

Chiara De Cosmo

Il soggetto e la storia.

Forme di trascendenza soggettiva nel pensiero sartriano

ABSTRACT: The aim of my paper is to show the originality of Sartre's Marxism by focusing on Sartre's theoretical analysis of history and society. I try to compare Sartre's description of the constitution of "being-for-itself" in *Being and Nothingness* (1943) with the perspective of the *Critique of Dialectical Reason* (1960). In particular, I examine, on one hand, the forms of the relationships of "being-for-itself" with the world, objects and, more generally, with the dimension of the "in-itself" and, on the other, the more concrete approach to history in Sartre's later work. My purpose is to highlight the similarities between the notion of "being-for-itself", which Sartre identifies with the dynamic of nullification of the world, and the structures of collective subjectivization in the *Critique*: both consist in some form of ongoing totalization and a continuous dynamic of transcendence.

KEYWORDS: Totality; Totalization; Temporalization; Subjectivity; Transcendence; History

ABSTRACT: Scopo di questo intervento è di mettere in risalto l'originalità del marxismo sartriano e della sua analisi teorica della storia e della società quale peculiare intreccio di soggettività continuamente oggettivantesi. Si propone un percorso fra alcune posizioni de *L'Essere e il nulla* in merito alla costituzione del per sé, analizzando le sue forme di relazioni primarie con il mondo, con l'oggetto o l'in sé nel complesso dei suoi significati materiali e simbolici, e la prospettiva di stampo dialettico della *Critique*, in cui l'astrazione prodotta nel quadro dell'opera del 1943 si concretizza nella storia. Si mostra, infine, come sussistano delle omologie fra il per sé descritto ne *L'Essere e il nulla* quale dinamica di nullificazione, quindi di continua trascendenza e le strutture di soggettivazione collettive della *Critica della ragion dialettica*, che si presentano come totalizzazioni in corso, sempre aperte e implicate in una continua dinamica di trascendimento.

KEYWORDS: totalità; totalizzazione; temporalizzazione; soggettività; trascendenza; storia

Am Vollkommenen zu ruhen, ist die Sehnsucht dessen,
 der sich um das Vortreffliche müht;
 und ist nicht das Nichts eine Form des Vollkommenen?

(Th. Mann, *Der Tod in Venedig*)

1. *La storia come costruzione umana*

La storia ha rappresentato certamente un oggetto d'indagine comune sia nella complessa *congerie* di quello che viene denominato "marxismo occidentale"¹, sia nella più generale riflessione filosofica novecentesca. In questo contesto e su questo tema il pensiero sartriano offre un interessante contributo poiché tenta di porsi quale originale congiunzione fra l'"ideologia dell'esistenza"² e il marxismo. Questa peculiare direzione teorica, intrapresa dal pensatore francese, lo pone nella condizione di mettere al centro della propria considerazione della storia un aspetto, per certi versi marginalizzato, com'è quello del rapporto fra lo sviluppo storico e la soggettività.

In *Questions de méthode* Sartre dichiara fin da subito che «l'uomo fa la Storia: ciò significa che in essa s'oggettiva e s'aliena: in tal senso la Storia, che è il prodotto di *tutta* l'attività di *tutti* gli uomini, appare loro come una forza estranea nell'esatta misura in cui non riconoscono il senso della loro azione [...] nel risultato totale ed oggettivo»³. Il processo storico appare, dunque, come una costruzione pratica compiuta dagli uomini attraverso

¹ Cfr. P. ANDERSON, *Considerations on Western Marxism*, New Left Books, London 1976 (trad. it. di F. Moretti, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Roma-Bari 1977). Anderson non individua, in realtà, in maniera esplicita l'interrogativo sulla storia quale oggetto di indagine comune ai pensatori che egli raggruppa nella sua definizione di "marxismo occidentale", tendendo a rilevare fra questi, piuttosto, delle convergenze di metodo e forma, riflesso di alcuni precisi eventi storici del Novecento. Tuttavia, nell'esaminare l'originalità del concetto sartriano di *rareté*, Anderson sembra notare implicitamente una certa consonanza con il pensiero di Adorno e Horkheimer su tale questione, in particolare nell'individuazione, all'origine del processo storico, di un complesso rapporto, in cui sono implicati violenza e dominio, dell'uomo con la natura: «per Sartre [...] non era mai esistita un'unità originaria fra uomo e natura; al contrario: il predominio della penuria fece sì che, fin dall'inizio, la natura fosse la "negazione dell'uomo", e la storia, per converso, la negazione della natura» (ivi, p. 111).

² «È poiché devo parlare di esistenzialismo, sia ben chiaro che lo considero *un'ideologia*: è un sistema parassitario che vive ai margini del Sapere, che ad esso si è opposto inizialmente e che, oggi, tenta di integrarvisi» (J.-P. SARTRE, *Questions de méthode* [1957], ripubblicato come introduzione alla *Critique de la raison dialectique*, tome 1, *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. di P. Caruso, *Critica della ragion dialettica*, I, *Teoria degli insiemi pratici*, il Saggiatore, Milano 1963, p. 20).

³ Ivi, p. 76.

le continue oggettivazioni delle proprie azioni, che, in quanto tali, perdono il loro originario significato intenzionale. L'apparire delle forze storiche quali estrinseche all'agire dell'uomo si verifica, quindi, nella prospettiva sartriana, poiché ogni oggettivazione si presenta, in qualche modo, come una forma di alienazione, la cui trasparenza è preclusa dall'intrecciarsi dei risultati di tutte le pratiche individuali, prodotto dall'interazione delle varie soggettività in gioco.

Questo secondo rilievo è più interessante e conduce nel cuore dell'interpretazione sartriana della storia: il suo appello all'esistenzialismo si configura come una ripresa della singolarità in rapporto alle istituzioni collettive⁴, della specificità dell'evento, nella prospettiva di una dialettica che non sia una rigida struttura, ma un'analisi concreta delle connessioni storiche. Il tentativo di restituire la peculiarità propria alle forze agenti nella storia tende a delineare un'immagine differente di quest'ultima, quale forma di temporalità specifica, che sorge dall'interazione fra il soggetto e l'oggetto. L'universo sociale e, più in generale, quello umano non possono essere oggetto di un'analisi statica, poiché il loro divenire non è comparabile allo scorrere ciclico della natura⁵. Se, da un lato, Sartre polemizza qui con la posizione engelsiana, riecheggiando la critica di Lukács in *Storia e coscienza di classe*⁶,

⁴ In un contributo di poco posteriore alla *Critique*, Sartre afferma che «la Storia è costellata di buchi» (J.-P. SARTRE, *L'universel singulier* [1964], in ID., *Situations*, IX, *Mélanges*, Gallimard, Paris 1972; trad. it., *L'universale singolare*, in *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici dopo la "Critique"*, a cura di F. Fergnani, P.A. Rovatti, il Saggiatore, Milano 1980, p. 141). Tali buchi non sono altro che le inserzioni degli orizzonti progettuali degli individui all'interno della macro-temporalizzazione della storia. Attraverso l'apprezzamento della singolarità come espressione peculiare dell'universale Sartre sottolinea come la Storia intera possa, in questo modo, divenire «al tempo stesso *necessità* – per il modo stesso in cui le situazioni oggettive si impongono – e *avventura* [...]» (ivi, p. 159).

⁵ «Invece di svilupparsi in indagini reali, il marxismo fa uso di una *dialettica statica*. Esso opera infatti la totalizzazione delle attività umane all'interno di un continuo omogeneo e infinitamente divisibile che è poi il tempo del razionalismo cartesiano. Questa *temporalità-ambiente* non dà nessun fastidio quando si tratta di esaminare il processo del capitale, perché è proprio la temporalità che l'economia capitalistica genera come significato della produzione, della circolazione monetaria, della ripartizione dei beni, del credito, degli "interessi composti". [...] Ma la descrizione di questo contenente universale come momento d'uno sviluppo sociale è una cosa, e la determinazione dialettica della temporalità *reale* (ossia del vero rapporto degli uomini con il loro passato) è un'altra. La dialettica, come movimento della realtà, crolla se il tempo non è dialettico, cioè se non ammette una certa azione del futuro in quanto tale» (SARTRE, *Critica della ragion dialettica*, cit., vol. I, p. 121 n. 3).

⁶ Cfr. G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Luchternand, Neuwied und Berlin 1970 (trad. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973, p. 6 n. 7).

dall'altro sottolinea in maniera originale lo scarto proprio del divenire storico e, quindi, umano. Quella che, si potrebbe sostenere, è una preminenza della dimensione soggettiva nelle analisi della *Critique* è motivata, dunque, da una nuova ermeneutica di fondo del processo storico, che vorrebbe discostarsi dalla dinamica ripetitiva propria del capitale e ampliare l'orizzonte di comprensione delle forze sociali proprie della storia.

Quest'ultima si presenta, quindi, per Sartre, come un divenire costruito sui rapporti pratici dell'uomo con il mondo e con gli altri uomini, dove il significato di *praxis* si pone qui al di là della dicotomia moderna fra teoria e azione, includendo anche gli stessi processi di comprensione delle dinamiche in atto. La comprensione delle sue leggi di intelligibilità, in questo senso, vuole porsi già di per sé come una forma di apertura critica a nuove possibilità.

[...] l'esperienza dialettica, nel suo momento regressivo, può rivelarci le condizioni statiche della possibilità di una totalizzazione, ossia, di una storia. [...] Essa cerca, in base alle strutture sincroniche e alle loro contraddizioni, l'intelligibilità *diacronica* delle trasformazioni storiche, l'ordine dei loro condizionamenti, la ragione intelligibile dell'irreversibilità della Storia, cioè del suo *orientamento*⁷.

Le tendenze storiche non possono essere comprese, per Sartre, soltanto nell'immanenza delle leggi contraddittorie del capitale, ma, piuttosto, attraverso l'anamnesi della loro origine umana.

Ora, a partire da questa premessa, il presente intervento vorrebbe mettere in risalto l'originalità della posizione sartriana, sottolineando come essa tenti di offrire le basi per una forma di trascendenza pratica della realtà di sfruttamento del capitale proprio attraverso un ripensamento critico delle sue forme di sviluppo. Si cercherà di comprendere cosa sia, per Sartre, quest'uomo, questo soggetto che fa la storia e come possa agirvi consapevolmente, attraverso pratiche di soggettivazione cosciente che si costruiscono sulla primaria riconquista della non eternità delle forme del sistema capitalistico.

2. *Le forme di temporalità del "per sé" ne L'Être et le Neant*

Il divenire storico si presenta per Sartre, come si è cercato di mostrare, come un intreccio di rapporti fra l'uomo e la natura e fra l'uomo e gli altri uomini, in senso sincronico, ma anche con i risultati e i prodotti, con le istituzioni frutto dell'azione delle generazioni passate. Ora, essendo tale

⁷ Ivi, p. 189.

movimento, appunto, dialettico, deve secondo la prospettiva sartriana mostrare da sé le proprie regole di intelligibilità. La ragione dialettica, in questo senso, è «l'intelligibilità di una *totalizzazione*»⁸. La nozione di totalizzazione, come viene variamente riconosciuto, assieme alla categoria di *rareté*, è uno dei contributi più originali della riflessione di Sartre. Inserendosi nell'ampio filone del pensiero marxista che, nel Novecento, discute il concetto di *totalità*⁹, egli introduce una esplicita differenziazione fra il senso di quest'ultima e il processo di totalizzazione, una differenziazione basata sullo scarto temporale, appunto, fra statica e dinamica.

La *totalità* si definisce come un essere che, radicalmente distinto dalla somma delle sue parti, si ritrovi tutt'intero – sotto una forma o sotto un'altra – in ognuna di queste e che entri in rapporto con se stesso, sia attraverso il suo rapporto con una o parecchie delle sue parti, sia attraverso il suo rapporto con le relazioni, che tutte o parecchie delle sue parti hanno fra loro. Ma qualora, per ipotesi, tale realtà sia *fatta* [...], essa potrà esistere solo nell'immaginario, cioè come correlativo di un atto d'immaginazione. Lo statuto ontologico che essa reclama per definizione è quello dell'in-sé, o, se si vuole, dell'inerte. L'unità sintetica che produrrà la sua apparenza di totalità non può essere un atto, ma solo il vestigio di un'azione passata [...]¹⁰.

La *totalità* appare, in questo senso, come un oggetto, o, più propriamente, come una forma di oggettivazione, che sussiste sulla base di un atto immaginativo che “obiettivizza” il passato, riconoscendolo come tale. In questo senso, essa si colloca nella dimensione dell'inerzia, ma una forma di inerzia pratica, generata, cioè, dall'interconnessione dei singoli momenti e azioni storiche. È quello che Sartre definisce, com'è noto, il *pratico-inerte*¹¹.

⁸ Ivi, p. 171, corsivo mio.

⁹ La categoria di “totalità” si ritrova, in realtà, fin nei primi scritti fenomenologici sartriani, cfr., per esempio, *Esquisse d'une théorie des émotions*, dove si fa riferimento alla *réalité-humaine* come “totalità sintetica”, in quanto, nei singoli aspetti del suo rapporto con il mondo, esprime, in realtà, la totalità del proprio essere (Editions Scientifiques Hermann, Paris 1939; trad. it. di N. Pirillo, *Idee per una teoria dell'emozioni*, Bompiani, Milano 2007, in particolare p. 164) e ricorre spesso ne *L'Être et le néant* e in alcuni scritti pubblicati postumi, in particolare nella seconda parte della *Critique, L'intelligibilité de l'histoire*. Per una buona ricostruzione delle interpretazioni della categoria di totalità nel pensiero marxista del Novecento, cfr. M. JAY, *Marxism and Totality. The Adventure of a Concept from Lukács to Habermas*, Polity Press, Cambridge 1984.

¹⁰ SARTRE, *Critica della ragion dialettica*, cit., vol. I, pp. 171-172.

¹¹ Come afferma Basso, «il “pratico” sta ad indicare l'esito di un movimento di trasformazione, ma l'“inerte” mette in luce il fatto che la *praxis* si innesta su un fondo materiale ed oggettivo»

La *totalizzazione* ne condivide il medesimo statuto di complessità, cioè si configura come un insieme che è più della somma delle proprie parti, ma si tratta, in questo caso, di un'azione *in corso*, ossia una sintesi dialettica di molteplicità e unità che è sempre in atto. Essa è, propriamente, la radice dell'esperienza pratica dell'individuo sociale e la condizione della sua intelligibilità. Sartre afferma che «totalizzarsi significa temporalizzarsi»¹². In questo senso, la totalizzazione è l'avventura pratica dell'uomo nel mondo, che non è e non può essere data, ma si costituisce continuamente, è sempre in divenire. Naturalmente, non si tratta qui di un movimento dalla fluidità indefinita, ma di un movimento dialettico, nel quale le dimensioni temporali si illuminano l'una con l'altra attraverso la loro costante connessione.

Quest'idea di "temporalizzazione" risale, indubbiamente, all'analisi fenomenologica che Sartre compie ne *L'Essere e il nulla* delle strutture temporali del per-sé¹³. Nell'opera del 1943 Sartre cerca di argomentare, sulla base della dualità fra *essere per sé* ed *essere in sé*, che una temporalità vera e propria pertenga soltanto alla prima di queste due dimensioni del reale. È il per-sé, in quanto portatore di *negatività* nella compattezza dell'essere, che introduce nel mondo il tempo, poiché la fatticità semplicemente è¹⁴. Naturalmente, assumendo questa posizione teorica, Sartre non intende negare che esista una temporalità oggettiva degli eventi, ma semplicemente sostenere che essa si installa alla base del rapporto fra la coscienza e l'essere, fra il soggetto e l'oggetto.

Com'è noto, in quest'opera, sussiste una più o meno costante dicotomia ontologica fra il per-sé, definito come quell'essere «nel quale, nel suo essere, si fa questione del nulla del suo essere»¹⁵ e l'in-sé, inteso come fatticità pura, realtà compatta ed esterna alla coscienza¹⁶. In altri termini, Sartre sostiene la sussistenza di due dimensioni del reale, interconnesse nel senso della negazione.

(L. BASSO, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Ombre Corte, Verona 2016, p. 47). In altri termini, la nozione di "pratico-inerte" rende ragione della compresenza, cui si è accennato in precedenza, di necessità e avventura nella definizione del divenire storico.

¹² SARTRE, *Critica della ragion dialettica*, cit., vol. I, p. 178.

¹³ Jamenson, in particolare, rileva la continuità di interrogativi fra l'opera del 1943 e la *Critique*, cfr. F. JAMENSON, *Marxism and Form*, Princeton University Press 1971 (trad. it. di R. Piovesan e M. Zorino, *Marxismo e forma*, Liguori, Napoli 1975); ID., *Valences of the Dialectic*, Verso, London/New York 2009.

¹⁴ «Non vi è temporalità che come infrastruttura di un essere che deve essere il suo essere, cioè come infrastruttura del per-sé. [...] La temporalità è l'essere del per-sé in quanto questo deve essere ek-staticamente. La temporalità non è, ma il per-sé si temporalizza in esistente» (J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2014, p. 179).

¹⁵ Ivi, p. 58.

¹⁶ «L'essere è. L'essere è in sé. L'essere è ciò che è» (ivi, p. 33).

Il per-sé, che potremmo sinteticamente considerare come il polo coscienziale, contrapposto al mondo inteso come cosalità irrigidita, si presenta, infatti, come *negazione* di tutto ciò che è oggettività, e si configura, in questo senso, come “un *nulla*”. Tale definizione negativa consente al per-sé di acquisire, nell’ottica sartriana, il senso profondo di un’apertura a molteplici modalità esistenziali e di configurarsi come libera progettualità.

Con questa definizione, Sartre intende che tale polo soggettivo si esplica nella forma diasporica della temporalità. Il per-sé appare come l’unità di fondo che fa del rapporto tra le dimensioni temporali una struttura sintetica; non si tratta, tuttavia, di una forma di unificazione statica ma della temporalizzazione stessa, ossia della totalità in divenire degli intrecci fra i diversi livelli della temporalità¹⁷.

Il passato rappresenta la dimensione di essenzialità del per-sé¹⁸, poiché sembra collocarsi nell’ambito di ciò che è irreversibile, presentandosi alla coscienza come un *datum* imm modificabile. In effetti, si potrebbe sostenere, il passato è, per Sartre, la dimensione dell’in-sé interna al per-sé. Se quest’ultimo, tuttavia, si configura come essere che continuamente pone in questione in sé il proprio essere, allora ciò che è trascorso non può limitarsi, a livello coscienziale, alla pura inerzia. Da questa premessa può comprender si la definizione che Sartre offre del per-sé come totalità: il passato è in un costante rapporto con il presente, che si potrebbe designare come presenza che, forzatamente, si stacca dalla dimensione dell’essere a sé immanente, negandola. Ora, tuttavia, tale negazione non è astratta, ma interna a questo processo dialettico e, in quanto tale, si edifica sulla base di un futuro, che profili nuove potenzialità sulla base delle quali è possibile rifiutare ciò che è stato, pur identificandolo nella sua inamovibilità.

Tale è la descrizione della statica temporale a livello della coscienza, quale rapporto a spirale tra questi livelli della temporalizzazione. Tuttavia, sulla base della sua stessa definizione, la coscienza non compie mai una sintesi univoca

¹⁷ «[...] la temporalità non è un tempo universale contenente tutti gli esseri e in particolare le realtà umane. Neppure è una legge di sviluppo imposta all’essere dal di fuori. E neppure è l’essere. Ma è la struttura intima dell’essere che è la propria nullificazione, cioè il *modo d’essere* proprio dell’essere per-sé. Il per-sé è l’essere che deve essere il suo essere nella forma diasporica della temporalità» (ivi, p. 185).

¹⁸ Si potrebbe sostenere che, nel delineare la strutturazione sintetica del per-sé come nullificazione e temporalizzazione, Sartre si muova cogliendo la duplice influenza della riflessione hegeliana e husserliana. Se, nel descrivere l’essenza come ciò che è stato il filosofo francese ricorre, più di una volta, alla nota espressione hegeliana “*Wesen ist was gewesen ist*”, l’idea della trascendenza della coscienza, che si pone sempre al di là, nell’azione, rispetto alla comprensione riflessiva del proprio essere stato, sembra avvicinarsi maggiormente al pensiero di Husserl.

che interrompa il trascorre di questa dialettica fra le proprie dimensioni interne. In questo senso, ci si può qui accostare a una prima definizione di che cosa intenda Sartre, in quest'opera, per soggettività. Egli afferma:

[...] il tempo della coscienza è la realtà umana che si temporalizza come totalità che è per-sé la propria *incompiutezza*, è il nulla che scioglie in una totalità come fermento detotalizzatore. Questa totalità che insieme si rincorre e si rifiuta, che non può trovare in sé nessun limite al *suo* superamento, perché essa stessa è il suo superamento [*dépassement*] e si supera verso se stessa, non può comunque esistere nei limiti di un istante. Non vi è mai un istante in cui si possa affermare che il per-sé è, proprio perché il per-sé non è mai. Al contrario la temporalità si temporalizza tutta intera come rifiuto dell'istante¹⁹.

Com'è visibile da questa definizione, la coscienza, il per-sé, che finora abbiamo considerato come dimensione semplicemente contrapposta all'in-sé nel senso della negazione, non è una struttura statica dell'essere, ma è un atto, qualcosa che si pone continuamente in divenire. Ed è, inoltre, un atto totalizzante, che si edifica su una costante trascendenza, un movimento verso nuovi possibili che non è una linea ascendente, ma un movimento a spirale simile a quello della coscienza nella *Fenomenologia* di Hegel. Come sostiene Fergnani, per Sartre, «il vero problema [...] non è quello del soggetto, morto da un pezzo nella sua presunzione di centralità in quanto Ego, bensì quello di *dépassement*, del superamento. È nel *dépassement* che la soggettività si costituisce [...]. La soggettività per principio non sussiste [...].»²⁰ Com'è noto, nella *Trascendenza dell'Ego*, Sartre aveva messo in questione l'introduzione husserliana dell'ego quale polo unificatore degli atti sintetici della coscienza, sostenendo che tale vettore unitario non sussista, ma si costituisca piuttosto in un secondo tempo, quale risultato della riflessione della coscienza su di sé²¹. Il significato di questo scarto rispetto al pensiero di Husserl può essere ritrovato nella netta opposizione sartriana, mantenuta ferma più o meno in tutto il corso del suo

¹⁹ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 193, corsivo mio.

²⁰ F. FERGNANI, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 138.

²¹ «L'Ego è un'unità degli stati e delle azioni [...]. È una unità sintetica che si costituisce come polo trascendente al modo del polo-oggetto dell'atteggiamento irriflesso. Questo polo appare solamente nel mondo della riflessione» (J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego* [1936], Librairie Philosophique J. VRIN, Paris 1985; trad. it. di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, E.G.E.A., Milano 1992, p. 39). Da quest'opera emerge come, per Sartre, l'introduzione dell'ego da parte di Husserl in *Idee I* rappresenti un indebolimento, piuttosto che un progresso rispetto alle *Ricerche logiche*, dove l'Io era considerato come un risultato della produzione sintetica della coscienza.

pensiero, alla considerazione della coscienza come una *res*, costituita da una serie di stati ossificati associati l'uno all'altro. Sartre, naturalmente, non nega la costituzione spontanea degli stati e delle azioni della coscienza in quanto produzioni coscienziali, ma ritiene che questi ultimi, assieme all'Ego stesso, siano già il frutto di una forma di riflessività; la coscienza trascendentale è, per Sartre, una «spontaneità impersonale», che «si determina all'esistenza di ogni istante, senza che si possa concepire niente *prima di essa*»²². Senza voler qui esaurire la complessità di questo argomento, né del confronto fra i due fenomenologi su questo tema, si vorrebbe soltanto rilevare la continuità ravvisabile fra questa posizione e quella de *L'Essere e il Nulla*, nella quale la soggettività non è descritta come un polo univoco delle attività coscienziali, ma come un'apertura, come attività di continua temporalizzazione.

Dire che il passato del per-sé è in proroga, dire che il suo presente è un'attesa, dire che il suo futuro è un libero progetto o che non può essere nulla senza doverlo essere, o che è una *totalità detotalizzata* è una sola e medesima cosa²³.

Se, dunque, la coscienza appare, per Sartre, come costantemente in atto, tale azione si traduce, nelle descrizioni fenomenologiche de *L'Essere e il nulla*, in una forma di *riflessività*, attraverso la quale il passato viene reso un oggetto e compreso come qualcosa di proprio e definitivamente costruito; al contempo, la sua obiettivazione consente di delineare le possibilità di un orizzonte futuro, che viene concepito come una libera progettualità che sorge sulla percezione di una mancanza [*manque*]. Tale è la dimensione dinamica della temporalità coscienziale, che ci offre la misura per comprendere cosa significhi che il per-sé è libertà. Il soggetto, infatti, è libero nella misura in cui è continuo superamento trascendente dei propri limiti inerziali interni, del proprio passato come fatticità.

Questa conclusione ci permette di riconnetterci al discorso della *Critique de la raison dialectique*, sottolineando due punti di convergenza fra le concezioni espresse in queste due opere.

Anche nell'opera del 1960 la soggettività, nella concretezza della descrizione dei differenti insiemi pratici, appare connotata da un continuo movimento di trascendenza dialettica²⁴. Essa, come ne *L'Être et le néant* si installa

²² Ivi, p. 67.

²³ SARTRE, *L'Essere e il nulla*, cit., p. 574, corsivo mio.

²⁴ «[...] superare le condizioni presenti verso il loro cambiamento ulteriore e superare l'oggetto presente verso un'assenza, è la stessa cosa. L'uomo costruisce segni perché è significante nella sua propria realtà ed è significante perché è superamento dialettico di tutto quanto

sulla base di una limitazione, al contempo esterna e interna al soggetto stesso. Sono i termini con i quali viene descritto questo vincolo che mostrano, a parer mio, l'esplicito avvicinamento al marxismo e il tentativo di offrirne un'estensione sulla base di alcune analisi a carattere esistenzialistico. Tale limite è, in effetti, in prima istanza una forma di esteriorità, ma che non si configura semplicemente come pura fatticità contrapposta al per-sé, bensì come inorganico, come materialità che si tenta continuamente di integrare. «Non è dunque», come afferma Florinda Cambria, «la coscienza intenzionale a definirsi anzitutto come trascendenza dell'esteriorità, ma l'esteriorità a definirsi come trascendenza interna alla prassi e della prassi»²⁵. Sulla questa concezione peculiare dell'elemento materiale si tornerà nel prossimo paragrafo.

Una seconda analogia, rilevabile fra le due opere, risiede nella possibilità di ritrovare la forma di temporalità progettuale, che veniva individuata alla base della costituzione del per-sé, anche nello sviluppo delle forme di prassi collettiva, in particolar modo nei gruppi in fusione [*groupe en fusion*]. Essi sono, per Sartre, delle forme di *praxis* collettiva, di unificazione in corso che realizza, al suo interno, una complessa struttura dialettica di mediazione e di continua oggettivazione. Senza voler qui tematizzare direttamente lo sviluppo diacronico dei gruppi in fusione, che si costruisce sulla base della continua creazione di istituzioni (il giuramento, l'organizzazione ecc.) che tentano di preservare la spontanea attività della prassi condivisa propria del gruppo al suo sorgere, si vorrebbe soltanto notare come l'unificarsi in un'unica temporalizzazione di questa insorgenza comunitaria nella storia sia accostabile al modo di intendere la libertà progettuale del per-sé ne *L'Essere e il nulla*. Tali configurazioni collettive sorgono a partire della negazione di una serialità di partenza, unificando, nella paura di un pericolo comune, gli scopi delle proprie azioni in un'unica totalizzazione; quest'ultima, in quanto tale, si mostra come movimento continuo, che media internamente le forme di inerzia generate, inevitabilmente, dal gruppo. La pratica dei gruppi in fusione non è identificabile interamente con la prassi dei singoli soggetti nella misura in cui non possiede la trasparenza del funzionamento organico²⁶, bensì si tratta di una combinazione di azioni individuali, che

è semplicemente dato. Ciò che chiamiamo *libertà* è l'irriducibilità dell'ordine culturale all'ordine naturale» (SARTRE, *Questions de méthode*, cit., p. 113).

²⁵ F. CAMBRIA, *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, ETS, Pisa 2009, p. 170.

²⁶ «[...] l'organismo è ad un tempo totalizzazione e totalità; il gruppo non può essere che totalizzazione in corso e la sua totalità è fuori di esso nel suo oggetto, vale a dire nella totalità materiale che lo designa e di cui esso tenta di appropriarsi, rovesciandola in strumentalità» (SARTRE, *Critica della ragion dialettica*, cit., vol. II, p. 47).

non è una semplice sommatoria – e questo differenzia i gruppi da altre configurazioni unificanti, come i “collettivi” – ma una compenetrazione, fondata sull’insorgenza di un *telos* comune. Non si propone qui, dunque, un semplificante accostamento fra la soggettività singola e quella collettiva, ma soltanto fra le loro modalità di porsi come continua attività. In maniera analoga alla coscienza singola, infatti, i gruppi in fusione si edificano sulla base di una totalizzazione sempre rinascete, sulla base di una temporalizzazione che è continuo superamento delle condizioni date, in vista di una possibilità o finalità comune. L’orizzonte inamovibile che, come il passato per la coscienza, viene continuamente negato, è un’oggettività interiorizzata, che, in quanto tale, non si esaurisce mai nella statica di un essere del tutto inerte.

[...] questa oggettività interna (che si attua per ciascuno come impossibilità di ritornare al di là di una certa data passata, come irreversibilità della temporalizzazione) non è l’oggettivazione del gruppo come *essere*; è la conservazione eterna e coagulata del suo *sorgimento* [...]²⁷.

Quest’analogia è riscontrabile sia in senso *sincronico*, nella contemporaneità della formazione in corso del gruppo, sia in senso *diacronico*, nell’edificazione della storia stessa, come si tenterà di mettere in luce al termine dell’intervento.

Si può giungere, dunque, a una prima, parziale conclusione: se il polo soggettivo, il per-sé de *L’Essere e il nulla*, si mostra come dinamica di temporalizzazione peculiare, altrettanto si può dire delle strutture collettive. I gruppi in fusione, in particolar modo, sono caratterizzati dalla medesima forma di trascendenza-immanenza della soggettività singola, ossia da una forma di negazione dialettica, diretta verso il nuovo, di una fatticità interna, che si presenta come oggettivazione passata, prodotta gruppo stesso. L’elemento materiale di tali pratiche comuni, dunque, appare, nel pensiero sartriano, come puramente sociale o puramente umano, poiché il gruppo, anche nelle sue forme di organizzazione non è mai oggetto, ma sempre un *quasi-oggetto*, cioè il frutto di una condotta soggettiva²⁸.

In questo senso è evidente come, per Sartre, un marxismo che si riduca all’analisi degli antagonismi economici non possa, per suo statuto, cogliere la complessa dialettica che inerisce alle oggettivazioni umane e si presenti,

²⁷ Ivi, p. 96.

²⁸ «[...] il gruppo appare come *totalizzazione in corso* (o da fare) non come totalità già fatta [...]. Nondimeno, è oggetto; [...] questo oggetto pratico può essere solo un *quasi-oggetto*, perché è nello stesso tempo la materia da differenziare in base a funzioni, e l’unità del giuramento che fonda e consente di reintrodurre l’eterogeneità come uso libero e controllato della molteplicità» (ivi, p. 148).

a sua volta, come occultamento della genesi soggettiva delle medesime azioni economiche.

3. *Il lavoro e la penuria: il rapporto con le cose*

In questa prima parte dell'intervento si è cercato di mettere in luce la consonanza fra le forme di temporalizzazione della coscienza, descritte ne *L'Être et le néant*, e il funzionamento dialettico dei gruppi, sostenendo come, per Sartre, questo processo avvenga sempre attraverso la mediazione di un'oggettività, che nell'opera nel 1943 si presenta come il passato oggettivato internamente al per-sé e nella *Critique* come l'inerzia delle configurazioni statiche che i gruppi, nel loro movimento diacronico, realizzano. «Esattamente come le società», sostiene Sartre ne *L'Être et le néant*, «la persona umana ha un passato monumentale e prorogato»²⁹. La storicizzazione della realtà umana, così come quella dei gruppi sociali, include la continua ripresa di ciò che è trascorso, nella forma dei prodotti e dei risultati degli atti passati, e il suo continuo superamento. In ambito marxista, queste particolari forme di oggettivazione vengono definite una “seconda natura”, cioè sono gli effetti di pratiche umane, che si impongono agli stessi uomini come i limiti oggettivi della natura stessa.

Prima di prendere in considerazione, nello specifico, questa forma peculiare di “oggettività umana”, si vorrebbe accennare al modo in cui Sartre considera il rapporto dell'uomo con la natura, ossia con la materialità inorganica.

In maniera molto vicina all'impostazione di Lukács nell'*Ontologia dell'essere sociale*, Sartre individua all'origine della società un rapporto di tipo manipolativo dell'uomo con le cose. Il lavoro, come rielaborazione teleologica degli oggetti naturali, rappresenta, per Sartre, quella “prima forma di progresso”³⁰ che è alla base dell'ulteriore sviluppo della società. L'attività lavorativa, tuttavia, non si riduce mai alla semplice modificazione della cosa, ma implica sempre un rapporto intersoggettivo fra gli uomini. Per rendere conto di questo aspetto si vorrebbe brevemente tornare su quella parte de *L'Être et le néant* in cui Sartre parla dei rapporti concreti che il per-sé instaura con gli oggetti³¹.

²⁹ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 573.

³⁰ Cfr. R. ARONSON, *Sartre on progress*, in CH. HOWELLS (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; per una buona analisi dei punti di convergenza e di distanza fra il pensiero lukácsiano e quello sartriano, cfr. V. CHARBONNIER, *Sartre et Lukács: des marxismes contradictoires?*, in E. BAROT (dir.), *Sartre et le marxisme*, La Dispute, Paris 2011, pp. 159-178.

³¹ Mi riferisco alla parte dal titolo *Fare e avere: il possesso*, contenuta nell'ultima sezione dell'opera.

Alla base della struttura trascendente della coscienza vi è, come si è accennato, la messa in questione del proprio essere nella forma della negazione, che si traduce nella percezione di una *manca* o nel *desiderio* di conformarsi all'in-sé. La relazione del per-sé con gli esseri concreti si adegua a questa struttura: la sintesi, fra le due dimensioni, può tradursi in un rapporto appropriativo. In esso Sartre individua due modi di realizzazione: l'appropriazione per *sfruttamento*, nel caso degli oggetti d'uso, e l'appropriazione per *creazione*, nel caso, ad esempio, delle opere d'arte³². In queste due modalità, a parer mio, è visibile l'origine della duplice oggettività e delle forme di alienazione e reificazione di cui Sartre parla nella *Critique*.

In prima istanza, nel tentativo di appropriazione dell'oggetto desiderato, la coscienza nega l'oggetto, nella misura in cui lo elabora come parte di sé, cioè come proprio *possesso*. In questo modo, sorge una relazione dialettica fra i due poli, in quanto fra di essi si costituisce un legame che non preclude la loro reciproca indipendenza. In questo senso, per comprendere il rapporto instaurato dalla coscienza con il mondo, è necessario capire come avvenga «l'umanizzazione delle cose attraverso la reificazione dell'umano e la reificazione dell'umano attraverso l'umanizzazione delle cose»³³. L'uomo e la natura si presentano, nel pensiero sartriano, come due sfere che necessitano di mantenere ferma la loro complementare differenza, perché possa instaurarsi fra di essi una connessione. In altri termini, è necessaria una distanza fra la coscienza e le cose, perché il soggetto possa manipolare l'oggetto, nel tentativo di trascenderlo, ma al contempo di trovare in sé la medesima stabilità che pertiene all'essere. Il rapporto d'appropriazione, in questo senso, è sempre diretto, per Sartre, alla ricerca d'identità da parte del per-sé, cioè a un tentativo, da parte di quest'ultimo, di ritrovarsi e di costituirsi nella sua fatticità.

Ne consegue, ed è qui implicata la seconda modalità di sintesi d'appropriazione, che la cosa manipolata esprime anche la mia aspirazione alla durevolezza, in quanto la forma che imprimo all'oggetto permane, come modificazione tecnica per utilizzare il linguaggio della *Critique*, al di là della mia stessa sussistenza. L'identità del soggetto si edifica, nella prospettiva de *L'Être et le néant*, in un rapporto dialettico di mediazione con le cose, che si costituisce a totalità di momenti e rimandi³⁴; essendo, tuttavia, come si

³² SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 655.

³³ M. BARALE, *La filosofia come esperienza trascendentale*. Sartre, Le Monnier, Firenze 1997, p. 251. E, poco prima, egli sostiene che «questa realtà, la prassi, è dialettica perché dialettica è la comprensione trascendentale del proprio realizzarsi ch'essa realizza nel suo realizzarsi. Dialettica è la prassi nella sua istanza trascendentale, nella sua istanza di auto-comprensione» (ivi, p. 229).

³⁴ A questo proposito, come sostengono Bellan e Cortella, «ogni pratica è [...] per Sartre

è accennato nella prima parte di questo intervento, il per-sé una totalità detotalizzata, questa relazione non si esaurisce mai in una sintesi esaustiva, ma permane come creazione continua e inesauribile.

Sulla base di questa premessa è possibile comprendere perché, per Sartre, «non è nella natura dei rapporti economici che [...] troviamo le radici del processo di reificazione, né nell'espansione illimitata dell'agire strumentale e neppure nelle istanze moderne di quantificazione e matematizzazione del nostro mondo vitale». La reificazione, per il filosofo francese, «si radica all'interno dei rapporti intersoggettivi»³⁵. Nel rapporto di possesso, infatti, il per-sé «mira a fruire del suo essere in-sé, del suo essere al di fuori. Mediante il possesso recupero un essere-oggetto assimilabile al mio essere-per-altri. Per ciò stesso, l'altro non può sorprendermi; l'essere che vuol far nascere è che è me-per-l'altro, lo possiedo già, ne fruisco. Così il possesso è anche una *difesa di me con l'altro*»³⁶. Se, come sostiene Sartre in quest'opera, gli altri tendono a rapportarsi a me rendendomi oggetto attraverso lo *sguardo*, tale relazione non si instaura a livello puramente coscienziale, ma si realizza attraverso la mediazione con la materia, o, meglio, con una serie di oggetti carichi di significati umani³⁷. Ne consegue, dunque, riconnettendoci alla prospettiva della *Critique*, che si realizza una sorta di prassi rovesciata, per cui le cose finiscono per dominare le soggettività che le hanno prodotte, al venir meno della trasparenza del rapporto fra la coscienza e la cosa lavorata, giustificata dall'indipendenza che il risultato dell'attività lavorativa finisce per assumere. Accade così che, se in questo intreccio non si realizzano le finalità di una prassi comune e condivisa, allora esso finisce per retroagire sui soggetti,

una necessaria *oggettivazione*; è proprio nella *relazione con l'oggetto*, con la materia, che l'uomo si comprende in quanto uomo e dunque – hegelianamente – si “forma”. Definendosi attraverso il lavoro e la *praxis* in una “relazione immediata” con l'altro da sé che lo spinge a trascendersi, a essere fuori di sé in direzione dell'altro e di altri, l'ambito antropologico è dominato da uno “squilibrio”, da un auto-sradicamento che impedisce di pensare il soggetto come sostanza» (A. BELLAN-L. CORTELLA, *Il riconoscimento come reificazione. Sartre e la critica dell'intersoggettività*, in *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, a cura di A. Bellan, Mimesis, Milano 2013, p. 261).

³⁵ Ivi, p. 241.

³⁶ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 671-672.

³⁷ Lo spiega molto chiaramente Barale, affermando che «per la coscienza privata è la materia il motore della storia. Una materia carica di significati umani, la materia perché carica di significati umani. Ma l'unità di senso la determina, la materia, come totalità delle condizioni materiali dell'esistenza e le coscienze private la vivono in questa dimensione, di là da ogni progetto, come senso inumano delle cose. La vivono attraverso la loro prassi come una sorta di contro-finalità della prassi» (M. BARALE, *Il tramonto del liberale. Sartre e la crisi della teoria politica*, Guida Editori, Napoli 1981, p. 149).

con una forza magica in cui gli scopi originariamente impressi vengono dimenticati e contraddetti dalla retroazione di queste oggettivazioni. È la stessa prassi umana che, in ultima istanza, determina la sua contraddizione, creando quella che, in precedenza, si è definita “seconda natura”.

A questo quadro, tuttavia, l’opera del 1960 aggiunge un’ulteriore categoria, che rende tali interconnessioni dialettiche più complesse. Sartre sostiene che il «fondamento dell’intelligibilità della Storia» sia «l’esistenza, nell’uomo, della penuria, di una dimensione pratica di non umanità»³⁸.

[...] il processo storico non si capisce senza un elemento permanente di negatività, sia esterno, sia interno all’uomo, che è la perenne possibilità, *nella sua stessa esistenza*, di essere colui che fa morire gli Altri o che gli Altri fanno morire, ossia la penuria [*rareté*]³⁹.

Il concetto di *rareté*, come si è accennato, è uno dei contributi più originali dell’opera sartriana e si configura come quel momento permanente di negatività che si pone all’origine logica del processo storico. Esso traduce quella costitutiva mancanza che spinge le soggettività, implicate nel processo storico, a ulteriori negazioni determinate. Anche il lavoro si presenta come una negazione ed è, precisamente, la negazione, che si traduce in trascendenza attiva, di questa scarsità originaria⁴⁰. Con l’uso di tale categoria Sartre non sembra indicare un preciso momento storico né ricercare una spiegazione economica dell’evoluzione sociale dell’uomo, ma piuttosto descrivere una struttura antropologica che renda conto della legalità dialettica della storia⁴¹. Tale costitutiva penuria, che caratterizza il rapporto dell’uomo con la natura, conduce all’espressione del bisogno nell’azione lavorativa sull’oggetto, ma anche all’interiorizzazione della violenza che essa comporta, che si manifesta, a livello sociale, in una conflittualità immanente alle relazioni umane⁴².

³⁸ SARTRE, *Critica della ragion dialettica*, cit., vol. I, p. 272.

³⁹ Ivi, pp. 273-274.

⁴⁰ Cfr. JAMESON, *Marxism and Form*, cit., p. 261.

⁴¹ In questo senso, la critica mossagli da Anderson, di discostarsi da Marx nell’individuare, in ipotetiche società primitive, un rapporto di scarsità tale da impedire il soddisfacimento dei bisogni sociali coglie nel segno fino a un certo punto, se accettiamo che Sartre non si stia qui attenendo alla descrizione di un’evoluzione dei modi produttivi fra le varie società. Cfr. ANDERSON, *Considerations on Western Marxism*, cit., pp. 110 ss.

⁴² Si possono notare, in questo aspetto, delle consonanze con la *Dialektik der Aufklärung* di Adorno e Horkheimer. I due pensatori cercano di descrivere le strutture di dominio insite nella razionalità occidentale rapportandole strettamente allo sviluppo delle configurazioni sociali: l’uomo, che cerca di addomesticare la resistenza che la natura gli oppone nella violenza del dominio, finisce per interiorizzare questa violenza, manifestan-

In altri termini, la penuria si presenta come condizione di possibilità della storia non *tout court*, ma soltanto in quanto esprime la tensione fra uomo e natura, che i soggetti stessi interiorizzano nella propria *praxis* tentando di superarla: è per via di questo superamento che essa diviene il nucleo originario del movimento storico.

Gli antagonismi sui quali si edifica il processo storico, dunque, si ricollegano alla *rareté* che caratterizza il rapporto primario dell'uomo con la natura. L'intersecarsi dei progetti individuali e collettivi nella storia si carica sia dell'oblio delle finalità originarie, impresse dal singolo alla materia lavorata, sia di questa forma di dominio interiorizzato, facendo sì che vi sia un'unica, grande alienazione, che è la storia stessa, realizzata da soggetti che non la riconoscono più come propria, ma la vivono come un destino⁴³. Sembra che, se da un lato Sartre si discosti abbastanza esplicitamente dal concetto marxiano di alienazione, nella misura in cui esso, nella sua prospettiva, sembra slegarsi dalle condizioni di produzione specifiche del capitalismo, dall'altro, si avvicini in maniera sorprendente ad alcune descrizioni del fenomeno del feticismo. In effetti, nel *Capitale*, Marx sostiene che il feticismo è un processo che inerisce a un universo economico basato sulla produzione di merci, nella misura in cui esse, delle cose con uno specifico valore d'uso, appaiono animarsi di vita autonoma attraverso l'occultamento delle forze sociali che le hanno prodotte⁴⁴. Il lavoro, creatore di merci, scompare nella loro oggettualità ed esse divengono portatrici indipendenti di un valore che, tuttavia, non ha nulla a che fare con la loro materialità. Pur al di fuori dall'orizzonte strettamente economico del *Capitale*, anche nel pensiero di Sartre c'è la traccia di questo occultamento, dal momento che le oggettività sociali, che rappresentano le sedimentazioni della vita delle generazioni passate, dominano la *praxis* di quelle presenti come un vincolo difficilmente eludibile.

In questo senso, la prospettiva sartriana della *Critique* può intendersi come un tentativo di anamnesi dell'origine umana del mondo sociale e come descrizione delle mediazioni puramente socializzate che, nei fatti – anche se il filosofo francese dichiara di non compiere un'analisi storica, ma logica e regressivo-progressiva – restituiscono l'immagine di un universo guidato

dola socialmente nelle relazioni con i suoi simili. Cfr. T.W. ADORNO, M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947 (trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo. Frammenti filosofici*, Einaudi, Torino 1966).

⁴³ Cfr. JAMENSON, *Valences of the Dialectic*, cit., p. 243.

⁴⁴ Cfr. il capitolo del primo libro del *Capitale*, *Il carattere feticistico della merce e il suo arcano*, K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Band I (1867-1883); trad. it. a cura di R. Fineschi, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, La città del Sole, Napoli 2011, pp. 82 ss.

dalle leggi capitalistiche. Le oggettivazioni sociali, il vincolo alla libertà di formazione di strutture collettive, non sono nient'altro che il frutto di totalizzazioni intrecciate, l'inerzia di un passato con il quale è necessario mediare per realizzare una dialettica di apertura al nuovo.

4. *Il soggetto e la storia: conclusioni*

A partire da queste premesse possiamo ora tentare di rispondere all'interrogativo che ha guidato lo sviluppo di quest'intervento, ossia quale sia, per Sartre, lo statuto della soggettività all'interno della storia.

Nella *Critique de la raison dialectique* egli dichiara, a un certo punto, che «qualunque sia la *preistoria*, quel che qui importa in un *storia* condizionata dalla lotta delle classi, è mostrare il passaggio delle classi oppresse, dallo stato di collettivo alla *praxis* rivoluzionaria di gruppo»⁴⁵. Il suo tentativo, nel costruire una "teoria degli insiemi pratici", è propriamente questo, cioè la ricerca delle modalità attraverso le quali si siano realizzate, e dunque possano compiersi nuovamente, anche se in forme differenti, delle convergenze collettive, in grado di dar vita a un'azione rivoluzionaria.

Per Sartre [...] la rivoluzione è quell'atto che svela il senso della storia: più esattamente e radicalmente, l'atto attraverso il quale la storia acquista quel senso che altrimenti non avrebbe, l'atto senza il quale le lotte degli uomini e il succedersi dei regimi sociali resterebbero privi di senso e assisteremmo all'eterno ripetersi della medesima impresa frustrata⁴⁶.

Ora, sulla base di quanto si è cercato di sostenere finora, non è pensabile ascrivere a Sartre una visione semplificante, per la quale un individuo o un gruppo collettivo, semplicemente liberandosi dai vincoli esterni, si imponga alla storia, trascendendola verso un orizzonte del tutto nuovo. Il filosofo francese, in quest'opera, riconosce l'orizzonte totalmente socializzato creato dal capitale e descrive il movimento sincronico e diacronico delle istituzioni e degli uomini all'interno di questo ambiente⁴⁷. Lo riconosce come profon-

⁴⁵ SARTRE, *Critica della ragion dialettica*, cit., vol. I, t. II, p. 15. È Basso a notare come, in Sartre, «la classe viene per molti versi "funzionalizzata" e subordinata al concetto di gruppo» (BASSO, *Inventare il nuovo*, cit., p. 121).

⁴⁶ BARALE, *Il tramonto del liberale*, cit., p. 110.

⁴⁷ Si potrebbe, forse, muovergli una critica nella misura in cui, nella giusta enfasi sull'origine soggettiva delle legalità sociali, egli misconosce il potere soggettivo che lo stesso capitale assume. Marx, nel *Capitale*, mostra che nella società capitalistica il vero soggetto sia il capitale stesso, mentre gli attori sociali finiscano per essere semplicemente delle maschere

damente storico, cioè non come una totalità univoca, ma come l'intreccio dialettico di più totalizzazioni trascorse, dotate di una loro eterogeneità e contingenza⁴⁸. Nella storia il soggetto è piuttosto un epicentro, un vettore di convergenza e irradiazione, che si intreccia con gli altri in una forma di intersoggettività sociale.

Si è sostenuto che l'analogia sussistente fra le forme di temporalizzazione del per-sé e quelle dei gruppi si instaurasse sia sul piano sincronico sia su quello diacronico. Il corso della storia, per Sartre, non si identifica con il costituirsi di un'umanità pensata come «un Uomo»⁴⁹, ma piuttosto con l'unificazione di più temporalizzazioni, in cui la sedimentazione delle attività di formazioni collettive passate si trasforma in fondazione e apertura per l'edificazione di nuove pratiche.

La pluralità di temporalizzazioni e l'unificazione temporale [...] costituiscono in realtà l'evoluzione dell'umanità come *praxis* di un gruppo diacronico, cioè come l'aspetto temporale della dialettica costituita. Il gruppo sincronico è lavoro di unificazione delle molteplicità simultanee in vista di un obiettivo comune. I gruppi diacronici sono il risultato dell'unificazione retro-anterograda delle temporalizzazioni [...]⁵⁰.

Ne consegue che, per Sartre, la storia è una costruzione umana, e in questo senso soggettiva, ma il soggetto non è un singolo individuo o una singola struttura collettiva, bensì è l'unità di una totalizzazione e di temporalizzazione sempre in corso, che rielabora il passato in vista di un'apertura al futuro. La ricerca sartriana, dunque, si può definire come un'anamnesi che prova a restituire la profondità di una dimensione progettuale ad ampio spettro. In questo senso, la storia possiede, per il filosofo francese, una sua direzione, ravvisabile nell'orientamento determinato dal conflitto fra le produzioni e le azioni degli individui e una sua razionalità immanente, per quanto diaspórica, che include le premesse per lasciar spazio all'invenzione del nuovo.

della propria funzione economica. Se si includesse questa visione, allora la descrizione, in un certo senso, fenomenologica di Sartre, delle serie e dei collettivi, che pure esprimono strutture inerti, senza coscienza di collettività, risulterebbe sicuramente più complessa.

⁴⁸ Cfr. T.R. FLYNN, *Sartre and the Poetics of History*, in HOWELLS (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, cit., in particolare pp. 215 ss.

⁴⁹ SARTRE, *Critica della ragion dialettica*, cit., vol. I, t. II, p. 325.

⁵⁰ *Ibidem*.