi di lotta in un contesto fortemente caratterizzato dalla penuria⁷¹. A questo livello, non sembra possibile sperare che una futura lotta possa generare conseguenze differenti – anche se Sartre continuerà a sostenere nuove forme di rivolta, dall’alternativa dei Balcani di Tito all’avventura cubana di Che Guevara.

Peraltro, lo stesso gruppo-in-fusione non si costituisce perché si creano relazioni di solidarietà e di aiuto (le condotte autentiche che aveva immaginato nei *Quaderni per una Morale*), bensì in contrapposizione ad assembramenti esterni che vengono riconosciuti come nemici. Sartre ammette che molto spesso «le possibilità di autodeterminazione in gruppo provengono al collettivo dalle relazioni *antagonistiche* che esso ha con un gruppo già costituito o con una persona come rappresentante del gruppo»⁷². È quindi il nemico comune che fa riconoscere il proprio compagno di lotta come fratello.

È quanto Sartre sostiene anche nella discussa Prefazione ai *Dannati della Terra*: il popolo algerino si riconosce nella sua unità dopo aver individuato nel colono francese l’indiscutibile nemico. Sartre aveva già analizzato le contraddizioni della contro-violenza nei *Quaderni per una Morale*, ma al contempo non ha mai voluto negare, per timore di risultare un pensatore borghese, la necessità della rivoluzione armata. L’unico modo per prendere sul serio le sofferenze dei popoli oppressi sembrò a Sartre quello di sostenere la loro lotta nonostante contraddizioni, limiti e inefficienze. Questa dinamica è però caratterizzata alla sua base da un riconoscimento negativo, fondato sulla violenza e sul rifiuto, e non può che produrre dinamiche disumane di contro-violenza. È proprio questo tipo di riconoscimento che Sartre mette finalmente in discussione ne *La speranza oggi*.

⁷¹ «Il gruppo, la cui origine e il cui fine consistono in uno sforzo degli individui radunati per dissolvere in sé la serialità, finisce, nel corso della sua lotta, per riprodurre in sé l’alterità e si irridisce nell’inorganico» (ivi, p. 250).

⁷² Ivi, p. 26. Anche nel secondo tomo della *Critica della Ragione Dialettica*, la relazione originaria rimane quella fondata sull’antagonismo: «La rarità non è solo l’ambiente: interiorizzandosi nell’uomo della rarità, essa costituisce anzitutto una prima relazione antagonista di ciascuno con tutti e con ciascuno. Per di più, essa costituisce nel gruppo dominante l’ambizione, la violenza, la volontà di spingersi fino all’estremo della rarità, e lo fa mediante questa trasposizione dialettica: l’uomo del raro diventa l’uomo raro e si interiorizza come prezioso» (SARTRE, *L’intelligibilità della Storia*, cit., p. 536).

6. *Conclusioni. Per un nuovo concetto di fraternità: la possibilità di un'etica "nella" penuria*

Resta da chiederci se per Sartre sia verosimile concepire un mondo in cui la penuria possa essere definitivamente sconfitta e, con essa, le relazioni e le pratiche di disumanizzazione che ha sempre generato nella storia. Come abbiamo visto, questa risposta non si trova nella *Teoria degli Insiemi Pratici* dove è stata elaborata la stessa nozione di penuria; anche nel secondo tomo incompiuto della *Critica* "l'uomo della rarità" s'imbatte nei medesimi meccanismi. Nel quadro teorico di questa opera, che ha occupato Sartre almeno dagli anni Cinquanta alla metà degli anni Settanta, la fraternità è una relazione che si instaura per combattere la disumanizzazione delle relazioni e delle pratiche umane, che però si rivelerà essere a sua volta disumana. È un riconoscimento, come abbiamo visto, fondato su un fine comune e soprattutto su un nemico che è tale per tutti i membri del gruppo. Nel 1980, intervistato da Benny Lévy, Sartre invece ammetterà che

Se considero la società come l'ho considerata nella *Critica della ragione dialettica*, devo ammettere che la fraternità vi ha poco posto. Se, al contrario, considero la società come il risultato di un legame tra gli uomini più fondamentale della politica, allora ritengo che le persone dovrebbero avere o possono avere o hanno un certo rapporto primario che è il rapporto di fraternità⁷³.

La svolta che il filosofo francese compie in questa intervista riguarda l'origine della stessa fraternità: essa non è più un rapporto costruito artificialmente su un fine comune, bensì il riconoscimento del fatto che questa relazione è in realtà originaria. Questo consentirà di percepire l'Altro non più come un figlio-fratello della violenza (come, appunto, nel celebre esempio del popolo algerino), bensì come un «figlio della stessa madre»⁷⁴. Anche se Sartre rimanda la fondazione completa di questo nuovo tipo di relazionalità a un libro di filosofia morale che non riuscirà a scrivere (la morte di Sartre sarebbe stata *comunque* prematura), possiamo già qui intuire che egli sta di nuovo mettendo in relazione la storia con l'etica, proprio come aveva fatto nei *Quaderni per una Morale*. È quanto sottolinea anche Ronald Aronson: «dipendenza, solidarietà, socialità e lavorare per la società come le

⁷³ J.-P. SARTRE, B. LÉVY, *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Verdier, Lagrasse 1991 (trad. it. a cura di M. Russo, *La speranza oggi*, Mimesis, Milano 2019, pp. 102-103).

⁷⁴ Ivi, p. 104.

basi per una nuova etica della reciprocità»⁷⁵.

Ne *La speranza oggi* Sartre rivaluta il momento apocalittico della rivoluzione: non è nel luogo della contro-violenza, forse ancora inevitabile, che si possono instaurare relazioni umane. Il compito normativo di realizzare l'umanità è la sfida del momento in cui bisogna iniziare a ricostruire dopo la distruzione e immaginare concretamente delle pratiche e delle relazioni fondate su riconoscimento reciproco ed effettiva giustizia sociale. Quali possano essere queste pratiche non ci viene indicato da Sartre; anche nell'ultima intervista non emerge un'inedita fiducia nelle istituzioni o nella semplice difesa dei diritti umanitari. Tuttavia, egli dimostra di non aver mai abbandonato l'idea che l'esistenzialismo fosse un umanismo. Certo, anzitutto non bisogna confonderlo con l'umanesimo borghese, già dileggiato fin dalle pagine della *Nausea*.

L'umanesimo è da fare, così come l'uomo umano, l'uomo etico; emerge, kantianamente, nelle pagine di *La speranza oggi* come un ideale regolativo. In questo senso, anche la stessa idea di intelligibilità della storia e di un suo possibile corso mutano in questa breve intervista. La "Storia forata" non è destinata a rimanere intrappolata nelle dinamiche della penuria. L'evoluzione non è chiaramente quella tecnico-scientifica, né quella della libera produzione, circolazione e concorrenza del mercato globale. Se vi può essere un progresso nella storia esso deve esclusivamente riguardare la possibilità concreta di instaurare *relazioni morali* tra gli agenti storici:

Perché la fraternità è finalmente nel futuro. [...] La fraternità è ciò che saranno gli uomini gli uni rispetto agli altri quando, una volta attraversata tutta la nostra storia, potranno dirsi effettivamente e attivamente legati gli uni agli altri. La morale è indispensabile, che significa: gli uomini, o i sotto-uomini, hanno un futuro basato sui principi dell'azione comune; allo stesso tempo, si delinea attorno a essi un futuro basato sulla materialità, cioè, di fondo, sulla penuria. Vale a dire, contemporaneamente, ciò che ho è tuo, e ciò che tu hai è mio, e se io manco di qualcosa, tu me lo dai, e se a te manca qualcosa io te la do: questo è il futuro della morale. E poi gli uomini hanno dei bisogni precisi, e la situazione esteriore non permette loro di realizzare questi bisogni. C'è sempre meno di quello che servirebbe, meno cibo di quanto ne serva e un numero minore di uomini che si occupano di produrre quel cibo. Insomma, noi siamo circondati dalla penuria, che è un fatto reale. Noi manchiamo sempre

⁷⁵ R. ARONSON, *Sartre's Last Words*, in J.-P. SARTRE, B. LÉVY, *Hope Now. The 1980 Interviews* (edizione americana de *L'Espoir maintenant*), The University of Chicago Press, Chicago 1996, p. 25 (nostra traduzione).

di qualcosa. Ci sono dunque due atteggiamenti che sono entrambi umani ma che non sembrano compatibili e che bisogna cercare di vivere parallelamente. C'è lo sforzo, esclusa ogni altra condizione, di realizzare l'uomo, di dare origine all'uomo: questo è il rapporto morale. E poi c'è la lotta contro la penuria⁷⁶.

La fraternità non è più nel presente immediato del gruppo-in-fusione; essa è sia una relazione originaria (contemporanea o perfino antecedente rispetto alla penuria), sia una relazione da realizzare pienamente. In questo modo, si recupera anche il senso della storia stessa, che non si fonda più sull'intelligibilità della lotta nel momento apocalittico e nella sua ricaduta nella serializzazione, bensì sul progetto continuo, sul tentativo mai abbandonato dell'essere umano di riconoscersi come pienamente umano. La sfida è ovviamente fare i conti con l'ineliminabile penuria, ma se c'è una sola speranza essa sta nel ripensare il proprio rapporto con l'Altro come figlio della stessa madre e non come un contro-uomo, come qualcuno a cui si può dare ciò di cui ha bisogno e non qualcuno che può togliermi ciò di cui io ho bisogno.

Per tornare alle due domande che ci siamo posti all'inizio di questo contributo, se l'esistenzialismo marxista è la forma di sapere non disumana sull'uomo esso ha bisogno di recuperare la riflessione etica che invece Sartre, a partire da *Questioni di Metodo*, ha tralasciato nel tentativo di distanziarsi dalle riflessioni precedenti sulla libertà assoluta, considerate troppo astratte. Ed è solo con il recupero di questa incompiuta filosofia morale che è anche possibile immaginare un superamento concreto delle condizioni di penuria. Questo non si può infatti realizzare con un semplice mutamento delle condizioni economiche⁷⁷, bensì con una diversa

⁷⁶ SARTRE, *La speranza oggi*, cit., pp. 108-109.

⁷⁷ «[...] io non credo che il rapporto primario sia un rapporto di produzione. [...] Il rapporto più profondo tra gli uomini è quello che li unisce al di là dei rapporti di produzione. È quello che fa in modo che essi siano gli uni per gli altri un'altra cosa dall'essere produttori. Sono uomini, è questo che bisogna tentare di studiare. [...] Tutta la distinzione delle sovrastrutture di Marx è un buon lavoro, ma è interamente sbagliato, perché il rapporto primario di un uomo con un altro uomo è un'altra cosa ed è ciò che bisogna che noi oggi scopriamo» (ivi, p. 102). E, poco più avanti, Sartre si chiede: «E che cosa intendiamo per rivoluzione? La soppressione della società presente e la sua sostituzione con una società più giusta in cui gli uomini possono avere buoni rapporti gli uni con gli altri. [...] Certo, ci saranno dei problemi economici immensi; ma precisamente, all'opposto di Marx e dei marxisti, questi problemi non rappresentano l'essenziale. La loro soluzione è un mezzo, in determinate circostanze, per ottenere un concreto rapporto tra gli uomini» (ivi, pp. 131-132).

forma relazionale con l'Altro, che precede i modi di produzione così come l'appartenenza a determinate classi sociali (che già nel 1980 stavano profondamente cambiando i loro equilibri).

Forse era questa l'antropologia strutturale che Sartre cercava nella *Critica della ragione dialettica*, un'antropologia che non deve arrendersi e adeguarsi a ciò che è accaduto nella storia. Si tratta di tornare a credere nel progetto, nella possibile realizzazione al di là dello scacco e nel futuro.