

Giovanni Battista Soda

«Sostituire in ciascuno la natura con la Storia»:
Sartre, Freud e la critica all'antisemitismo

TITLE: "To put history in place of nature in each person": Sartre, Freud and the Critique of Antisemitism

ABSTRACT: This paper aims at providing a side-by-side analysis of Freud's enquiry into the historical origins and the psychological characterisation of antisemitism and Sartre's famous 1948 essays on the topic. It is well known that after heavily criticising psychoanalysis in *Being and Nothingness* Sartre undertakes a process of reassessment of it culminating in *Search for a Method* and *The Family Idiot*. The first claim that this paper seeks to advance belongs to the field of Sartrean scholarship and argues that already five years after publishing *Being and Nothingness* Sartre's philosophy has undertaken the changes that gradually led from "pure" to Marxist existentialism. This assertion can be supported by highlighting the similarities between the *Anti-Semite and Jew* and *Moses and Monotheism*. Following from this, a more generally oriented claim can be posited: antisemitism is built around the idea that history can be constructed by deleting alterity from it. In this regard, it will be argued that Freud and Sartre's enquiries highlight this point and agree on the necessity of asserting Jewish identity and history to counteract antisemitism.

KEYWORDS: Sartre; Freud; Antisemitism; Identity; History

1. *Sartre e Freud, un'alleanza impossibile?*

Nel celebre *pamphlet* sulla questione dell'antisemitismo, per opporsi all'insensata rivendicazione secondo cui gli ebrei sarebbero stati naturalmente incapaci di edificare alcunché di significativo nella storia culturale europea, Sartre domanda polemicamente «Spinoza, Proust, Kafka,

* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano (MI),
soda.giovanni21@gmail.com

Milhaud, Chagall, Einstein, Bergson non sono forse ebrei?»¹. Già in precedenza nel testo il plurisecolare pregiudizio antisemita era stato contrastato attraverso questa sorta di *principium auctoritatis* affermando che «i nomi di Einstein, di Charlie Chaplin, di Bergson, di Chagall, di Kafka bastano a dimostrare ciò che avrebbero potuto apportare al mondo, se fossero stati emancipati prima»².

È interessante notare come, in entrambi questi elenchi di illustri autori, risultino assenti i due pensatori ebrei che maggiormente hanno influenzato Sartre, specialmente nella parte avanzata della sua produzione filosofica: Karl Marx e Sigmund Freud.

È ampiamente noto come l'esperienza della Seconda Guerra Mondiale abbia avuto un impatto tale da trasformare radicalmente le convinzioni di Sartre³. La scoperta della “forza delle circostanze” avvia quel percorso che, nell'arco di circa quindici anni, porterà il filosofo da *L'Être et le Néant* alla *Critique de la raison dialectique*. Le *Reflexions sur la question juive* si inseriscono precisamente in questo processo di rielaborazione e riformulazione della filosofia sartriana⁴. In esse, si mostrano già i primi segni del processo di avvicinamento a Marx che culminerà in *Questions de méthode*, dove Sartre completerà la sua trasformazione in “ideologo” del marxismo, definito «insuperabile filosofia del nostro tempo»⁵. In questo senso,

¹ J.-P. SARTRE, *Reflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris 1954 (tr. it. a cura di I. Weiss, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica* [d'ora in avanti “An”], SE, Milano 2015, p. 76).

² Ivi, p. 58.

³ J.-P. SARTRE, *Autoportrait à 70 ans e Simone de Beauvoir interroge J.-P. Sartre*, Gallimard, Paris 1975 (tr. it. M. Cantoni, M. Gallerani, *Autoritratto a settant'anni e Simone de Beauvoir interroga Sartre sul femminismo*, il Saggiatore, Milano 1976, p. 48 e pp. 55-56).

⁴ Secondo alcune interpretazioni tradizionali è possibile separare radicalmente un “primo” e un “secondo Sartre”, rispettivamente esistenzialista e marxista. Queste sono state progressivamente messe in discussione, sul tema cfr. F. FERGNANI, *Lezioni su Sartre*, Farina Editoria, Milano 2018.

⁵ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique I. Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris 1960 (tr. it. P. Caruso, *Critica della ragione dialettica I. Teoria degli insiemi pratici* [d'ora in avanti “CRD I”], il Saggiatore, Milano 1990, vol. 1, p. 12). Sul concetto di “filosofia del nostro tempo” cfr. T. ROCKMORE, *Sartre and “The Philosophy of Our Time”*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», n. 9/2, 1978, pp. 92-101. La definizione del termine “ideologo” (*idéologue*) è chiarita da Sartre in *Questioni di metodo; CRD I*, vol. 1, p. 20: «Vengono dopo le grandi fioriture e si dedicano a metter ordine nei sistemi o a conquistare con i nuovi metodi terre ancora poco conosciute, quelli che danno alla teoria funzioni pratiche e se ne servono come di uno strumento per distruggere e per costruire: essi sfruttano l'ambito, ne fanno l'inventario, vi erigono qualche costruzione, capita loro persino d'introdurre taluni cambiamenti interni; ma si nutrono ancora del

già nelle pagine dedicate all'antisemitismo Sartre riprende, seppure non esplicitamente, le conclusioni che Marx aveva raggiunto nel 1844 in *Zur Judenfrage*⁶ affermando: «l'ebreo attuale è in piena guerra. Questo significa che la rivoluzione socialista è necessaria e sufficiente per sopprimere l'antisemita: è *anche* per gli ebrei che si farà la rivoluzione»⁷.

Il punto di accordo fra Sartre e Marx è, dunque, sulla soluzione politica futura: entrambi i filosofi ritengono che l'emancipazione degli ebrei sia indissolubilmente legata a quella del mondo intero. A partire da questo punto è possibile avviare una problematizzazione del discorso sartriano, come si afferma esplicitamente in una nota formula della *Critique* «dire d'un uomo ciò che "è", implica dire anche ciò che può»⁸. Questa convinzione sembra già operante nelle *Reflexions*, dove Sartre conclude dichiarando che *ciò che l'ebreo può* è associarsi all'orizzonte rivoluzionario socialista di Marx, mentre la ricostruzione della condizione ebraica – ovvero *ciò che essa è* in una società attraversata dall'antisemitismo⁹ – non sembra svolta a partire dall'assunzione esplicita di un metodo (per quanto si intraveda già qui la struttura della dialettica fra regressivo e progressivo del 1960).

Questo articolo desidera sostenere che sia possibile comprendere l'indagine genetica dell'antisemitismo di Sartre analizzandola in relazione con quella offerta Freud. Una serie di ragioni giustifica questo accostamento. In primo luogo, la celebre sceneggiatura scritta nel 1958 da Sartre tratta precisamente del rapporto di Freud con l'antisemitismo attraverso la

pensiero vivente dei grandi scomparsi».

⁶ Si confrontino queste due citazioni sul tema: *An*, p. 98: «l'antisemitismo è una rappresentazione mitica e borghese della lotta di classe e che non potrebbe esistere in una società senza classi»; K. MARX, *Zur Judenfrage* (tr. it. D. Fusaro, *Sulla questione ebraica*, Bompiani, Milano 2007, p. 163): «Noi tentiamo di spezzare la formulazione teologica del problema. La questione della capacità dell'ebreo di emanciparsi si traduce per noi nella questione riguardante quale elemento sociale particolare debba essere superato [...] la capacità di emanciparsi dell'ebreo del giorno d'oggi risiede nel rapporto dell'ebraismo con l'emancipazione del mondo del giorno d'oggi».

⁷ *An*, p. 99.

⁸ *CRD I*, vol. 1, p. 78.

⁹ Ritornando anni dopo sul testo del 1948 nel corso della sua intervista con Benny Lévy Sartre afferma di aver offerto «una descrizione superficiale dell'ebreo tale quale è, per esempio, nel mondo cristiano, dove egli è costantemente risucchiato a tutti gli angoli delle strade dal pensiero antisemita che lo divora e che cerca di pensarlo, di coglierlo nel più profondo del suo essere» (J.-P. SARTRE, B. LÉVY, *L'Espoir maintenant*, Éditions Verdier e Gallimard, Paris 1991 [tr. it. M. Russo, *La speranza oggi*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2019, p. 122]).

mediazione del padre. Inoltre, Freud – esattamente come Marx – conosce un processo di rivalutazione, seppur moderato¹⁰, nel passaggio dalla fase iniziale a quella avanzata della produzione di Sartre.

La motivazione sottostante questa rivalutazione presenta anche un carattere strettamente teoretico. Nella *Critique* Sartre difende la psicanalisi dall'accusa dei marxisti dogmatici, che vedevano in essa sostanzialmente una nuova barricata dell'ideologia borghese, affermando che la psicanalisi deve essere reclutata nella schiera delle "discipline ausiliarie" poiché, studiando i rapporti fra bambino e genitore, permette di comprendere come l'ideologia si riproduca fra le generazioni¹¹. Pertanto, il tentativo di compiere una ricostruzione delle radici storiche dell'antisemitismo non potrà che essere influenzato dalla psicanalisi nella misura in cui essa vuole sostituire una ragione storica alla determinazione naturale.

Ciò che questo articolo vuole offrire è un confronto fra la teoria della genesi dell'antisemitismo offerta da Sartre e quella suggerita da Freud. Nello specifico, si osserva come queste presentino forti somiglianze e un sostanziale accordo su una tesi di fondo: il sentimento antisemita sorge da un mancato riconoscimento della natura collettiva della storia. Per sostenere ciò sarà innanzitutto necessario avvicinare *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*¹², ovvero l'ultimo testo di Freud e quello che più di ogni altro affronta la questione dell'identità ebraica e dell'origine del sentimento antisemita, agli scritti composti da Sartre sia sul tema dell'antisemitismo sia sulla figura di Freud e della psicanalisi.

In questo senso, si sosterrà che l'intervento tardivo di Freud nella questione dell'identità ebraica e dell'antisemitismo, che ha dato adito a numerose interpretazioni spesso divergenti, può essere letto attraverso questa lente sartriana e caratterizzato come un tentativo di contrastare l'essenzialismo implicito in ogni formulazione razzista (§ 2). In seguito, sarà possibile porre direttamente a confronto le spiegazioni della genesi dell'antisemitismo e sostenere che, per entrambi, esso si genera in relazione dialettica con

¹⁰ Marx passa da essere sostanzialmente ignorato a divenire l'autore dell'unica filosofia in grado di comprendere il movimento nel mondo; Freud passa da esplicito bersaglio critico ad autore di una delle discipline ausiliarie che aiuteranno lo sforzo analitico della *Critica* nonché la formulazione delle numerose psicobiografie.

¹¹ Ivi, p. 55.

¹² S. FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*, De Lange, Amsterdam 1939 (tr. it. P.C. Bori, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, in Id., *Opere complete. Volume 11. Opere 1930-1938: L'uomo Mosè e la religione monoteista e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 329-453). D'ora in avanti questo testo sarà citato solo come "Mosè".

la formazione dell'identità ebraica; da ciò potrà essere derivata – infine – la tesi sul razzismo come prodotto della privatizzazione della Storia a discapito della sua natura collettiva (§ 3).

2. *Mosè fra verità storica e verità materiale*

Affinché sia possibile procedere ad interpretare il metodo genealogico di Freud attraverso il suggerimento di Sartre è innanzitutto necessario chiarificare cosa è possibile attendersi da questo confronto. Definendo la psicanalisi contro le critiche dei marxisti dogmatici, Sartre afferma che essa è «un metodo di ricerca che pretende semplicemente di sostituire in ciascuno la natura con la Storia»¹³.

È necessario confrontare questa affermazione della *Critique* con quanto Sartre osservava circa il freudismo ne *L'Être et le Néant*. Per quanto già nel 1943 il merito di offrire spiegazioni capaci di rimandare alla dimensione simbolica venisse riconosciuto a Freud¹⁴, nel testo si trovano – per lo più – aspre critiche alla psicanalisi, accusata di essere una disciplina determinista che, appiattendolo la totalità di un individuo sulla sua infanzia, finisce per identificare un uomo con i suoi sintomi e recide le possibilità di pensare la trascendenza¹⁵. Ciò conduce Sartre a concludere aspramente che «la dimensione del futuro non esiste per la psicanalisi» poiché in essa «la realtà umana perde una delle sue ek-stasi e deve essere interpretata unicamente come una regressione verso il passato partendo dal presente»¹⁶.

È possibile sostenere che il giudizio negativo su Freud sia legato alla dimensione metodologicamente individualista dell'opera: ipostatizzando la malafede¹⁷, la psicanalisi rende vuota la possibilità per il soggetto di

¹³ *CRD I*, vol. 1, p. 55.

¹⁴ SARTRE, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Edition Gallimard, Paris 1943 (tr. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1997, p. 514): «Una sola scuola è partita dalla stessa evidenza originale nostra: la scuola freudiana. Per Freud come per noi, un atto non può limitarsi a se stesso: rinvia immediatamente a strutture più profonde. E la psicanalisi è il metodo che permette di rendere esplicite queste strutture. Freud, come noi, si domanda: a quali condizioni è possibile che la tale persona abbia compiuto il tale atto particolare? L'atto gli sembra simbolico, cioè gli sembra che traduca un desiderio più profondo, che non si può interpretare se non partendo da una determinazione iniziale della libido del soggetto. Solamente Freud mira così a costituire un determinismo verticale».

¹⁵ Ivi, p. 515.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 89: «[nella teoria di Freud] si è ipostatizzata la malafede».

aprirsi alla libertà. In seguito, con la progressiva scoperta della «*force des choses*»¹⁸ e con il passaggio dell'esistenzialismo sartriano alla dimensione sociale, storica e politica della *Critique*, il difetto della psicanalisi, ovvero il suo carattere determinista, viene compensato dalle sue immense potenzialità analitiche nella comprensione della natura delle circostanze e dei condizionamenti sociali.

D'altronde, il divario che separa Freud da Sartre ne *L'Être et le Néant* è quello che scinde la fenomenologia dalla psicanalisi, ovvero un metodo descrittivo da uno interpretativo¹⁹. Quando l'esistenzialismo sartriano comprende che «Marx ha ragione sia contro Kierkegaard che contro Hegel»²⁰ e che sia necessario cimentarsi nell'*interpretazione* della Storia e delle vite degli uomini che la fanno, ecco che tanto la psicanalisi quanto l'esistenzialismo convergono sul medesimo terreno ermeneutico²¹.

Alla luce di questo cambiamento, la psicanalisi può essere reclutata come *disciplina ausiliaria*, un'operazione legittimata dalla sua stessa natura teorica, dal momento che – afferma Sartre – «essa è un metodo che si preoccupa anzitutto di stabilire la maniera in cui il bambino vive le proprie relazioni familiari all'interno d'una società data»²². Una simile valutazione non differisce in nessun senso da quella offerta dallo stesso Freud. Anche il padre della psicanalisi, in *Die Zukunft einer Illusion*, affermava: «la psicanalisi è un metodo di ricerca, uno strumento imparziale»²³ non necessariamente impegnato verso una specifica *Weltanschauung*²⁴. Inoltre, la denuncia sartriana dell'impossibilità, per la psicanalisi, di aprire vie di

¹⁸ J.-P. SARTRE, *The Itinerary of a Thought*, in ID., *Between Marxism and Existentialism*, a cura di P. Anderson, R. Fraser, Q. Hoare, Verso Books, London-New York 1974, p. 33 [in francese nel testo inglese].

¹⁹ Cfr. P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965 (tr. it. E. Renzi, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 1966, pp. 423-460).

²⁰ CRD I, vol. 1, p. 23.

²¹ Questo punto è messo in luce, seppur con intento critico, in R.D. CHESICK, *Sartre and Freud*, in «American Journal of Psychotherapy», n. 38/2, 1984, pp. 229-238.

²² CRD I, vol. 1, p. 55.

²³ S. FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig 1927 (tr. it. C.L. Musatti, *L'avvenire di un'illusione*, in ID., *Opere complete. Volume 10. Opere 1924-1929: Inibizione, sintomo, angoscia e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 431-485, pp. 466-467).

²⁴ Il tema della relazione fra psicanalisi e *Weltanschauung* è affrontato nella trentacinquesima lezione; ID., *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1933 (tr. it. C.L. Musatti, *Introduzione alla psicanalisi (nuova serie di lezioni)*, in ID., *Opere complete. Volume 11. Opere 1930-1938: L'uomo Mosè e la religione monoteista e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 167-285, pp. 262-284).

carattere emancipativo per la società intera (ovvero la sua inefficacia sul piano politico) è diretta ad una mancanza del pensiero freudiano che il suo stesso autore riconosceva nella conclusione di *Das Unbehagen in der Kultur*: «mi manca il coraggio di ergermi a profeta di fronte ai miei simili e accetto il rimprovero di non saper portare loro nessuna consolazione, perché in fondo questo è ciò che tutti chiedono, i più fieri rivoluzionari non meno appassionatamente dei più virtuosi credenti»²⁵.

Da questo punto è possibile rendere ragione della differenza di intenti fra l'opera di Freud e quella di Sartre. La prima si presenta come una teorizzazione che vuole descrivere “avalutativamente” le condizioni storiche dell'origine di un dato fenomeno da cui può derivare, per via indiretta, una critica a livello della cultura di un dato insieme di costumi, di una morale o di una tendenza politica, secondo un modello proprio del XIX secolo²⁶. Diverso è, invece, l'approccio di Sartre, la cui produzione pamphlettistica, pur riconducibile alla sua teoria dell'azione intellettuale, si presenta come un attacco diretto e frontale ad un *dato* politico, lungo una tradizione riconducibile al *J'accuse* di Zola²⁷.

Come è noto, la metafora che Freud adopera per illustrare la sua ricerca è quella dell'archeologia. Essa è riscontrabile in diversi luoghi del *corpus* freudiano²⁸ ma emerge, con massima evidenza, in *Das Unbehagen in der Kultur*, in cui Freud afferma che la psicanalisi deve essere interpretata come un'archeologia particolare che dissotterra le rovine non nel loro ordine storico ma come se esse fossero tutte coesistenti²⁹. Scoprendo che gli elementi del passato sussistono di fianco a quelli attualmente presenti Freud realizza – con le parole di Michel De Certeau – che la storia è «cannibale»³⁰, vale a

²⁵ ID., *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1929 (tr. it. C.L. Musatti, *Il disagio della civiltà*, in ID., *Opere complete. Volume 10*, cit., pp. 555-630, p. 630).

²⁶ La bibliografia sul tema è immense. Si rimanda a L. TRILLING, *Freud and the Crisis of our Culture*, Beacon Press, Boston 1955 e H.L. KAYE, *Freud as a Social and Cultural Theorist: On Human Nature and the Civilizing Process*, Routledge, London-New York 2019. Per il metodo ottocentesco di critica culturale di Freud cfr. B. BROWN, *Marx, Freud and the Critique*, Monthly Review Press, New York 1973.

²⁷ Cfr. P. BAERT, *Jean-Paul Sartre's Positioning in Anti-Semite and Jew*, in «Journal of Classical Sociology», vol. 11, n. 4, pp. 378-397.

²⁸ Per una ricostruzione si veda C.E. SCHORSKE, *Freud: The Psychoarcheology of Civilizations*, in J. NEU (a cura di), *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 8-24.

²⁹ FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., pp. 561-564.

³⁰ M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse*, in J. LE GOFF, R. CHARTIER, J. REVEL, *La nouvelle histoire*, Retz, Paris 1978, pp. 477-487.

dire che essa non si dispiega secondo una linea di miglioramento progressivo e cumulativo ma attraverso una rielaborazione e riproposizione dei medesimi elementi ripetuti sull'arco del corso storico. Questa descrizione del pensiero freudiano contrasta, tuttavia, con il recupero della teoria comtiana dei tre stadi – legata alla formazione rigorosamente scientifica e positivista che Freud non abbandonò mai³¹ – compiuta in *Totem und Tabu*³²; secondo cui la Storia dell'umanità si articola attraverso tre fasi: animistica, religiosa e scientifica. Come ha sostenuto Roth, è possibile vedere in Freud un'interpretazione dialettica – nel senso hegeliano – del movimento fra i differenti stadi (non solo a livello della psicologia dei gruppi ma anche nelle tre fasi della psicologia individuale), pensato secondo l'idea che ogni livello sia superato e al contempo conservato all'interno del successivo³³. Ciò significherebbe che lo stadio animistico e quello religioso, lungi dall'essere estranei, sono in realtà compresenti in quello scientifico. Differentemente da Hegel, tuttavia, Freud non ritiene né che il processo sia irreversibile né che la soppressione di taluni elementi, necessaria per l'avanzamento di uno stadio all'altro, avvenga senza lasciare ferite profonde³⁴. La conservazione di elementi passati e rimossi nella profondità della psiche porta, in specifiche condizioni, alla formazione delle nevrosi e di altri sintomi psichici sulla superficie. Compito dell'analista è, secondo Freud, impegnarsi in una diagnosi eziologica di questi sintomi che li riconduca alla loro origine, a partire dai segni nel presente è possibile ritrovare il *significato* profondo di questi³⁵.

Gli scritti culturali di Freud, ovvero quelli focalizzati maggiormente sulle dinamiche socioculturali e non direttamente indirizzati all'analisi astratta della struttura della psiche o all'esposizione di casi meritevoli di attenzione analitica³⁶, sono costruiti secondo questo modello "clinico" di

³¹ Sul tema cfr. A.I. TAUBER, *Freud's Philosophical Path. From a Science of Mind to a Philosophy of Human Being*, in «The Scandinavian Psychoanalytic Review», vol. 32, n. 1, pp. 32-43.

³² S. FREUD, *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Hugo Heller, Wien 1913 (tr. it. C.L. Musatti, *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in Id., *Opere. Volume 7. Opere 1912-1914: Totem e tabù e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 1-164).

³³ M.S. ROTH, *Psycho-analysis as History: Negation and Freedom in Freud*, Cornell University Press, Ithaca and London 1987.

³⁴ H. MARCUSE, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston 1955 (tr. it. L. Bassi, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001, pp. 147-149)

³⁵ ROTH, *Psycho-analysis as History: Negation and Freedom in Freud*, cit., p. 159.

³⁶ Il dibattito volto a comprendere se Freud sia da ritenersi primariamente un medico e uno scienziato piuttosto che un filosofo e un teorico sociale è una delle questioni più

indagine. Ciò è particolarmente vero per le *ZeitgemäÙes über Krieg und Tod*, per *Das Unbehagen in der Kultur* e per *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*³⁷. Composti in anni di profonda crisi politica e culturale e, specialmente il primo e il terzo, alla luce di esperienze profondamente traumatiche per le società europee e per la vita privata di Freud³⁸, i testi prendono le mosse da un sentimento di disagio che emerge in maniera manifesta nella società e procedono a ricercarne le origini.

Per le finalità di questo articolo è fondamentale il saggio su Mosè del 1938. Il testo si presenta come un *unicum* nella produzione freudiana non solo per la sua bizzarra struttura (è costituito da tre articoli accorpati insieme e presenta frequenti ripetizioni di temi e questioni) ma soprattutto perché si caratterizza come una ricerca volta ad applicare i metodi della psicanalisi e le conclusioni sul tragitto storico della religione sviluppate in *Totem und Tabu* al caso concreto della religione ebraica³⁹.

La tesi centrale che il testo vuole sostenere è già di per sé radicale e scandalosa: il fondatore della religione e del popolo ebraico era, in realtà, un nobile egizio caduto in disgrazia e il culto su cui un'intera tradizione plurimillennaria si è edificata è la risultante di un accordo fra due popoli reciprocamente eterogenei ed estranei⁴⁰. La crisi di contenuto "apostatico" e contesto storico ha suscitato una pletera di valutazioni fortemente divergenti sul Mosè. Kaye riporta che fino agli anni '90 il testo è stato interpretato principalmente come un perfetto esempio dell'*odio di sé* che caratterizza molti ebrei in società attanagliate dall'antisemitismo, i detrattori hanno paragonato Freud ad un "fanatico cristiano", accusato di delegittimare un

importanti della sua esegesi; cfr. KAYE, *Freud as a Social and Cultural Theorist*, cit., pp. 1-13. Certamente, il progressivo declinare della solidità scientifica delle scoperte freudiane rende possibile un maggiore apprezzamento del valore strettamente simbolico e, dunque, sociale della sua teoria; su questo punto cfr. R.A. PAUL, *Freud's Anthropology: A Reading of the "Cultural Books"*, in NEU (a cura di), *The Cambridge Companion to Freud*, cit., pp. 267-308; RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., pp. 229-231.

³⁷ Per un'analisi delle tesi di Freud nel contesto generale della crisi culturale europea dell'inizio del XX secolo cfr. D. BENHAIM, *Freud: guerre et Kultur*, in «Variations. Revue internationale de théorie critique», n. 11, 2008.

³⁸ Il dibattito sulla divisione fra Freud "medico" e "teorico sociale" è uno dei più importanti all'interno della sua scuola; cfr. KAYE, *Freud as a Social and Cultural Theorist*, cit., pp. 1-13.

³⁹ Nell'avvertenza composta a Londra Freud afferma di essere sicuro della sua teoria ma di dubitare della solidità dei risultati raggiunti nel caso specifico dell'ebraismo; cfr. S. FREUD, *Mosè*, p. 382.

⁴⁰ L'insistenza sull'accordo fra i fuggiti dall'Egitto e il popolo tribale dei Madianiti viene enfatizzata nel secondo saggio; ivi, pp. 23-62.

intero popolo e, addirittura, di essere in una sorta di complicità intellettuale con il nazionalsocialismo e Hitler⁴¹. In sintesi, per numerosi decenni dopo la sua comparsa, l'indagine di Freud sul «problema dell'origine del particolare carattere del popolo ebraico»⁴² è stata considerata, non senza una certa veemenza, una perfetta esemplificazione dell'atteggiamento dell'«ebreo inautentico» descritto nel terzo capitolo delle *Réflexions*. Ciò di cui i detrattori accusano Freud è di essere, con questo testo, precisamente come quel genere di ebreo che nega la sua specificità per tentare di essere assimilato in una società che, al più, finirà per tollerarlo⁴³.

In seguito, è iniziato un processo di rivalutazione dell'opera freudiana, sia nel settore degli studi ebraici che in campo filosofico. I lavori di Yosef Yerushalmi e Jan Assmann hanno stimolato un dibattito che è riuscito ad offrire un'immagine meno negativa del Mosè⁴⁴. È interessante, per i nostri scopi, osservare il filone che, a partire dal tanto sregolato quanto geniale *Mal d'Archive* di Derrida, ha posto l'enfasi sulla tensione presente fra la critica alla religione – che caratterizza ampi tratti dell'opera di Freud – con il suo impegno verso il significato storico dell'ebraismo⁴⁵. La principale problematica è la coesistenza dell'«Aufklärer positivista»⁴⁶, ovvero dello scienziato ottocentesco plasmato sugli assiomi della fisiologia positivista che vuole fare della religione una particolare nevrosi⁴⁷, e dell'ebreo ateo che non può non riconoscersi figlio di questa nevrosi e – a partire da questa – costruisce la disciplina che permette di identificarla e criticarla⁴⁸. In quest'ottica, il Mosè deve essere interpretato come il testo in cui Freud affronta questa contraddizione.

⁴¹ KAYE, *Freud as a Social and Cultural Theorist*, cit., pp. 186-190.

⁴² FREUD, *Mosè*, p. 423.

⁴³ *An*, p. 59.

⁴⁴ Si veda rispettivamente Y. YERUSHALMI, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, New Haven and London, Yale University Press 1991 (tr. it. G. Bona, *Il Mosè di Freud. Giudaismo terminabile e interminabile*, Torino, Einaudi 1996); J. ASSMANN, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, Cambridge 1997.

⁴⁵ J. DERRIDA, *Mal d'Archive: Une Impression Freudienne*, Galilée, Paris 1995 (tr. it. G. Scibilia, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Filema, Napoli 2005). Si veda anche R.J. BERNSTEIN, *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge, Cambridge University Press 1998.

⁴⁶ *Ivi*, p. 114.

⁴⁷ FREUD, *Mosè*, p. 64.

⁴⁸ DERRIDA, *Mal d'archivio*, cit., p. 111: «Ora il principio della divisione interna del gesto freudiano, e quindi del concetto freudiano dell'archivio, è che nel momento in cui la psicoanalisi formalizza le condizioni del mal d'archivio e dell'archivio stesso, ripete proprio quello a cui resiste e di cui fa il proprio oggetto».

Il contenuto politico del testo è, così, duplice. Da un lato, l'operazione ha una funzione anti-essenzialista e anti-identitaria, come ha sostenuto – fra gli altri – il celebre teorico post-coloniale Edward Said⁴⁹: «privare un popolo dell'uomo che esso indica come il più grande dei suoi figli»⁵⁰ serve ad assottigliare il confine fra “Israele” ed “Egitto”⁵¹ e ad invalidare le pretese di purezza identitaria che animano i movimenti razzisti (descritti anche da Sartre tramite il concetto di «vera Francia»). Al contempo, indicare l'origine spuria, eteronoma e contraffatta dell'identità ebraica non significa necessariamente svalutarla. Si domanda Freud nel corso del terzo saggio: come è possibile che gli ebrei si siano mantenuti saldi e uniti intorno a una tradizione e un'identità comune al netto della violentissima repressione ed opposizione che hanno subito nel corso dei secoli⁵²? La risposta è da ricercarsi nella nozione di *Geistigkeit*, traducibile come “spiritualità”, che corrisponde alla capacità di abbattere la sensibilità immediata in favore dell'intellettualità astratta e della mediazione. Afferma chiaramente Freud sul tema: «progredire spiritualmente vuol dire decidere contro la diretta percezione dei sensi a favore dei cosiddetti processi intellettuali superiori, vale a dire dei ricordi, riflessioni, deduzioni. Vuol dire ad esempio stabilire che la paternità è più importante della maternità, sebbene non sia come quest'ultima accertabile mediante la testimonianza dei sensi»⁵³. Su questo punto Eli Zaretsky ha osservato che nel *Mosè* «Freud non stava tanto provando a mettere l'Egitto al centro della storia ebraica quanto di mettere l'universalità (*Geistigkeit*) al centro di tutta la storia, inclusa quella degli ebrei»⁵⁴. Dunque, alla scoperta genealogica dell'origine esterna dell'iden-

⁴⁹ E.W. SAID, *Freud and the Non-European*, London and New York, Verso Books 2003 (tr. it. G. Tusa, *Freud e il non-europeo*, Meltemi, Milano 2018).

⁵⁰ FREUD, *Mosè*, cit., p. 11.

⁵¹ ASSMANN, *Moses the Egyptian*, cit., pp. 209-210. Le virgolette risultano necessarie perché il riferimento è alle nazioni storiche e alle comunità culturali e non a Stati attualmente esistenti né a conflitti in corso.

⁵² FREUD, *Mosè*, cit., p. 430: «Per ottenere effetti psichici duraturi in un popolo, non basta evidentemente assicurargli che è stato scelto dalla divinità. Bisogna in qualche modo provarglielo [...]. Nella religione mosaica servì come prova l'esodo dall'Egitto [...]. Nel presente i segni del favore divino erano veramente scarsi [...]. Perché invece il popolo d'Israele rimase attaccato al suo Dio, in modo tanto più sottomesso quanto più ne era maltrattato?».

⁵³ Ivi, pp. 435-436.

⁵⁴ E. ZARETSKY, *Political Freud. A History*, Columbia University Press, New York 2015; traduzione nostra: «Freud was not so much trying to put Egypt at the center of Jewish history as putting universality (*Geistigkeit*) at the center of all history, including that of the Jews».

tità del popolo deve essere accompagnata la realizzazione della capacità intellettuale di quel popolo nel costruire una narrazione in grado di convivere con essa. Adottando i termini adoperati da Freud nel testo, è possibile affermare che la capacità di “spiritualizzare” la Storia si innesta sulla distinzione fra *verità materiale* e *verità storica*⁵⁵, ovvero quella fra le azioni compiute e la loro narrazione volta a darne una rappresentazione simbolica e a trasfigurarla⁵⁶. In questo senso, la spiritualizzazione della religione e l’operazione di *Entstellung*⁵⁷ dell’origine costituiscono il principale traguardo della nazione ebraica. Afferma Freud su questo punto: «è onore bastante per il popolo ebraico aver conservato tale tradizione e avere espresso uomini che se ne fecero banditori, anche se il primo incitamento era venuto dall’esterno, da un grande straniero»⁵⁸.

A partire dalla lettura freudiana è possibile rivolgersi all’analisi dell’antisemitismo offerta da Sartre per identificare i punti di contatto e le mettere in risalto significative somiglianze teoretiche fra i due testi e, più in generale, fra la spiegazione genetica di Freud e quella di Sartre. Ciò che è necessario compiere è un’operazione di “storia virtuale” e domandarsi in che maniera un’interpretazione sartriana dello scritto freudiano possa essere sviluppata.

Innanzitutto, vi sono forti elementi per scartare l’idea secondo cui Sartre avrebbe letto la ricerca freudiana in maniera unilaterale come esemplificazione di “ebraismo inautentico”. Ciò è particolarmente vero se, della variopinta descrizione dell’ebreo inautentico offerta nelle *Reflexions*, assumiamo come caratterizzante la tendenza a *negare* la propria identità; dal momento che “essere ebreo” significa essere in una *situazione*, l’assoluta non-scelta per un ebreo è quella di non essere ebreo⁵⁹. L’ebreo inautentico,

⁵⁵ Tracciata, sebbene non in maniera esplicita, da Freud in FREUD, *Mosè*, cit., pp. 444-448.

⁵⁶ È fondamentale non identificare la verità materiale con ciò che è “vero” e quella storica con ciò che è “falso”. Infatti, è solamente a partire dalla verità storica e attraverso di essa che Freud sostiene la possibilità di intervenire sulla ripetizione del rimosso; sul tema cfr. J. BENOIST, *Freud’s “Historical Truth” Revisited*, in «Research in Psychoanalysis», n. 1/3, 2017, pp. 37-54.

⁵⁷ Si tratta di un termine essenziale nell’economia del pensiero freudiano. Freud indica apertamente del suo duplice significato di “rimozione” e “traslazione”; cfr. FREUD, *Mosè*, cit., p. 369: «Nella deformazione di un testo vi è qualcosa di simile a quanto avviene nel caso di un delitto: la difficoltà non è nell’esecuzione del misfatto, ma nell’occultamento delle tracce. Si potrebbe dare alla parola *Entstellung* (deformazione) il doppio senso che le spetta, anche se oggi non ne fa uso. Non dovrebbe solo significare: modificare nella forma, ma anche: portare in un altro luogo, spostare altrove».

⁵⁸ Ivi, p. 376.

⁵⁹ *An*, p. 61.

colui che odia sé stesso e vuole liberarsi da quell'ebraicità che l'antisemitismo gli ha imposto (non si dimentichi la tesi centrale da cui muove Sartre: «è l'antisemita a creare l'ebreo»⁶⁰), rimane vittima del *sensu di colpa* di essere se stesso nella misura esatta in cui non vuole riconoscere di essere chi è⁶¹.

La prima ragione per cui è possibile ritenere che Sartre non avrebbe letto il *Mosè* come un simile tentativo di mortificare l'identità del popolo ebraico nel momento in cui la sua sopravvivenza iniziava ad essere messa in discussione, è da ricercarsi nel ritratto offerto nella sceneggiatura composta per John Huston, dove la questione dell'antisemitismo compone il sottofondo centrale delle vicende della Vienna *fin de siècle*. A più riprese nel testo, Sartre ritrae la violenta indignazione del fondatore della psicanalisi per la discriminazione cui sono sottoposti gli ebrei⁶²; in questo senso, la figura di Sigmund viene dipinta – nella prima parte del testo – in opposizione a quella di suo padre Jacob Freud, ebreo osservante dal carattere fatalista che accetta senza combattere gli attacchi degli antisemiti (una descrizione che, peraltro, è fedele al vero⁶³). Nella rappresentazione offerta da Sartre della nascita della psicanalisi l'antisemitismo arriva a giocare un ruolo importante al punto da motivare la *scelta* di Freud di impegnarsi nella sua attività professionale e di diventare un grande scienziato, all'esortazione di Martha ad essere «un medico come tutti gli altri», il giovane Sigmund risponde «un ebreo non può permettersi di essere come tutti gli altri [...]. Perché tutti gli altri sono i gòì. Se gli ebrei non provano di essere fra i migliori, diranno che sono i peggiori»⁶⁴.

Al di là di questa immagine che dell'*uomo Freud* Sartre ritrae, è possibile interrogare la caratterizzazione freudiana della *Geistigkeit* alla luce dell'indagine di Sartre sul *razionalismo ebraico*. L'idea secondo cui gli ebrei avrebbero una tendenza “naturale” all'universalità e la razionalità adottata nel corso dei secoli come mezzo per combattere il particolarismo irra-

⁶⁰ Ivi, p. 95.

⁶¹ Ivi, p. 60.

⁶² Per una ricostruzione completa del ritratto dell'antisemitismo nella sceneggiatura su Freud cfr. M.-A. CHARBONNEAU, *The Freud Scenario: A Sartrean Freud - A Freudian Sartre?*, in «Sartre Studies International», vol. 13, n. 2, 2007, pp. 86-112, pp. 86-94.

⁶³ Nell'*Interpretazione dei sogni* Freud racconta di un episodio di un attacco antisemita subito da lui e da suo padre e dalla delusione derivante dalla reazione rimessa di questo; cfr. S. FREUD, *Die Traumdeutung*, Franz Deuticke, Lipsia 1900 (tr. it. C.L. Musatti, *L'interpretazione dei sogni*, in Id., *Opere complete. Volume 3. Opere 1899: L'interpretazione dei sogni*, p. 186).

⁶⁴ J.-P. SARTRE, *Le scénario Freud*, Gallimard, Paris 1984 (tr. it. A. Morino, *Freud. Una sceneggiatura*, Einaudi, Torino 1985, p. 28).

zionalista che li ha ridotti nella loro condizione di emarginati, sembra richiamare l'enfasi sulla capacità di razionalizzazione che l'illuminista e il positivista Freud compie nel *Mosè*. Come si affermava in precedenza, nel testo del 1938 il padre della psicanalisi tenta di articolare la nozione di *Geistigkeit* come centrale nello sviluppo della cultura per affermare il legame fra ebraismo e civilizzazione, rivendicando il ruolo della cultura ebraica nello svilupparsi della Storia occidentale. Questo atteggiamento può facilmente rientrare nella tendenza al razionalismo che Sartre diagnostica come propria di molti pensatori ebrei, «un giovane, vivace amore per gli uomini»⁶⁵ mirato al riconoscimento comune di una verità al di là delle logiche nazionali: «se la ragione esiste non c'è una verità francese e una verità tedesca; non c'è una verità nera o ebraica; non c'è che una verità, e il migliore è chi la scopre. Di fronte alle leggi universali ed eterne l'uomo è egli stesso universale»⁶⁶.

Sartre afferma che Husserl, Spinoza e Bergson possono a buon titolo essere catalogati come pensatori ebrei edificatori di sistemi radicalmente razionalisti⁶⁷. Il nome di Freud non compare, la scelta di non inserire il padre della psicanalisi può trovare una solida base teoretica nella sua impostazione; già in precedenza sottolineavamo come l'intervento di Freud su *Mosè* si presenti come via intermedia fra l'impostazione illuminista-positivista e l'appartenenza a una storia, una tradizione e un'identità ebraica. Sembra possibile affermare che, nell'ottica sartriana, l'enfasi sulla capacità razionalizzatrice e di spiritualizzazione dell'ebraismo non implica alcuna *conversione* freudiana ma, piuttosto, termina in una convivenza dell'irrefutabile adesione all'ateismo e della inevitabile appartenenza etnica al popolo ebraico⁶⁸.

La particolare "ambivalenza emotiva" su cui si regge l'indagine di Freud sfocia così in una duplice tensione: enfatizzare i meriti storici dell'ebraismo, la sua dignità e la sua capacità di contribuire allo sviluppo della *Geistigkeit* non implica negare la natura essenzialmente *neurotica* della religione. Come osservato da Thomas Mann, il razionalismo freudiano è capace di riconoscere i diritti dell'irrazionalità senza enfatizzarne il valore⁶⁹.

⁶⁵ *An*, p. 74.

⁶⁶ *Ivi*, p. 75.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 77-78.

⁶⁸ Sul tema cfr. J. GELLER, *Atheist Jew or Atheist Jew: Freud's Jewish Question and Ours*, in «Modern Judaism», vol. 26, n. 1, 2006, pp. 1-14.

⁶⁹ Cfr. TH. MANN, *Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte*, in «Psychoanalytische Bewegung», vol. 1, n. 1, 1929, pp. 3-32 (tr. it. A. Landolfi, *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*, in *Id.*, *Nobiltà dello spirito e altri saggi*,

Pertanto, l'indagine "archeologica" freudiana sulla nascita e lo sviluppo del monoteismo ebraico termina in due risultati: uno – definibile *conservatore* – che vuole sottolineare l'esistenza di un indissolubile vincolo fra identità ebraica ed antisemitismo e, al contempo, fra ebraismo ed umanità *tout court*; l'altro, che potrebbe essere chiamato *progressista*, enfatizza la possibilità di superare criticamente quel lascito⁷⁰. È in questo senso che «anche noi crediamo che la soluzione dei devoti contenga la verità, non però quella materiale, ma quella storica. E ci sentiamo in diritto di correggere una certa deformazione cui questa verità, tornando, andò soggetta»⁷¹.

Questo duplice atteggiamento, lungi dall'essere un tentativo di negare sé stessi o di fuggire nell'anonimato dell'universalità, sembra ben coordinarsi con l'esortazione di Sartre a riconoscere la propria *situazione* come irrefutabile e farsi carico, *a partire da essa* di un progetto di posizionamento *nella* e rispetto *alla* realtà sociale⁷².

3. *La costruzione delle identità: dialettica e identificazione*

È possibile spingere l'indagine verso un livello ulteriore e sostenere che, mostrando i *legami storici* fra la costruzione dell'identità ebraica e la genesi dell'antisemitismo, Freud stia dispiegando un'operazione volta ad attaccare l'*essenzialismo sovrastorico* e l'idea di una separazione radicale dell'umanità; un progetto che presenta forti somiglianze con il tentativo sartriano di «sostituire al grande mito manicheo d'Israele alcune verità frammentarie ma più precise»⁷³. Ciò è perfettamente coerente con l'assunto da cui siamo partiti, ovvero il rilievo di Sartre secondo cui la psicanalisi consiste, essenzialmente, in un metodo di ricerca che vuole sostituire la storia alla natura.

Per poter confrontare pienamente la teoria sartriana e quella freudiana sulla genesi dell'antisemitismo è innanzitutto necessario cercarne, nei testi di Sartre, una strutturazione teoretica precisa. Assunta di per sé, infatti, la tesi centrale delle *Reflexions* secondo cui l'antisemita *crea* l'ebreo è stata interpretata come un'esplicita negazione della possibilità che esista un'identità ebraica positiva al di là dell'opposizione all'Altro antisemi-

Mondadori, Milano 1997, pp. 1349-1375).

⁷⁰ Zaretsky paragona il *Mosè* di Freud e la teoria dell'età assiale di Jasper ed altri, concludendo che «Freud's approach is critical while the Axial Age thinkers are affirmative» (ZARETSKY, *Political Freud*, cit., p. 117).

⁷¹ FREUD, *Mosè*, p. 446.

⁷² *An*, pp. 88-102.

⁷³ *Ivi*, p. 64.

ta. Questo ha portato contro Sartre alcune accuse di antisemitismo⁷⁴ e ha spinto Menahem Brinker, il primo traduttore del testo in ebraico, ad omettere il controverso passaggio in cui si afferma che il popolo ebraico non ha una Storia nel senso hegeliano di attività ed espressione politica statale, ma unicamente una storia di passività e sofferenza⁷⁵.

Questa “adesione” di Sartre all’hegelismo nel 1948 ha subito una radicale revisione nelle interviste de *L’Espoir maintenant* al termine della sua vita. Intervenendo direttamente sulle *Reflexions*, Sartre afferma «nel momento in cui ho detto che non c’era un storia ebraica pensavo la storia sotto una forma ben definita [...] [come] la storia di una realtà politica sovrana con una terra e con rapporti con altri stati simili»⁷⁶ e riconosce di star iniziando a pensare – solo alla fine della vita – la possibilità di una storia non-hegeliana⁷⁷. Già nella *Critique de la raison dialectique*, sebbene Sartre fosse decisamente lontano dall’interpretare la storia in un senso non-hegeliano e non-marxista, la discussione sulla natura dell’antisemitismo supera la dimensione semplicemente combattiva e pamphlettistica delle *Reflexions*⁷⁸ in favore di uno studio più propriamente teorico-concettuale della genesi e della perpetuazione dell’antisemitismo nella società e nel corso storia. Si afferma nella conclusione del primo libro che l’Essere-ebreo, ovvero il far parte di quel particolare «raggruppamento pratico-inerte»⁷⁹, costituisce la determinazione primaria, cruciale e netta che – in una società antisemita – caratterizza l’ambito dell’esistenza degli ebrei. Tuttavia, questa *inerzia ebraica* non è *sic et simpliciter* ciò che si chiama “antisemitismo”; infatti, l’essere designato insistentemente come ebreo dall’Altro (ciò che Sartre chiama «estero-condizionamento»⁸⁰) è soltanto metà del fenomeno. Di

⁷⁴ Per una ricostruzione e una critica di queste cfr. F. KAPLAN, *Sartre antisémite?(I)*, in «Commentaire», vol. 24, n. 3, 2001, pp. 657-668.

⁷⁵ Sulla traduzione di Brinker cfr. E. SCHONFELD, *The Occulted Paragraph: Menahem Brinker’s Translation and Reading of Sartre’s Réflexions sur la Question Juive*, in M. CONSONNI, V. LISKA (a cura di), *Sartre, Jews, and the Other: Rethinking Antisemitism, Race, and Gender*, De Gruyter, Berlino 2020, pp. 35-48. Il passaggio in questione si trova in *An*, pp. 47-48.

⁷⁶ Ivi, p. 126.

⁷⁷ Afferma a questo proposito Russo (M. Russo, *Testamento, inizio o ritorno?*, prefazione a SARTRE, *La speranza oggi*, cit., pp. 7-34, p. 29): «Non c’è un Sartre ebreo contro un Sartre ateo, bensì la visione ebraica della storia e dell’esistenza contro Hegel e contro Marx».

⁷⁸ Sempre ne *La speranza oggi* Sartre afferma «fino alla *Questione ebraica* ero soprattutto ostile ero soprattutto ostile all’antisemitismo, e la *Questione ebraica* è una dichiarazione di guerra contro gli antisemiti, niente di più» (ivi, p. 123).

⁷⁹ *CRD I*, v. 1, p. 395.

⁸⁰ Ivi, vol. 2, p. 306.

conseguenza, affinché si dia l'esperienza piena del razzismo è necessario che a questa determinazione passiva si aggiunga l'attività violenta⁸¹.

Deriva, da ciò, una differenza fondamentale per la teoria sartriana. Infatti, la passività dell'ebreo reso tale dall'antisemita è da intendersi nel senso della *hexis* della *Critique de la raison dialectique*⁸², definita limpidamente da Catalano «l'abituale giudizio non detto [*unspoken*] dell'umanità»⁸³. L'antisemitismo, nel suo profilo generale e come semplice determinazione passiva, è un'abitudine; da ciò deriva la sua natura *sovra-storica* che Sartre non smette di denunciare⁸⁴. La differenza di trattamento *attivo* che gli ebrei possono subire, da parte dei non-ebrei, in talune epoche è la risultante dei cambiamenti di «temperatura»⁸⁵ della società ed è legata a fattori esteri e cangianti come le crisi economiche.

L'*aut-aut* che l'abitudine antisemita pone all'ebreo è allora quello che fra l'abdicazione completa alla sua identità per essere, al più, *tollerato* ma mai *assimilato* (precisamente perché, nell'ottica antisemita, l'ebraicità è un'essenza e l'antisemitismo un'abitudine) e il vivere in una società che lo marginalizza, aggredisce e combatte. In questa prospettiva, è possibile comprendere perché Sartre enfatizzi la necessità per l'ebreo di comprendere che «la società è malvagia» e che in essa «egli sta *a parte*, intoccabile, maledetto, proscritto, ed è *come tale* che egli si rivendica»⁸⁶. Rivendicandosi come ebreo, l'israelita mette in scacco la mitologia manichea dell'antisemita e il suo *imperativo distruttivo* condensato nella formula «bisogna distruggere il male»⁸⁷.

Antisemitismo e identità ebraica sono, nella filosofia di Sartre, in un rapporto *dialettico*. La Storia, con il suo evolversi tecnico e culturale, «determina il contenuto delle relazioni umane»⁸⁸ ma non le crea: «la relazione umana [...] è una realtà di fatto permanente a qualsiasi momento della Storia ci si collochi»⁸⁹. Nella prospettiva di Sartre, attraverso una

⁸¹ Ivi, pp. 306-308.

⁸² Ironicamente, Sartre scrive sempre "praxis" in translitterazione e "hexis" sempre nell'originale greco "ἕξις".

⁸³ J. CATALANO, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason. Volume 1, Theory of Practical Ensembles*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1986, p. 110 [traduzione nostra]: «the habitual, unspoken judgment on the human condition».

⁸⁴ *An*, p. 14: «È dunque l'*idea* che ci si forma dell'ebreo quella che sembra determinare la storia».

⁸⁵ Più volte nel testo Sartre ricorre al concetto di "temperatura" per indicare il livello di coesione ed agitazione di una società.

⁸⁶ *An*, p. 91 (corsivo nel testo originale).

⁸⁷ *CRD I*, vol. 1, p. 259 (corsivo nel testo originale).

⁸⁸ Ivi, p. 222.

⁸⁹ *Ibidem*.

rivendicazione della determinazione di “ebreo” è possibile andare a costituirsi come «chiasmo di non-senso»⁹⁰ all'interno dell'ideologia antisemitica, rendendo costantemente impossibile l'idea di una appropriazione totale e privata della Storia. «Poiché l'ebreo vuole rubargli la Francia, vuol dire che la Francia è sua»⁹¹; contro l'ideale di purezza l'ebreo che reclama la sua identità come elemento di opposizione va a costituirsi come *obiezione* contro l'ideologia antisemita ed impedisce che si formi una *storia privata*. È in forza di ciò che Sartre conclude che l'ebreo autentico rimanda nel *futuro* la sua completa assimilazione (collegandola, come si affermava in apertura, con la lotta di classe)⁹² e, inoltre, che il riconoscimento della propria condizione di marginalizzato non implica nessuna determinata scelta politica⁹³.

Conclusioni simili possono essere raggiunte anche per quanto concerne Freud. Certamente, l'inquadramento scientifico e medico della psicanalisi non permette una comprensione *dialettica* del legame fra identità ebraica ed antisemitismo⁹⁴. Nondimeno, la teoria freudiana, poiché riconosce il carattere *simbolico* di ogni esperienza, può giungere ad una conclusione simile a quella di Sartre. La nozione centrale che permette di accedere a questa conclusione è da rintracciarsi nello studio del processo di *identificazione* che Freud svolge, soprattutto, in *Massenpsychologie und Ich-Analyse*⁹⁵. Un gruppo sociale, afferma il pensatore viennese, si costituisce al contempo come «molti uguali che possono identificarsi l'un l'altro» e «un unico superiore a essi tutti»⁹⁶ che funga da riferimento di identificazione comune. Ai tempi della fondazione della religione ebraica, questo individuo superiore in cui la collettività si identificò fu Mosè, che divenne il padre del

⁹⁰ Traiamo il concetto da S. ŽIŽEK, *The Sublime Object of Ideology*, Verso Books, London e New York 1989 (tr. it. C. Salzani, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, Ponte alle Grazie, Milano 2014, p. 176).

⁹¹ *An*, p. 20.

⁹² *Ivi*, p. 99.

⁹³ *Ivi*, pp. 92-93. Correttamente, a partire da questo punto, Anderson afferma che l'etica in questa fase della produzione sartriana deve essere interpretata come un'etica *nell'autenticità* e non come un'etica *dell'autenticità*; T.C. ANDERSON, *Sartre's Two Ethics. From Authenticity to Integral Humanity*, Open Court, Chicago e La Salle 1993, pp. 65-86.

⁹⁴ È precisamente per questa sua natura non dialettica che Freud non offre prospettive di sviluppo futuro né indicazioni pratiche e ciò costituisce la principale critica di Sartre alla psicanalisi.

⁹⁵ S. FREUD, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1921 (tr. it. C.L. Musatti, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Id.*, *Opere complete. Volume 9. Opere 1917-1923: L'Io e l'Es e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1977, pp. 257-330). Per l'analisi dell'identificazione nello specifico cfr. *ivi*, pp. 293-298.

⁹⁶ *Ivi*, p. 309.

nuovo popolo nonostante la sua origine etnica esterna. Per comprendere a pieno la psicologia della religione freudiana è necessario tenere a mente che Mosè è un preciso individuo geograficamente, etnicamente e storicamente situato mentre il *processo di identificazione* è senza tempo, uguale in ogni epoca e, soprattutto, radicalmente potente⁹⁷. Per questa ragione esso riesce a erodere il *fatto* dell'etnia egizia di Mosè e a camuffare questa realtà⁹⁸. Ciò permette a Freud di vedere, nella conclusione del testo, la genesi dell'identità e della religione ebraica orientata in una duplice direzione temporale. Infatti, sia la nascita del cristianesimo ad opera di Paolo, sia quella dell'ebraismo stesso, possono essere spiegate come la *ripetizione* di eventi antichi e passati, di memorie le cui radici affondano, infine, nell'ipotesi del padre primordiale di *Totem und Tabu*⁹⁹.

Così, nell'ottica di Freud, la storia altro non è che storia di identificazioni e rimozioni, ovvero il ripetersi costante di elementi passati. Se la psicanalisi permette concretamente di sostituire alla *natura* la *storia*, ciò che da essa emerge è l'impossibilità di pensare una storia che non sia il continuo riproporsi di elementi passati e rielaborati. Non esiste umanità, secondo Freud, che non viva nell'onnipotenza del passato; pertanto, il plurisecolare tentativo antisemita di «distruggere l'antica dipendenza cristiana dall'ebraismo»¹⁰⁰ (di cui il nazismo era, all'epoca del *Mosè*, solo l'ultima e più brutale espressione) viene vanificato precisamente nella misura in cui non si può dare storia che non rimandi ad una qualche forma di derivazione storica e filogenetica da un "archivio"¹⁰¹.

In conclusione, è possibile indicare pienamente il punto di convergenza di Sartre e Freud: antisemitismo e identità ebraica si sviluppano in connessione reciproca, il tentativo di pensare un'«identità pura» e una «storia privata» fallisce nel preciso momento in cui prendiamo coscienza del fatto che la Storia è radicalmente intrisa di rimandi all'alterità; in essa non vi è nient'altro che l'umanità frammentata nelle sue divisioni interne¹⁰².

⁹⁷ Su Freud teorico della "natura umana" cfr. KAYE, *Freud as a Social and Cultural Theorist*, cit., pp. 210-215.

⁹⁸ FREUD, *Mosè*, cit., p. 446: «A nessuno è mai riuscito di accertare che l'intelletto umano possieda un fiuto particolarmente fine per la verità e che la vita psichica umana mostri una particolare inclinazione a riconoscere la verità».

⁹⁹ Ivi, pp. 448-453.

¹⁰⁰ ZARETSKY, *Political Freud*, cit., p. 95 [traduzione nostra].

¹⁰¹ Riprendiamo nuovamente DERRIDA, *Mal d'archivio*, cit.

¹⁰² In maniera critica – per le ragioni espresse in precedenza – questo punto viene colto da Benny Lévy; SARTRE, LÉVY, *La speranza oggi*, cit., pp. 123-124: «[Nelle *Reflexions*] tu mi assicuravi che se questa guerra fosse stata vittoriosa io avrei scoperto [...] che sono un uomo, non un ebreo».

