



ANTISEMITISMO E PENSIERO EBRAICO IN SARTRE



GRUPPO RICERCA SARTRE

STUDI SARTRIANI

ANNO XVIII / 2024

Università degli Studi Roma Tre



GRUPPO RICERCA SARTRE

STUDI SARTRIANI

ANNO XVIII / 2024

ANTISEMITISMO E PENSIERO EBRAICO IN SARTRE



RomaTre-Press

2024

Direttore Scientifico: Vincent de Coorebyter

Direttore responsabile: Gabriella Farina

Vicedirettore responsabile: Maria Russo

Comitato scientifico: Ronald Aronson (Wayne State University), Alfred Betschart (Sartre Gesellschaft), Grégory Cormann (Université de Liège), Luciano De Fiore (Sapienza Università di Roma), Alfredo Ferrarin (Scuola Normale Superiore di Pisa), Federica Giardini (Università degli Studi Roma Tre), T. Storm Heter (East Stroudsburg University), Christina M. Howells (Oxford University), Federico Leoni (Università degli Studi di Verona), Massimo Marraffa (Università degli Studi Roma Tre), Miguel Mellino (Università degli Studi di Napoli L'Orientale), Adriana E. Neacșu (Universitatea din Craiova), Massimo Recalcati (Istituto IRPA), Rocco Ronchi (Università degli Studi dell'Aquila), Nao Sawada (Rikkyo University), Michel Sicard (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Paolo Tamassia (Università degli Studi di Trento), Francesco Tava (University of the West of England, Bristol), Jonathan Webber (Cardiff University)

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

Elaborazione grafica della copertina:

Mosquito mosquit ROMA.IT **MOSQUITO**^{as}

Edizioni: Roma TrE-Press ©

Roma, dicembre 2024

ISSN: 1970-7983

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

L'impaginazione del presente volume è stata realizzata grazie al contributo di ICONE (Centro Europeo di Ricerca di Storia e Teoria dell'Immagine) dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano.

<http://romatrepress.uniroma3.it>

Quest'opera è assoggettata alla disciplina *Creative Commons attribution 4.0 International Licence* (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.



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

Indice

EDITORIALE <i>di Maria Russo</i>	5
ANTISEMITISMO E PENSIERO EBRAICO IN SARTRE	
GABRIELLA FARINA, <i>L'antisemitismo nel pensiero di Sartre</i>	11
GIACOMO PETRARCA, <i>Sartre e l'antisemitismo. Note in margine a Réflexions sur la question juive</i>	25
ZOÉ GRANGE-MARCZAK, <i>Juifs et antisémites dans la Critique de la Raison Dialectique</i>	41
LORENZA BOTTACIN CANTONI, <i>Essere ebreo, fuori questione. La critica di Levinas alle Riflessioni sulla questione ebraica di Sartre</i>	61
GIOVANNI BATTISTA SODA, «Sostituire in ciascuno la natura con la Storia»: Sartre, Freud e la critica all'antisemitismo	85
PAOLO MARIA ARUFFO, <i>Passioni della libertà: antisemitismo ed epoche della morale in Jean-Paul Sartre</i>	105
GIANLUCA SOLLA, <i>In effigie. Le metafisiche dell'antisemitismo</i>	125
RONALD ARONSON, JONATHAN JUDAKEN, <i>Right Then, Right Now: Ronald Aronson and Jonathan Judaken in conversation about Sartre, anti-Semitism, and Israel/Palestine</i>	139
DIALOGHI E VARIE	
DARIO DE MAGGIO, <i>La scelta di essere Sartre. Lo scrittore impegnato contro l'artista borghese</i>	159
MARIA CALABRETTO, <i>L'immagine ai limiti della fenomenologia: l'esperienza cinematografica a partire da Jean-Paul Sartre</i>	175
DONATO SPERDUTO, <i>Arte e libertà: Sartre, Tintoretto e Carlo Levi</i>	195
RECENSIONI	
CIRO ADINOLFI, Maria Russo, <i>Sartre. Vita di un filosofo radicale</i>	213
GIUSEPPE DE RUVO, J.-P. Sartre, <i>Le radici dell'etica</i> , a cura di Ciro Adinolfi	218

Editoriale

Dedicare un numero monografico al tema dell'antisemitismo dopo i tragici fatti dell'attacco terroristico del 7 ottobre 2023 e della successiva invasione israeliana di Gaza era una scelta urgente quanto rischiosa. Urgente perché, in linea con quell'operazione intellettuale di cui oggi siamo orfani che è stata la pubblicazione di «Les Temps Modernes», è per noi necessario raccogliere voci e riflessioni sul tempo presente, anche quando questo richiede di esporsi su temi controversi; rischiosa perché vi è, come sempre, il pericolo di ricadere in una partigianeria complice o in una testimonianza eccessivamente distaccata.

Lo stesso Sartre si sarebbe trovato in difficoltà: non è un caso che il conflitto tra Israele e Palestina sia stato forse quello in cui il filosofo francese abbia preso posizione in modo meno perentorio di tutte le altre lotte per le quali si era schierato con fermezza, prima fra tutte la guerra di liberazione dell'Algeria. Tuttavia, riteniamo che questa accusa che è stata rivolta a Sartre, accentuando una sua *particolare* simpatia per la causa ebraica, sia infondata; cosa c'è di più radicale di affermare, come fa in *Ribellarsi è giusto!*, scritto con Philippe Gavi e Pierre Victor (prima che questi riacquistasse il suo nome ebreo, ancora militante nelle file del maoismo rivoluzionario), che non si può essere filoebrei senza essere filoarabi? Che cosa significa questa frase per l'anziano Sartre, che ha già combattuto le lotte degli oppressi di tutto il mondo? Significa, anzitutto, non dividere il mondo in una prospettiva manichea, relegando il male da estirpare all'appartenenza a un determinato gruppo, rispetto al quale diviene impossibile immaginare pratiche di solidarietà. Significa, anche, riconoscere le responsabilità a livello globale, interpellando non solo i due schieramenti in conflitto, ma anche le potenze che hanno contribuito allo scoppio della guerra e che non intervengono da attori attivi per limitare la perpetrazione delle violenze, mosse esclusivamente da obiettivi strategici e geopolitici.

È certamente vero che Sartre ha intessuto delle relazioni significative con ebrei, dalla figlia adottiva Arlette Elkaïm al suo ultimo segretario Benny Lévy, per non parlare della sua profonda amicizia con Claude Lanzmann. Tuttavia, quando Sartre scrive nel 1946 le *Réflexions sur la question juive* non lo fa per gli ebrei; nell'ultima intervista del 1980 ammetterà, anzi, di essersi poco documentato sulla tradizione di questo popolo, perché il suo

obiettivo erano gli antisemiti, ossia coloro che hanno *creato* la figura dell'ebreo, questo facile bersaglio della storia, come testimoniato dai pogrom ai lager nazisti. Sartre scrive questo testo, all'apice della fama del suo esistenzialismo, per tutti coloro che sono stati ridotti, in un ritratto identitario impietoso, a una serie di caratteristiche negative sulle quali veniva proiettato tutto il male della società. Non è un caso che il filosofo francese negli stessi anni delle *Réflexions* si dedichi con lo stesso slancio al tema del razzismo nei confronti degli afroamericani negli Stati Uniti d'America (nella seconda appendice dei *Quaderni per una morale* ma anche in opere teatrali come *La squaldrina timorata*) e in quello che orientava ideologicamente il colonialismo in Africa (in quell'opera straordinaria che è *l'Orfeo nero*, in cui addirittura scrive che solo la poesia africana è veramente rivoluzionaria).

Riconoscere la tragedia del popolo ebraico significa allora, per Sartre, dare voce alla tragedia di tutta l'umanità percossa, sottomessa, oppressa: è un appello a un'universalità non astratta, che riconosca davvero le sofferenze che derivano dalla disumanizzazione dell'altro. Infatti, come scrive nelle sue *Réflexions*, «bisognerà dimostrare a ogni uomo che il destino degli ebrei è il *suo* destino. Non ci sarà un francese libero sin quando gli ebrei non godranno della pienezza dei loro diritti, non un francese vivrà in sicurezza sin quando un ebreo, in Francia e *nel mondo intero*, dovrà temere per la propria esistenza»¹. Allora, ripetendo la radicalità dell'affermazione sartriana, oggi possiamo dire: «Non ci sarà un uomo libero sin quando un ebreo o un palestinese, a Gaza e nel mondo intero, dovrà temere per la propria esistenza». Realizzare questa condizione non è compito esclusivo delle parti in causa; anzi, bisogna prendere sul serio la definizione, ancora sartriana, di «situazione moralmente impossibile». Come al tempo delle *Réflexions* il vero pubblico non erano né gli ebrei né i tedeschi, bensì il popolo francese che avrebbe dovuto ripensare la ferita dell'antisemitismo anche precedente ad Auschwitz (si pensi, in particolare, all'*Affaire Dreyfus*), oggi chi si deve interrogare sulle possibilità di risoluzione di questo conflitto siamo anzitutto noi europei, che non possiamo sempre nasconderci dietro le logiche delle grandi potenze. L'appello di Sartre, dunque, è rivolto a tutti noi, ed è ancora attualissimo nella sua lucida e suggestiva analisi scritta solo pochi anni prima della nascita dello stato di Israele.

I contributi della parte monografica del volume intendono dunque ripercorrere il pensiero sartriano sul popolo ebraico, a partire ovviamente dalle *Réflexions*, per arrivare fino al ruolo che esso ha ne *L'espoir maintenant*.

¹ J.-P. Sartre, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, trad. e cura di I. Weiss, con scritti di F. Fortini, B.-H. Lévy, F. Collin, SE, Milano 2015, p. 101.

È quello che fa magistralmente Gabriella Farina, direttrice della rivista, nel suo saggio sull'antisemitismo nel pensiero di Sartre, mettendo a tema, nello specifico, l'inquietudine ebraica e il ruolo della speranza nel recupero del messianismo. L'indagine continua con il saggio di Giacomo Petrarca, che sottolinea insieme i meriti e i limiti dello studio sartriano dell'antisemitismo come passione, e con l'incursione che compie Zoé Grange-Marczak nella *Critica della ragione dialettica*, che mostra un'evoluzione di questa analisi negli anni Sessanta. Su questa tematica, Sartre entra inevitabilmente in dialogo (e forse anche in collisione) con altri autori, come nel confronto tra il filosofo francese e Levinas compiuto da Lorenza Bottacin Cantoni o in quello con il padre della psicanalisi, Freud, che ritroviamo nel saggio di Giovanni Battista Soda. Ripensare il tema dell'antisemitismo è infine l'occasione per due riflessioni teoretiche sull'*epoché* della morale (con il saggio di Paolo Maria Aruffo) e sulle metafisiche dell'antisemitismo, per usare il titolo emblematico scelto da Gianluca Solla, che contestualmente riapre il dialogo tra Sartre, Bataille e Derrida. Chiude la sezione un dialogo, che ricalca proprio quella modalità di fare filosofia che caratterizza l'ultimo Sartre, tra Ronald Aronson e Jonathan Judaken, che con profondità discutono sulla ricezione del pensiero sartriano, a partire dalle accuse che gli sono state rivolte, e sulla sua attualità nella lettura del conflitto tra Israele e Palestina.

Nella sezione *Dialoghi e varie*, come sempre, viene invece lasciato spazio a contributi originali sul pensiero sartriano che corrispondono a ricerche in corso di studiose e studiosi che non riguardano il tema scelto dalla redazione. Questo numero, nello specifico, ospita contributi sulla contrapposizione tra lo scrittore impegnato e l'artista borghese a partire dalla monumentale opera che Sartre dedica a Flaubert (con l'articolo di Dario De Maggio), sulla questione dell'immagine e dell'esperienza cinematografica (con il saggio di Maria Calabretto) e sulla relazione tra arte e libertà ripensando il legame tra Sartre, Tintoretto e Carlo Levi (con il contributo di Donato Sperduto).

Le recensioni, infine, sono dedicate alla presentazione del nuovo volume edito da Carocci "Sartre. Vita di un filosofo radicale" e alla preziosa traduzione de "Le radici dell'etica" per la collana «Sartriana» di Christian Marinotti, testo chiave per comprendere l'evoluzione dell'etica di Sartre dopo la scrittura della *Critica della ragione dialettica*. Anche in queste pagine egli ci invita a interpretare l'etica come una possibilità di modificare radicalmente la storia e immaginare un futuro differente, al di là delle ripetizioni delle morali della violenza che intendono conservare lo *status quo* e non procedere nel cammino di emancipazione dell'umanità.

Maria Russo

ANTISEMITISMO E PENSIERO EBRAICO IN SARTRE

Gabriella Farina

L'antisemitismo nel pensiero di Sartre

TITLE: *Antisemitism in Sartre's Thought*

ABSTRACT: In this essay we intend to reconstruct from the text *Réflexions sur la question juive* the path through which Sartre investigates the difficult and conflictual situation of the Jews and their disturbing life story. Sartre does so starting with anti-Semitism, which he considers a feeling of hatred and anger. However, shortly before his death, he returns to the subject and discovers Messianic Judaism, which makes him think about founding a new ethics on hope and the idea that human being is always more than they are.

KEYWORDS: Antisemitism; Jewish Condition; Authenticity; Messianic Judaism; Hope

1. *Sartre e la questione dell'ebreo autentico*

Cosa ha spinto Jean-Paul Sartre a scrivere un breve testo sul tema dell'antisemitismo, subito dopo la guerra e nel momento in cui si consolidavano i suoi successi di filosofo esistenziale che parlava di libertà, di assunzione di responsabilità in ogni difficile scelta compiuta dall'essere umano? Non è forse un tentativo di rielaborare ed esternare i suoi pregiudizi interni di cui era prigioniero, come ogni uomo degli anni Quaranta, facendo esperienza e mettendo in pratica quanto aveva delineato nella sua psicoanalisi esistenzialista, alla fine de *L'Essere e il nulla*? Perché giunge ad affermare che è l'antisemita a creare l'ebreo e che ogni tentativo di assimilazione è un sogno che non potrà realizzarsi finché l'antisemitismo sarà operante? Se è vero che il problema ebraico è nato dall'antisemitismo e che dunque l'antisemitismo deve essere soppresso, come agire sull'antisemitismo? Possiamo, infine, ritenere che l'antisemitismo sia un problema

* Università degli studi Roma Tre, gabriella.farina@uniroma3.it

ebraico e non invece il *nostro* problema che ci rende colpevoli, rischiando di esserne noi stessi le vittime?

Molti sono gli interrogativi che suscita la lettura del suo testo *L'Antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, di cui tutti noi, come nota Bernard-Henri Lévy «siamo lontani, assai lontani dall'averne tratto tutte le lezioni»¹. Sebbene i suoi testi siano datati e legati alla cultura del Novecento, un richiamo alle sue tesi, alle sue impressioni, alle sue provocazioni, alle sue visioni del mondo, alle sue condanne di tutti i pregiudizi razziali, che continuerà a denunciare ne *L'Orfeo nero* e nei successivi testi pubblicati su «Les Temps Modernes» contro il colonialismo, non può che ampliare le nostre riflessioni, oggi al centro di un interesse collettivo, clamorosamente riemerso dal cuore delle nostre società europee e americane. Il testo, pubblicato nel 1946, si presenta come una netta denuncia dell'antisemitismo che, agli occhi di Sartre, è contemporaneamente una condotta individuale ed un'atmosfera che si respira in ogni angolo d'Europa. Tuttavia, l'elaborazione di questo testo è cominciata nel 1944, quando alcuni ebrei gli avevano dimostrato grande riconoscenza per il solo fatto di aver scritto la parola “ebreo” (*Juif*) in un articolo del settembre 1944 dal titolo *La repubblica del silenzio* apparso ne *Les Lettres françaises*².

Nel primo capitolo del terzo numero de «Les Temps Modernes» troviamo *Portrait de l'antisémite*³. Che tipo di ritratto Sartre delinea qui dell'antisemita? Certamente un ritratto molto duro e severo, indicandolo come distruttore e sadico nel cuore, come un «criminale che si augura la morte dell'Ebreo»⁴, come un uomo che, appunto, odia l'ebreo. L'antisemita crederà di aver fatto molto quando avrà «massacrato qualche ebreo e bruciato qualche sinagoga»⁵, ma al contempo ha un bisogno vitale del nemico che vuole distruggere; inoltre, si professa antidemocratico, ma, in realtà, sembra essere un prodotto naturale delle democrazie. Sartre, in questa fase, lo inquadra nella logica del manicheismo che concepisce il mondo come lotta tra il principio del bene contro il principio del male, escludendo qualunque compromesso tra i due: bisogna che l'uno trionfi e l'altro sia annientato. Assimilando l'ebreo allo spirito del male, l'antisemita è un uomo che ha paura, non tanto degli ebrei, ma di sé stesso, della sua coscienza, della

¹ B.-H. LÉVY, *Il secolo di Sartre*, il Saggiatore, Milano 2004, p. 319.

² L'articolo è stato e ripubblicato in J.-P. SARTRE, *Situations III*, Gallimard, Paris 1949, pp. 11-13.

³ Id., *Portrait de l'antisémite*, in «Les Temps Modernes», n. 3, dicembre 1945.

⁴ Ivi, p. 467.

⁵ Ivi, p. 464.

sua libertà, dei suoi istinti, delle sue responsabilità, della solitudine, del cambiamento della società e del mondo⁶. In altre parole l'antisemitismo è la paura della condizione umana; è la paura di essere uomo libero e responsabile delle proprie azioni, preferendo sentirsi e vivere come roccia impenetrabile, torrente furioso, forza devastatrice: tutto fuorché un uomo⁷. Egli si oppone all'ebreo come il sentimento all'intelligenza, come il particolare all'universale, come il passato al presente, come il concreto all'astratto⁸.

Sartre, tuttavia, dopo la pubblicazione di questo testo, ne riconosce molte insufficienze. Pur sapendo che avrebbe voluto trattare il problema da un doppio punto di vista, storico ed economico, ammette di essersi limitato a una descrizione prevalentemente fenomenologica. «Essere ebreo significa venir gettato, *abbandonato* nella situazione ebraica». La semplice verità da cui occorre partire è sintetizzata in questa frase: «l'ebreo è un uomo che gli altri considerano ebreo»⁹. Che cosa è successo tra l'ottobre del 1944 e il novembre del 1946, anno di pubblicazione de *L'Antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*? Difficile ricostruirne la storia, in assenza di un manoscritto completo. I riferimenti alla situazione degli ebrei in America fanno pensare che i nuovi appunti siano posteriori ai suoi due viaggi negli Stati Uniti – lo attesterebbe anche la dedica a Dolorès Vanetti che Sartre aveva conosciuto a New York. È Sartre stesso a dichiarare di aver scritto il testo del 1946 senza alcuna documentazione, senza leggere un libro ebraico. Ha scritto quel che pensava a partire dall'antisemitismo che voleva combattere¹⁰, come riportato anche nell'ultima intervista del 1980.

Dei quattro personaggi che Sartre vi delinea, l'antisemita, il democratico, l'ebreo inautentico e l'ebreo autentico, la sua simpatia sembra rivolgersi a quest'ultimo. Autenticità ed inautenticità sono un retaggio dei suoi studi heideggeriani, delle sue letture di *Essere e Tempo*, sebbene da lui trasferite dal piano dell'Essere a quello antropologico del singolo. Secondo questa prospettiva, l'ebreo autentico è colui che ha preso coscienza della sua condizione di ebreo e si sente solidale con tutti gli altri ebrei. Essendo l'uomo una "libertà in situazione", è facile comprendere che questa libertà potrà definirsi autentica o non autentica a seconda della scelta che fa di sé stessa nella situazione in cui si trova ad agire. Scegliendosi *come ebreo*,

⁶ Ivi, p. 469.

⁷ Ivi, p. 470.

⁸ Ivi, p. 454.

⁹ B.-H. LÉVY, *L'ebreo di nome Sartre*, in J.-P. SARTRE, *L'Antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, SE, Milano 2015, p. 112.

¹⁰ Cfr. J.-P. SARTRE, B. LÉVY, *La speranza oggi*, Mimesis, Milano 2019, p. 125.

l'ebreo autentico abbandona il mito dell'uomo universale: si riconosce e si vuole nella storia come creatura storica e condannata; ha smesso di fuggire e di avere vergogna dei suoi simili. Ha compreso che la società è malvagia; al monismo ingenuo dell'ebreo inautentico sostituisce un pluralismo sociale; sa che egli sta *a parte*, intoccabile, maledetto, proscritto, ed è *come tale* che si rivendica [...]. Toglie ogni potere ed ogni virulenza all'antisemitismo nel momento stesso in cui cessa di essere passivo. [...] *si fa ebreo* egli stesso e da se stesso, verso e contro tutti; accetta tutto fino al martirio e l'antisemita disarmato deve accontentarsi di abbaiare al suo passaggio senza poterlo marchiare¹¹.

L'ebreo autentico è ciò che si fa: tema questo al centro della sua filosofia esistenziale. Tuttavia, l'ebreo dipende dall'opinione degli altri: è colui che si rivendica nel e del disprezzo che gli si porta; si trova sempre di fronte alla coscienza ostile degli altri. Poiché si sente osservato, assume l'iniziativa e cerca di osservarsi con gli occhi degli altri, ma questa è una tentazione e una vertigine: tentazione di non essere un uomo come gli altri, vertigine di fronte all'altrui opinione, decisione cieca e disperata di fuggire a questa tentazione. L'ebreo è oggetto dello sguardo dell'antisemita, ma è uno sguardo senza reciprocità, si potrebbe dire a senso unico. Qui Sartre sembra riproporre e sperimentare concretamente alcune idee elaborate nel paragrafo dedicato allo sguardo ne *L'essere e il nulla*¹². Noi siamo troppo aderenti a noi stessi per poter assumere su di noi un punto di vista obiettivo, da testimoni. Così gli ebrei si accorgono di colpo che gli altri sapevano qualcosa di loro che loro stessi ignoravano, che si applicava loro quel qualificativo losco e inquietante che non veniva usato in famiglia. Si sentono divisi, esclusi dalla società dei "ragazzi normali" che corrono e giocano tranquillamente intorno a loro e che non hanno un nome speciale. Difficile, dunque, pensare che non portino per tutta la loro vita il marchio di questa prima rivelazione. Sotto lo sguardo degli altri sentono di diventare oggetti: anche oggetti di commiserazione, di pietà fin che si vuole, ma oggetti. Nella loro famiglia si dice che devono essere fieri d'essere ebrei, ma non sanno più a chi credere: oscillano tra l'umiliazione, l'angoscia e l'orgoglio.

Qui diviene inevitabile un confronto con Derrida, autore di *Abramo, l'altro*¹³. Questo testo costituisce la conferenza d'apertura letta da Derrida nell'ambito di un convegno svoltosi a Parigi dal 3 al 5 dicembre del 2000, intitolato *Juidéités. Questions pour Jacques Derrida*. Derrida parla del pro-

¹¹ SARTRE, *L'Antisemitismo*, cit., p. 91.

¹² ID., *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1965, pp. 321-377.

¹³ J. DERRIDA, *Abramo, l'altro*, Edizioni Cronopio, Napoli 2005.

prio ebraismo, della necessità di pensare “a partire dall’altro” tanto l’appartenenza a una tradizione, quanto il rapporto con la propria identità. La domanda da cui partire, riguardante la vita di Derrida, del suo essere ebreo-magrebino-francese, quindi il suo essere stato sempre e ovunque “fuori luogo” rispetto a una patria identificabile, diventa il luogo primario in cui trovare un interesse teorico per il tema dell’identità. Derrida contesta la distinzione sartriana tra ebreo autentico ed ebreo inautentico. Infatti, egli si è sempre guardato dall’ebraismo per mantenere in lui qualcosa che soprannomina provvisoriamente l’ebraicità. Come se volesse dire «guardati dall’ebraismo per custodirlo, guardati dall’essere ebreo per conservarti ebreo o per conservare l’Ebreo in te»¹⁴: “familiarità” ed “estraneità”, temi centrali del suo pensiero. Al binomio autenticità/inautenticità, Derrida preferisce soffermarsi sui temi di identità e spaesamento. Scrive Derrida:

La parola “Ebreo” credo di non averla mai sentita all’interno della mia famiglia, né come una designazione neutra e destinata a classificare e ancor meno destinata a identificare l’appartenenza a una comunità sociale, etnica e religiosa. Credo di averla sentita nella scuola di El Biar ed era già carica di quel che si potrebbe chiamare un’ingiuria, allo stesso tempo un insulto, una ferita e un’ingiustizia, una negazione del diritto piuttosto che il diritto ad appartenere ad un gruppo legittimo¹⁵.

L’alternativa tra autenticità e inautenticità, si chiede Derrida, di cui ricorda l’uso celebre e, secondo lui, “imbarazzato” che Sartre ne fece nell’immediato Dopoguerra, è una distinzione affidabile? «Non ci vorrebbero grandi sforzi per dimostrare che Sartre stesso non arriva a credere a questa distinzione autentico/inautentico. Si trova costretto, in buona o in mala fede, a screditare l’alternativa nel gesto stesso in cui fa dipendere tutto da essa». Ancora, scrive:

Lo stesso Sartre non poteva prendere sul serio questa alternativa autentico/inautentico poiché doveva richiamarsi almeno a un principio di identità, a un essere ebreo essenziale e identico a sé stesso, che pare incompatibile con i concetti di “condizione” o di “situazione” [...] L’autenticità secondo Sartre consisterebbe così nella possibilità di scegliersi, *scegliere sé stesso*, liberamente, *come ebreo*, là dove il concetto di situazione o di condizione esclude questa scelta e tocca l’essere dell’ “io sono”¹⁶.

¹⁴ Ivi, p. 41.

¹⁵ Ivi, p. 47.

¹⁶ Ivi, p. 73.

Se l'ebreo, come ogni uomo, per Sartre è sempre da farsi, da inventarsi, "è ciò che si fa", quindi privato di un'essenza, di un'identità riconosciuta e riconoscibile, cosa significa definirlo "ebreo autentico"? Non si addice, forse, anche all'ebreo quella *Unheimlichkeit*, quella estraneità familiare che è allo stesso tempo nel luogo proprio e al di fuori del luogo proprio, intimo ed estraneo allo stesso tempo? Rimane certo che Sartre, in effetti, dopo la pubblicazione delle *Riflessioni* non affronterà più la questione di autenticità ed inautenticità.

2. *Inquietudine ebraica*

Indubbiamente l'ebreo si trova in una situazione paradossale; tale situazione paradossale è stata ben documentata da Bernard-Henri Lévy nel suo ultimo testo, da poco uscito per La nave di Teseo, che descrive magistralmente il paradosso che stanno vivendo lo stato israeliano e gli stessi ebrei¹⁷. Secondo l'analisi di Sartre, sembra che all'ebreo sia lecito acquisire come gli altri, e con gli stessi procedimenti, una reputazione di onestà. Tuttavia, essa si scontra con una reputazione preesistente, da cui non può liberarsi qualunque cosa faccia: quella di essere ebreo. È ebreo e resterà sempre tale. Sartre radica qui l'inquietudine ebraica, consistente nella necessità «in cui si trova l'ebreo di interrogare sé stesso senza posa e finalmente di prendere partito sul personaggio fantasma, sconosciuto e familiare, inafferrabile e vicinissimo che lo ossessiona e che non è altro che lui stesso, lui stesso come è per gli altri»¹⁸. Dipendendo dalla opinione degli altri, la sua situazione è assolutamente precaria. Allo stesso tempo, egli ha ben compreso che essere ebreo significa essere responsabile nella e con la propria persona del destino e della natura stessa del popolo ebraico. Come ogni uomo che è sempre una "libertà in situazione", anche l'ebreo non sfugge a questa regola: l'autenticità per lui corrisponde a vivere sino in fondo la sua condizione di ebreo; la non-autenticità è negarla o tentare

¹⁷ «[...] gli ebrei sono soli. Decisamente e drammaticamente soli. E la loro solitudine è tanto più tragica di questa piccola grande nazione che è Israele, questo sottile lembo di terra aggredito su tutti i lati e schernito da miliardi di persone che hanno dimenticato ciò che le devono, questo popolo sempre colpevole, sempre in difetto e, qualunque cosa faccia, destinato all'obbrobrio, preso nel fuoco incrociato, sballottato come una bambola, diviso tra i liberali che gli assomigliano ma lo rinnegano, e gli illiberali che non gli assomigliano ma lo difendono. Ma ecco. La tragedia è greca, non ebraica». B.-H. LÉVY, *Solitudine di Israele*, La nave di Teseo, Milano 2024, pp. 111-112.

¹⁸ SARTRE, *L'Antisemitismo*, cit., p. 55.

di eluderla. Gli ebrei non-autentici sono uomini che gli altri considerano ebrei e che hanno scelto di fuggire da questa situazione intollerabile. Si tratta forse di un atteggiamento di malafede? Si sono lasciati persuadere dagli antisemiti e sono le “prime vittime della loro propaganda”¹⁹. Questa posizione dolorosa può condurre al masochismo, ovvero al desiderio di farsi trattare come oggetti e utilizzati come cose.

L'opposizione dell'ebreo inautentico e dell'ebreo autentico è stata da più parti molto criticata, come già accennato con Derrida; innanzitutto perché si registra tra i due una grossa sproporzione: quella dell'ebreo inautentico occupa più di cinquanta pagine, mentre quelle dedicate all'ebreo autentico ne occupa cinque. Perché questa sproporzione? Sartre sembra giustificarsi dichiarando che l'ebreo come ogni uomo autentico sfugge alla descrizione. Egli è tutto da inventare. Spetta a lui di inventarsi, poiché è l'ebreo dell'avvenire. Sartre si trova costretto a lasciare vuota la categoria nel momento in cui l'apre; scrive queste pagine nel momento in cui presagisce un cambiamento radicale nella storia ebraica che è alla soglia di un futuro sconosciuto, in riferimento alla creazione di una “Palestina libera”. Dalla creazione dello Stato d'Israele (1948) fino alla sua morte avvenuta nel 1980, Sartre non ha mai smesso di volgere il suo sguardo alla situazione difficile e conflittuale tra Ebrei e Palestinesi, nonostante la sua intensa attività di filosofo, di scrittore, di ricercatore instancabile di un senso della Storia.

In questo testo è convinto che l'ebreo sia una vittima dell'antisemitismo; limita a ciò l'esistenza dell'ebreo e scopre quel «carattere disarmato della sofferenza ebraica, la più sconvolgente delle sofferenze»²⁰. Tuttavia, non si sottrae nel riconoscere una sincerità, una giovinezza, un calore nelle manifestazioni di amicizia di un ebreo, come raramente sono rintracciabili in un cristiano invischiato nelle sue tradizioni e nelle sue cerimonie. Benché Sartre sia sempre stato miscredente e ateo, educato nella famiglia Schweitzer, benché il suo pensiero fosse estraneo a quell'immenso patrimonio rappresentato dalla Bibbia, dal Talmud, da Buber, Mendelssohn e Rosenzweig²¹, benché ancora lontano dal poter riflettere sul carattere “metafisico dell'ebreo”, come farà successivamente ne *La speranza oggi*, è stato uno dei pochi uomini a capire gli ebrei e a sentirsi vicino alla loro inquietante storia di vita.

All'epoca delle *Réflexions* Sartre pensava che l'inquietudine ebraica non fosse metafisica, assimilabile all'angoscia che provoca in noi la considera-

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 65.

²⁰ *Ivi*, p. 88.

²¹ Cfr. H. MESCHONNIC, *Sartre et la question juive*, in «Etudes sartriennes», I, 1984, p. 140.

zione della condizione umana. Pensava invece che l'inquietudine dell'ebreo fosse sociale. È la società e non il decreto di Dio che ha fatto di un ebreo un ebreo, che ha fatto nascere il problema ebraico. Sociale il suo sforzo per pensarsi, sociale quello per situarsi in mezzo agli altri uomini; sociali le sue gioie e le sue pene – la maledizione pesi su di lui dall'esterno. Scrive Sartre: la vita dell'ebreo

non è che una lunga fuga dinnanzi agli altri e dinnanzi a sé stesso. Gli si è tolto persino il suo stesso corpo, si è tagliato in due la sua vita affettiva, lo si è ridotto a perseguire, in un mondo che lo respinge, il sogno impossibile di una fraternità universale. Di chi è la colpa? Sono i nostri occhi che gli riflettono l'immagine inaccettabile che egli vuole dissimulare. Sono le nostre parole e i nostri gesti – *tutte* le nostre parole e *tutti* i nostri gesti, il nostro antisemitismo, ma anche tutto il nostro liberalismo condiscendente – che lo hanno avvelenato fino al midollo; siamo noi che lo costringiamo a *scegliersi ebreo*, sia che fugga, sia che si rivendichi, siamo noi che lo abbiamo costretto al dilemma della inautenticità o della autenticità ebraica, siamo noi che abbiamo creato una specie di uomo che non ha senso se non come prodotto artificiale di una società capitalistica che ha come ragion d'essere di servirsene da capro espiatorio di una collettività ancora prelogica [...]. Non vi è uno tra noi che non sia, in questa circostanza, totalmente colpevole e anzi criminale; il sangue ebraico che i nazisti hanno versato ricade su tutte le nostre teste²².

Parole durissime quelle di Sartre, ma che ben esprimono la sua idea dell'antisemitismo quale sentimento di odio o di collera. Strano sentimento se si pensa che normalmente l'odio e la collera siano sentimenti provocati. Ma in questo caso dov'è la provocazione? L'antisemita ha scelto l'odio perché l'odio è una fede; egli fugge la responsabilità come fugge la propria coscienza, e scegliendo per la sua persona la stabilità minerale, elegge a sua morale una scelta di valori pietrificati. L'antisemita sceglie l'irrimediabile per paura della libertà.

Questo tema è indubbiamente centrale nel pensiero e nella filosofia di Sartre, almeno negli anni successivi alla pubblicazione de *L'Essere e il nulla*, e forse ci permette di comprendere la sua avversione per l'antisemita, considerato mediocre, pavido, come un uomo che ha paura, che è tutto fuorché un uomo, che ha rinunciato alle sue decisioni consapevoli, all'assunzione delle responsabilità connesse all'essere libero, che ha preferito trasformarsi in una pietra che è così e che non potrà mai modificare il

²² SARTRE, *L'Antisemitismo*, cit., p. 90.

suo essere pietrificato. La libertà è tutt'altra cosa per Sartre, non ha essenza e nessuna necessità logica; per lui «io sono un esistente che impara la sua libertà mediante i suoi atti»²³, così scriveva Sartre ne *L'essere e il nulla*. Libertà come continuo processo di liberazione, dunque; libertà che non è un dono, un dato acquisito per sempre, un'acquisizione garantita indefinitamente. È chiaro come queste tesi siano incompatibili con la figura dell'antisemita e con quella dell'ebreo inautentico.

Un ebreo non è mai sicuro del suo posto o delle sue proprietà; la sua posizione, i suoi poteri e persino il suo diritto di vivere possono essere messi in discussione da un istante all'altro. La sua è una storia di un errare di venti secoli; in ogni istante deve aspettarsi di dover riprendere il suo bastone di pellegrino. Egli non ha mai la sicurezza dell'ariano, solidamente stabilito sulle sue terre e così certo dei suoi titoli di proprietà che può persino dimenticare di essere proprietario e considerare naturale il legame che lo unisce al suo paese.

Certamente Sartre è consapevole che il suo testo del 1946 non aveva nessuna pretesa di portare a soluzione il problema ebraico. All'epoca gli mancavano gli strumenti e una immersione emotiva e partecipativa nel mondo ebraico che avverrà successivamente grazie ai suoi legami con Claude Lanzmann, la figlia Arlette Elkaim, da lui adottata, e soprattutto con Pierre Victor, suo ultimo segretario, che poi prediligerà essere chiamato con il suo nome ebraico Benny Lévy.

Tuttavia, non può non sorprendere quanto Sartre scrive nelle ultime pagine de *Le Réflexions* che suonano come un programma che attende ancora di essere perseguito, approfondito ed interiorizzato: «Non ci sarà un francese libero sin quando gli ebrei non godranno la pienezza dei loro diritti, non un francese vivrà in sicurezza sin quando un ebreo, in Francia e nel mondo intero dovrà temere per la propria esistenza»²⁴.

Sarà soprattutto nelle interviste rilasciate negli anni '70 che Sartre tornerà a parlare della questione ebraica e del difficile rapporto tra israeliani e palestinesi. In *Ribellarsi è giusto*, conversazioni con Philippe Gavi e Pierre Victor, Sartre riconosce le molte contraddizioni esistenti in Israele, scrivendo: «Non sono per Israele nella sua forma attuale, dichiara, ma non tollero l'idea della sua distruzione [...]; se si crea uno stato arabo e ebraico non funzionerà perché gli arabi vogliono buttar fuori gli ebrei, e a quel punto che senso avrebbe?»²⁵. Non si può essere «filoarabi senza essere anche un

²³ ID., *L'essere e il nulla*, cit., p. 533.

²⁴ ID., *L'Antisemitismo*, cit., p. 101.

²⁵ ID., *Ribellarsi è giusto*, PGRECO Edizioni, Milano 2012, p. 256.

po' filoebrei, come lo è del resto Victor, e non si può essere filoebrei senza essere filoarabi come lo sono io. E questo crea una strana situazione»²⁶.

3. *Il messianismo ebraico. Dall'angoscia alla speranza*

Nel 1980 si registra una metamorfosi che ha sconvolto gli amici sartriani e l'intero mondo culturale che aveva seguito la parabola del suo pensiero, condividendone molte idee, le sue trasformazioni da *L'Essere e il nulla* alla *Critica della Ragione dialettica*. Un susseguirsi di evoluzioni, un continuo rinnegare o rimettere in discussione quanto precedentemente affermato, un mettersi alla prova di fronte ai continui mutamenti sociali e politici. Nel 1980, poco prima di morire, cominciano a circolare le interviste tra Sartre e Benny Lévy sul *Nouvel Observateur* del 10, 17, 24 Marzo 1980, riprese poi nel volume pubblicato da Verdier nel 1991, *L'Espoir maintenant*, che sembrano avvicinare il pensiero di Sartre al giudaismo di Lévy: scandalo tra i sartriani che non riconoscevano più il loro maestro e accuse infinite verso Lévy di aver plagiato Sartre. L'ultimo Sartre scopre l'ebraismo messianico, assume una nuova e sorprendente chiave di lettura del mondo, dei rapporti umani, del suo pensiero, impensabile prima. La visione più accurata della questione ebraica, che ora ha conseguito, gli permette di affrontare in maniera diversa il problema dell'"essere-per-altri" e di liberarsi dalle concezioni astiose e velenose che hanno suggestionato il Novecento. L'ebraismo messianico gli consente di ottenere una rivincita su Hegel e sulla sua filosofia della storia: quella storia degli "stati" con la loro realtà politica sovrana, la loro "terra", i loro rapporti con gli altri stati. Ecco ora invece emergere un popolo che è stato a lungo "senza stato": il popolo ebraico. E sarà proprio «l'ebreo che consentirà di uscire da quella storia che Hegel ha voluto imporci»²⁷.

Ora Sartre non considera più l'ebreo come un'invenzione dell'antisemitismo; pensa invece che ci sia una realtà ebraica, al di là dei danni dell'antisemitismo sugli ebrei. È questo che è essenzialmente cambiato rispetto a quanto aveva scritto nelle *Riflessioni*. Inoltre, l'ebraismo messianico gli apre finalmente la possibilità della morale, quella morale che Sartre alla fine de *L'essere e il nulla* aveva annunciato, ma che non era mai riuscito a scrivere. È grazie all'ebraismo che riscopre diversamente il termine-concetto di "obbligo", che lo induce a pensare la condotta umana sotto la specie di una

²⁶ Ivi, p. 259.

²⁷ SARTRE, LÉVY, *La speranza oggi*, cit., p. 127.

“dimensione di obbligo” e non più solo di quella tra padrone e schiavo. Io sono obbligato dall’altro: «so che la mia coscienza non solo è legata all’esistenza altrui, ma gravata, costituita dalla presenza o dall’assenza dell’altro [...]». L’intuizione di un’anima finalmente capace di essere indifferentemente oggetto e soggetto [...] è ancora una volta nella saggezza ebraica che sono andato a cercarla e a trovarla»²⁸.

Sorprende Sartre quando confida a Sicard: «Sto scrivendo un’opera che trasforma completamente quanto ho pensato in filosofia e che se riuscirò a finirla, arriverà a non lasciare in piedi niente de *L’Essere e il nulla* e della *Critica della ragione dialettica*»²⁹. Queste conversazioni ruotano intorno alla possibilità di fondare una nuova etica sulla speranza, ma restano dietro le quinte le contraddizioni tra la speranza e lo scacco, la natura problematica e forse anche utopica di queste nuove visioni. Si torna a parlare delle *Riflessioni* e della questione ebraica. Sartre qui riconosce l’importanza della lunga tradizione monoteista del popolo ebraico. Egli ha ora compreso che l’ebreo da molte migliaia di anni ha un rapporto con un solo Dio: «l’ebreo è monoteista ed è ciò che lo distingueva da tutti gli altri popoli antichi che avevano tutti una pluralità di divinità ed è ciò che lo ha reso essenziale ed autonomo»³⁰. Ciò che lo sorprende è «il modo in cui questo Dio si relazionava con gli uomini. Il rapporto che caratterizza gli ebrei è un rapporto immediato con quello che chiamavano il Nome, YHWH, cioè Dio. Dio parla con l’ebreo, l’ebreo capisce la sua parola e, attraverso tutto questo, quello che c’è di reale, è un primo legame metafisico tra l’ebreo e l’infinito»³¹. E non è forse Dio che parla direttamente ad Abramo, a cui chiede il sacrificio inaudito di uccidere suo figlio Isacco? E non è Abramo, che ricevuto questo appello di Dio, non esita e risponde “sì”, “ecco mi”, “sono pronto”?

4. *Morire nella speranza*

Al lettore salta subito agli occhi che quest’ultima intervista ribalti l’immagine fin qui diffusa dell’esistenzialismo: non è più l’angoscia a dominare

²⁸ LÉVY, *Il secolo di Sartre*, cit., p. 514.

²⁹ Ivi, p. 502.

³⁰ SARTRE, LÉVY, *La speranza oggi*, cit., p. 127.

³¹ Ivi, pp. 127-128. Il nome YHWH è il tetragramma o quadrilatero sacro formato da quattro consonanti, nome proprio di Dio rivelato da Dio a Mosè (cfr. S. Di Teodoro. *Antisemitismo. Caleidoscopiche riflessioni*, Gruppo Albatros Il Filo, Roma 2012).

i pensieri di Sartre, bensì la speranza in un mondo futuro in cui potrà trionfare l'esistenza etica degli uomini, un principio di fratellanza che superi la fraternità-terrore, teorizzata nella *Critica della Ragione Dialettica*. Si tratta di una metamorfosi completa del suo pensiero, quello che riteneva che "l'Inferno sono gli altri" e le relazioni umane necessariamente conflittuali. Ciò che sorprende è che questa parola "speranza" viene dal logos biblico. Non si tratta, come nota acutamente Massimo Recalcati, di pensare religiosamente la speranza, ma piuttosto di sottrarsi all'idea che «lo scacco sia l'ultima parola dell'esistenza»³².

Sartre non è un ebreo certamente, ma in questa intervista emerge un dato interessante, ovvero quanto il pensiero ebraico sia al lavoro all'interno del suo pensiero in riferimento all'enigma dell'"essere-per-altri". Inoltre, assume l'ebraismo messianico come una nuova e sorprendente chiave di lettura del mondo e dei rapporti umani.

È proprio questa idea che spinge Sartre verso Lévinas, che rafforza in lui la speranza in un mondo futuro capace di escludere la violenza e lo sfruttamento.

A conclusione dell'intervista Sartre scrive: «occorre tentare di spiegare perché il mondo oggi, che è orribile, non è che un momento nel lungo sviluppo storico; che la speranza è sempre stata una delle forze dominanti delle rivoluzioni e delle insurrezioni e che sento ancora la speranza come mia concezione del futuro»³³.

Davanti a questa terza guerra mondiale che potrebbe essere dichiarata un giorno, davanti a questo insieme miserabile che è il nostro pianeta, mi torna la tentazione di cadere nella disperazione: l'idea che non finirà mai, che non ci sia uno scopo, che non ci siano che fini particolari per i quali combattiamo...La disperazione viene a tentarti costantemente senza sosta, soprattutto quando sei vecchio.....Ma appunto io resisto e so che morirò nella speranza; ma questa speranza bisogna fondarla³⁴.

Strana coincidenza: nel 1940, quando Sartre si trovava prigioniero nello Stalag di Treviri, scrisse un testo teatrale sul mistero del Natale, *Bariona o il gioco del dolore e della speranza*. Anche allora, come nel testo *La speranza oggi*, scritto poco prima di morire, Sartre ripropone il tema della speranza.

³² M. RECALCATI, *C'è speranza. Così Sartre cambiò idea*, recensione al testo *La speranza oggi*, in «la Repubblica», 9 luglio 2019, p. 30.

³³ SARTRE, LÉVY, *La speranza oggi*, cit., p. 135.

³⁴ *Ibidem*.

Questi testi, così lontani nel tempo, così diversi tematicamente, sono tuttavia legati da un filo sottile e nello stesso tempo profondo: l'appello alla speranza, all'uomo che è sempre di più di quel che è. Forse come nota Bernard – Henri Lévy, si può far risalire a questa esperienza dello Stalag la nascita di un secondo Sartre, messianico, ottimista e profetico. Un Sartre che ha delineato con coraggio il ritratto dell'antisemita; lo ha descritto come passione e come fede, contro ogni evidenza e contro ogni ragione. Dopo cinquant'anni dobbiamo riconoscere che questo ritratto non è affatto invecchiato. Anzi dobbiamo domandarci se ne siamo veramente usciti.

Nel Novembre 1976 Sartre riceve la laurea *honoris causa* dall'Università di Gerusalemme. Dopo aver rifiutato il Premio Nobel nel 1964, è il solo titolo onorifico che ha accettato.

Significa forse qualcosa?

Giacomo Petrarca

Sartre e l'antisemitismo.

Note in margine a Réflexions sur la question juive

TITLE: *Sartre and Antisemitism. Notes on the Margins of Réflexions sur la question juive*

ABSTRACT: Jean-Paul Sartre's "Réflexions sur la question juive" (1946) is a significant work on antisemitism, though it has notable limitations in thematic choices and structure. Sartre's idea of antisemitism as a "passion" and the antisemite as someone driven by "passion" is problematic, as it risks portraying antisemitism as a metaphysical phenomenon. Additionally, Sartre's depiction of Jews, shaped entirely by antisemitic views, overlooks their historical and cultural individuality. Despite these issues, Sartre's contribution and his engagement against contemporary antisemitism remain crucial. This paper aims to analyze some of the most important aspects of Sartre's contributions to the discussion about antisemitism.

KEYWORDS: Sartre; Antisemitism; Jews; Passion

L'emancipazione sociale dell'ebreo è l'emancipazione della società dal giudaismo.

K. Marx, *Sulla questione ebraica* (1844)¹

L'ebreo non ci deve interessare per se stesso. Ciò che noi cerchiamo e per cui lottiamo è il nostro proprio autentico modo di essere, è la purezza incontaminata del nostro popolo tedesco. «Quando mi proteggo e mi difendo da un ebreo» dice il nostro Führer Adolf Hitler, «io lotto per l'opera del Signore».

C. Schmitt, *La scienza tedesca del diritto in lotta contro lo spirito del giudaismo* (1936)²

* Università Vita-Salute San Raffaele, petrarca.giacomo@hsr.it

¹ K. Marx, *Zur Judenfrage*, tr. it. di R. Panzieri, Editori Riunioni, Roma 1991, p. 60.

² In A. Carlo (a cura di), *Carl Schmitt sommo giurista del Fuhrer. Testi antisemiti (1933-1936)*, Il Melangolo, p. 40.

Molti sono antisemiti come il cugino Giulio era anglofobo e ovviamente non si rendono assolutamente conto di ciò che il loro atteggiamento implica realmente. Puri riflessi, canne agitate dal vento, certamente non avrebbero mai inventato l'antisemitismo se l'antisemita cosciente non esistesse. Ma sono loro che in totale indifferenza assicurano la permanenza dell'antisemitismo, perpetuando una generazione dopo l'altra.

J.-P. Sartre, *Riflessioni sulla questione ebraica* (1946)³

1. È stato notato a più riprese come *Réflexions sur la question juive* (1946) di Jean-Paul Sartre sia un contributo di grande importanza sulla questione dell'antisemitismo, sebbene abbia dei limiti piuttosto marcati sia nelle scelte tematiche che l'autore compie che nell'impianto – oserei dire – strutturale del modo con cui Sartre affronta il tema⁴. Del resto, la tesi che vorrebbe l'antisemitismo come una “passione” e l'antisemita come un individuo che ragiona “passionalmente” risulta decisamente problematica in quanto rischia di trasformare la pulsione antisemita in un fantomatico fenomeno “metafisico”; come lo è pure l'immagine dell'ebreo tratteggiata da Sartre, completamente deferita e ridotta alla costruzione fattane dall'antisemita, dietro la quale non resterebbe altro che l'essere umano svuotato della propria individualità storica e culturale (come se la storia del giudaismo fosse un elemento piuttosto trascurabile rispetto alla costruzione che di quella storia hanno fatto i suoi detrattori⁵). Chiaramente tutto questo non riduce – è quasi pleonastico ribadirlo – l'importanza capitale del contributo di Sartre, né il valore dell'*engagement* sartriano contro l'antisemitismo del suo tempo. Sartre lavora allo scritto *Réflexions sur la question juive* di fatto già nell'autunno del 1944, per pubblicarlo poi nel 1946 in una compagine storica che si configura come la scena di una catastrofe le cui proporzioni non erano ancora del tutto chiare all'epoca. In questo ritorno del filosofo Sartre sulla cosiddetta «questione ebraica» a un secolo esatto di distanza dallo scritto di Marx, non era contenuta solo l'esigenza di dare spiegazione di un fenomeno, come l'antisemitismo, che aveva trovato il

³ J.-P. SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris 1954 (tr. it. di I. Weiss, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, SE, Milano 2015, d'ora in poi indicato con: RQE), pp. 36-37.

⁴ D. YINON, *Inauthenticity and Violence: A Critique of Sartre's Portrait of the Anti-Semite*, in *Sartre, Jews, and the Other*, a cura di M. Consonni, V. Liska, De Gruyter, Berlin-Boston 2020.

⁵ Sul tema, si veda il recente testo di P. STEFANI, D. ASSAEL, *Storia culturale degli ebrei*, il Mulino, Bologna 2024.

suo culmine più efferato e sistemico nella persecuzione contro gli ebrei d'Europa a cavallo tra gli anni '30 e gli anni '40; e non si trattava solo di una resa dei conti – alla fine della guerra – nei confronti di quanti difesero, appoggiarono o tollerarono la causa dell'antisemitismo. Mi pare che nell'appello di Sartre sia contenuta un'urgenza ancora più profonda, coerente e in fondo connaturata con l'incalzante impegno politico e civile che attraversa il suo pensiero. *L'essere in situazione* – per utilizzare una categoria centrale del pensiero sartriano – qui diventa il luogo di una “chiamata” a un compito preciso e che procede da una determinata postura che il filosofo assume nei confronti del proprio tempo e del mondo che lo circonda. Del resto, la durezza e la tensione del tono con cui lo scritto viene vergato, pari solo a un certo coinvolgimento emotivo in alcune delle circostanze menzionate in cui Sartre aveva personalmente assistito ad atti di violenza e maltrattamenti nei confronti di ebrei francesi, dimostrano quanto vivo fosse il problema del sentimento antisemita nella Francia della fine del '44. E Sartre non era così ingenuo da credere che quel sentimento si sarebbe estinto con la fine della guerra, la vittoria degli Alleati, la rimozione dell'infamia di Vichy e il ripristino della democrazia (come del resto non avvenne per tanti dei fantasmi europei, scomparsi con un troppo indulgente colpo di spugna con la caduta del regime fascista e di quello nazista). Secondo Sartre, nella «passione» antisemita vi è qualcosa di più atavico, di più profondo, di più connaturato con l'essere europei⁶ che, come vedremo, il filosofo francese intende decriptare e combattere. Così insieme all'intento “genealogico” rivolto a determinare che cosa sia l'antisemitismo e quali logiche muovano l'antisemita, un'altra questione che attraversa l'intero scritto sartriano e che ben esprime il senso dell'urgenza con cui viene concepito è letteralmente l'interrogativo su che cosa fare di tutto ciò. Questo tratto del testo sartriano – in una certa misura programmatico – mi pare chiaramente ribadito nelle parole con cui il testo si conclude:

Noi diremo similmente che l'antisemitismo non è un problema ebraico: è il *nostro* problema. [...] La causa degli israeliti sarebbe vinta a metà, se solamente i loro amici trovassero per difenderli un poco della passione e della perseveranza che vi mettono i loro nemici per perderli. Per svegliare questa passione non bisognerà rivolgersi alla generosità degli ariani: nel migliore di loro tale virtù è intermittente. Ma bisognerà dimostrare a ogni uomo che il destino degli ebrei è il *suo* destino. Non ci sarà un francese libero sin quando gli ebrei non go-

⁶ Uso un'espressione che richiama il testo di María Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, pubblicato nel 1945.

dranno la pienezza dei loro diritti, non un francese vivrà in sicurezza sin quando un ebreo, in Francia e *nel mondo intero*, dovrà temere per la propria esistenza⁷.

Ora quello che è il grande guadagno delle *Réflexions sur la question juive* in cui Sartre presenta l'antisemitismo non più come un problema riferito esclusivamente agli ebrei e alle loro comunità, ma all'intera società (*in primis* francese, sebbene sia evidente che l'afflato sartriano sia ben più ampio), ecco, proprio questo guadagno mi pare che costituisca allo stesso tempo uno degli aspetti più controversi del testo al punto da inficiarne, in definitiva, il senso complessivo. Se infatti riconoscendo che l'antisemitismo sia il «nostro problema» Sartre intende un significato tanto più estensivo di «essere umano» (e, al tempo stesso, anche tanto più *ebraico* di quanto non fosse il monito marxiano che ho inserito in esergo di questo saggio) – da nessuna parte dello scritto sartriano mi pare vi sia spazio per una considerazione dell'ebreo al di fuori dell'immagine che ne dà l'antisemita. Sebbene cerchi di tenersene a distanza, il rischio dell'operazione sartriana è di nuovo (o ancora) quello di una ricaduta in un astratto universalismo in cui lo stesso fenomeno dell'antisemitismo diventa la maschera (o l'espressione) di un più profondo «disagio» dell'io, di quella passione per il male – come la chiama Sarte – propria dell'essere umano⁸. Tuttavia questa critica – mossa da più parti e sotto diverse angolature⁹ – coglie solo un lato del discorso sartriano, per di più, mi azzarderei a dire, quello più superficiale. Certo colpisce, del resto, come lo stesso Sartre non si avveda del rischio di questo esito astrattamente universalistico quando è il primo a denunciarlo. Basti pensare alle pagine dedicate alla figura del «democratico»: se infatti l'antisemita, secondo Sartre, odia l'ebreo per la sua «*ebreità*», il democratico lo difende in quanto essere umano, mancando però di considerare l'ebreo proprio secondo quell'elemento di specificità che genera non solo l'odio dell'antisemita, ma che lo caratterizza anche come ciò che

⁷ *RQE*, pp. 100-101.

⁸ «È per noi evidente che nessun fattore esterno può instillare nell'antisemita il suo antisemitismo. L'antisemitismo è una scelta libera e totale di sé stessi, un atteggiamento globale che si assume non solamente verso gli ebrei ma verso gli uomini in generale, verso la storia e la società; è, al tempo stesso, una passione e una concezione del mondo. Indubbiamente in un determinato antisemita alcuni caratteri saranno più marcati che in un altro, ma sono sempre tutti presenti contemporaneamente e si dirigono gli uni con gli altri» (Ivi, pp. 14-15).

⁹ Come ebbe già modo di notare Franco Fortini nella sua recensione del saggio sartriano contenuta in appendice dell'edizione italiana qui citata.

è (o per dirla sartrianamente, nella *scelta* di considerarsi ciò che è, ossia ebreo). «Il primo» – scrive Sartre – «vuole distruggerlo come uomo per non lasciar sussistere in lui altro che l'ebreo, il paria, l'intoccabile; l'altro vuole distruggerlo come ebreo per conservare in lui soltanto l'uomo, il soggetto astratto e universale dei diritti dell'uomo e del cittadino. Anche nel democratico più liberale si può cogliere una sfumatura di antisemitismo: è ostile all'ebreo nella misura in cui l'ebreo decide di considerarsi come tale»¹⁰. Proprio per questo – continua Sartre ed è un'aggiunta importante poiché indica una presa di distanza precisa da quell'esito che, al contrario, mi pare non riesca a scongiurare – l'ebreo «ha nemici appassionati e difensori senza passione»¹¹. La zona d'ombra che si muove dietro all'operazione sartriana e che, lo ripeto, Sartre sembra incapace di scorgere, sta tutta in una sorta di residuo direi “dialettico” che attraversa – suo malgrado – l'intera critica dell'antisemitismo condotta nelle *Réflexions*. Mi spiego meglio: che l'ossessione dell'antisemitismo sia essenzialmente quella di voler *definire* l'ebreo (e quindi, in un certo senso direbbe Sartre, di “inventarlo” per una sua necessità costitutiva in modo da avere sempre un nemico da poter distruggere), non significa che ogni tentativo di definizione dell'ebreo sia, per ciò stesso, un atto di antisemitismo. Al contrario, mi pare che Sartre resti prigioniero della morsa dialettica che egli stesso vorrebbe disarticolare. Se infatti viene meno la possibilità di definire l'ebreo in quanto ogni pretesa di definizione appartiene alla logica dell'antisemitismo (lo ribadisce più volte, è l'antisemita che fa l'ebreo), neppure all'ebreo – in Sartre – è lasciata la facoltà di definire il proprio *status* di ebreo; chiaramente, qui non m'interessa la conclusione paradossale di questo ragionamento quanto le implicazioni che esso produce, in quanto, non solo nella logica dell'antisemitismo, ma anche nella critica sartriana di questa logica, all'ebreo – si potrebbe dire – resta interdetta la propria auto-determinazione, nella misura in cui non potersi definire significa, comunque, essere definito da altro. Per dire la cosa in maniera differente, quello che cercherò di mostrare in questo breve contributo è che, mentre Sartre cerca di individuare le cause e le logiche che

¹⁰ *RQE*, p. 40.

¹¹ *RQE*, p. 51. Un esempio di questa difficoltà da stato indicato con estrema chiarezza da D. Nirenberg: «Anche Jean-Paul Sartre, scrivendo con passione sulla necessità di accogliere gli ebrei che tornavano nella Francia da poco liberata, non riusciva ad abbandonare l'idea che in un mondo migliore le particolarità del giudaismo si sarebbero dissolte entro un'universale identità francese; e scriveva questo quando nell'Est non ancora liberato gli ebrei venivano ancora eliminati nel nome di un programma di miglioramento della società che compete con il sistema occidentale» (D. NIRENBERG, *Antigiudaismo. La tradizione occidentale*, Viella, Roma 2016, p. 339 nota 3).

soggiacciono all'antisemitismo, non si avvede di come alcune delle categorie di cui si serve siano essenzialmente nate nello stesso terreno dell'anti-giudaismo cristiano che innerva dal profondo l'antisemitismo europeo. La stessa immagine della "distinzione ebraica"¹² come pure quella di "popolo eletto" sono nozioni proprie dall'antigiudaismo, poiché relegano l'ebreo a una posizione di essenziale esclusione rispetto all'evento cristico. Ora – ed è un punto sul quale tornerò poiché viene indicato in maniera estremamente precisa da Sartre – la natura di questa esclusività è del tutto esigenziale proprio nei confronti di chi la pone (e si tratterà di capire le ragioni di questa "esigenza"). Ovvero: non solo l'antisemita necessita dell'ebreo che vorrebbe distruggere, ma la stessa teologia-politica cristiana si fonda essenzialmente su una contrapposizione nei confronti dell'ebraismo, su un antigiudaismo programmatico e necessario¹³. Mi pare che, proprio su questi aspetti, l'analisi sottile e puntuale condotta da Sartre non sia seguita da un'adeguata consapevolezza del sostrato teologico-politico che accompagna proprio il fenomeno dell'antigiudaismo, in cui tanto il discorso dell'antisemita quanto quello sartriano – seppur a profondità diverse – si muovono. Con ciò intendo dire che, ogni discorso sull'antisemitismo è un "nostro" problema (qui ha ragione Sartre), ma nel senso che il terreno da cui si intende criticare l'antisemitismo sia, in un certo senso, lo stesso che lo ha generato, in quanto prodotto di una lunga gestazione che ha visto nell'antigiudaismo

¹² Uso esplicitamente questo termine facendo allusione alla problematica e, per quanto mi riguarda, inaccoglibile tesi formulata da Jan Assman di un parallelismo tra il monoteismo ebraico e la logica parmenidea in quanto entrambi costituiti da una logica oppositiva ed escludente. Sul tema, J. ASSMANN, *La distinzione mosaica*, Milano, Adelphi 2011. L'autore è tornato sulle posizioni ritraendo sostanzialmente il nocciolo della questione in Id., *Esodo. La rivoluzione del mondo antico*, Adelphi, Milano 2023. Sul tema si veda anche: J.-P. SARTRE, B. LEVY, *La speranza oggi*, tr. it. di M. Russo, Mimesis, Milano 2019; in particolare si veda la *Presentazione* di B. Levy in cui viene ripercorso l'articolato rapporto tra Sartre e l'ebraismo e, in modo particolare, l'affacciarsi tardivo nel pensiero sartriano della nozione di messianismo ebraico. È lo stesso Sartre a riconoscerlo nella conversazione con Levy: «Il messianismo era per me un'idea vuota di significato nel momento in cui scrivevo le Riflessioni sulla questione ebraica. Se oggi ha assunto un ricco significato per me è in parte grazie alle nostre conversazioni, che mi hanno fatto capire che cosa rappresenta per te» (ringrazio Maria Russo per aver richiamato la mia attenzione su questo passaggio).

¹³ Franz Rosenzweig aveva compreso così bene il punto da farlo diventare un momento costitutivo per il cristianesimo. All'eterna «*Judenhass*» del cristiano per l'ebreo, Rosenzweig fece corrispondere il significato più profondo dell'ostinazione ebraica, al punto da illudersi che quello sarebbe stato il luogo più sicuro per Israele poiché essenzialmente posto a "custodia" dell'esigenza cristiana. Sul tema rimando al mio: G. PETRARCA, *La legge e l'ostinazione*, in Id., *La legge per la legge. Paolo, Spinoza, Hegel*, Belforte Edizioni, Livorno 2018, pp. 129-146.

medievale e moderno il grande serbatoio sia di un immaginario che di una modalità di pensiero che vede nell'ebraismo un enigmatico e problematico «punto di ostinazione assoluta»¹⁴. Lungi dal poter svolgere una disanima precisa di tutti i luoghi e i riferimenti che compaiono nel lungo saggio sartriano, proverò a seguire alcuni termini guida presenti in *Réflexions sur la question juive* di cui mi servirò per provare a offrire una mappatura di alcune delle principali tensioni presenti nel discorso di Sartre sull'antisemitismo. Nello specifico i termini saranno: *nemico, esperienza, ostinazione*.

2. Scrive Sartre in uno dei passaggi cruciali di *Réflexions sur la question juive*: «L'esperienza non fa sorgere la nozione d'ebreo, al contrario è questa che chiarisce l'esperienza»¹⁵. Si tratta di un passaggio essenziale almeno per due ragioni: la prima, perché manifesta precisamente la strategia che Sartre sta perseguendo, quella cioè di “decostruire” la nozione di ebreo prodotta dall'antisemitismo; così facendo, egli intende mostrare come si tratti di una costruzione posticcia a esclusivo uso dell'immaginario di colui che la produce. La seconda, che è in fondo premessa della prima, è che lo smascheramento di questa strategia dialettica evidenzia il nervo scoperto della logica antisemita: al fondo del discorso dell'antisemita sta un'esigenza costitutiva (o forse meglio: una *necessità*) di definire l'ebreo al punto che – continua Sartre in maniera quasi iperbolica – «se l'ebreo non esistesse, l'antisemita lo inventerebbe». In ciò sta senza dubbio per Sartre uno dei tratti più rilevanti dell'antisemitismo inteso come *passione* malata: una passione che dipende completamente dall'oggetto che intende distruggere. Qualche pagina più avanti, infatti, Sartre continua dicendo che «l'antisemita ha la sventura d'avere un vitale bisogno del nemico che vuole distruggere»¹⁶. Metto da parte il lato del discorso dedicato propriamente agli aspetti psicologici dell'antisemita, perché mi pare la parte meno convincente del saggio e, a tratti, persino fin troppo semplicistica¹⁷; mi concentro, invece, sul

¹⁴ L'espressione è di Franz Rosenzweig che la impiega in una lettera a Rudolf Ehrenberg del 4.11.1913: «La Chiesa [...] non vede a che scopo nel mondo le stia di fronte un punto di ostinazione assoluta (questo «a che scopo» è per lei un *mystérion*), sa soltanto che è così», F. ROSENZWEIG, *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, tr. it. a cura di G. Bonola e G. Benvenuti, Città Nuova, Roma 1991, p. 292.

¹⁵ *RQE*, pp. 12-13.

¹⁶ *Ivi*, p. 22.

¹⁷ In altro luogo, Sartre riduce il discorso a una «predisposizione» (innata?) all'antisemitismo (*ivi*, p. 12), operazione che non può che destare diversi sospetti se si pensa già solo alla complessa costruzione messa in campo da Freud ne *L'uomo Mosè e il monoteismo ebraico* (1938).

significato di questo «vitale bisogno», che introduce una precisa accezione del campo “esperienziale” proprio dell’antisemita. Secondo Sartre, l’antisemitismo, inteso come visione del mondo e «scelta di spiegare gli avvenimenti collettivi con l’iniziativa degli individui particolari» (ossia gli ebrei), è una sorta – si potrebbe dire – di anticipazione dell’esperienza senza controprova fattuale: è perché la realtà dovrebbe essere in un certo modo che io (l’antisemita) riscontro in essere quella realtà. Per Sartre, a ben vedere, dietro il ragionamento dell’antisemita opera un cieco induttivismo. La constatazione sartriana mi pare estremamente significativa, poiché mira al cuore del problema: «è l’*idea* che ci si forma dell’ebreo quella che sembra determinare la storia, non il «dato storico» che fa nascere l’idea»¹⁸. La ricorsività di certi *cliché* che vengono riferiti agli ebrei, come pure la (presunta: dall’antisemita) persistenza ereditaria di tratti fisici o caratteriali propri degli ebrei sono il prodotto di questo stesso modo di pensare: le caratteristiche dell’ebreo che l’antisemita elabora diventano come “archetipiche”. Agli occhi dell’antisemita, l’ebreo è tale solo perché incarna ciò che egli si aspetta di trovare a partire dalla propria esperienza anticipatoria. Pertanto, né gli accadimenti storici, né le vicende specifiche hanno alcun peso per l’antisemita che vive in una sorta di paranoica *astoricità* dove sia i caratteri fisici dell’ebreo che quelli caratteriali – come pure la sua “attitudine” al commercio e il suo comportamento “sospettoso” e “diffidente” – diventano dei caratteri immutabili del proprio immaginario. Mi pare forse uno dei passaggi più interessanti del saggio e colpisce la profondità di questa intuizione sartriana che potrebbe essere applicata ai contesti più differenti. Ne scelgo due – senza preoccuparmi di una coerenza contestuale alle fonti conosciute da Sartre – per dare ragione di quanto questo dispositivo di pensiero sia profondamente radicato.

Negli scritti del periodo giovanile, in modo particolare quelli della permanenza bernese e francofortese, si può scorgere con chiarezza come il giovane Hegel metta in opera una precisa strategia di “concettualizzazione” dell’ebraismo che sfocia, di fatto, in una dura e sprezzante riduzione dell’esistenza ebraica a un “destino” di erranza e negatività. Come avviene per il capostipite Abramo e per i suoi successori, l’ebraismo rappresenta una realtà dello spirito immutabile e cristallizzata, precludendosi così qualsiasi accesso alla storia. Si potrebbe affermare, infatti, che per Hegel nel cosmo ebraico non si dia nessun accadere, nessuna mutevolezza, nessun cambiamento. Del resto, la negatività sancita dalla volontà di “non amare” che

¹⁸ RQE, p. 14.

caratterizza il gesto esistenziale e politico di Abramo¹⁹, esprime precisamente la propria relazione, da un lato, di sottomissione e dipendenza nei confronti della divinità e, dall'altro, di sfruttamento e ostilità nei confronti del mondo²⁰. Una negatività che, ripresentandosi di generazione in generazione, diventa l'addentellato principale sul quale si innesterà il fardello della legge mosaica, in quanto – come continua Hegel – essa è prodotta dall'assurda circostanza in cui «il liberatore del suo popolo fu anche il suo legislatore. Ciò non poté significare altro se non che colui che lo aveva liberato da un giogo gliene aveva imposto un altro»²¹. Sotto il giogo della legge mosaica, l'esistenza ebraica non potrà che venire affetta da un'insuperabile *passività* (termine che verrà impiegato dallo stesso Sartre per indicare una delle accuse tipiche dell'antisemitismo²²). Ora, al di là delle similitudini tematiche, il riferimento a Hegel è funzionale poiché tutta l'operazione del giovane Hegel è volta a determinare chi sia l'ebreo e come sia articolato il cosmo ebraismo, in modo da togliere all'ebraismo qualsiasi sussistenza propria, qualsiasi possibilità di autonomia. E questa strategia, non solo inchioda Israele all'"idea" che ne viene elaborata a partire dall'orizzonte storico della cristianità, ma lo riduce propriamente a quella stessa idea: un'idea o, per utilizzare un termine differente, una "tassonomia" che esaurisce completamente l'essenza stessa dell'ebreo, in quanto la annienta sopprimendone la sua stessa sussistenza. L'ebreo – per Hegel – diventa un'inessenzialità, una vuotezza, una pietra²³. La nozione entro la quale

¹⁹ «Anche Cadmo, Danao, ecc., avevano abbandonato la loro patria, ma in battaglia. Essi andarono in cerca di una terra in cui essere liberi, in cui poter amare. Abramo volle non amare, e per ciò essere libero» (G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno, p. 453, Testo 48).

²⁰ Per Hegel, il rapporto di inimicizia e di opposizione tra Abramo e il mondo è tale che tutto ciò che lo circonda diviene come un che di sfruttabile: i pascoli e le pozze d'acqua sono lì solo a uso del suo gregge, le pozze. Gli ebrei vagando nel deserto si abbeverano alle pozze e le avvelenano. È un motivo al quale fa cenno (in senso inverso a Hegel) anche Sartre: «Una medesima azione fatta da un ebreo e da un cristiano non ha il medesimo significato; l'ebreo infonde in tutto ciò che tocca un non so che di esecrabile. La prima proibizione che i tedeschi imposero agli ebrei fu l'accesso alle piscine: sembrava loro che se il corpo di un israelita si fosse sommerso in quell'acqua non corrente essa si sarebbe completamente insozzata. Per l'antisemita l'ebreo insozza perfino l'aria che respira» (*RQE*, p. 25).

²¹ G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 459.

²² «Si rimprovera agli ebrei di esercitare mestieri improduttivi», *RQE*, p. 49.

²³ Sul tema, J. DERRIDA, *Glas*, Galilée, Paris 1974.

Hegel raccoglie l'intero plesso dell'esistenza ebraica – cioè quella di “destino” (*Schicksal*) – indica, a un tempo, anche un esito:

La grande tragedia del popolo ebraico non è una tragedia greca; non può suscitare né terrore né compassione, poiché questi sentimenti nascono solo dal destino del necessario venir meno di una bella essenza. Essa può invece suscitare solo orrore. Il destino del popolo ebraico è il destino di Macbeth, che si staccò dalla natura stessa, si legò ad essenze estranee, e per servirle dovette uccidere e disperdere ogni cosa sacra della natura umana, dovette alla fine essere abbandonato dai suoi propri dèi (giacché questi erano oggetti, ed egli il loro servo) ed essere nella sua stessa fede stritolato²⁴.

Con ciò non intendo chiaramente sostenere che Hegel sia uno dei teorici dell'antisemitismo, in quanto sarebbe ridicolo e anacronistico. Peraltro – se fosse necessario esplicitarlo – Hegel non ha mai elaborato una teoria della razza come faranno gli ideologi tedeschi di fine Ottocento e del primo Novecento. Il problema mi pare più sottile e proprio per questo estremamente più complesso, in quanto verte sull'indubbia constatazione di quanto la costruzione dell'idea di ebreo sia dipendente da una lunga tradizione di pensiero propria dell'antigiudaismo cristiano e nella quale Hegel è perfettamente ascrivibile. Senza voler tuttavia complicare il discorso in questa sede, quel che colpisce è come, nell'immane costruzione hegeliana, la sola via d'uscita per l'ebreo è quella di convertirsi. Il termine non è impiegato da me o sovrascritto all'operazione hegeliana, ma è utilizzato proprio da Hegel in un luogo della *Fenomenologia dello spirito* in cui intende chiudere qualsiasi debito filosofico nei confronti dell'ebraismo:

Allo stesso modo, del popolo ebraico si può dire che esso sia e sia stato il più reietto, proprio perché si trova immediatamente davanti alla porta della salvezza; esso ai propri occhi non è ciò che in sé e per sé dovrebbe essere; non è cioè questa essenza autonoma, bensì trasferisce tale essenza autonoma al di là di sé; attraverso questa esteriorizzazione, cioè alienandosi, il popolo ebraico si rende possibile un'esistenza superiore, a patto di riuscire nuovamente a riprendere il proprio oggetto entro di sé; un'esistenza superiore a quella che avrebbe avuto se fosse rimasto nell'immediatezza dell'essere: infatti lo spirito è tanto più grande, quanto più è grande l'antitesi da cui ritorna entro di sé. Questa antitesi, però, lo spirito se la costruisce levando la propria uni-

²⁴ Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 470.

tà immediata ed esteriorizzando il suo essere-per-sé. Tuttavia, quando una tale coscienza non si riflette entro di sé, il termine medio su cui essa poggia il suo stare è il vuoto cui è negata la beatitudine, dato che quanto dovrebbe riempirlo è divenuto un estremo rigido. Così quest'ultimo grado della ragione osservatrice ne è il grado peggiore: ma proprio ciò determina la necessità della sua *conversione*²⁵.

Ora se si sposta quest'idea di conversione in un contesto ormai privato del suo portato teologico – e per farlo, non c'è davvero bisogno di scomodare la tanto abusata nozione schmittiana di *secolarizzazione* – si vedrà come al fondo di questa logica della conversione stia essenzialmente un'idea precisa: pretendere che l'ebreo divenga qualcosa di altro da ciò che esso è. Ossia, anzitutto, annulli ciò che lo rende tale: ovvero, ebreo.

L'altro esempio a sostegno della tesi sartriana che l'antisemitismo strutturi la propria esperienza del mondo a partire da un'anticipazione dell'idea di ebreo di cui si è dotato, mi viene offerto dal saggio introduttivo che il filosofo Julius Evola appose all'edizione italiana dei *Protocolli dei Savi di Sion* uscita nel 1938. Non ho idea se Sartre conoscesse questo testo o ne avesse avuto notizia (magari da qualche amico italiano al quale periodicamente faceva visita), ma credo che sia fortemente improbabile. Evola, al contrario, conosce la filosofia di Sartre e avrà modo di leggere il suo scritto sull'antisemitismo²⁶. Lo scritto di Evola è datato settembre 1937 e riprende alcuni punti già affrontati in *Tre aspetti del problema ebraico* uscito per Edizioni Mediterranee nel 1936. Nell'apertura della sua Introduzione ai *Protocolli*, Evola si concentra su un aspetto ampiamente dibattuto, anzi-

²⁵ Id., *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. G. Garelli, Einaudi, Torino 2008 (corsivo mio). È significativo notare come questa nozione di *conversione* in cui Hegel individua l'unica "soluzione" possibile per l'ebraismo resti di fatto un motivo costante nella considerazione del popolo d'Israele.

²⁶ In una testimonianza riportata da Frank Gelli in un libro di conversazioni con il filosofo della "Tradizione", Evola parla con sdegno di Sartre e ne offre un ritratto biecamente stereotipato: «Sarà pure un argomento *ad hominem*, ma non per altro, Sartre è un uomo piuttosto brutto. Piccolo, con dei lineamenti grossolani e gli occhi strabici. La sua bruttezza, penso, è molto diversa da quella di Socrate. Essa rispecchia qualcosa di essenziale nel suo animo. Sappiamo che è molto cattivo e avaro. Dicono che la sua pidocchieria sia leggendaria. Non ti offrirebbe mai un espresso! L'inferno sono gli altri, dice un personaggio di una sua opera. Per me, l'inferno sarebbe passare del tempo ad ascoltare i pensieri del Professore sugli ebrei. O qualcos'altro», F. GELLI, *Julius Evola: The Sufi of Rome*, Independently published 2019, ebook (traduzione mia). Non so stimare quanto affidabile sia questa testimonianza e in quale misura possa essere romanzata. Certo è che la figura di Sartre costantemente collegata a quella dell'ebreo, sia presente in numerose delle testimonianze di Evola riportate da Gelli.

tutto in Francia, relativo alla genesi dei *Protocolli* e la loro presunta autenticità²⁷:

Due punti vengono particolarmente in risalto nei «*Protocolli*». Il primo si riferisce direttamente alla quistione ebraica. Il secondo ha una portata più generale e conduce ad affrontare il problema delle forze vere in atto nella storia. Perché il lettore si renda pienamente conto dell'uno e dell'altro punto, crediamo opportuno svolgere alcune considerazioni, indispensabili per un giusto orientamento.

Per un tale orientamento, occorre anzitutto affrontare il famoso problema della «autenticità» del documento, problema sul quale si è voluto tendenziosamente concentrare tutta l'attenzione e misurare la portata e la validità dello scritto. Cosa invero puerile. Si può infatti negare senz'altro l'esistenza di una qualunque direzione segreta degli avvenimenti storici. Ma ammettere, sia pure come semplice ipotesi, che qualcosa di simile possa darsi, non si può, senza dover riconoscere che, allora, s'impone un genere di ricerca ben diverso da quello basato sul «documento» nel senso più grossolano del termine. Qui sta precisamente – secondo la giusta osservazione del Guénon – il punto decisivo, che limita la portata della questione dell'«autenticità»: nel fatto, che nessuna organizzazione veramente e seriamente segreta, quale si sia la sua natura, lascia dietro di sé dei «documenti scritti». Solo un procedimento «induttivo» può dunque precisare la portata di «testi», come i «*Protocolli*». Il che significa che il problema della loro «autenticità» è secondario e da sostituirsi con quello, ne più serio ed essenziale, della loro «veridicità». Giovanni Preziosi già sedici anni or sono, nel pubblicare per la prima volta il testo, aveva ben messo in rilievo questo punto. La conclusione seria e positiva di tutta la polemica, che nel frattempo si è sviluppata è la seguente: che quand'anche (cioè: dato e non concesso) i «*Protocolli*» non fossero «autentici» nel senso più ristretto, è come se essi lo fossero, per due ragioni capitali e decisive:

1. perché i fatti ne dimostrano la verità;
2. perché la loro corrispondenza con le idee-madre dell'Ebraismo tradizionale e moderno è incontestabile.

Seguendo un'argomentazione la cui natura speciosa è tutt'altro che riconoscibile a prima vista, Evola compie una torsione profonda all'interno del problema: in questione – ci dice – non è l'autenticità dei *Protocolli* quanto la loro veridicità. Non importa cioè che essi siano “veri” in quanto

²⁷ Sul tema, rimando all'importante saggio di C. GINZBURG, *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà*, in ID., *Il filo e le tracce*, Feltrinelli, Milano 2006 [nuova ed. Quodlibet, Macerata 2024].

documento di una società segreta che tiene le retini del controllo mondiale (si noti: da dove apprendiamo per Evola dell'esistenza di quella società segreta se non proprio dal testo che quella società – sempre nell'argomentazione evoliana – avrebbe prodotto?), l'essenziale sta tutto nella loro veridicità o, detto altrimenti, nella loro verosimiglianza. A cosa? *Al mondo che essi stessi raccontano*. Si deve prestare attenzione a questo snodo: Evola sta dicendo che siccome nel mondo sia riscontrabile ciò di cui i *Protocolli* parlano, essi sono veri senza bisogno di essere autentici. Il problema è che lo statuto di ciò che qui Evola intende per vero, autentico e verosimile, di ciò la cui verità – per citare ancora Evola – è provata dei fatti, è essenzialmente determinato a partire dal racconto contenuto proprio nei *Protocolli*. Del resto Evola non fa mistero del fatto che «solo un procedimento «induttivo» può dunque precisare la portata di «testi» come i «Protocolli». Ma il procedimento induttivo, a questo livello, coinvolge tanto il testo quanto la verità del testo, come dire: il mondo che conferma la validità di quanto detto dai *Protocolli*, è essenzialmente il mondo dei *Protocolli*. È un argomento molto preciso che Evola impiega nel 1938: lo ritroviamo – non senza una certa sorpresa, non per il suo impiego ma per la recidività che esprime – in una nota del *Glossarium* di Carl Schmitt del 25 settembre del '47:

Gli Ebrei infatti restano sempre Ebrei, mentre il comunista più migliorare e trasformarsi. Ciò non ha nulla a che fare con la razza nordica, ecc. Proprio l'Ebreo assimilato è il vero nemico. *Non ha alcun senso voler dimostrare la falsità del detto dei saggi di Sion* (C. Schmitt, *Glossarium*, corsivo nostro).

Alla luce di quanto qui mostrato, delle connessioni, delle allusioni, delle tracce e delle giustapposizioni, mi pare che sia difficile sostenere, come fa Sartre, che i discorsi degli antisemiti siano «superficiali, incerti»²⁸.

3. C'è un elemento che colpisce più degli altri nel saggio di Sartre e sono le incursioni teologiche che compie nel tentativo di dare una spiegazione dell'antisemitismo, senza però misurarsi o fare mai menzione dei luoghi della tradizione cristiana – penso anzitutto al *corpus* paolino – in cui sorge una tensione antiggiudaica (o almeno: che sono stati intesi come un costante serbatoio della polemica contro Israele)²⁹. Colpisce, perché nel

²⁸ *RQE*, p. 16.

²⁹ Si pensi ad esempio al testo di Leon Bloy, *Dagli ebrei la salvezza* (1892) o al tentativo

definire l'antisemitismo come una forma di manicheismo, Sartre introduce un netto dualismo tra due principi in opposizione che difficilmente potrebbe spiegare la complessità del fenomeno che egli stesso evidenzia:

Così l'ebreo è identificato con lo spirito del male. La sua volontà, all'opposto della volontà kantiana, è una volontà che puramente, gratuitamente e universalmente si vota al male, è *la* volontà malefica. Per causa sua il male giunge sulla terra, tutto ciò che vi è di male nella società (crisi, guerre, carestie, rivolgimenti e rivolte) gli è direttamente o indirettamente imputabile. L'antisemita ha paura di scoprire che il mondo è malfatto: perché allora sarebbe necessario inventare, trasformare, e l'uomo si ritroverebbe padrone del proprio destino, gravato da una responsabilità angosciata e infinita. Perciò l'antisemita localizza nell'ebreo tutto il male dell'universo. Se le nazioni si fanno la guerra ciò non deriva dal fatto che l'idea di nazionalità, nella sua forma presente, implica quella dell'imperialismo e dei conflitti di interesse. No, è l'ebreo che sta dietro i governi, e soffia la discordia. Se c'è lotta di classe, non si deve al fatto che l'organizzazione economica è ingiusta, sono i caporioni ebrei, gli agitatori dal naso adunco che traviano gli operai. Così l'antisemitismo è originariamente un manicheismo: spiega il corso del mondo con la lotta del principio del bene contro il principio del male. Tra questi due principi non è concepibile alcun accordo: bisogna che uno dei due trionfi e che l'altro sia annientato. Considerate Céline: la sua visione dell'universo è catastrofica; l'ebreo è ovunque, la terra è perduta, si tratta per l'ariano di non compromettersi, di non venire mai a patti³⁰.

Non nego che l'immagine sia suggestiva e, per certi versi, offra degli spazi di lettura interessanti, soprattutto in riferimento alla pulsione (auto) distruttiva che muove l'antisemita. Infatti, continua Sartre, l'adesione di un Céline alle tesi socialiste dei nazisti, dice Sartre, era motivata da una pura convenienza materiale: «lo ha fatto perché era pagato. Nel fondo del suo cuore non ci credeva: per lui l'unica soluzione è il suicidio collettivo,

contro una certa configurazione dell'antisemitismo cristiano fatto da Jacques Maritain con l'intervento del 1937 *L'impossible antisémitisme*, poi confluito insieme ad altri interventi in, *Le mystère d'Israël et autres essais* (1965). Il testo è stato da poco riedito in italiano in un volume: J. MARITAIN, *Contro l'antisemitismo. Dignità della persona, mistero di Israele, sionismo*, Morcelliana, Brescia 2023². Sul temma: M.-T. ANDREVON, *Le mystère d'Israël dans l'œuvre de Jacques Maritain*, in «Recherches de Science Religieuse», vol. 101, n. 2, 2013, pp. 211-231. Il fatto che Maritain si muova *in toto* all'interno del quadro cristiano di logica della salvezza, come sarà in forme diverse per Erik Peterson e il suo *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa* (1946), non toglie la rilevanza dell'operazione tentata.

³⁰ RQE, p. 29.

la non procreazione, la morte». Per Sartre, l'antisemita è alimentato da una pulsione di morte assoluta, un desiderio di distruzione di sé è degli altri, del mondo tutto come forma catastrofica di liberazione da quel *male* in cui viene sostanziata la figura dell'ebreo. Più che di manicheismo, forse, sarebbe più opportuno parlare di gnosticismo (ma è vero che il confine tra queste due correnti religiose della tarda antichità sia piuttosto controverso e non è questo il luogo per addentrarsi in un discorso comparativo). Non si comprende bene, però, come la presenza di questi due principi manichei – ciascuno con la propria sussistenza e indipendenza oserei direi “ontologica” – possa trovare una collocazione accanto all'immagine dell'ebreo *in toto* dipendente dall'antisemita. Da una parte cioè l'ebreo non sussiste mai per sé ma, come abbiamo visto, per la rappresentazione che ne fornisce l'antisemita; dall'altra parte – sempre agli occhi dell'antisemita – l'ebreo dispone di una «sostanzialità» tanto reale da incarnare addirittura l'essenza stessa del male. Si tratta di una difficoltà le cui implicazioni mi paiono piuttosto evidenti.

4. Prima di concludere, vorrei analizzare un ulteriore passaggio relativo al tema dell'ostinazione ebraica, tematica che emerge con forza nel cap. IX della *Lettera ai Romani* di Paolo di Tarso. Sartre non la menziona direttamente, tuttavia compie un'operazione interessante intorno a un simile concetto, in quanto sembra intuire tutta la gravità del portato *teologico-politico* in esso contenuto. Fin dal testo paolino, infatti, l'ostinazione assunse una valenza duplice: da un lato, essa designa ciò che rende Israele incapace di accogliere il messaggio cristico ma, al tempo stesso, proprio in forza di questo rifiuto, l'ostinazione è ciò che rende possibile all'evangelo di giungere fino ai gentili. Senza addentrarci nella fitta costruzione paolina, è sufficiente sottolineare come l'ostinazione divenga uno snodo essenziale per la definizione del rapporto tra ebraismo e cristianesimo. E qui Sartre applica il proprio paradigma alla stessa storia del rapporto tra ebraismo e cristianesimo:

Poco dopo, d'altra parte, si manifestò il contrasto con il cristianesimo: l'apparizione di questa nuova religione provocò una profonda crisi nel mondo israelita, sollevando gli ebrei emigrati contro quelli dalla Giudea. Rispetto alla «forma forte» assunta dal cristianesimo, la religione ebraica apparve immediatamente come una forma debole, in via di disgregazione; sopravvisse solo con una complessa politica di concessioni e di ostinazione.

In questa «versione debole» l'ostinazione diventa la cifra di una resistenza interna dell'ebraismo all'assimilazione: tanto quella esercitata dal cristianesimo, quanto quella che opera – in una certa maniera – proprio nell'antigiudaismo, che “assimila” l'ebraismo all'idea funzionale che ne costruisce. Così che la domanda su che cosa sia “ebraico” – e qui mi sembra un aspetto non trascurabile del saggio sartriano – vada essenzialmente ridefinita alla luce di questo rapporto:

Se si vuole sapere che cos'è l'ebreo contemporaneo, bisogna interrogare la coscienza cristiana: bisogna chiederle non «che cosa è un ebreo» ma «*che cosa hai fatto degli ebrei*».

E qui Sartre procede a ragione per una via assai impervia: il cristianesimo ha definito l'idea di ebreo, nella misura in cui sarebbe possibile rileggere l'intera storia della salvezza cristiana come un grande progetto di costante ridefinizione della figura dell'ebreo. Poiché, se da una parte per il cristiano l'ebreo va osteggiato in quanto oppositore del messaggio di Cristo, in quanto colui che miconosce e “tradisce” la figura del Messia gesuano, dall'altra parte la necessità di questa opposizione è tanto essenziale per il cristianesimo, al punto che da dover conservare quel rifiuto nella forma di una conversione futura, quando – secondo l'immagine paolina – anche Israele entrerà nella nuova alleanza una volta che tutti i gentili saranno stati accolti. Così l'assimilazione-conversione diventa per un verso una *necessità* costitutiva del cristiano e, per un altro verso, l'impossibile, ciò che anzi deve essere impedito:

Così l'ebreo rimane lo straniero, l'intruso, l'inassimilato nel seno stesso della collettività. Tutto gli è accessibile e nondimeno non possiede niente: poiché ciò che si possiede – gli si dice – non si compera. Tutto ciò che tocca, tutto ciò che acquista perde valore tra le sue mani; i beni della terra, i veri beni sono sempre quelli che non possiede. Eppure egli sa di contribuire nella stessa misura degli altri a formare l'avvenire della collettività che lo respinge³¹.

In questo ultimo elemento mi pare che Sartre scorga la riproposizione di una mutata e, insieme, ancor più tremenda teologia della sostituzione, in quanto, come egli continua, «se l'avvenire è suo [dell'ebreo], gli si rifiuta il passato». Gli si rifiuta cioè la possibilità di disporre dell'origine: che sia essa una storia, un tempo, una vicenda o un luogo. E sappiamo quale prezzo ingente sia stato pagato per questo rifiuto.

³¹ RQE, p. 58.

Zoé Grange-Marczak

Juifs et antisémites dans la Critique de la Raison Dialectique

TITLE: *Antisemites and Jews in the Critique of Dialectical Reason*

ABSTRACT: Despite its very broad ambition to explain the dialectical understanding of collective historical phenomena, four different Jewish passages can be found in the *Critique of Dialectical Reason*, encompassing a total of around a dozen pages: first the Jew and the being-Jew as an example of the series, then Antisemitism as other-direction of the Jew, third Stalin's Antisemitism along with its historical explanations, and finally being-Jew as a negation of historical randomness. This paper aims to illustrate how these specific examples demonstrate the continuity and evolution of Sartre's theory over the years. By closely examining these passages, it becomes evident that the *Critique of Dialectical Reason* serves as a crucial intermediary work, bridging Sartre's earlier text *Anti-Semite and Jew* (1946) and his later reflections in *Hope Now* (1980). This paper argues that the evolution of Sartre's concepts can be traced through his sustained focus on the singularity of historical situations and the particular theme of Jews and antisemitism. Moreover, this change is explained by the prevalence of examples in his work: Sartre's methodology is characterized by his use of detailed examples to elucidate broader philosophical points. His attention to the specific historical context of Jews and the phenomenon of antisemitism is central to his theoretical development. Finally, this paper advocates for a serious and nuanced reading of the *Critique* regarding its treatment of Jews and antisemitism within Sartre's philosophy, by explaining the conceptual complexity and the richness of this theme, arguing that the views developed in 1960 are crucial to a complete understanding of the Sartrean conception of Jews.

KEYWORDS: Antisemitism; Jews; History; Series; Stalin

L'œuvre politique de Sartre est encadrée par deux ouvrages majeurs, les *Réflexions sur la question juive* (1946) et *L'espoir maintenant* (1980) qui partagent tous deux le thème des Juifs et l'antisémitisme; entre ces deux dates sont écrits les deux tomes de la *Critique de la raison dialectique*, qui cherchent à constituer une théorie complète de la compréhension dialectique.

* École Normale Supérieure, zoe.grange-marczak@ens.psl.eu

tique des phénomènes collectifs historiques¹. En marge de cette ambition, on trouve au fil des presque 1200 pages de cette *Critique* un exemple particulier: celui des Juifs² et des antisémites. S'il n'est pas développé comme dans les *Réflexions*, il représente une étape fondamentale et pourtant négligée de la pensée sartrienne sur ces sujets. On trouve ainsi quatre «passages juifs»³ dans la *Critique*:

1. tome 1, pages 317-318/374-375⁴: le Juif comme exemple d'unité sérielle par la notion d'être-juif;
2. tome 1, pages 622-623/736-737: l'antisémitisme comme extéro-conditionnement du Juif par le groupe;
3. tome 2, pages 276-283: l'antisémitisme stalinien et ses explications historiques;
4. tome 2, page 455: l'être-juif comme hasard nié et donc historique.

Il s'agit donc d'une douzaine de pages dont l'amplitude thématique et l'ambition théorique sont remarquables: Sartre cherche à montrer les structures fondamentales des collectifs, de l'histoire et de sa compréhension, et passant pour ce faire par l'identité juive en rapport avec l'histoire de l'antisémitisme. La lecture de ces passages juifs pose deux problèmes distincts; premièrement celui des changements et de la continuité de l'œuvre sartrienne, deuxièmement celui du statut de l'exemple: si la *Critique* vise à expliquer un phénomène aussi général que la formation des collectifs dans l'histoire, comment comprendre les apparitions multiples de l'exemple des Juifs et de l'antisémitisme?

Ces deux problèmes ne sont pas nouveaux, et constituent pour les études sartriennes un souci de longue date: pour commencer, la question du lien entre Sartre et les Juifs a été posée dès la publication des *Réflexions*⁵,

¹ C. GERVAIS, *Y a-t-il un deuxième Sartre? A propos de la 'Critique de la raison dialectique'*, dans «Revue philosophique de Louvain», vol. 67, 1969, p. 74; R. ARONSON, *Sartre's Second Critique*, University of Chicago Press (New édition), Chicago 1987, p. xiii; H. RIZK, *La constitution de l'être social. Le statut ontologique du collectif* dans *La Critique de la raison dialectique*, Editions Kimé, Paris 1996, p. 11.

² Nous écrivons «Juif» avec une majuscule par souci de continuité avec la graphie adoptée dans les deux tomes de la *Critique*.

³ S. SCHWARZSCHILD, *J.-P. Sartre as Jew*, dans «Modern Judaism», vol. 3, n. 1, 1983, p. 53.

⁴ Nous indiquerons par ce format la pagination du premier volume dans sa première édition (J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, première édition, Gallimard, Paris 1960) et sa deuxième édition (ID., *Critique de la raison dialectique*, A. Elkaïm-Sartre [éd.], deuxième édition, Gallimard, Paris 1985).

⁵ E. LEVINAS, *L'antisémitisme d'après Jean-Paul Sartre*, dans «Les Cahiers de l'Alliance

puis tout au long de la vie de Sartre⁶, tandis que les colloques de 1998 et de 2003⁷ ont renouvelé un débat qui continue jusqu'à aujourd'hui⁸. Plus encore, l'idée que l'œuvre sartrienne est continue ou au contraire constituée de ruptures est un sujet de discorde académique⁹, particulièrement autour de *L'espoir*, qui représente selon les arguments une coupure¹⁰ ou une continuité¹¹, montrant également que le débat sur la continuité conceptuelle sartrienne a pour point focal ses réflexions sur les Juifs¹², puisque cette

Israélite Universelle (Paix et Droit)», vol. 2, n. 4, janvier 1946, pp. 2-5; E. BIOLLAY, *Jean-Paul Sartre, escamoteur d'Israël?*, dans «La Revue juive de Genève», X, nn. 6-7, 1947.

⁶ M. BRINKER, *Sartre on the Jewish Question: Thirty Years Later*, dans «The Jerusalem Quarterly», vol. 10, 1979, pp. 117-132; E.L. FACKENHEIM, *Existentialist Finale - and Beginning*, dans ID., *Encounters between Judaism and Modern Philosophy: A Preface to Future Jewish Thought*, Basic Books, New York 1973; H. MESCHONNIC, *Sartre et La Question Juive*, dans «Études sartriennes», n. 1, 1984, pp. 123-154; R. MISRAHI, *Sartre et les Juifs. Une histoire très étonnante*, dans «Les Nouveaux Cahiers», vol. 16, n. 61, 1980, pp. 2-12; J. SUNGOLOWSKY, *Criticism of Anti-Semite and Jew*, dans «Yale French Studies», n. 30, 1963, pp. 68-72.

⁷ D. HOLLIER, *Introduction*, dans «October», vol. 87, 1999, pp. 3-6 ; I. GALSTER (éd.), *Sartre et les Juifs: actes du colloque international organisé à la Maison Heinrich-Heine, Cité internationale universitaire de Paris, les 19 et 20 juin 2003*, Découverte, Paris 2005.

⁸ A. CAVAZZINI, *L'histoire contre l'histoire. Lecture des Réflexions sur la question juive*, dans «L'Année Sartrienne», n. 32, 2018; M. CONSONNI, V. LİSKA, *Sartre, Jews, and the Other: Rethinking Antisemitism, Race, and Gender*, Walter de Gruyter, Oldebourg 2020; E. LAPIDOT, *Anti-semitic Creation of Jews. Adorno & Horkheimer to Sartre*, dans ID., *Jews Out of the Question: A Critique of Anti-Anti-Semitism*, State University of New York Press, Albany 2020; M. SILVERMAN, «Killing me softly». *Racial ambivalence in Jean-Paul Sartre's Réflexions sur la question juive*, dans PH. LASSNER, L. TRUBOWITZ (éds.), *Antisemitism and Philosemitism in the Twentieth and Twenty-first Centuries: Representing Jews, Jewishness, and Modern Culture*, University Delaware Press, Newark (N.J.) 2008; J. JUDAKEN, *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question: Anti-antisemitism and the Politics of the French Intellectual*, University of Nebraska Press, Lincoln 2006; J. SIMONT, *Genèse de "Réflexions sur la question juive" de Sartre*, dans «Revue des sciences humaines (Lille)», n. 308, 2012.

⁹ JUDAKEN, *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question*, cit., p. 301.

¹⁰ A. VAN DEN HOVEN, *The Continuing Sartre/Lévy Controversy: The Appropriation of Another Man's Thoughts*, dans «Sartre Studies International», vol. 4, n. 2, 1998, pp. 45-53; J. GERASSI, *Talking with Sartre: Conversations and Debates*, Yale University Press, New Haven 2009.

¹¹ R. ARONSON, *Introduction*, dans «Sartre Studies International», vol. 4, n. 2, 1998, pp. 43-44; R.E. SANTONI, *In Defense of Lévy and "Hope Now": A Minority View*, dans «Sartre Studies International», vol. 4, n. 2, 1998, pp. 61-68; V. DE COOREBYTER, *L'espoir maintenant, ou le mythe d'une rupture*, dans «Les Temps Modernes», vol. 627, n. 2, 2004, pp. 205-227; J.-P. BOULÉ, *Revisiting the Sartre/Lévy Relationship*, dans «Sartre Studies International», vol. 4, n. 2, 1998, pp. 54-60.

¹² R. WELTEN, *Traces of Lévinas in Sartre's and Lévy's Hope Now. The 1980 Interviews*, dans «Cahiers d'études lévinassiennes», vol. 5, 2006; N. HEWITT, *Portrait De L'antisémite*

question représente un point d'achoppement pour les lectures de Sartre. Notons aussi que les dimensions (immenses) et le statut (inachevé) de la *Critique* en rendent l'appréhension difficile¹³, tout particulièrement pour ses passages juifs, qui représentent à peine 1 % du volume total et peuvent être difficilement compréhensibles pour un lecteur attaché d'abord à la complexité théorique générale de l'œuvre. Pour attirer l'attention sur ces pages décisives, on utilisera les commentaires de référence sur l'œuvre de 1960¹⁴, et un article de Steven Schwarzschild qui a lancé la réflexion sur les passages juifs de la *Critique*, travail que nous cherchons à compléter par la prise en compte du second volume¹⁵.

Notre argument est que la lecture des passages juifs de la *Critique* permet de démontrer la continuité de l'œuvre sartrienne sur le sujet, et met en évidence la prévalence des exemples dans les développements théoriques de Sartre. L'hypothèse de départ est que la distance parcourue entre les *Réflexions* et *L'espoir* n'est pas une rupture mais une transformation progressive, qui s'atteste dans l'étape intermédiaire qu'est la *Critique*, lieu des changements conceptuels par rapport à 1946 qui sont aussi les fondements des propos de 1980. Tout d'abord, on cherchera à mettre en avant les nouveautés vis-à-vis des *Réflexions* et la continuité par rapport à *L'espoir*, afin de nuancer la vision qu'on a de l'entièreté de l'œuvre sartrienne sur les Juifs et l'antisémitisme. Ensuite, on montrera comment ce thème est un exemple décisif chez Sartre et est en fait premier dans sa réflexion: c'est l'attention que Sartre porte aux faits historiques contingents qui est au principe de l'évolution de sa théorie. Le statut de l'exemple dans la *Critique* explique les modifications qu'elle instaure par rapport au Sartre précédent. On cherche par ce travail à ouvrir la discussion sur la place des Juifs dans la *Critique*, en arguant qu'une prise au sérieux de ce thème dans ce livre renouvelle notre lecture de l'ensemble de la théorie sartrienne sur les Juifs.

Dans Son Contexte: Antisémitisme Et Judéocide, dans «Études sartriennes», n. 1, 1984, pp. 111-122.

¹³ ARONSON, *Sartre's Second Critique*, cit., p. XV.

¹⁴ *Ibid.*; J.S. CATALANO, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason*, University of Chicago Press, Chicago 1986.

¹⁵ SCHWARZSCHILD, *J.-P. Sartre as Jew*, cit.

I. *La structure sérielle: l'être-Juif comme rapport d'altérité*

1. *La série*

Le premier passage de la *Critique* qui mentionne les Juifs commence à la page 317/375, dans la section qui traite de la série, ensemble d'individus qui ne sont unifiés que de l'extérieur¹⁶, c'est-à-dire une multiplicité où chacun des membres est interchangeable avec un autre. La page qui précède l'exemple des Juifs cherche à montrer que la raison sérielle est un rapport d'altérité qui est aussi dynamique d'identification. Dans ce cadre, l'exemple des Juifs sert à différencier l'unité par un objet pratico-inerte de l'unité par la raison sérielle, puisque cette dernière implique «une certaine intériorisation pratique de l'être-dehors par la multiplicité». C'est à ce moment-là du texte qu'intervient une série d'exemples: «le Juif [...] le colon, le militaire de carrière, [...] le militant, [...] le petit-bourgeois, le travailleur manuel»¹⁷. Le seul sur lequel Sartre s'arrête à ce endroit est celui du Juif.

Ici, et comme depuis les années 1940, Sartre cherche une formule générale de la constitution de l'identité de l'individu, et le Juif est dans un premier temps une manière d'expliciter sa théorie de l'identité et du comportement en général: notre comportement est d'abord sériel, on n'est ce qu'on est qu'en tant que les autres le sont aussi¹⁸. Ce fait est signifiant d'abord pour l'Homme en tant qu'individu, et c'est là le principal problème de Sartre pour la période 1940-1960: d'abord, les propos des *Carnets de la drôle de guerre* («S'assumer comme juif, par exemple, est-ce que ça veut dire vouloir que la communauté juive et les juifs en tant que juifs aient les mêmes droits que les autres membres de [la] communauté plus large?»¹⁹), les analyses des *Réflexions* sur l'authenticité²⁰, mais aussi celles des *Cahiers pour une morale* («Exemple: si je suis Juif, je suis pénétré intérieurement d'une nature juive»²¹), qui attestent d'une présence juive dans l'œuvre de Sartre dès 1940. Jusqu'à la *Critique*, le but principal de l'exemple des Juifs est de comprendre comment une subjectivité (le mode de constitution du

¹⁶ SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 280 et p. 364.

¹⁷ Ivi, p. 317 et p. 374.

¹⁸ CATALANO, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of dialectical reason*, cit., p. 375.

¹⁹ J.-P. SARTRE, A. ELKAÏM-SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre (septembre 1939 - mars 1940)*, Nouvelle éd., augmentée d'un carnet inédit, Gallimard, Paris 1995, p. 633.

²⁰ ID., *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris 1954, pp. 108 ss. et pp. 169 ss.

²¹ ID., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, p. 63.

pour-soi) se construit par une situation où son identité lui est assignée du dehors. Être Juif est un mode de sérialité et donc de subjectivité, c'est-à-dire une structure collective qui assigne du dehors à des individus une identité qu'ils intériorisent comme une contrainte unifiante. En ce premier sens, les Juifs ne sont qu'un exemple parmi d'autres: ce que Sartre dit de la subjectivité juive reflète les considérations sur l'intériorisation de l'oppression dans la colonisation²². L'exemple du Juif est donc à la fois contingence historique et nécessité dialectique puisqu'il permet, à partir d'une situation historique, de décrire la constitution universelle de la subjectivité.

C'est dans ce cadre que l'exemple des Juifs dans la *Critique* semble ici avoir avant tout une valeur pratique, puisque si Sartre réfute l'idée que la série soit un concept, cette pensée est selon lui une erreur théorique mais pas pratique: si la *praxis* (le projet qui, par la représentation d'une fin, dépasse les conditions matérielles et réorganise le champ pratique en vue de cette même fin²³) constitue effectivement les séries comme altérité, on ne peut cependant les concevoir comme des concepts puisqu'ils sont, dans la pratique, d'abord des «unités sérielles», c'est-à-dire qu'elles ne sont pas des objets stabilisés dont on pourrait faire la théorie, mais un ensemble de relations dialectiques complexes qui ne vaut comme objet que pratiquement, et non théoriquement. On trouve ici l'ambition de trouver «les déterminations concrètes de la vie humaine», pas l'universalité abstraite²⁴. La première valeur de l'exemple du Juif est de parler de l'existence de l'Homme dans le cadre de son appartenance à une série, et c'est en ce sens que pour l'instant on parle bien de l'exemple du Juif singulier et non des Juifs.

2. L'être-Juif

Dans cet exemple du Juif, la raison sérielle est l'antisémitisme, l'ensemble de préjugés et de haine qui assigne aux Juifs une identité spécifique, un phénomène dissymétrique d'assignation d'une essence à un groupe minoritaire par la société au sein de laquelle il vit. Dans les *Réflexions*, la relation entre le Juif et l'antisémitisme était directe: parce que la société est antisémite, le Juif est tenu pour Juif, il se retrouve dans une situation commune à tous les Juifs, jeté dans la situation juive, et c'est en cela que l'anti-

²² ID., *Préface*, dans A. MEMMI, *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur*, Payot, Paris 1973, p. 24 et p. 29.

²³ J.-P. SARTRE, *L'intelligibilité de l'histoire*, Gallimard, Paris 1985, p. 461.

²⁴ ID., *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 58 et p. 70.

sémite crée le Juif²⁵. En regard de cette première compréhension sartrienne des années 1940 et 1950, la *Critique* marque un déplacement significatif mais continu, par la notion d'«être-Juif», terme déjà mobilisé dans *L'être et le néant*²⁶, et qui désigne dans la *Critique* le rapport entre le Juif et la société antisémite, mais aussi entre le Juif et les autres Juifs, eux-mêmes en rapport avec cette même société. L'être-Juif est une équation à trois termes entre l'antisémitisme de la société, le Juif lui-même et tous les autres Juifs en tant qu'ils sont autres, puisqu'ils sont aussi victimes de ce même antisémitisme, et le Juif est Juif, car il est constitué comme Autre par la société mais aussi par les autres Juifs. Ce mécanisme est appelé par Sartre la «cérémonie d'altérité»²⁷, et ce phénomène donne l'être-Juif, constitué dans une double altérité: celle des Juifs par rapport aux non-Juifs, et celle du Juif par rapport aux autres Juifs.

Une fois cette nouvelle notion d'être-Juif posée, on retrouve sous une autre forme le problème qui en 1946 s'appelait *authenticité*, puisque Sartre poursuit: «pour le Juif conscient et lucide son être-Juif [...] est intériorisé comme sa responsabilité par rapport à tous les autres Juifs et son être-en-danger»²⁸. L'être-Juif du Juif lucide devient une responsabilité par rapport aux autres Juifs. Il y a donc là un déplacement: la raison sérielle était un double rapport du Juif à la société antisémite et du Juif aux autres Juifs, mais l'être-Juif devient une relation entre Juifs face à cette société antisémite, qui devient en cela seconde. Plus encore, ce rapport est un rapport de *responsabilité*, le lien qu'on a avec ce qu'on ne peut pas fuir, ce qu'il faut assumer, qu'on en soit ou non l'auteur²⁹: je suis responsable de l'ensemble de la situation dans laquelle je suis jeté et à laquelle il faut que je réponde, que j'en sois ou non à l'origine. L'être-Juif entendu en ce sens reste donc une modalité de construction du sujet qui dépend de l'action morale c'est-à-dire comprise en termes de bien et de mal, dans un contexte pratique donné.

En ce sens, comme le conclut Sartre, le Juif n'est pas «le type *commun à chaque exemplaire séparé*», mais «le *perpétuel être-hors-de-soi-dans-l'autre des membres de ce groupement pratico-inerte*». On existe d'abord comme Juif en tant qu'on est assigné à cette identité certes par d'autres (c'est le

²⁵ ID., *Réflexions sur la question juive*, cit., pp. 81 ss., p. 108 et p. 176.

²⁶ ID., *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, p. 612.

²⁷ ID., *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 318 et p. 375.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ F. NOUDELMANN, G. PHILIPPE, *Dictionnaire Sartre*, Honoré Champion, Paris 2004, p. 431.

point démontré dans les *Réflexions*), mais surtout en tant que cette identité est toujours celle d'autres: on n'est jamais Juif parce qu'on correspond à un type, on est Juif parce qu'on est Juif au même titre que Pierre et Jean, non parce qu'on leur ressemble, mais parce que les autres leur assignent l'appartenance à cette même série, et qu'on mesure donc l'écart entre eux et soi-même, notamment dans l'enfance³⁰. En un sens, il est impossible de donner un critère théorique de constitution énonçable à cette série, l'être-Juif provient du fait qu'on est plongé dans la même situation que les autres en tant qu'autre soi-même. Il s'agit donc d'un "*groupement pratico-inerte*", la manière dont la matière inerte modifiée par l'homme modifie l'homme en retour³¹, l'ensemble des productions humaines qui deviennent inertes et s'imposent donc aux hommes. L'être-Juif est donc le principe de constitution d'un groupe qui est subi par ses membres, et l'antisémitisme est une structure faite d'altérité³², les Juifs servent d'Autre, pour les anti-sémites mais aussi pour eux-mêmes, donc en ce sens sont un exemple de l'être-pour-Autruï, étant ainsi "*surdéterminé*"³³. Le problème, c'est le paradoxal caractère d'altérité de la série, puisqu'on n'appartient à une série que dans la mesure où on est autre pour les autres, puisque l'unité est induite par l'Autre sériel, et que pourtant l'appartenance à une série est une donnée de l'identité humaine. Ce paradoxe est capital, puisqu'il détermine la modalité existentielle d'appartenance à une série, qui reste toujours «*l'unité d'une fuite*», une «*totalisation de fuite*»³⁴ jamais atteinte³⁵. Si Sartre n'admet toujours pas l'idée d'une identité juive qui serait la somme d'un nombre de traits caractéristiques théorisables, il a par rapport aux *Réflexions* autonomisée cette identité qui ne se construit plus seulement en rapport avec les non-Juifs, mais aussi en rapport avec les Juifs. Ainsi, là où la théorie des *Réflexions* permettait de tracer un portrait général du Juif selon l'antisémitisme, le schéma de la *Critique* empêche de trouver une description stable de ce qu'est le Juif, même du point de vue de l'antisémitisme. Le Juif n'est plus un rapport entre un homme et une identité qui lui est assignée, mais le rapport entre un homme, une identité qui lui est assignée et les autres

³⁰ SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 318 et p. 374.

³¹ ID., *L'intelligibilité de l'histoire*, cit., p. 461.

³² J.H. McMAHON, *Humans Being: The World of Jean-Paul Sartre*, University of Chicago Press, Chicago 1971, p. 99.

³³ Ivi, p. 101.

³⁴ SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 317 et p. 374.

³⁵ J. BOURGAULT, *Repenser le corps politique*. «*L'apparence organique du groupe*» dans la Critique de la Raison dialectique, dans «*Les Temps Modernes*», voll. 632-633-634, nn. 4-5-6, 2005, p. 500.

hommes à qui cette identité est aussi assignée, c'est-à-dire la série ainsi créée: le rapport n'est plus binaire mais ternaire. Comme le formule Joseph S. Catalano, «*La situation de judéité créée par l'antisémitisme est altérée par la sérialité au sein du pratico-inerte; la judéité de quelqu'un est toujours ailleurs*»³⁶.

Sartre utilise ensuite un sous-exemple qui vient historiciser le problème de l'antisémitisme en y admettant des variations: la «*société en crise d'antisémitisme*» qui «*commence à reprocher à ses membres Juifs d'accaparer tous les postes supérieurs*», pour montrer comment l'antisémitisme oblige les Juifs à se constituer comme place dans une série où les autres sont excédentaires. C'est en ce sens que le Juif est responsable des autres Juifs. Donc l'altérité est l'«*intériorisation par chacun de son être-hors-de-soi-commun dans l'objet unifiant*», c'est-à-dire que le sujet, pour se constituer comme Juif, fait un détour: on est d'abord Juif parce que ce rôle nous est assigné de l'extérieur, puis on le devient parce que cette assignation de l'extérieur, également appliquée à d'autres, est intériorisée par le sujet. En fait, on a là une complexification du processus des *Réflexions*: le Juif n'est pas originellement défini comme tel par son appartenance interne à un ensemble, il le devient par l'intériorisation de cette assignation d'abord seulement extérieure, donc la situation du Juif est une intériorisation de l'extériorité³⁷ — qui est précisément ce que la *Critique* cherche en général à explorer³⁸. En ce sens, on nuancera les affirmations de Schwarzschild, qui estime que Sartre est resté sur une ligne argumentative unique des *Réflexions* à la *Critique*: il nous semble que la *Critique* marque bien une complexification et un développement du schéma initialement exposé dans les *Réflexions*. Il y a certes une continuité claire dans l'œuvre sartrienne³⁹, et *L'Espoir* n'est pas tant une rupture qu'on a pu le penser, mais le logiciel des *Réflexions* a été considérablement modifié et augmenté.

Ainsi, la présence de l'exemple juif dans la *Critique* s'inscrit dans la perspective d'une description de la formation des collectifs et de la manière dont elle modèle la subjectivité de l'individu: le Juif incarne ici un universel, et atteste des changements théoriques sartriens. Ce premier passage juif montre que le Juif est ici un exemple à valeur universelle, dont les caractéristiques singulières contingentes ne valent pas par leur contenu effectif

³⁶ CATALANO, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason*, cit., p. 46, notre traduction.

³⁷ S. SCHWARZSCHILD, *J.-P. Sartre as Jew*, dans «Modern Judaism», vol. 3, n. 1, 1983, p. 48.

³⁸ SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, cit., pp. 142-167.

³⁹ SCHWARZSCHILD, *J.-P. Sartre as Jew*, cit., pp. 38 ss.

mais par leur fonction dans un schéma général de l'identité. Le Juif n'est pas juif parce qu'il se rend à la synagogue le samedi ou qu'il porte l'habit noir, mais parce qu'il adopte ces conduites selon un rapport d'assignation de l'extérieur par les non-Juifs et par les Juifs eux-mêmes. En ce sens, Sartre aurait pu à cet endroit décrire n'importe quelle autre unité sérielle, sans incidence sur le développement théorique de l'ouvrage.

II. *L'antisémitisme: extéro-conditionnement, racisme, histoire*

3. *Série et hétéro-conditionnement*

Le volume 1 de la *Critique* fait figurer deux passages juifs qui témoignent des deux axes de cet exemple: l'être-Juif, c'est-à-dire la constitution de l'identité sérielle juive, et l'antisémitisme comme extéro-conditionnement qui rend possible cette constitution. En effet, le deuxième passage où il est question de Juifs dans la *Critique* se trouve aux pages 622/736, à un moment où Sartre, dans le problème du passage du groupe à l'histoire, cherche à examiner la transition entre le groupe organisé et l'institution par le biais de l'extéro-conditionnement du souverain sur le collectif, par l'exemple de l'antisémitisme. Le problème de l'extéro-conditionnement est celui de l'action du souverain sur le groupe. Cette description de l'antisémitisme stalinien n'a pas les mêmes enjeux que celle de l'être-Juif de la page 317/374, qui visait à comprendre comment l'appartenance sérielle opérait sur le sujet sérialisé; ici, le problème est la compréhension de l'histoire, à partir de la structure d'hétéro-conditionnement. Le point général de Sartre est que l'antisémitisme des masses n'est pas spontané, mais dépend d'une action du souverain: en un sens, le problème de Sartre n'est plus le Juif mais ce que le Juif signifie pour la société non-Juive dans laquelle il vit.

Sartre trace un parallèle entre le racisme et l'antisémitisme, déjà établi dans la note 1 de la page 344/406, qui explique que le racisme n'est pas un système de pensée, mais «*la tentation de la bêtise, c'est-à-dire comme l'espoir secret que la pensée est un caillou*»⁴⁰. Premièrement, on voit ici le développement de la pensée sartrienne à partir des *Réflexions*, qui qualifiaient l'antisémitisme de passion⁴¹. Deuxièmement, on note que le racisme,

⁴⁰ SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 344 et p. 406.

⁴¹ ID., *Réflexions sur la question juive*, cit., p. 9, p. 19 et p. 22.

dans ce passage précis, est non seulement un exemple, mais même «*le premier exemple venu*»⁴². Nous avons ici l'indice d'une valeur minimale des exemples sartriens, qui pourraient être substitués par d'autres, allant dans le sens selon lequel la *Critique* est un ouvrage général qui ne cherche pas à traiter de l'antisémitisme en tant que tel, mais en tant que donnée fondamentale de la subjectivité humaine, «*catégorie métaphysique*»⁴³ du rejet des groupes désignés comme autre, dont l'antisémitisme n'est qu'une spécification parmi d'autres, sur la droite ligne des *Réflexions*. En ce sens, l'antisémitisme est, au même titre que le Juif, un exemple fonctionnel, c'est-à-dire qu'il est une illustration adéquate de la théorie sartrienne, mais qu'il aurait pu être remplacé par un autre cas historique sans changement majeur.

L'exemple de Staline permet à Sartre de nuancer sa vision de l'antisémitisme, qui n'est plus le phénomène subjectif individuel unique des *Réflexions*, mais qui acquiert différents niveaux de compréhension selon le plan sur lequel il opère. Pour comprendre des formes plus systématiques d'antisémitisme que les pogroms, il faut passer en effet par l'«*extéro-conditionnement systématique du racisme de l'autre*»⁴⁴ que le souverain opère sur la série. L'extéro-conditionnement est l'action unificatrice d'un groupe souverain sur une série⁴⁵, cherchant ainsi, de l'extérieur, à en faire un tout. Cette action est d'abord réflexive, c'est-à-dire qu'elle utilise ce qui a été produit par la série et le transforme en signes. Ici, ce sont des préjugés et des clichés antisémites, conçus dans la série, qui deviennent une «*liste-type*»⁴⁶, qui sont d'abord une désignation du Juif ainsi imaginé, mais aussi «*la raison forgée de la série*», c'est-à-dire l'objet unificateur. On sait depuis la page 317/374 que le Juif n'est pas Juif selon sa correspondance à une liste-type, mais bien parce qu'il est rendu autre par la société et dans son rapport avec les autres Juifs. Jusque-là, le processus est purement sériel: les Juifs ainsi imaginés, «*purs mannequins*», incarnent la place de l'Autre, que la série désigne comme ce qu'elle n'est pas pour mieux se définir elle-même; la relation de l'antisémite aux Juifs est similaire à la relation d'altérisation décrite dans les *Réflexions*, qui cherche à unifier un groupe autour de la haine passionnelle d'un autre groupe désigné comme extérieur à une communauté nationale supposée. C'est à partir de cette liste-type que le groupe souverain, dont il a été question aux pages 589/697 à 622/736, transforme

⁴² ID., *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 344 et p. 406.

⁴³ LEVINAS, *L'antisémitisme d'après Jean-Paul Sartre*, cit., p. 4.

⁴⁴ SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 622 et p. 736.

⁴⁵ ID., *L'intelligibilité de l'histoire*, cit., p. 460.

⁴⁶ ID., *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 622 et p. 736.

la haine antisémite en extéro-conditionnement via la propagande qui en fait une «*cérémonie totalisante*»⁴⁷. La continuité des exemples sartriens est ici remarquable: à plus de 250 pages d'écart, la réflexion reste progressive et utilise les acquis de l'occurrence précédente des Juifs; il serait possible de détacher l'ensemble des exemples juifs de la *Critique* pour en faire un fascicule cohérent et unifié.

Il faut noter que ce processus ne produit pour Sartre aucune authentique unité, parce que l'extéro-conditionnement est en réalité une fausse unité, qui repose premièrement sur l'incapacité de la contester, deuxièmement sur le fait que l'extéro-conditionnement n'aboutira jamais à un groupe unifié, puisque l'acceptation de ce conditionnement ne peut que rester sérielle, c'est-à-dire acceptée individuellement par des sujets dispersés, et reste donc en ce sens une violence dispersive et non unificatrice⁴⁸. Sartre démontre donc que l'antisémitisme ne produit aucun groupe mais seulement une série.

4. *Racisme et antisémitisme*

La lecture continue du deuxième et du troisième passage juif prouve que les douze «pages juives» de la *Critique* doivent être traitées comme une continuité, puisque les pages 622sq/736sq du volume 1 discutaient de l'antisémitisme en général, tandis que les pages 276–282 du volume 2 abordent le problème de l'antisémitisme stalinien. C'est là le signe d'un changement du statut de l'exemple, qui n'est plus une simple fonction au sein d'une formule générale, où la place du Juif pourrait être prise par un autre cas: à partir du volume 2, les données historiques propres aux Juifs et aux antisémites deviennent une part majeure du problème, preuve d'une transformation dans le rôle du Juif dans le texte, qui n'incarne plus une vérité universelle du plusieurs contextes, mais au contraire qui modifie la théorie générale par ses spécificités historiques contingentes. Le tome 2 poursuit l'exemple de la page 622/736, l'antisémitisme stalinien, cette fois non plus du point de vue du collectif, mais du point de vue du souverain lui-même et de l'effet de l'antisémitisme sur lui. Sartre cherche à montrer que l'antisémitisme est un rapport entre les masses et le souverain, preuve du changement entre les *Réflexions* et la *Critique*: l'antisémitisme n'est plus seulement le rapport entre les Juifs et les non-Juifs, mais aussi entre le gou-

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 623.

vernement et les gouvernés, ajoutant ainsi aux *Réflexions* le problème des institutions⁴⁹. Plus encore, le long passage de la page 278 est une reprise de l'entreprise des *Réflexions*, c'est-à-dire de la dénonciation de l'antisémitisme tel qu'il se manifeste pour les contemporains de l'ouvrage, en prenant en compte son contexte historique singulier.

Ce passage prend place dans le développement cherchant à expliciter la totalisation d'enveloppement: Sartre cherche à expliquer la «*dérive objective*» de la totalisation d'un collectif par un souverain et la manière dont «*Entre 1948 et 1953, la praxis de Staline devient la monstrueuse caricature d'elle-même*»⁵⁰. Sur les 450 pages de ce second volume, 85 sont consacrées à la discussion du personnage qu'est Staline⁵¹. À la page 276, l'argumentation s'ouvre sur la réaffirmation que l'antisémitisme est un racisme, c'est-à-dire qu'il suppose une race qui d'avance condamne le Juif. C'est dans ce cadre conceptuel a priori que Sartre lit la politique antisémite soviétique, preuve selon lui d'un «*manichéisme*»⁵², terme employé pour qualifier l'antisémitisme depuis les *Réflexions*⁵³, et mobilisé régulièrement par la suite⁵⁴, qui cherche à désigner la manière dont on cherche une essence du mal, ici trouvée dans la nature du Juif⁵⁵. Le manichéisme stalinien interprète les liens réels ou supposés entre les Juifs d'URSS et les Juifs de pays occidentaux ou d'Israël (à partir de 1948) comme «*la présence réelle d'un noyau de traîtres*»⁵⁶. Il s'agit donc d'une interprétation biaisée de faits qui ne sont pas attestés: l'antisémitisme de Staline est d'abord un problème épistémologique d'appréhension et d'interprétation des faits sociaux, qui voit des ennemis intérieurs comme les révolutionnaires français de 1789 en imaginaient déjà — où l'on voit que malgré la reconnaissance d'une structure singulière de l'antisémitisme, Sartre y voit bien l'exemple d'un comportement humain généralisé, qui existe dans différents contextes. Sartre évalue également les conséquences de cette erreur, puisque la politique stalinienne

⁴⁹ B. LÉVY, *Sartre et la judéité*, dans «Études sartriennes», nn. 2-3, 1986, pp. 139-149 et pp. 146-147.

⁵⁰ SARTRE, *L'intelligibilité de l'histoire*, cit., p. 246.

⁵¹ R. ARONSON, *Sartre sur Staline*, dans «Études sartriennes», n. 4, 1990, pp. 89-101.

⁵² SARTRE, *L'intelligibilité de l'histoire*, cit., pp. 33 ss.

⁵³ ID., *Réflexions sur la question juive*, cit., pp. 48 ss.

⁵⁴ ID., *Israël, la gauche et les Arabes*, dans ID., *Situations VIII*, Gallimard, Paris 1971, p. 347; ID., *Entretien avec des membres du Comité*, dans «Israël-Palestine. Bulletin de liaison et d'information des Comités 'Israël-Palestine' de Belgique», n. 1, mars 1970, p. 8.

⁵⁵ H. GORDON, R. GORDON, *Sartre and Evil: Guidelines for a Struggle*, Praeger, Westport 1995, p. 42; CATALANO, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason*, cit., p. 36.

⁵⁶ SARTRE, *L'intelligibilité de l'histoire*, cit., p. 276.

cherche à refuser aux Juifs toute particularité linguistique, nationale ou folklorique, et mène à une politique d'une violence meurtrière terrible⁵⁷. Ce qu'il cherche ici à montrer, c'est comment la désignation d'un collectif comme étranger pousse ce même collectif à se constituer comme tel: «*en unissant les Juifs contre les autres citoyens soviétiques (ou du moins en les isolant de ceux-ci), elle actualise leurs liens avec les autres Juifs*» tout en interdisant l'intégration des Juifs à la société dans laquelle ils vivent. Sartre décrit «*la contradiction même de la politique stalinienne*», qui cherche à annuler la différence supposée des Juifs sans jamais les intégrer au reste de la société, menant ainsi à «*l'extermination*» comme seule solution⁵⁸.

Ce que cela signifie pour Sartre, c'est que la politique de Staline est «*un néo-antisémitisme d'origine politique et non ethnique*». Cette déclaration est décisive en ce qu'elle marque une rupture, première reconnaissance de sous-divisions au sein de l'antisémitisme. Ce type d'antisémitisme provient de la méfiance du souverain envers un groupe social qui pourrait le menacer: il ne s'agit pas d'une réaction du groupe mais bien d'un problème qui dépend du souverain comme personne biographique, indice du souci biographique et de psychanalyse existentielle qui occupe Sartre depuis le *Baudelaire* (1947) et le *Saint Genet* (1952). Sartre reprend ici l'argument stalinien selon lequel la politique soviétique ne fait pas preuve d'antisémitisme mais cherche simplement à régler un problème politique objectif, ce que Sartre récuse tout en gardant l'idée selon laquelle il ne s'agit pas seulement de l'antisémitisme décrit dans les *Réflexions*. Ronald Aronson estime que l'utilisation par Sartre du terme de *racisme* est un peu imprécise, notamment en tendant à confondre l'antisémitisme stalinien et l'antisémitisme nazi, alors que Ronald Aronson estime que le premier n'a jamais eu les connotations raciales du second⁵⁹. Si cette remarque n'est pas fausse, nous estimons que cette imprécision vient précisément de la manière dont Sartre amalgame des exemples historiques à ses réflexions conceptuelles: Sartre entretient un rapport ambivalent à l'exemple, partant parfois de singularités historiques pour développer ses concepts, sans toujours viser la systématité.

⁵⁷ B. SZAYNOK, *The Anti-Jewish Policy of the Ussr in the Last Decade of Stalin's Rule and Its Impact on the East European Countries with Special Reference to Poland*, dans «Russian History», vol. 29, nn. 2-4, 2002, pp. 301-315, p. 302; S. REDLICH, *Stalin*, dans F. SKOLNIK, M. BERENBAUM (éds.), *Encyclopaedia Judaica*, Macmillan Reference USA, Detroit 2007 (2^{ème} édition), vol. 22.

⁵⁸ SARTRE, *L'intelligibilité de l'histoire*, cit., p. 277.

⁵⁹ ARONSON, *Sartre's Second Critique*, cit., pp. 174 ss.

III. *Être-Juif et explication de l'Homme: hasard, histoire, appropriation*

5. *Épistémologie de l'histoire*

Le très long exemple de l'antisémitisme stalinien sert pour nous d'articulation entre le problème de l'antisémitisme et le problème de l'histoire en général. Il faut distinguer deux plans: les événements eux-mêmes et la connaissance qu'on a de ces événements, c'est-à-dire de leur mise en récit par un observateur extérieur. Cette distinction indique deux choses: le statut de l'exemple et la continuité de Sartre. Il est évident que ce que Sartre cherche à décrire quand il parle des Juifs russes dans les années 1950 n'est pas seulement l'antisémitisme ou la biographie de Staline, puisqu'il met en jeu des problèmes généraux d'épistémologie de l'histoire, c'est-à-dire de rattacher cet exemple à l'ambition générale de la *Critique*.

Sartre note que Staline cherche à se distinguer de l'antisémitisme tsariste raciste (qui distinguait les Juifs sur des critères intrinsèques) de l'antisémitisme stalinien qui estime parler d'un problème politique effectif posé par les Juifs. Ici en l'occurrence, son problème est celui de la particularité des phénomènes historiques: pour expliquer l'antisémitisme stalinien, faut-il en chercher la particularité (l'«*idiosyncrasie immédiatement saisissable du souverain*»), ou au contraire chercher la manière dont ce phénomène récent est lié au «*vieux racisme antisémite*»⁶⁰? Pour reprendre une expression de Jean Bourgault, Sartre cherche ici à «*déterminer si et comment l'on peut comprendre le caractère irréductible de la nouveauté dans l'histoire*»⁶¹, c'est-à-dire à mettre en évidence comment la *praxis* façonne les hommes qui la façonnent en retour. Dans un premier temps, Staline exploite le racisme populaire des masses qui provient de la période tsariste, croyances qui «*n'ont pas été démystifiées*». Il s'agit donc bien de mythes anciens, qui n'ont pas perdu leur efficace, d'abord parce que ce travail de déconstruction ne s'est pas fait, mais aussi et surtout parce que l'antisémitisme stalinien empêche cette élimination du racisme par sa «*ressemblance*»⁶² avec ce même racisme, mettant ainsi en évidence le rôle des récits historiques dans la constitution des collectifs politiques.

⁶⁰ SARTRE, *L'intelligibilité de l'histoire*, cit., p. 278.

⁶¹ BOURGAULT, *Repenser le corps politique*. «*L'apparence organique du groupe*» dans la *Critique de la Raison dialectique*, cit., p. 489.

⁶² SARTRE, *L'intelligibilité de l'histoire*, cit., p. 278.

Une difficulté apparaît au bas de la page 278: la reconnaissance par Sartre d'«*un fondement économique*» à l'antisémitisme populaire. C'est là la différence déjà mentionnée entre l'antisémitisme ethnique (qui suppose un ensemble de traits essentiels) et l'antisémitisme politique (qui suppose des liens politiques menant à la trahison), que Sartre cherche à distinguer tout en montrant leur parenté dans l'essentialisation (l'espoir d'une pensée qui soit un caillou, un objet saisissable et stable⁶³). La thèse de Sartre est très simple: l'antisémitisme russe provenait d'une structure économique où les Juifs étaient marchands, mais la persistance de l'antisémitisme tsariste contredit l'idée que l'idéologie dépend seulement de l'infrastructure économique⁶⁴. L'économie russe changeant, il ne restait que par tradition, et aurait disparu sans sa réinvention par Staline, donc l'action du souverain change les masses, et en retour les masses exigent du souverain des politiques plus antisémites. Toute cette démonstration vient prouver l'idiosyncrasie, qui désigne ici la singularité d'un événement historique, c'est-à-dire le fait que ses explications lui sont propres et uniques, et ne proviennent pas d'une formule générale universelle, mais bien de la personne du souverain («*l'option stalinienne*»⁶⁵). Le problème de l'idiosyncrasie, c'est la possibilité de l'exceptionnel dans l'histoire, c'est-à-dire de ce dont le sens n'est pas épuisé par l'énumération des circonstances historiques, et donc qui réclame une théorie de l'irrationalité politique. Le mystère est la non nécessité de l'antisémitisme stalinien, qui constitue à la fois un phénomène nouveau (une déviation de la *praxis*) et une reprise des codes antérieurs: Staline utilise l'histoire pour agir dans le présent, et ce faisant s'emprisonne dans la société passée. Sartre montre comment le contexte, le but et les raisons d'un dirigeant et d'un groupe ne suffisent pas à expliquer le racisme, qui provient toujours d'une erreur de la pensée qui ne s'en tient pas aux faits mais qui instrumentalise un groupe, c'est-à-dire littéralement l'utilise comme un outil pour une fin. Ce glissement de la structure du groupe à la subjectivité biographique du dirigeant cherche en fait à démontrer comment la personnalité de ce dernier compte au rang des conditions qui forment le groupe, et comment la *praxis* que le dirigeant crée l'enveloppe en retour⁶⁶. Staline ne représente pas un individu isolé, mais un «*individu*

⁶³ ID., *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 344 et p. 406.

⁶⁴ K. MARX, F. ENGELS, *L'Ideologie allemande*, Éditions sociales, Paris 1982, pp. 77 ss.; K. MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, M. Husson et G. Badia (trad.), Éd. sociales, Paris 1972, p. 4.

⁶⁵ SARTRE, *L'intelligibilité de l'histoire*, cit., p. 278.

⁶⁶ ARONSON, *Sartre's Second Critique*, cit., p. 176.

commun»⁶⁷, et l'antisémitisme est donc un vecteur de formation des collectifs.

Néanmoins, cet intérêt pour le souverain n'est pas d'abord biographique: Sartre résout la question du racisme de Staline non pas en examinant les motifs de l'Homme mais en montrant les conséquences de ses actions. C'est là un tournant par rapport aux *Réflexions*, où l'antisémitisme était décrit en termes individuels et subjectifs⁶⁸: ce n'est pas la nature du phénomène décrit par Sartre qui a changé, mais la perspective qu'il prend sur lui. La «*pratique souveraine*» est modifiée par son extension «*à travers les couches sociales*»: l'action politique est comprise comme un tout qu'on comprend synthétiquement plutôt qu'en le décomposant. La qualification de racisme s'explique par le fait que même si le néo-antisémitisme n'était pas originellement raciste, il est reçu comme tel par les masses et «*se dissout tout simplement dans le racisme*»⁶⁹. On note ici un certain pragmatisme sartrien, dans la mesure où on qualifie les actes humains à partir de leurs effets constatés davantage qu'à partir de leur conception du point de vue de leur agent: Staline est ainsi un «*antisémite pratiquant et qui s'ignore*»⁷⁰. C'est la circularité qui transforme le néo-antisémitisme en racisme⁷¹, annulant ainsi la différence entre antisémitisme ethnique et politique.

Au bas de la page 279, Sartre reprend l'accusation de double allégeance, déjà mentionnée page 276 (voir page 11): la critique d'un prétendu «*cosmopolitisme*» ou d'une «*internationale juive*»⁷², que Sartre dénonce comme une confusion entre l'appartenance des hommes à des pays et les rapports de dominations dans le mode de production capitaliste. Il montre ainsi la continuité entre l'antisémitisme bourgeois, qui voyait dans le Juif un universalisme négateur qui cherchait à supprimer le particularisme de sa patrie, et le nouvel antisémitisme stalinien, qui voit dans la diaspora juive un danger pour la patrie qui les accueille. C'est là une reprise des *Réflexions*⁷³, qui déjà expliquait que cet antisémitisme n'aurait rien à redire aux Juifs s'ils portaient s'installer en Israël: c'est-à-dire que le problème ce ne sont pas les Juifs mais leur position de diaspora, donc il devrait choisir

⁶⁷ E. BAROT (éd.), *Sartre et le marxisme*, la Dispute, Paris 2011, p. 134.

⁶⁸ SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, cit. pp. 10-51.

⁶⁹ ID., *L'intelligibilité de l'histoire*, cit., p. 278.

⁷⁰ Ivi, p. 282.

⁷¹ Ivi, p. 281; J. JUDAKEN, *Sartre's Multidirectional Anti-Racism*, dans CONSONNI, LISK, *Sartre, Jews, and the Other*, cit., p. 123.

⁷² SARTRE, *L'intelligibilité de l'histoire*, cit., p. 280.

⁷³ ID., *Réflexions sur la question juive*, cit., pp. 173 ss.

entre Tel-Aviv et Moscou, mais dans le logiciel soviétique il est impossible de choisir le capitalisme à la patrie soviétique, donc il faudra tuer les Juifs.

C'est le souverain qui rend possible l'action des masses et qui réinvente le racisme comme moyen d'action politique: encore une fois ici l'antisémitisme n'est pas un phénomène politique annexe, mais le prisme de compréhension des représentations et de l'agentivité d'un groupe, double d'un exemple paradigmatique de constitution de l'action politique. L'exemple de l'antisémitisme stalinien n'est pas un exemple au même titre que l'exemple du Juif en général aux pages 317-318/374-375 du volume 1, puisque les développements des pages 276-282 partent des données historiques contingentes, et laissent une large place aux spécificités d'une situation particulière. Les passages juifs de la *Critique* montrent l'ambivalence du statut de l'exemple chez Sartre, qui sert à la fois d'illustration de la théorie générale, mais aussi d'objection à cette même théorie qui l'oblige à se déplacer.

6. *Accident et intériorité*

À nos yeux, le tout dernier passage juif de la *Critique* incarne cette ambivalence, puisque le Juif y est ici à la base du raisonnement sartrien, qui est ensuite généralisé. La toute dernière mention des Juifs est de l'antisémitisme prend place dans un passage difficile de la *Critique* parce que non rédigé: il s'agit, dans l'annexe, de la sous-partie *L'Histoire est-elle essentielle à l'homme?* (p. 454 et suivantes du second volume de la *Critique*). Sartre cherche ici à montrer que l'histoire rend l'Homme non conceptuel, et l'Homme ne se fait qu'en la faisant en la dépassant, ce dépassement se totalise comme extériorité intériorisée. L'histoire ici n'est pas qu'une succession d'événements, mais un processus totalisant et unifiant possédant une vérité, orienté vers une fin et donc compréhensible par la dialectique. Sartre part de l'idée très simple qui fait que «*tout homme est accidentel pour lui-même*»⁷⁴ parce qu'il naît sans maîtriser les circonstances particulières de sa naissance et de son éducation, et le premier et seul exemple qu'il prend est celui de la judéité. On naît Juif, mais l'être-Juif (voir plus haut) n'est pas un hasard puisqu'il est une donnée constituante de l'Homme tel qu'il est. Il y a là négation du hasard, puisque aucun Juif ne se pense Juif par hasard. En ce sens, il y a transformation de l'être-Juif en statut, comme une circonstance antérieure à la naissance, qui devient une rigoureuse nécessi-

⁷⁴ ID., *L'intelligibilité de l'histoire*, cit., p. 454.

té. Au contraire, quand on l'assume on lui rend son caractère de hasard, puisqu'on pourrait ne pas l'assumer.

Il s'agit là pour Sartre de la manière dont on peut comprendre le rapport des Juifs avec Israël, reprenant en ce sens le passage des *Réflexions*⁷⁵. Dire que c'est un Juif ne veut pas dire qu'on tire les circonstances d'un donné initial: c'est dire qu'on peut le comprendre à partir du fait qu'il se fait Juif. La circularité de la *praxis* et des hommes se retrouve ici au niveau des conditions et des hommes: le Juif se fait Juif parce qu'il est Juif, et il est Juif parce qu'il se fait Juif. Le hasard rend l'Homme non conceptuel et en même temps, parce que l'Homme se fait, il découvre le hasard dans son intelligibilité dialectique. Sartre vient ici résoudre le problème de l'accusation de double allégeance, mentionné page 276 (voir pages 11 et 13). La persistance de ce problème particulier prouve l'importance de l'exemple et des conditions historiques singulières dans la réflexion sartrienne, dans la mesure où le problème des rapports des Juifs à l'État d'Israël est une donnée nouvelle, qui n'existait pas comme telle en 1946, et qui montre l'attachement de Sartre à la singularité des sujets qu'il traite.

Conclusion

La structure générale des références de Sartre au Juif et à l'antisémitisme dans la *Critique* est donc circulaire: débutant par l'effet de la série sur l'individu, on passe par l'extéro-conditionnement par le groupe, puis ensuite par le rôle du souverain dans ce phénomène, avant finalement de retourner à la subjectivité individuelle, cette fois prise dans l'histoire. L'identité juive et l'antisémitisme déploient des problèmes dans toutes les sphères de l'existence humaine: la subjectivité individuelle, l'appartenance au groupe, le rapport du souverain au collectif, le souverain lui-même. C'est dans ce contexte que l'on est d'accord avec Steven Schwarzschild quand il affirme que «*le juif incarne les vérités des plus importantes de l'existence humaine universelle telle que Sartre la perçoit*»⁷⁶.

C'est la prévalence de l'exemple, lieu privilégié de la pensée sartrienne, qui explique les changements continus dans son œuvre. Parce que la théorie de Sartre se développe à partir d'exemples rendus systématiques, les Juifs et les antisémites de la *Critique* viennent modifier l'appareil concep-

⁷⁵ ID., *Réflexions sur la question juive*, cit., pp. 173 ss.

⁷⁶ SCHWARZSCHILD, J.-P. *Sartre as Jew*, cit., p. 39.

tuel des *Réflexions*, et annoncent les modifications qu'apportera *L'espoir*, toujours à partir du même champ d'exemples. Il y a donc continuité de la théorie de Sartre, développée d'abord dans des exemples, qui constituent la matière première de sa réflexion et le nœud de ses interrogations. La *Critique*, contrairement aux apparences, livre une vision originale et importante des Juifs et de l'antisémitisme, et doit être lue comme une étape importante de l'analyse sartrienne sur la question.

Lorenza Bottacin Cantoni

*Essere ebreo, fuori questione. La critica di Levinas
alle Riflessioni sulla questione ebraica di Sartre*

TITLE: *Being Jewish, out of the Question. Levinas' Critique of Sartre's Reflections on the Jewish Question*

ABSTRACT: The essay explores the comparison between Emmanuel Levinas and Jean-Paul Sartre regarding antisemitism and Jewish identity. Levinas distances himself from Sartre's approach, as presented in *Reflections on the Jewish Question*, highlighting how Sartre reduces Jewish identity to a negative construction produced by the antisemite's gaze. In contrast, Levinas asserts a conception of Jewish identity rooted in ethics, tradition, and a profound relationship with time and history, rather than merely as a reaction to hate and persecution. Through an examination of *The Philosophy of Hitlerism* and the text *Being Jewish*, the essay explores how Levinas develops a concept of Jewish being that opposes both antisemitism and existentialist and political philosophies that ignore the centrality of the Other.

KEYWORDS: Levinas; Sartre; Judaism; Antisemitism; Being Jewish

Emmanuel Levinas è, per i suoi lettori meno esperti, un pensatore ai limiti del sentimentalismo, tutto concentrato su una 'irenica' responsabilità per l'altro, di fatto impossibile da mettere in pratica, su di un vago donare e donarsi interamente all'altro, su una generosità senza riserve, che risulta francamente stucchevole e impraticabile. Non è questo, però, lo spirito che emerge da una lettura assidua e rigorosa del filosofo ebreo lituano, che procede per paradossi e per ossimori, ma non per *adynaton*. Quello che Levinas chiede di pensare e di fare è difficile, ma è alla portata di ciascuno di noi. In tal senso, sebbene non si possa parlare di lui come di un pensatore "politico" in senso pieno, né, come rileva J. Hansel, di un intellettuale impegnato, è comunque reperibile, nelle considerazioni dell'autore, una

* Università Vita-Salute San Raffaele, lorenza.bottacincantoni@gmail.com

tonalità di fondo o una direttrice che può essere assunta come linea di condotta politica.

Levinas, infatti, dimostra un costante interesse per l'attualità e le vicissitudini storiche, sebbene raramente si sia espresso in pubblico su di esse, a eccezione dei casi in cui gli eventi «andavano oltre il politico»¹. Il suo osservare da una certa distanza il presente non sembra dipendere tanto da un disincanto rispetto alla forza dell'azione politica organizzata né da un rifiuto della socialità, quanto piuttosto da una misurata astensione dall'atteggiamento politicizzante proprio di molti suoi colleghi intellettuali, e dalla scelta di voler ridefinire il versante dell'etica su cui si basa ogni determinazione e forma politica. Per Levinas, l'etica è la dimensione primaria, *ab-originaria*, *an-archica* e anteriore a ogni discorso ontologico così come a ogni sistema morale e politico.

Essendo l'etica la dimensione prima, ma essendo, al contempo, il regno dell'infinito che non si può cogliere in alcuna totalità sistematica o logica, il compito del filosofo è quello di un'inesauribile mediazione e traduzione tra l'istanza etica e il discorso razionale. A fronte di queste lapidarie considerazioni complessive sul percorso speculativo di Levinas e sul suo progetto, risulta più comprensibile come mai l'autore non si sia voluto dedicare a una critica vigile della politica del suo tempo. Oltre a questo motivo di fondo che anima la speculazione levinasiana e che comunque avrebbe potuto lasciare spazio a considerazioni politiche a latere rispetto a quelle filosofiche, vi sono altri due elementi che frenano Levinas dall'esprimere, in modo continuativo e strutturato, la propria posizione rispetto all'attualità: la sua vicenda biografica e l'ammonimento rappresentato dal "caso Heidegger".

Dal punto di vista biografico, è noto che l'autore abbia perso tutta la sua famiglia d'origine, sterminata in un campo di concentramento durante l'occupazione nazista della Lituania, e che lui stesso si sia salvato in quanto ufficiale dell'esercito francese, tenuto prigioniero in un campo di lavoro. È facile comprendere come questo trauma abbia potuto imporre una forma di riserbo all'autore, unico della sua famiglia a sopravvivere nonostante le condizioni durissime della prigionia in quel «vivaio di resistenti» che fu lo Stalag XIB di Fallingbomel². Ancor più determinante nell'allontanare Levinas dall'*engagement politique* fu il "caso Heidegger": la lettura di *Essere*

¹ J. HANSEL, *Paganisme et «philosophie de l'hitlérisme»*, in «Cités», 25/1, 2006, p. 25 (tr. it. nostra).

² S. MALKA, *Emmanuel Levinas. La vita e la traccia*, tr. it. di C. Polledri, Jaca Book, Milano 2003, p. 82.

e tempo³ e l'incontro con Heidegger a Davos nel '29 avevano esercitato una indubbia fascinazione sul giovane Levinas, al punto che egli aveva redatto un saggio espressamente dedicato al concetto di esistenza in Husserl e in Heidegger. Tuttavia, la contaminazione – o meglio, l'essenziale collusione – non solo di Martin Heidegger, ma dell'intero assetto speculativo heideggeriano con l'ideologia nazista desta forti critiche in Levinas, il quale, dopo la guerra, sembra rifiutare di leggere i testi del filosofo tedesco (con la sola eccezione di *Essere e Tempo*), che critica in modo assai deciso e senza mezzi termini, mai cessando di riscrivere il vocabolario dell'esistenza alla luce dell'eminenza dell'etica, che è sempre e comunque un'etica *incarnata*⁴.

Senza poter rintracciare in questa sede l'articolato e pugnace confronto di Levinas con Heidegger, si sottolinea soltanto come il primo sviluppi la sua interpretazione dell'alterità in risposta alla posizione speculativa presentata da Heidegger e dia vita all'elaborazione di una nuova comprensione dell'identità ebraica e non soltanto reattiva rispetto al pensiero heideggeriano. L'antisemitismo imputato al pensiero heideggeriano non dipende esclusivamente dalla vicenda esistenziale del pensatore tedesco – comunque imperdonabile dal punto di vista di Levinas – ma anche da una inquietante sovrapposizione del culto dell'hilterismo con il “paganesimo” del *Dasein* e della sua relazione di coappartenenza con la terra. La critica al pensiero heideggeriano non si concentra specificamente sul tema dell'antisemitismo, quanto su una lettura e interpretazione capillare della filosofia di *Essere e tempo*. L'antisemitismo, secondo Levinas, permea l'intero pensiero heideggeriano, ma per decostruirlo non è sufficiente tratteggiare una filosofia antitetica a quella del *Dasein*. L'antisemitismo non contamina soltanto la riflessione, ma anche la vita quotidiana e il sentire comune, di conseguenza, per opporvisi occorre esaminare il fenomeno a livello elementare; Levinas ne è ben consapevole e sceglie quindi di riflettere sull'antisemitismo dialogando con un pensatore che ha tentato di offrirne una lettura originale in un momento storico determinante come quello dell'immediato dopoguerra.

In questo saggio, si intende, quindi, trattare la lettura della contrapposizione antisemitismo-ebraismo elaborata da Sartre, lettura, questa, che viene utilizzata da Levinas nella propria elaborazione dell'ebraismo nel contesto della sua proposta filosofica. Curiosamente, infatti, Levinas inizia

³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2008.

⁴ Si assume la definizione offerta da F. NODARI, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2011.

a rielaborare l'esperienza ebraica della cattività e a farne un elemento prospettico filosoficamente rilevante anche attraverso il confronto con Sartre in relazione alla figura dell'ebreo⁵; sembra quasi che, pur non potendo accettare l'argomentazione sartriana, l'autore abbia iniziato a comprendere in maniera più profonda, grazie a essa, come si sarebbe potuto sviluppare il suo progetto, già abbozzato durante la prigionia: «Partire dal *Dasein* o partire dal G», laddove, poco sotto Levinas annota che intende il «G[*iudaismo*]. come categoria»⁶.

In questa sede si intende evidenziare in che modo Levinas concepisca l'antisemitismo e l'hitlerismo in relazione al suo essere ebreo e quale sia la specificità di questo "essere ebreo", una specificità che si sviluppa anche come critica parziale alla lettura che del fenomeno dell'antisemitismo offre Jean-Paul Sartre. In particolare, ci si servirà di due testi: *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*⁷ (1934) ed *Essere ebreo*⁸ (1947), sia per mostrare in che modo venga articolata l'esistenza ebraica prima e dopo la guerra⁹; sia per delineare alcuni elementi dell'*essere ebreo* per giungere a mostrare come questa categoria si rapporti all'impianto etico complessivo di Levinas e come, d'altra parte, la lettura sartriana risulti ancora oggi rilevante per la postura che invita ad assumere rispetto all'antisemitismo e al razzismo.

⁵ Per una ricognizione puntuale dei teologumeni ebraici tradotti da Levinas nella lingua della filosofia e del progetto di un pensiero ebraico per l'autore, si veda: S. TRIGANO, *Levinas et le projet de la philosophie-juive*, in «Rue Descartes», n. 19, 1998, pp. 141-164.

⁶ Il G., indica il giudaismo, come evidenziano i curatori degli inediti. E. LEVINAS, *Quaderni di Prigionia e altri inediti*, a cura di R. Calin e C. Chalier, Prefazione generale di J.-L. Marion dell'*Académie française*, ed. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2011, p. 85 (quad. 2, p. 35).

⁷ ID., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, trad. di A. Cavalletti, intr. di G. Agamben, con un saggio di M. ABENSOUR, *Le mal elemental*, trad. di S. Chiodi, Quodlibet, Macerata 1996.

⁸ ID., *Etre Juif*, in «Confluences», nn. 15-17, 1947.

⁹ Come evidenzia correttamente A. Herzog, l'essere ebreo e l'essere filosofi non sono, per Levinas, conflittuali; e, anzi, l'autore mira a un rinnovamento della filosofia grazie alla fonte ebraica e non a un ritorno all'ebraismo che implica l'aver superato la filosofia. Herzog pone a confronto il pensiero levinasiano con le critiche formulate da Benny Lévy, che sostiene che Levinas abbia tracciato un itinerario intellettuale verso la *teshuvah* senza riuscire a compierlo fino in fondo, rimanendo troppo filosofo e, quindi, non abbastanza ebreo. Levinas probabilmente non era intenzionato a compiere il ritorno all'ebraismo proprio perché non se ne era allontanato: essere filosofo ed essere ebreo non sono stati vissuti, da lui, come dimensioni in contraddizione. A. HERZOG, *Benny Lévy versus Emmanuel Levinas on "Being Jewish"*, in «Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience», n. 26/1, 2006, pp. 15-30.

1. *L'antisemita e l'ebreo*

Le critiche che Levinas rivolge a Sartre, nel 1947, sono note e ruotano intorno al fatto che le *Riflessioni sulla questione ebraica*¹⁰ non considerino l'esistenza ebraica, ma solo la questione – appunto – storica, politica e sociale. Il filosofo francese, infatti, nel suo saggio, interpreta l'identità ebraica come il prodotto di uno sguardo: «è l'antisemita che fa l'ebreo»¹¹.

Una tale interpretazione, per Levinas, riduce l'ebreo a una costruzione negativa e a una questione storica e politica che si gioca sulla tolleranza e l'intolleranza, sull'odio e sull'assimilazione. In questo modo, infatti, risulta che l'ebreo esista solo in quanto oggetto di una visione del mondo, quella dell'antisemita, che fa automaticamente di una *passione* un'argomentazione (effettivamente priva di elementi razionalmente supportati)¹².

La fenomenologia della *passione* antisemita mostra il lato passivo e patologico di quest'ultima che contamina lo spirito e il corpo insieme, ed espone all'incapacità di progettarsi, come se l'aspetto del *pathos* fosse, in questo caso, un ostacolo alla decisione di cogliersi nella propria situazione sempre priva di via d'uscita, ma comunque sempre permeata da quella libertà creatrice che caratterizza il per sé¹³. L'animoso impegno dell'antisemita nel suo giustificare i propri sentimenti viene assimilato a qualcosa di profondo, fisiologico e totale, simile all'isteria¹⁴, ma che dà comunque vita a una sorta di «virtù metafisica»¹⁵, che suona altrettanto inquietante quanto la dicitura di «filosofia dell'hitlerismo» coniata da Levinas.

La tesi probabilmente più controversa, espressa nel testo di Sartre, è quella per la quale non si darebbe un'identità ebraica autonoma, dal

¹⁰ J.-P. SARTRE, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, tr. it. di I. Weiss, con in appendice gli scritti di F. Fortini, B.-H. Lévy e F. Collin, SE, Milano 2015.

¹¹ Ivi, p. 49. Sartre stesso ammetterà, nel 1980, che la sua prospettiva dell'epoca non teneva conto della specificità ebraica e che era frutto di una conoscenza dell'ebraismo non ancora sufficientemente consolidata in lui. Con il passare del tempo e frequentando «più ebrei dopo la Liberazione», Sartre arriverà ad affermare che il suo bersaglio polemico nel dopoguerra erano gli antisemiti, ma che in questo modo si era limitato a considerare gli ebrei come vittime. L'autore ammette anche che per comprendere appieno l'ebraismo non sarebbe sufficiente nemmeno studiare la lingua per leggere i testi: «riuscire a comprendere l'ebreo da dentro, per me è veramente impossibile: bisognerebbe essere ebreo» (J.-P. SARTRE, B. LÉVY, *La speranza oggi. Le interviste del 1980*, a cura di M. Russo, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 68-70).

¹² SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 10.

¹³ Cfr. ID., *L'essere e il nulla*, tr. it. Giuseppe da Bo, il Saggiatore, Milano 1997, pp. 542-554.

¹⁴ Cfr. ID., *L'antisemitismo*, cit., p. 11.

¹⁵ Ivi, p. 27.

momento che l'ebreo esiste a causa dello sguardo (del non ebreo, non necessariamente dell'antisemita) che lo inquadra come tale¹⁶. Se Levinas, nel 1947, condivide in parte questo punto, ciò dipende dal fatto che egli nega una "essenza ebraica" e vuole, invece, valorizzare l'*esistenza* ebraica, pur al di fuori delle categorie dell'esistenzialismo, qualificandola come *essere ebreo*. Quel che non si dà è una "cosalità ebraica" coglibile fenomenologicamente¹⁷, a meno che questa non sia, appunto, frutto della visione dell'antisemita: questo è senza dubbio uno dei punti più acuti dello scritto di Sartre, che evidenzia come l'aspetto politico, da un lato segnali la tendenza nostalgica dell'antisemitismo, dall'altro accolga con sospetto la proposta dell'assimilazione quarto-repubblicana (nel progetto gollista di un destino comune per il popolo francese) che in qualche modo asporterebbe l'ebraicità dall'ebreo, vedendo in lui solo l'uomo¹⁸.

Il testo di Sartre è chiaramente circostanziato dal punto di vista storico e politico, così restituisce un ritratto vivace della storia degli ebrei in Francia e cerca di indicare in che modo questi si siano potuti comportare rispetto al 'loro' ebraismo. Per fare ciò, Sartre parla di "autenticità" e "inautenticità" dell'ebraismo, in un calco heideggeriano che Levinas rifiuta. In ogni caso, questa dicotomia tra ebraismo autentico e inautentico è ancora una volta dovuta a una scelta obbligata dal giudizio e dall'orizzonte di senso del non ebreo.

Secondo Levinas, questa interpretazione, di fatto, nega un'esistenza ebraica indipendente dalla percezione esterna e dal pregiudizio viscerale che la determina. Nel saggio del '47, il filosofo lituano sostiene che l'esistenza ebraica è innestata in una specifica esperienza del tempo e della temporalità che sfugge alle categorie puramente sociologiche e politiche e trascende la mera reazione alla persecuzione e all'odio. Se Sartre concepisce l'ebreo come una *lebensform* della modernità da un lato, e una questione storica e politica, dall'altro, Levinas, dal canto suo, ne rivendica la concretezza: il corpo del popolo ebraico è tradizione vivente che innerva densamente la storia e non per via di una qualche sovradeterminazione¹⁹. Per Sartre, l'ebreo viene visto come "in sé", mentre la sua esistenza dovrebbe

¹⁶ Cfr. J. JUDAKEN, *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question: Anti-antisemitism and the Politics of the French Intellectual*, U. of Nebraska Press, Lincoln-London 2006, pp. 123-146.

¹⁷ Sartre, così come Merleau-Ponty, aveva iniziato a conoscere il pensiero di Husserl proprio grazie a Levinas che pubblica la traduzione in francese delle *Meditazioni Cartesiane*, e il saggio *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl* (1930) (E. LEVINAS, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, tr. di V. Perego, Jaca Book, Milano 2002).

¹⁸ Cfr. SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., pp. 39-41.

¹⁹ Cfr. LEVINAS, *Etre juif*, cit., p. 55.

essere coscienza *per-sé*, emancipata da tutte le determinazioni e radicamenti: nella figura dell'intellettuale sradicato, questo *per-sé* viene a rappresentare la libertà assoluta.

Levinas, invece, non concepisce una simile libertà per l'ebreo, che è sempre obbligato e legato dal patto con Dio. L'identità ebraica è plasmata sul legame profondo con il passato e con le origini: la libertà è pensata come impegno e fedeltà alla memoria e alla tradizione; la trascendenza del corpo ebraico risiede nelle generazioni passate che attraversano il sé e rispetto alle quali il sé è in debito, come sottolinea Chaouat²⁰. Il passato che, per lui, è costituito dalla creazione e dall'elezione «conferisce al presente la gravità di un fatto, il peso di un'esistenza e una sorta di fondamento»²¹: le parole usate qui sono del tutto simili a quelle impiegate anni prima per delineare la «filosofia dell'hitlerismo». Tuttavia, l'esistenza ebraica è differente da quella hitlerista per due motivi: è aperta a un futuro che non è progettuale, perché non si riferisce a me, ed è legata al passato non per un vincolo di sangue²². L'essere ebreo si determina come esistenza soggetta al passato, mentre l'essere nella sua mediata quotidiana è essenzialmente un presente, un'ipostasi che agisce²³. La scienza moderna e il cristianesimo sostituiscono «l'origine con la libertà, cioè con un certo modo di rompere con il tempo e la continuità», come se il soggetto «nascesse da sé» e fosse figlio di Dio, ma anche fratello del Dio che si fa uomo, diversamente da quanto avviene, invece, per l'esistenza ebraica che Sartre, secondo Levinas, non riesce a cogliere²⁴.

Sartre delinea una filosofia dell'azione e del presente in cui il soggetto situato si sceglie: questa dinamica viene interpretata da Levinas come una perpetua auto-creazione e auto-trasformazione, del soggetto, che ricalca alcuni motivi heideggeriani. In particolare, il *Dasein* si caratterizza "passivamente" dalla *gettatezza*, vale a dire dallo stato in cui l'Esserci, nella

²⁰ Cfr. B. CHAOUAT, *Being and Jewishness: Levinas Reader of Sartre*, in M. CONSONNI, V. LISKA (eds.), *Sartre, Jews, and the Other. Rethinking Antisemitism, Race, and Gender*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, p. 102.

²¹ LEVINAS, *Etre juif*, cit., p. 63.

²² Elemento già indicato anche da Chaout, che invece non inquadra adeguatamente l'apertura al futuro; cfr. *ivi*, p. 103. Il corpo dell'ebreo ha una caratura simbolica non perché è spirituale o figurato, ma perché è di carne, nella misura in cui la carne è intesa come prescritta (pre-iscritta) dalla Parola. L'archi-evento di questa pre-iscrizione è la circoncisione. Mentre l'ebreo è sempre in debito con il passato e obbligato all'avvenire, l'hitlerismo imprigiona l'uomo (ebreo e ariano) entro i confini della sua realtà fisica e letterale, naturale e biologica.

²³ Cfr. LEVINAS, *Etre juif*, cit., p. 57.

²⁴ *Ibidem*.

sua fatticità, manifestata dalla situazione emotiva, si trova e in cui ignora la propria sua provenienza e la propria destinazione. La ribellione contro la passività dell'*essere-gettato* – passività che Levinas assume proprio per criticare Heidegger – è ciò che impedisce a Sartre di sviluppare una comprensione positiva dell'essere ebreo come passività e filiazione di un passato anarchico, anteriore al mio essere, in cui la libertà viene dopo e solo in virtù di un'obbligazione a rispondere all'altro e per l'altro²⁵. Non una filosofia dell'azione – e neppure una filosofia politica, elemento, questo, che ha fortemente determinato la distanza tra Levinas e Sartre negli anni '40 – ma una morale in cui, prima ancora del *mio* futuro, del mio progetto, del *mio* scegliermi in situazione, del mio *per sé*, si dà una situazione che viene dall'altro, un *per l'altro*, dato che l'altro viene prima di me. Così, l'*essere ebreo* si mostra come una modalità se non contraria, quantomeno alternativa all'esistenzialismo sartriano: l'esistenza ebraica si oppone a tutte le

²⁵ In tale obbligazione, vale a dire l'essere ostaggio dell'altro che comporta la responsabilità per l'altro, si potrebbe trovare un punto di dialogo per quell'incontro mancato tra un Levinas parzialmente guarito dalle profondissime ferite della guerra e un Sartre meno legato a un esistenzialismo militante accanto agli operai, come quello che emerge nel dialogo su *La speranza oggi*. Non a caso, Sartre si domanda quale termine utilizzare per risignificare la parola "obbligo", che per lui indica «una sorta di richiesta che va oltre il reale, e che fa sì che l'azione che io voglio fare comporti una sorta di vincolo interiore che è una dimensione della mia coscienza. Ogni coscienza deve fare ciò che fa, non nel senso che ciò che fa sia necessariamente di valore, ma, al contrario, perché, qualsiasi obiettivo abbia, esso presenta un carattere di richiesta, e da lì per me inizia la morale». In questo senso, l'autore sembra voler ripensare anche la libertà, in connessione con «il reciproco» o «l'altro (preferisco 'altro' a 'reciproco')», dal momento che «tutto ciò che succede per una coscienza in un determinato momento» è «necessariamente connesso all'esistenza dell'altro, che sia, in quel preciso istante, presente o assente alla coscienza. In altre parole, adesso mi sembra che ogni coscienza si costituisca allo stesso tempo come coscienza per se stessa, come coscienza dell'altro e come coscienza per l'altro. Ed è questa realtà, questo sé che si considera come sé per l'altro, in un rapporto con l'altro, che io definisco come coscienza morale. Dal momento che noi siamo sempre costantemente in presenza d'altri, anche quando andiamo a letto e quando ci mettiamo a dormire, dal momento che l'altro è presente [...], la mia risposta, che non è solamente la mia risposta, ma che è una risposta già condizionata dall'altro fin dal suo sorgere, è una risposta di carattere morale». Queste parole mostrano una significativa prossimità di Sartre con Levinas – e in effetti, sembra di leggere un brano che potrebbe perfettamente far parte del dialogo con Nemo pubblicato con il titolo di *Etica e Infinito*. Si potrebbe, quindi, pensare di proporre quella che Levinas chiama "responsabilità" come termine analogo all'"obbligo" di Sartre (SARTRE, LÉVY, *La speranza oggi*, cit., pp. 45-46). La stessa curatrice del volume suggerisce una vicinanza dell'ultimo Sartre con Levinas, anche in merito alla tematica messianica della speranza stessa (cfr. M. RUSSO, *Testamento, inizio o ritorno? Un'introduzione allo scandalo de L'Espoir maintenant*, in *ivi*).

filosofie che rifiutano la passività del sé e la sua esposizione a qualcosa che trascende le sue scelte. L'ebreo è tale non perché prodotto da uno sguardo, né perché si sceglie come ebreo, quanto perché la sua intera esistenza è segnata e orientata dall'elezione.

2. *Le riflessioni sull'hitlerismo: una risposta ante litteram alle Riflessioni di Sartre*

Nella concezione sartriana, l'ebreo è il *prodotto* di uno sguardo orientato da passioni elementari; di conseguenza l'ebreo, visto dall'antisemita, è una sorta di maschera che si pone sul volto di alcuni esseri umani, che ne vengono celati e di cui si vede solo l'ebraismo²⁶. Dell'individuo si coglie solo il suo "ebraismo" e questo va distrutto. Tuttavia, essendo l'antisemitismo una passione, nasce sempre in un corpo (sociale e individuale) e si esercita su altri corpi (sociali, ma anche concreti).

È proprio a partire dalla centralità di questa esistenza in carne e ossa che si fondano l'esperienza e la concezione dell'ebraismo (e dell'antisemitismo) di Levinas, già prima della guerra; l'autore, infatti, riflette sulle implicazioni dell'ascesa al potere di Hitler, offrendo un'analisi del tema della corporeità che anticipa l'orizzonte dell'evasione, centrale nello scritto del '35 ad essa intitolato²⁷. Il saggio sulla filosofia dell'hitlerismo, «già curioso nel titolo», come scrive M. Abensour²⁸, presenta una ricognizione

²⁶ Tanto che l'antisemita fatica a riconoscere ebrei che non condividono i tratti somatici caricaturalmente attribuiti loro (cfr. SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., pp. 45-46).

²⁷ E. LEVINAS, *Dell'evasione*, a cura di G. Ceccon e G. Francis, Elitropia, Reggio Emilia 1983. È interessante notare che il concetto di evasione, vale a dire la tensione alla trascendenza, la necessità di trovare una dimensione ulteriore rispetto a quello dell'essere incarnati (senza rifiutare, però, il corpo) è trattato da Levinas a partire dalla manifestazione fisica di questo desiderio: la nausea. La nausea, nello scritto del '35 (contemporaneo, quindi, al periodo di revisione del romanzo di Sartre), è l'elemento chiave che certifica l'impossibilità «di essere ciò che si è, si è incatenati a sé, imprigionati entro un cerchio stretto che soffoca. Si è là, e non c'è più nulla da fare, nulla da aggiungere [...]»: *è l'esperienza stessa dell'essere puro* [...]. Ma il "non-c'è-più-niente-da-fare" è il carattere di una situazione-limite in cui l'inutilità di qualsiasi azione è precisamente l'indicazione dell'istante supremo in cui non resta che uscire. L'esperienza dell'essere puro è, nello stesso tempo, l'esperienza del suo antagonismo interno e dell'evasione che si impone» (ivi, p. 36). La nausea è quindi il male di essere, il mal-essere, il non poter essere solo *per sé*. Per un confronto sul tema si veda: K. SEALEY, *Moments of Disruption: Levinas, Sartre, and the Question of Transcendence*, SUNY Press, New York 2013, pp. 73-94.

²⁸ ABENSOIR, *Il male elementale*, in LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., pp. 42-43. Lo stesso Levinas, anni più tardi, esprimerà perplessità circa la scelta di

acuta di un momento storico che Levinas osservava “in diretta” e, sostiene Agamben, rappresenta uno dei pochissimi lavori filosofici – forse l’unico – in grado di cogliere, prima della guerra, il nazismo come evento decisivo²⁹.

Sebbene le riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo non offrano una ricognizione strutturata del tema della corporeità, in esse sono tratteggiati due aspetti specifici che concorrono alla comprensione del fenomeno “hitlerismo” anche nei suoi aspetti primordiali: la componente passionale e sentimentale di chi si sottomette all’autoritarismo e la centralità della vita corporea come elemento che garantisce il legame dell’uomo hitlerista a uno sviluppo storico concreto. Per Levinas, i sentimenti elementari alimentati dal bisogno (di nutrimento, riparo, possesso) sono all’origine del rapporto dell’uomo con il mondo in modo «spaventosamente pericoloso», ma al contempo «filosoficamente interessante»³⁰. Il soggetto si batte contro la propria finitezza, non accetta interamente il proprio essere situato e finito, e tenta di porre rimedio al fluire del tempo, che è la «condizione dell’esistenza umana, [...] condizione dell’irreparabile»³¹.

Il tempo è interpretato in due modi: come misura della durata della vita e come sviluppo di un percorso storico destinale. Queste due espressioni della temporalità non sono separabili, come dimostrano i tentativi di “rimediare” all’irreparabile attuati in seno al giudaismo e al cristianesimo, ma anche al liberalismo e al marxismo, che incarnano la tensione emancipativa coniugata a quella all’universalizzazione (ed eternizzazione) dello spirito di libertà³². La libertà levinasiana è certamente legata alla fatticità, come per Sartre, ma non è «mia»³³, viene dall’altro: è obbligo a rispondere prima del tempo, per un *av-venire* che non è il mio progetto. La libertà diviene, così, la chiave per l’*evasione*; Levinas elabora, in queste pagine,

indicare nell’hitlerismo una filosofia e sarebbe forse più opportuno chiamare l’hitlerismo come ideologia che radicalizza una parte della filosofia “pagana” (di cui si tratterà in seguito) e che assume la situazione emotiva e dell’*essere-nel-mondo* come primari.

²⁹ Si veda in merito l’introduzione di G. Agamben all’edizione italiana di LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, cit., p. 63.

³⁰ LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, cit., p. 23.

³¹ Ivi, p. 24.

³² Cfr. ABENSOUR, *Il male elementale*, cit., p. 47.

³³ In sostanza, non vi è volontà alla base della libertà levinasiana, ma ingiunzione a rispondere. Quello in cui Levinas e Sartre potrebbero essere messi a paragone è l’irremissibilità della responsabilità, che ha però fonti diverse nei due pensatori. Non è possibile qui sviluppare adeguatamente l’elaborazione del tema libertà e del suo legame con il piano storico nei due autori e ci si limita a rimandare a P. HAYAT, *La liberté investie. Levinas, Kimé*, Paris 2014, e a M. RUSSO, *Per un esistenzialismo critico. Il rapporto tra etica e storia nella morale dell’autenticità di Jean-Paul Sartre*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

una sommaria ricapitolazione dei diversi modi di intendere il rapporto tra libertà e sorte, affermando che alla Moira greca, ineluttabile e inappellabile si oppongono il rimorso dell'ebraismo (progenitore di pentimento e perdono) e la rivoluzione dell'eucaristia (riconciliazione e piena redenzione del passato nell'eterno presente della salvezza). Il cristianesimo e l'ebraismo offrono una via d'uscita dal dualismo materia-spirito, così come il pensiero liberale abbandona volentieri il «mondo ottuso del senso comune» per librarsi nel mondo ideale, edificato dalla filosofia, in cui l'uomo mette a tacere «le potenze inquiete che fremono in lui [...]». Per lui vi sono soltanto possibilità logiche che si offrono a una ragione serena in grado di scegliere mantenendo perennemente le sue distanze³⁴. Costituendosi come un'eccezione rispetto alla tradizione giudaico-cristiana, che individua nuove vie per affrancare lo spirito dai vincoli della materia, l'hitlerismo propugna la saldatura fra anima e corpo, in cui il sangue diventa la linfa vitale per la conquista di sé e la fonte del potere da esercitare sul mondo³⁵.

Successivamente, *L'actualité de Maïmonide*³⁶ e *L'inspiration religieuse de l'alliance*³⁷ confermano il progetto dell'autore di trovare una via ebraica per la filosofia, che la allontani dal paganesimo per il quale il divino è nel mondo, nell'essere. Al contrario, nell'ebraismo Dio lascia traccia nel mondo, ma non è nel mondo³⁸.

Il paganesimo non è la negazione dello spirito, né l'ignoranza di un Dio unico [...]. Il paganesimo è un'impotenza radicale a uscire dal

³⁴ LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 27.

³⁵ L'impossibilità dell'evasione assume due forme contrapposte, che determinano due diversi rapporti con l'alterità: da un lato il rifiuto della trascendenza si radicalizza, nell'ideologia pagana del *Blut und Boden* causa la negazione *a priori* dell'altro; dall'altra il vuoto del divino צמצום (*tzim tzum*) che non esclude una paradossale relazione con la trascendenza (anche assente) e che impone di essere giusti con il prossimo: in fondo, potrebbe essere il Messia sotto mentite spoglie.

³⁶ E. LEVINAS, *L'actualité de Maïmonide*, in «Paix et Droit», n. 4, 1935.

³⁷ ID., *L'inspiration religieuse de l'alliance*, in «Paix et Droit», n. 8, 1935.

³⁸ Secondo Levinas, Maimonide, volendo conciliare Aristotele con la Bibbia, compie la mossa decisiva di separare il pensiero che pensa il mondo dal pensiero che pensa le condizioni del mondo. Il tentativo di coniugare aristotelismo ed ebraismo s'incaglia nell'aporia della creazione, incompatibile con il concetto di primo motore. L'attualità di Maimonide deriva dalla mossa decisiva del filosofo di distinguere il «già creato», sottoposto alla ferrea logica di Aristotele, dalla creazione che vi si sottrae: questo comporta che vi siano due categorie, il paganesimo e l'ebraismo, l'una che considera esclusivamente il mondo (dal quale non riesce a uscire), l'altra che pensa il mondo e l'al di là del mondo. Cfr. E. LEVINAS *L'actualité de Maïmonide*, in *Cahier de l'Herne, Levinas*, a cura di C. Chaliel e M. Abensour, Éditions de l'Herne, Paris 1991, pp. 142-144.

mondo. Non consiste nel negare spiriti e dei, ma nel situarli nel mondo. Il Primo motore che Aristotele ha tuttavia isolato dall'universo non ha potuto portare con sé sulle sue altezze che la misera perfezione delle cose create. La morale pagana non è che la conseguenza di questa innata incapacità di trasgredire ai limiti del mondo. In questo mondo autosufficiente, chiuso [*fermé*] su se stesso, il pagano è rinchiuso [*enfermé*]. Egli lo trova solido e ben costruito. Lo trova eterno. Regola su di esso il proprio agire e il proprio destino. Il sentimento di Israele rispetto al mondo è completamente diverso. È intriso di sospetto. L'ebreo non ha nel mondo le certezze definitive del pagano³⁹.

Le certezze pagane sono cieche al fatto che potrebbe esserci dell'altro oltre al mondo, qualcosa che non si dà come essere, come mondo o come essenza, bensì, paradossalmente, come assenza. Il punto di vista dell'ebraismo, allora, si pone come un *essere-nel-mondo* alternativo a quello pagano, così come a quello che mira a ridurre il mondo a materia inerte che ostacola la libertà dello spirito. L'ebraismo non disprezza il mondo: comprende di esservi incatenato, ma non fa di questo legame la sola dimensione possibile; pur non potendo abitare *al di fuori* del mondo, avverte un appello che viene da una dimensione *altra*, dall'esteriorità⁴⁰. Questo appello si manifesta proprio nel corpo, in modo viscerale; infatti, «i sentimenti elementari racchiudono una filosofia; esprimono la prima attitudine di un animo di

³⁹ Ivi, p. 142 (tr. it. nostra).

⁴⁰ Aspetto colto ed espresso bene da Blanchot, che riprende, a sua volta, il saggio *Essere ebreo* dell'amico Levinas in *La conversazione infinita*. Blanchot scrive: «Ogni volta che compare l'ebreo nella storia, c'è l'appello al movimento» come avviene per Abramo, un sumero che, a un certo punto, decide di rompere gli idoli, inventa il monoteismo e rompe anche con il suo territorio. Così decide di partire e inaugura la storia del popolo eletto. «Più tardi, l'esodo fa degli ebrei un popolo. E dove sono condotti tutte le volte dalla notte dell'esodo? [...] In un luogo che non è un luogo, dove non è possibile risiedere». Si forma un popolo che ha le radici non nella terra (non si possono porre radici nel deserto), ma in cielo, «un popolo senza terra legato dalla parola». L'ebreo fa dell'erranza la sua specifica modalità di rapporto con il mondo, non perché non possa avere una dimora stabile (Blanchot non è, qui, antisionista), quanto perché comprende di essere di passaggio e di dover lasciare posto a chi verrà dopo di lui, alle generazioni future. «L'esodo, l'esilio, indicano un rapporto positivo con l'esteriorità, e l'esigenza di questo rapporto è un invito a non accontentarsi di ciò che è proprio (ossia del potere di assimilare ogni cosa, identificando e riferendo tutto all'identità). L'esodo e l'esilio si limitano ad esprimere lo stesso riferimento al Fuori presente nella parola esistenza». M. BLANCHOT, *La conversazione infinita. Scritti sull'insensato gioco di scrivere*, introd. di G. Bottirolì, tr. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 2015, pp. 150-156. Sul rapporto di Blanchot con l'ebraismo, si veda: L. BOTTACIN CANTONI, *Vegliare sull'estremo. Alcune tematiche ebraiche nel pensiero di Maurice Blanchot*, in «Paradosso. Rivista di Filosofia», n. 1, 2019, pp. 63-78).

fronte all'insieme del reale e al suo destino. Predeterminano o prefigurano il senso della sua avventura nel mondo»⁴¹. Il nazismo si costituisce come sistema ideologico-valoriale attorno a questi sentimenti, dando loro una narrazione e una forma condivisa: uno di questi sentimenti è l'odio rivolto a tutti quei valori moderni colpevoli di depotenziare le forze primarie e fisiche a vantaggio dello spirito e della ragione che limita l'espressione di queste forze⁴².

Levinas comprende il nazismo come un attacco alla soggettività moderna, attuato da un coacervo *a-logico* di elementi primari in netto contrasto con il «mondo ricostruito dalla filosofia idealista, permeato di ragione e sottomesso alla ragione»⁴³. In queste parole si avverte una prossimità con il cosmo manicheo e con il mondo magico in cui, per Sartre, abita l'antisemita, che «concepisce un solo tipo di appropriazione primitiva e terriera, fondato su un rapporto magico di possesso» per cui ariano e oggetto posseduto si co-appartengono in un rapporto di «partecipazione mistica»⁴⁴. L'ideale germanico attecchisce su di un terreno sociale che sta gradual-

⁴¹ LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 23.

⁴² L'ideologia nazista si avvale di una lettura deviata del pensiero di Nietzsche e del concetto di volontà di potenza per supportare il proprio progetto di smantellamento dell'impianto soggettivo moderno. Il progetto di Nietzsche di decostruzione dei valori moderni per evidenziare la provvisorietà e per ridare dignità al corpo, certamente non intendeva propugnare una fedeltà alla terra come fedeltà alla nazione (come provano i numerosi appelli allo spirito libero come "buon europeo"; si veda in merito: P. GORI, P. STELLINO, *Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana*, in «Giornale Critico Della Filosofia Italiana», vol. 1, 2016, pp. 98-124), bensì alleggerire il fardello ideologico che aveva condotto il pensiero occidentale a una rarefazione e a una distanza incompatibili con la presa in carico dell'esistenza concreta. Ugualmente, l'apparente antisemitismo di Nietzsche è impiegato in maniera funzionale alla propaganda di partito, laddove Nietzsche utilizza l'"ebreo" come personaggio, come *Lebensform* che indica il risentimento e l'elemento precursore della morale degli schiavi e dei deboli, ma considera gli ebrei come un popolo dotato di grande capacità (*Macht*) e forza (*Kraft*), di «una pienezza impareggiabile di potenza, cui soltanto alla nobiltà fosse dato accedere» (F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, tr. it. di F. Masini in OFN, vol. V, t. II, 1965, § 136, p. 135); si vedano a tal proposito: Y. YOVEL, *Nietzsche and the Jews. The Structure of an Ambivalence*, in *Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, ed. C.D. Acampora, Lanham, Rowman & Littlefield 2006, pp. 277-289; V. VIVARELLI (a cura di), *Nietzsche e gli ebrei*, con due saggi di J. Golomb e A. Orsucci, Giuntina, Firenze 2011. Lo stesso Sartre, nel delineare la propria concezione dell'antisemitismo, si fonda sulla lettura di Nietzsche del concetto di *ressentiment*, come indica W.L. REMLEY, *Nietzsche's Concept of Ressentiment as the Psychological Structure for Sartre's Theory of Anti-Semitism*, in «Journal of European Studies», n. 46/2, 2016, pp. 143-159.

⁴³ LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 26.

⁴⁴ SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 19.

mente perdendo il contatto con uno specifico modello di libertà, quella da conquistare con fatica, e predilige, al contrario, le sue forme degenerate, immediate e comode:

L'uomo non si trova più davanti a un mondo di idee in cui può scegliersi, con una decisione sovrana della sua libera ragione, la propria verità - egli è già legato ad alcune tra quelle com'è legato fin dalla sua nascita a tutti coloro che sono del suo stesso sangue. Non può più giocare con l'idea, perché scaturita dal suo essere concreto, ancorata alla sua carne e al suo sangue⁴⁵.

Il corpo diviene elemento attivo da esaltare: l'hitlerismo schiaccia al suolo i suoi adepti, come in un culto pagano è la terra che nutre i propri figli e li rende forti, escludendo con altrettanta forza l'estraneo, il non iniziato. In tal senso, sono propriamente umani solo coloro che condividono la stessa terra, mentre lo straniero, lo sradicato, è automaticamente un nemico da combattere per non perdere la propria supremazia. Il radicamento contraddistingue l'*essere-nel-mondo* pagano-hitlerista, in cui non vi è alcuna messa in discussione dell'appartenenza dell'uomo alla terra, esattamente come l'antisemita 'sartriano' è minacciato dall'ebreo che vuole «rubargli la Francia», che «è sua»⁴⁶. Si notano anche in questo caso alcuni punti di contatto significativi con quanto Sartre scriverà sulla questione ebraica; infatti, il rapporto magico e sacro dell'uomo con la *sua* terra gli consente di possedere l'oggetto e di coglierne il senso automaticamente, senza bisogno della mediazione del ragionamento – brutto vizio ebraico! – ma solo grazie all'immediatezza sentimentale e viscerale; insomma, l'antisemita «*non ha bisogno d'intelligenza*»⁴⁷.

Il legame naturale dell'antisemita o dell'hitlerista con il luogo nel quale si trova gli garantisce la libertà di farne ciò che vuole e al contempo il dovere di preservarne la purezza con ogni mezzo possibile. Nella sua visione “manichea”, l'antisemita usa il male per combattere il male⁴⁸: il bene consiste in questa distruzione senza pietà che esige «sacrifici umani»⁴⁹. Al contrario, ricorda Levinas, l'ebreo percepisce il radicamento a qualsiasi luogo che non sia la terra promessa (sempre a venire) come inchiodamento sacri-

⁴⁵ LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 33.

⁴⁶ SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 20.

⁴⁷ Ivi, p. 18.

⁴⁸ Cfr. ivi p. 30.

⁴⁹ Ivi, p. 36.

lego e idolatrico⁵⁰. L'impossibilità di uscire dalla contingenza non è fonte di esaltazione della realtà come totalità autogiustificata, ma dà vita ad altri sentimenti elementari: quelli dell'inquietudine (l'insonnia), della paralisi soffocante (la nausea) e della sofferenza (il dolore). Patire è, per l'ebreo, capire di non essere mai del tutto padrone del luogo che abita (il corpo). La finitezza non dona certezza nel mondo, ma incertezza e inquietudine per la finitezza del mondo stesso, in virtù di un al di là del mondo rispetto al quale l'essere umano è sempre fuori luogo.

3. *Essere ebreo ed Esser-ci*

Levinas riconosce nel testo di Sartre alcuni elementi mutuati dal pensiero di Heidegger. Sartre legge Heidegger in chiave esistenzialista e con lo scopo di smantellare la becera ideologia antisemita, denunciando la *questione ebraica* come una questione "antisemita"⁵¹; questo comporta, per Levinas, che anche una simile interpretazione rechi in sé alcuni elementi essenzialmente antisemiti propri dell'heideggerismo.

In merito agli *esistenziali* della situazione emotiva e dell'essere nel mondo⁵², occorre ricordare che essi sono, per Heidegger, i più evidenti

⁵⁰ Levinas ricorda che, nella spiritualità ebraica, il percorso religioso «consiste nell'instaurare un rapporto tra l'uomo e la *santità* di Dio e nel mantenere l'uomo in questo rapporto. Ma tutto il suo impegno [...] consiste nel comprendere questa *santità* di Dio in un senso che rompe col significato numinoso di questo termine, quale appare nelle religioni primitive [...]. L'ebraismo ha de-magizzato il mondo», non eleva l'uomo, nell'entusiasmo o nell'estasi mistica, al livello di Dio ed esclude il possesso di Dio da parte dell'uomo, restando estraneo «a ogni ritorno offensivo di queste forme di elevazione umana. Esso le denuncia come l'essenza dell'idolatria». E. LEVINAS, *Al di là del patetico*, in ID., *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, p. 30.

⁵¹ È curioso ricordare che Levinas leggeva il testo heideggeriano in lingua originale, come racconta Malka riportando l'episodio di Levinas che traduce e commenta ai suoi amici a Davos nel '29 (cfr. MALKA, *Emmanuel Levinas*, cit., pp. 57-60); mentre, la traduzione in francese del pensiero heideggeriano diffusa negli anni '40 era di Henry Corbin, che dava al lemma *Dasein* una peculiare torsione. L'interpretazione di Corbin performativamente la prima ricezione del testo heideggeriano nel contesto francese (ivi compresa quella di Sartre, ma anche quella di Kojève). Corbin, a seguito di un confronto epistolare con Heidegger, che evidentemente stava, lui stesso, elaborando le conseguenze del suo stesso pensiero, traduce *Dasein* con *réalité-humaine*, un lemma che sovrappone finitezza e realtà e che avvicina Heidegger al pensiero dell'esistenza. Le critiche di Levinas si costruiscono al netto di questa traduzione e forse è proprio questo elemento a rendere Levinas uno dei più acuti lettori e critici dell'autore nel contesto francese degli anni '30 e '40.

⁵² Per esistenziali si intendono le determinazioni concettuali impiegate da Heidegger per

e immediati, dato che situano il *Dasein* come corpo in una certa porzione di spazio; la filosofia pagana di *Essere e Tempo*, secondo Levinas, viene radicalizzata dalla visione hitlerista, per la quale questi *esistenziali* basilari divengono degli assoluti. L'hitlerismo manifesta una tendenza del pensiero heideggeriano al paganesimo e la tende all'eccesso: Levinas non intende criticare i culti pagani che nel corso del tempo sono fioriti in seno a diverse culture, ma denunciare il paganesimo contemporaneo, che propugna un ritorno alla terra a tutti i costi. Avendo perduto il mondo, reso oggetto sul quale esercitare la propria libertà, ed essendosi trovata in balia di una libertà procedurale e tecnica che sopravanza quella individuale, l'umanità si è distaccata dalla natura; il paganesimo contemporaneo esprime proprio l'esigenza di tornare ad abitare la terra «più radicalmente» di una pianta che da essa trae nutrimento. «Ecco qui l'eterna seduzione del paganesimo [...] l'ebraismo non può che esserne la negazione»⁵³.

Levinas interpreta l'ebraismo come tensione al fuori dal mondo, come una categoria opposta a quella della filosofia del *Dasein* e al suo abitare nel mondo per il quale «ne va» del suo stesso essere. All'esser-ci [oggi tradotto con *être-là*⁵⁴] si oppone l'essere ebreo [*être juif*], connotato dalla tensione allo sradicamento, all'evasione: per Levinas, Heidegger pone *di nuovo* la questione fondamentale sull'essere, ma vi rimane all'interno, mentre l'ebraismo consente di porla *in modo nuovo* e liminale, di interrogarsi sull'essere a partire da un appello che giunge *dal di fuori* dell'essere e che quindi non lo nega, ma lo trascende, e, in un certo modo – potremmo aggiungere – interpreta la domanda fondamentale nella sua essenziale azione di duplicazione dell'essere: nel porre a oggetto d'indagine «τὸ ὄν ἢ ὄν» (*Metaph.* 1003 a 20), l'ente è già da subito raddoppiato e, quindi, in un'ottica levinasiana, già fondato dalla relazione e presente in virtù della relazione. In questo sdoppiamento Levinas non legge una riaffermazione dell'essere tanto bru-

cogliere l'esistenza del *Dasein* nei suoi tratti originari; l'autore non impiega il lemma «categorie», tratto dalla tradizione, perché questo limita la descrizione dell'esistenza a quella di un ente semplicemente presente.

⁵³ E. LEVINAS, *Heidegger, Gagarin e noi*, in ID., *Difficile libertà*, cit., p. 291.

⁵⁴ Si sottolinea che tale traduzione era stata proposta nel 1945 dal filosofo esistenzialista Gabriel Marcel (cfr. G. MARCEL, *Autour de Heidegger*, in «Dieu vivant», août 1945, pp. 89-102); per un approfondimento sulle traduzioni francesi del termine *Dasein* ci permettiamo di rimandare anche a L. RAMELLA, *Il soggetto e la differenza. La ricezione del pensiero di Heidegger nella filosofia francese*, Vita e Pensiero, Milano 2004 e a D. JANICAUD, *Heidegger en France*, Éditions Albin Michel, Paris 2001.

tale e irremissibile da non lasciare spazio ad altro⁵⁵, ma una «lussazione»⁵⁶ che disarticola il piano logico, aprendo una frattura da cui è possibile evadere. Questo consente di comprendere meglio in che senso l'ebraismo, pur costituendo un punto d'avvio alternativo rispetto a quello dell'essere e del *Dasein*, può dirsi comunque legittimamente e pienamente filosofico e non "altro" rispetto alla speculazione metafisica.

Qual è, allora, la verità propria dell'*être-juif*, o meglio, quale concezione della verità filosofica viene messa in questione e attuata da un pensiero ebraico? E quale soggetto vi si relaziona?

Il lavoro sull'hitlerismo e lo scritto sull'evasione, indicano, attraverso la centralità del tema del corpo, la necessità di pensare l'ebreo non come una figura del pensiero, ma come una concreta porzione di umanità che ha una relazione con il tempo e con la storia specifica e non riconducibile a una dimensione di gestione politica dello spazio.

A questo punto appare chiaro come mai, negli anni '40, dopo aver patito sul proprio corpo le conseguenze dell'antisemitismo, che aveva considerato non umano un intero popolo, Levinas non accolga del tutto favorevolmente lo scritto sartriano sulla questione ebraica: l'ebreo non è frutto di una proiezione antisemita, come la messa in scena di una «paura» o come un «pretesto»⁵⁷; l'essere ebreo è, piuttosto, una specifica modalità di essere nel mondo e di riflettere su di esso e, per Levinas, non si può parlare di *question juive* se prima non si comprende che gli ebrei non sono una questione da risolvere.

Alla *question* Levinas oppone l'*être* ebraico, che non si limita a chiedere un posto nel mondo, una collocazione geografica e una realtà istituzionale⁵⁸; l'ebraismo costituisce, invece, una categoria dell'essere e del tempo che, in qualche modo, come rileva Bensussan, interrompe il naturale andamento del mondo. Questa interruzione viene definita «profetismo»⁵⁹, nel senso di una ricerca del mondo a venire, e per questo da molto tempo assimilato al cristianesimo che fonda l'«essere occidentale»⁶⁰.

⁵⁵ Cfr. E. LEVINAS, *Dell'evasione*, a cura di G. Ceccon e G. Francis, Elitropia, Reggio Emilia 1983.

⁵⁶ E. LEVINAS, *Ideologia e Idealismo*, in ID., *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, tr. it. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983, p. 23.

⁵⁷ SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 37.

⁵⁸ LEVINAS, *Être juif*, cit. p. 56. In merito al "sionismo" di Levinas, si veda: A. HERZOG, *Levinas's Ethics, Politics, and Zionism*, in *The Oxford Handbook of Levinas*, 2018.

⁵⁹ G. BENSUSSAN, *Sartre, Levinas et les juifs. Phénoménologie de l'antisémitisme et ontologie du judaïsme*, in «Les Temps Modernes», n. 664, 2011/3, pp. 137-150.

⁶⁰ Laddove il mondo a venire non è quello della vita eterna, ma quello delle vite a veni-

Questo fondamento è definito nei termini di un'essenza dialettica del mondo, che deriva da quella del cristianesimo. L'ontologia cristiana, nell'interpretare il mondo, assume numerosi elementi pagani, molti dei quali tratti dalla cosmologia greca, e dà origine a una comprensione del mondo e degli altri a partire dal *presente*. Il primato del presente consente al cristianesimo di esercitare influenza sul piano sociale e politico e ne determina la «capacità di diventare religione di Stato», di sincronizzare e rendere uguali e simmetriche tutte le istanze. Questa funzione economica (comparativa) si traduce nel valore della Giustizia, chiamata a valutare e comparare gli incomparabili⁶¹, la quale, per Levinas, deve essere comunque preceduta dall'Etica che impone di rispondere dell'altro e all'altro (a ogni altro) prima che di sé (e delle proprie azioni). Lo schema che Levinas delinea è quello dell'ebraismo come essere e tempo antecedente rispetto al presente (essere qui e ora, *esser-ci*) del cristianesimo: antecedente dal punto di vista storico, dal punto di vista morale (l'etica antecede la giustizia) e ontologico (l'altro viene prima di me, il tempo altro antecede il presente). Non sembra del tutto corretto parlare, qui, di una precedenza logica che fonda una conseguenza, quanto, invece, di un'*antecedenza*, un venire prima nel senso di andare avanti per primi, cosa che significa, per l'autore, che «ogni individuo è virtualmente un eletto, chiamato ad uscire [...] dal concetto dell'Io [...]: io, vale a dire *eccomi per gli altri*»⁶². Parlare di antecedenza comporta un *ante* come «di fronte», ma anche un *ἀντί* come «al posto di» e come risposta votata alla reciprocità. L'*essere ebreo*, allora, non costituisce un'opposizione dialettica all'essere presente, ma una risposta in anticipo all'appello del presente: in tal senso, si connota nei termini di una elezione, che consiste nell'essere chiamati a rispondere «eccomi», prima di essere chiamati a dire «io».

A questo punto, è opportuno ricollegare il discorso sulla specificità dell'*essere ebreo* con le critiche alla lettura che Sartre propone dell'antisemitismo. L'*essere ebreo* è un essere scelti ed eletti non per uscire dal mondo, ma per stare nel mondo in una condizione particolare, quella dell'*antecedenza* e della responsabilità verso gli altri. L'eccezione dell'*essere ebreo* interrompe

re, dato che l'ebraismo non è «ossessionato dal mondo sovranaturale» come lo spirito occidentale, ma dalla morale interiore che impone un'etica innanzitutto rivolta agli altri uomini, sostiene Levinas in un testo del 1951 dedicato all'*Essere occidentale*. Cfr. E. LEVINAS, *Essere Occidentale*, in Id., *Difficile Libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004.

⁶¹ Cfr. R. BURGGRAVE, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Peeters, Louvain 1997.

⁶² E. LEVINAS, *Altrimenti che essere. O al di là dell'essenza*, tr. it. a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, con intr. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 228.

la mondanità storica e, in questo senso, si coglie ancora meglio il riferimento al profetismo ebraico come controcanto alla mondanità del paganesimo e del cristianesimo. Di conseguenza, per un ebreo come Levinas è inaccettabile che l'ebraismo sia ridotto a una categoria sociale, magari prodotta per scarto rispetto a un'identità nazionale "pura" come avviene nel testo di Sartre, il quale nega un'elezione che non venga dai decreti umani, ma dal patto con Dio, nel momento in cui afferma:

È la società, non il decreto di Dio, che ha fatto di lui [*dell'ebreo*] un ebreo, che ha fatto nascere il problema ebraico, ed essendo costretto a scegliersi interamente entro le prospettive definite da questo problema, è nel e dal sociale che sceglie la sua stessa esistenza; il suo progetto costruttivo di integrarsi nella comunità nazionale è sociale, sociale il suo sforzo per pensarsi, ossia per situarsi in mezzo agli altri uomini, sociali le sue gioie e le sue pene; è così perché la maledizione che pesa su di lui è sociale⁶³.

La verità d'Israele è un'elezione non voluta e non imposta da altri esseri umani, ma venuta da *altrove*. Non è il non ebreo a costringere l'ebreo a scegliersi come tale, così come non è l'ebreo che «*si fa ebreo* egli stesso da se stesso»⁶⁴. E non vi è nemmeno in questo senso un ebraismo "inautentico" opposto a uno "autentico", laddove anche tradire l'ebraismo comporta di restargli fedele, come ricorda il "marrano" Derrida⁶⁵.

Se il grande pregio di Sartre nelle *Riflessioni* è quello di avere tracciato una fenomenologia dell'antisemita, il suo limite è stato non solo quello di fare dell'ebreo una proiezione inventata dal non ebreo per dare una forma visibile alle sue angosce e ai sentimenti d'odio e di paura, ma anche di non cogliere che l'antisemitismo, in verità, produce l'incatenamento dell'ebreo a quella stessa immagine. Così, si riduce l'esistenza ebraica alla sola presenza del corpo, senza comprendere che è proprio grazie a quel corpo che l'ebreo esperisce la propria fatticità e, al contempo, la possibilità di una evasione, di una trascendenza intramondana che non spezza il tempo in virtù di un asse divino che cala cardinalmente sul piano orizzontale del

⁶³ SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 91.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Cfr. J. DERRIDA, *Abramo, l'altro*, tr. it. a cura di G. Leghissa, T. Silla, Cronopio, Napoli 2005, p. 41.

mondo, ma lo spezza per consentire al tempo di ricominciare ogni volta in un altro uomo, nelle generazioni a venire⁶⁶.

Il ricorso all'antisemitismo e l'odio razziale propugnati dall'hitlerismo non hanno prodotto gli ebrei, ma hanno ricordato agli ebrei «l'irrimediabilità del loro essere»; così, l'impossibilità di «fuggire la propria condizione – per molti è stato come un vertigine»⁶⁷. Hitler ha ribadito che non si può disertare l'essere ebrei e ha trasformato l'elezione in una fatalità, la speranza profetica nella “definizione” che inchioda: un ebreo non può che essere un ebreo. E pertanto non è “uno di noi”.

L'antisemitismo relega l'ebreo a un posto sulla terra, quello che occupa senza averne titolo e che viene sottratto a chi lo possiede per diritto di sangue; l'essere ebreo è stato ridotto a un'essenza da negare, a una questione da chiudere una volta per tutte con una *soluzione finale*, che non lascia margine nemmeno per la conversione (e il marranismo). Come ricorda R. Hilberg, anche l'antisemitismo ha una sua storia: «non potete vivere tra noi come ebrei» (conversione) si trasforma in «non potete vivere tra noi» (relegazione nei ghetti) e infine in «non potete vivere» (sterminio⁶⁸). Non c'è speranza di fuga.

Eppure, l'ebreo conserva l'essenziale evasione nel tempo che non è il suo, in un *altrove* che non comporta la negazione o il rifiuto del corpo che, secondo Sartre, contraddistinguono alcuni israeliti che cercano rifugio in una realtà disincarnata⁶⁹, ma che proprio grazie alla fecondità del corpo inaugura un nuovo tempo, rinnova il tempo nella generazione successiva. Proprio il corpo salva l'ebraismo e lo consegna a un futuro non progettuale; proprio dal corpo nasce la consapevolezza della trascendenza dell'altro, di un altro tempo, di una tensione utopica all'avvenire, che indica la possibilità *eu-topica* del bene, così come l'impossibilità *u-topica* di risiedere definitivamente. L'essere ebreo è un essere discontinuo, sempre aperto e trasceso, sempre di passaggio.

⁶⁶ Il piano del presente è di per sé già segnato da una discontinuità che, paradossalmente, assicura la continuità del patto con Dio nel corso del tempo attraverso la pratica della circoncisione che segna il corpo dell'ebreo come corpo legato a Dio.

⁶⁷ LEVINAS, *Etre juif*, cit., p. 58.

⁶⁸ R. HILBERG, *The Destruction of the European Jews: Precedents*, in O. Bartov, *The Holocaust. Origins, Implementation, Aftermath*, Routledge, London 2002, pp. 32-52.

⁶⁹ SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., pp. 75-80. Sartre parla precisamente di evasione dal corpo in un modo che ricalca molto da vicino le posizioni levinasiane, pur non condividendone, evidentemente, l'orizzonte complessivo e non citando esplicitamente lo scritto omonimo di Levinas.

L'elezione comporta la specificità dell'*essere ebreo*, che non vuole che si faccia la rivoluzione per lui⁷⁰, ma che si fa carico di un futuro che nessuna rivoluzione può progettare, di un avvenire che sta fuori dalle condizioni sociali. L'*essere ebreo* esprime una modalità d'esistenza che non è mai completamente installata nell'essere, un'inquietudine e una vocazione a partire che, forse, in qualche modo, a Sartre sarebbe potuta piacere, dato che impone di non piegarsi a una verità univoca, ma di porsi all'ascolto e di rispondere a un appello etico.

L'elezione consiste nell'essere scelti ancora prima di essere individuati, nell'essere chiamati alla bontà del Bene prima di poter assumere posizione rispetto al bene stesso. L'*essere ebreo* comporta questa impossibilità di sottrarsi all'elezione, di non ascoltare. L'elezione si esprime nella forma del "dover rispondere", della responsabilità, di un'ingiunzione etica.

Essere ebreo significa che ciascuno di noi non è "per-sé", ma è innanzitutto "per l'altro" ed è chiamato a rispondere degli altri incondizionatamente, prima di dire "io". L'elezione per l'altro è ciò che rende ciascuno, nella propria unicità, un messia. In questo modo, il presente si apre a un futuro che nulla ha da spartire con un orizzonte progettuale e che, invece, si configura come ascolto e attesa, come pazienza, come patire, laddove il Messia è «il giusto che soffre» e accetta di farsi carico della sofferenza di tutti gli altri.

Tutte le persone sono il messia. L'Io in quanto Io, prendendo su di sé tutta la sofferenza del mondo, si designa da solo per questo ruolo. Designarsi in questo modo, non sottrarsi al punto di rispondere ancor prima che la chiamata risuoni: questo è precisamente essere Io. L'Io è quello che ha offerto se stesso per portare su di sé tutta la responsabilità del mondo⁷¹.

L'*essere ebreo* è, allora, ciò che ricorda il nostro dovere di responsabilità, prima che il diritto di essere che sembra subordinarlo a una critica interna all'essere occidentale e alla sua tendenza antisemita negli anni '40: probabilmente questa prospettiva è dettata da un'urgenza politica, sociale e storica concreta e sarebbe stato interessante capire come avrebbe ripensato, invece, la dimensione morale a più di trent'anni di distanza, nell'alveo di un progetto etico fatalmente incompiuto.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 99.

⁷¹ E. LEVINAS, *Il messianismo* (2002), trad. it. a cura di F. Camera, Morcelliana, Brescia 2020, p. 105.

La stessa idea di un tempo messianico, in effetti, avvicina il Sartre del dialogo su *La speranza oggi* (1980) al pensiero etico-politico di Levinas. Sebbene, come afferma Lévy, probabilmente Sartre non abbia avuto modo di cogliere appieno l'originalità della prospettiva levinasiana⁷², vi è una genuina convergenza, tra i due autori, nella concezione del fine (e della fine) della storia come avvenire messianico.

Sartre pensa l'avvenire messianico non come un evento che prima o poi reciderà la linea della storia, ma come un motore rivoluzionario lontano dalla logica del marxismo: «il fine messianico di stampo ebraico non ha elementi marxisti, cioè non è un fine definito a partire dalla situazione presente e progettato nel futuro, con delle fasi che permetteranno di raggiungerlo attraverso lo sviluppo di certi fatti oggi»⁷³. Scopo del messianismo è il raggiungimento di un ordine morale che si sostanzia nell'«esistenza etica degli uomini che vivono gli uni per gli altri»⁷⁴; il messianismo diventa, così, centrale tanto per gli ebrei quanto per i non ebrei, dato che, per Sartre, «lo scopo dei non ebrei, ai quali mi associo, è la rivoluzione», cioè la «soppressione della società presente e la sua sostituzione con una società più giusta in cui gli uomini possono avere buoni rapporti gli uni con gli altri»⁷⁵.

Lo stesso spirito anima la lettura levinasiana del messianismo⁷⁶. Levinas dedica a questo concetto una trattazione più capillare rispetto a quella di Sartre e, pur non esprimendosi attraverso nel vocabolario coniato dal marxismo e concentrato sul tema della rivoluzione, tematizza l'avvenire del Messia come energia morale che innerva la storia e che plasma un presente differente (da cui dipenderà, si *spera*, un futuro differente). Levinas rifiuta l'idea di un'epoca messianica come periodo di transizione verso il mondo a venire, dato che questo determina il presente alla preparazione del futuro rendendolo funzionale una sorta di progettualità, mentre preferisce pensare al messianismo come rapporto e in rapporto con gli uomini nella storia, privilegiando il senso di solidarietà.

I giorni del Messia non sono, per Levinas, in un tempo e in un mondo altro, ma accadono qui e ora, in questo tempo e in questo mondo, nelle

⁷² B. LÉVY, *L'ultima parola*, in SARTRE, LÉVY, *La speranza oggi*, cit., p. 82 ebook.

⁷³ SARTRE, LÉVY, *La speranza oggi*, cit., p. 73 ebook.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Ivi, p. 74.

⁷⁶ Per un approfondimento di questo tema si vedano: C. CALIER, *La trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Cerf, Paris 2002; S. PETROSINO, *Emmanuel Levinas. Le due sapienze*, Feltrinelli, Milano 2016; T. SPECCHER, *Urgenze messianiche. Quattro studi attorno alla filosofia di Emmanuel Levinas*, Aracne, Roma 2008.

relazioni intersoggettive. Ognuno è chiamato a essere artefice della salvezza dell'altro concretamente, ad agire secondo giustizia, anche se questa richiede un prezzo. Ognuno è chiamato, per «vocazione personale»⁷⁷, a essere il Messia e a operare nella storia in modo giusto. Messianismo non vuol dire speranza o certezza di qualcuno che venga ad arrestare la storia. Esso è un lavoro, un compito: «è il mio potere di sopportare le sofferenze di tutti. È l'istante in cui riconosco questo potere e la mia responsabilità universale»⁷⁸.

Levinas, che propugna una responsabilità concreta che si dà nella storia, sembra in qualche modo tendere la mano a Sartre che, consapevole di avere poco tempo da vivere, afferma:

Io resisto e so che morirò nella speranza; ma questa speranza, bisogna fondarla. Occorre tentare di spiegare perché il mondo oggi, che è orribile, non è che un momento nel lungo sviluppo storico, che la speranza è sempre stata una delle forze dominanti delle rivoluzioni e delle insurrezioni, e che sento ancora la speranza come mia concezione del futuro⁷⁹.

A fronte delle ultime parole di Sartre, allora, quella che, nel testo del 1947, risulta come un'aporia e che Fortini rileva⁸⁰, diventa il punto di partenza per un percorso che porta il lettore, oggi, a una lettura affrancata dallo specifico momento storico politico e dalle istanze della lotta operaia⁸¹. Premesso che l'antisemitismo "sadico" è semplicemente indifendibile e deve essere combattuto, appare comunque più difficile, ancora oggi, non cadere nella "tentazione democratica" che, pur non essendo animata da odio, nega la specificità dell'ebraismo e soprattutto degli ebrei e delle ebreiche in esso si riconoscono, ciascuno a modo proprio.

⁷⁷ LEVINAS, *Il messianismo*, cit., p. 102.

⁷⁸ Ivi, pp. 105-106.

⁷⁹ SARTRE, LÉVY, *La speranza oggi*, cit., p. 76 ebook.

⁸⁰ «I limiti di questo vivacissimo saggio sono appunto i limiti della sua descrizione psicologica. Essa contiene soprattutto una contraddizione fondamentale: se "ebreo è soltanto ciò che lo fa antisemita, come può l'ebreo «assumer-si», «accettarsi»? Che cosa accetta? Se l'immagine dell'ebreo nella mente dell'antisemita è un fantasma superstizioso, dovrà l'ebreo, per essere autentico, per liberarsi e per ergersi contro l'antisemita, accettare la realtà di quel fantasma?» (F. FORTINI, *Gli ebrei di Sartre*, appendice a SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 106).

⁸¹ Per una ricognizione del contesto storico e intellettuale del saggio di Sartre, si veda: E. TRAVERSO, *The Blindness of the Intellectuals: Historicizing Sartre's "Anti-Semite and Jew"*, in «October», 87, 1999, pp. 73-88.

Uguualmente, per ogni differenza religiosa, etnica, culturale, il monito che Sartre ci consegna è quello di fare attenzione a non cancellare l'altro in virtù di un universalismo, in fondo livellante e neutro.

Quel che resta valido di Sartre che, come Levinas, «amiamo e ammiriamo»⁸², è proprio l'appello a vigilare su quello che il nostro sguardo trasforma e performa sugli altri, a ripensare la questione ebraica e la realtà ebraica, capace di infondere forza morale alla rivoluzione⁸³, a partire da una serrata critica a noi stessi, a fare dell'antisemitismo (e forse, più onestamente, degli *antisemitismi* di oggi) una *questione occidentale*.

⁸² LEVINAS, «Dall'ascesa del nichilismo all'ebreo carnale», in ID., *Difficile libertà*, cit., p. 278. Il testo parla dello stato d'Israele, a vent'anni dalla sua fondazione, e denuncia il fatto che Israele sia considerata una nazione come le altre, mentre, per Levinas, il suo stato d'eccezione si dovrebbe dare nella responsabilità di Israele di essere al contempo una realtà storica e politica, ma anche la sede di un'umanità nuova, che lui stesso ha visto nascere, essendo sopravvissuto, da adulto, alla guerra. Questa umanità nuova dovrebbe poter contrastare il nichilismo, affermando il supremo valore della responsabilità per l'altro. Non è chiaro come ciò possa concretamente avvenire in una realtà geopolitica, ma sembra difficile vedere, oggi, nelle istituzioni di governo israeliane, la benché minima sensibilità alla tematica etica del *per l'altro* levinasiano.

⁸³ Cfr. SARTRE, LÉVY, *La speranza oggi*, cit., p. 75 ebook.

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. FERNANI, *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 ausiliare 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. CHESSICK, *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 immensa. 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 *Zeitgemäßen 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 plurimillenaria 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 pletora 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».

tà 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 *senso 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 goi. 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 Sartrian 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. Intervendendo 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 “ἥξις”.

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».

Paolo Maria Aruffo

*Passioni della libertà:
antisemitismo ed epoché della morale in Jean-Paul Sartre*

TITLE: *Passions of Freedom: Antisemitism and the Epoché of Morality in Jean-Paul Sartre*

ABSTRACT: The aim of this essay consists in finding in the description of the anti-Semite the conceptual tools used by Sartre to operate what he defines «an *epoché* in the moral realm», in order to elucidate the relationships between bad faith, emotional life and freedom. In conclusion, I will try to analyze the types of relationships that exist between the anti-Semite, the Jew and their situation through the use of some categories specific to the *Critique of Dialectical Reason*.

KEYWORDS: Ethics; Emotions; Freedom; Bad faith; Body; Practico-inert

«Che cos'è il valor militare? Mancanza d'immaginazione.

Quelli coraggiosi, laggiù, erano i più cretini, veri bruti.

Soltanto, sfortuna ha voluto che io nascessi in una famiglia di eroi».

J.-P. SARTRE, *La mort dans l'âme*, Gallimard, Parigi 1949 (tr. it. a cura di G. Monicelli, *La morte nell'anima*, Mondadori, Milano 1978, p. 171)

L'attenzione di Sartre nei confronti degli ebrei non si esaurisce con la pubblicazione delle *Riflessioni sulla questione ebraica* nel 1946. Sartre vi torna a più riprese nella produzione successiva, come ad esempio la seconda Appendice dei *Quaderni per una morale* (1947-1948), il Capitolo sesto e l'Appendice del secondo tomo della *Critica della ragione dialettica* (1958), la conferenza tenuta all'Istituto Gramsci di Roma del 1961, la conversazione con Philippe Gavi e Pierre Victor (pseudonimo di Benny Lévy) nell'ottobre del 1973 e l'intervista del 1980 con quest'ultimo. Queste occorrenze tratteggiano un'immagine della condizione ebraica che si arric-

* Università "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara, paolomaria.aruffo@phd.unich.it

chisce nel corso degli anni e vive delle sfumature della riflessione sartriana, evidenziando una coerenza interna al pensiero di Sartre nonostante i suoi cambi di direzione.

L'obiettivo di questo lavoro sta non tanto nel notare come l'utilizzo degli strumenti analitici presenti ne *L'essere e il nulla* porti ad una descrizione particolare dell'antisemita e dell'ebreo, quanto piuttosto ad operare l'*epoché* della morale che Sartre nomina ne *La libertà cartésienne*¹. Una tale prospettiva metterà in luce sia i rapporti che intercorrono tra i personaggi descritti (antisemita, ebreo e democratico), sia le criticità delle *Riflessioni* che a mio avviso furono fraintese da coevi e contemporanei². I testi che fungeranno da riferimento metodologico ed analitico saranno infatti *Verità ed esistenza* e le *Questioni di metodo*, che metteranno a tema i vari strati dell'analisi sartriana dell'antisemitismo³. Successivamente, sarà possibile implementare e arricchire le analisi condotte negli anni '40 con gli strumenti concettuali della *Critica della ragione dialettica* per poter rendere conto fino in fondo della storicità ebraica e delle condotte che l'hanno portata a *farsi* tale.

«L'ebreo è un uomo che gli altri uomini *considerano* un ebreo: ecco la semplice *verità* da cui bisogna partire»⁴. Leggendo queste righe come fossero un'esortazione si cercherà di iniziare una decostruzione dell'anti-

¹ Cfr. J.-P. SARTRE, *La liberté cartésienne*, in ID., *Situations I*, Gallimard, Paris 1948 (tr. it. a cura di N. Pirillo, *La libertà cartésienne*, Marinotti, Milano 2020, p. 96).

² Mi riferisco, per esempio, a delle osservazioni di Emmanuel Lévinas in *Difficile libertà* e a un articolo di Françoise Collin. Cfr. E. LÉVINAS, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1963 (tr. it. a cura di S. Facioni, *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2017, pp. 264, 278, 280) e F. COLLIN, *Sartre e Arendt: contemporanei*, in J.-P. SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris 1954 (tr. it. a cura di I. Weiss, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, SE, Milano 2015, pp. 115-128). Da qui in poi il testo sarà citato come *RQJ*.

³ L'assunzione di fondo che guida questa scelta è la seguente: Sartre stesso in *Verità ed esistenza* fa emergere le possibili implicazioni etiche del rapporto tra sapere ed ignorare, e alla fine di questo testo sono abbozzate le categorie analitiche che verranno poi raffinate nella *Critica della ragione dialettica* (storicizzazione, storialità, totalizzazione). Inoltre, pare abbastanza evidente che uno degli intenti dell'autore nelle *Questioni di metodo* sia di mettere a frutto le riflessioni degli anni '40 per corroborare, rivisitare e correggere i fondamenti teorici dell'antropologia marxista (Cfr. J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique. Tome I. Théorie des ensembles pratiques. Livre 1*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. a cura di Paolo Caruso, *Critica della ragione dialettica. I. Teoria degli insiemi pratici. Libro primo*, preceduto da *Questioni di metodo*, il Saggiatore, Milano 1963, p. 101. Da qui in poi il testo sarà citato come *CRD, I,1*). Questa posizione è stata inoltre esplicitata da C. Adinolfi in una nota presente ne *Le radici dell'etica* (cfr. ID., *Le radici dell'etica*, Marinotti, Milano 2023, pp. 79-80, n. 41. Da qui in poi il testo sarà citato come *RE*).

⁴ *RQJ*, p. 49. Corsivo mio.

semita, che si rivelerà essere al contempo una decostruzione dell'ebreo. In effetti, nessuna di queste categorie è altro se non un'ipostatizzazione dell'umano e già vi si intuisce il retroterra teorico legato al saggio di ontologia fenomenologica. Emergono almeno tre dimensioni da analizzare: la prima concerne il giudizio da parte dell'antisemita che fa *essere ebreo* l'altro; la seconda mette a fuoco lo specifico riconoscersi dell'ebreo come *ebreo in un determinato modo*; la terza interessa invece il valore di *verità* che Sartre attribuisce a questa relazione biunivoca, che pare opportuno definire come una dialettica tra exteriorità ed interiorizzazione, e delinea i contorni di un'*epoché* della morale.

1. *Psicanalisi esistenziale dell'antisemita*

Le coordinate concettuali per analizzare la figura dell'antisemita provengono da *L'essere e il nulla*, dove nel paragrafo dedicato allo sguardo si legge: «io sono, al di là di qualsiasi conoscenza, quel me che un altro *conosce*. E questo me che io sono, lo sono in un mondo del quale altri mi ha espropriato»⁵. L'impiego dei termini “considerazione” nelle *Riflessioni* e “conoscenza” nell'*Essai* può essere letto come un indice della soggiacente teoria delle emozioni e della coscienza prereflessiva: già in *Esquisse pour une théorie des émotions* (1938) Sartre nota che vi è infatti un rapporto costituente tra «l'emozione vera» che «si accompagna alla credenza»⁶ e la manifestazione di una qualità dell'oggetto svelata proprio dalla coscienza “commossa” («*qui s'émeut*»⁷) che vi si rivolge. Se «l'antisemitismo si presenta come una passione» e consiste in «una manifestazione di odio o di collera»⁸, allora la credenza che accompagna l'odio della “persona-ebreo”⁹ implica necessariamente una serie di condotte. Già ne *La trascendenza*

⁵ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943 (tr. it. a cura di Giuseppe del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2014, p. 314). Corsivo mio. Da qui in poi il testo sarà citato come *EN*.

⁶ ID., *Esquisse pour une théorie des émotions*, Hermann, Paris 1995, (tr. it. a cura di Nestore Pirillo, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 2007, p. 197). Traduzioni mie. Da qui in poi il testo sarà citato come *ETE*.

⁷ Ivi, p. 198.

⁸ *RQ*, p. 15.

⁹ Utilizzerò questa espressione piuttosto che la semplice parola “ebreo” per mettere in luce come l'essere ebreo sia una qualità che si manifesta alla coscienza *probabilizzando* i possibili dell'altro. Rinvio nuovamente al paragrafo sullo sguardo de *L'essere e il nulla* (cfr. *supra*, p. 2, n. 4), poiché il lessico appena impiegato attinge largamente da quelle pagine.

dell'Ego (1934) si incontra una descrizione fenomenologica dell'odio, e Sartre nota come la coscienza che precipita nel mondo magico dell'emozione intenzioni i propri oggetti come se le qualità che essa vi ritrova «fossero delle forze che esercitassero su di noi certe azioni»¹⁰. La persona-ebreo è per l'antisemita “da-odiare” al grado preriflessivo ed è proprio il collocarsi della vita affettiva nella coscienza di primo grado¹¹ che ne lascia intendere il progetto originario: l'orizzonte dei possibili che si dischiude dopo che la qualità “ebreo” è manifesta e creduta *costituisce l'antisemita in quanto tale*, dipingendo un mondo vissuto in cui la coscienza «soffre le qualità che i modi di condotta hanno abbozzato»¹². L'odio sarebbe, nei termini dell'*Essai*, il *movente* che indica la persona-ebreo come *motivo* per raggiungere il *fine* insito nel progetto originario dell'antisemita¹³: per utilizzare un esempio riportato da Sartre, il «miraggio di una Francia unita e patriarcale»¹⁴. Finora, tuttavia, non si è neanche nominata la malafede che incornicia le condotte dell'antisemita¹⁵: a mio avviso se ne può offrire una ricostruzione peculiare tenendo conto del trittico composto da movente, motivo e fine in relazione alla vita affettiva.

Poche pagine prima rispetto a quelle dei passi appena citati dall'*Essai*, Sartre fornisce una definizione dell'emozione rimandando alla *Esquisse*: «l'emozione [...] è una risposta *adattata alla situazione*; è un modo di agire il cui *sens*o e la cui *forma* sono oggetto di un'intenzione della coscienza che mira a raggiungere un fine particolare, con mezzi particolari»¹⁶. Da qui la trattazione procede nell'individuare quelli che sembrerebbero due piani di

¹⁰ J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris 1965 (tr. it. a cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego*, Marinotti, Milano 2011, p. 50). Da qui in poi il testo sarà citato come *TE*.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 34.

¹² *ETE*, p. 198.

¹³ Cfr. *EN*, pp. 514-517. I legami che ho istituito tra gli scritti degli anni '30 e l'opera del '43 sono giustificati dalla ricostruzione filologica della produzione sartriana: quando *La trascendenza dell'Ego* viene data alle stampe l'autore già rimanda allo scritto incompiuto della *Psyché*, le cui bozze danno corpo alla *Esquisse* (per ulteriori informazioni: cfr. V. DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*, Ousia, Bruxelles 2000).

¹⁴ *RQJ*, p. 50.

¹⁵ Gli studiosi hanno largamente riconosciuto ed analizzato questo aspetto, ad esempio cfr. F. WORMS, *Antisemitism as Existential Crime*, in M. CONSONNI, V. LISKA (a cura di) *Sartre, Jews, and the Other. Rethinking Antisemitism, Race and Gender*, De Gruyter, Oldenburg 2020, pp. 24-34; D. YINON, *Inauthenticity and Violence: A Critique of Sartre's Portrait of the Anti-Semite*, in *ivi*, pp. 9-23.

¹⁶ *EN*, p. 512. Corsivo mio.

analisi delle condotte: il primo inerisce al mondo magico dipinto dall'emozione, il secondo al disvelarsi razionale del mondo. La responsabilità – e dunque la scelta – è costitutiva di entrambe le manifestazioni in quanto lo è la libertà stessa della coscienza, per mezzo della quale «il mondo si svela come magico o razionale, cioè [il per-sé] deve, come *libero progetto di sé*, darsi l'esistenza magica o l'esistenza razionale»¹⁷. Se si sceglie di darsi un'esistenza magica, allora bisogna capire in che termini l'emozione è una risposta adattata alla situazione: Sartre stesso infatti nota nelle *Riflessioni* come l'odio e la collera necessitino di essere *provocati*, mentre nell'antisemitismo questo aspetto viene a mancare¹⁸. L'antisemita sceglie di vivere un mondo magico che costituisce attivamente alla luce delle proprie categorie interpretative, investendolo del proprio orizzonte valoriale. Questo orizzonte ha a che fare biunivocamente con il suo progetto *di sé* e con l'oggettivazione della persona-ebreo, ma non perché quest'ultima sia *effettivamente* ciò che provoca in lui odio e collera. È proprio a questo proposito che entra in gioco la malafede: essa infatti «non è uno *stato*. La coscienza si contamina da se stessa di malafede. Occorre un'intenzione primitiva e un progetto di malafede: il progetto implica una concezione della malafede come tale e una apprensione primitiva (del) la coscienza come attuantesi in malafede»¹⁹. Per comprendere la *passione* dell'antisemitismo bisogna chiarire i termini in cui vita affettiva e malafede si intrecciano con le condotte deliberatamente attuate, intendendo queste ultime come un ordine razionale possibile che la coscienza individua nel manifestarsi del mondo alla maniera riflessa. Ciò significa assumere in senso forte le nozioni di progetto e di intenzione originaria, ovvero confrontarsi dapprima con la fuga estatica della coscienza per poi rinvenirvi il ruolo del desiderio.

Ne *L'essere e il nulla* la temporalità estatica del per-sé coincide con la stessa struttura intenzionale della coscienza, che è alla base del circuito dell'ipseità²⁰. In questa sede interessa capire, seppure nelle linee generali, come la coscienza non tetica (di) flusso vada poi a costituire l'unità sintetica degli stati. Volgendo lo sguardo all'estasi del futuro, ci si accorge che essa ha a che fare con un orizzonte di senso *possibile* manifestantesi come una mancanza che il per-sé si trova a dover essere²¹. Questo sé, che viene a scoprirsi sul livello psicologico tramite la duplicità dell'Ego come Io e Me, è

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *RQJ*, p. 15.

¹⁹ *EN*, pp. 85-86.

²⁰ *EN*, pp. 145, 179.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 165.

il risultato della sintesi tra progetto originario (rivolto al futuro), condotte possibili (riferite al presente come *hic et nunc* della scelta) e sedimentazione o dotazione di senso dell'in-sé (passato come già-stato). La fuga verso il futuro è quindi la fuga verso sé della coscienza, in quanto costitutivamente incapace di una pienezza ontologica. Ciò che Sartre chiama "progetto originario" prende le mosse da questo retroterra ontologico, legato profondamente alla teoria del desiderio. Nelle ultime pagine de *L'essere e il nulla* si legge che «il desiderio può essere originariamente desiderio di essere o desiderio di avere. [...] Mentre il desiderio di essere si riferisce direttamente al per-sé e progetta di conferirgli senza intermediari la dignità dell'in-sé per-sé, il desiderio di avere ha di mira il per-sé nel mondo, attraverso il mondo e in rapporto a esso»²². Il desiderio di essere è ciò che pertiene al progetto originario: esso costituisce la dimensione preriflessiva del per-sé e ha a che fare con il suo essere una totalità mancata e mancante, dunque è la condizione di possibilità delle forme sintetiche che si trovano nell'Ego (siano esse stati, qualità o atti). La collera e l'odio dell'antisemita sono senza dubbio degli stati – poiché esistono in atto – ma al contempo assumono lo statuto delle qualità dato che diventano per l'Ego delle ἕξεις, delle abitudini, dei tratti caratteriali sedimentati (non è un caso che Sartre categorizzi, ad esempio, l'essere geloso tra le qualità e la gelosia tra gli stati)²³. Ciò che emerge da questa psicanalisi esistenziale è che le passioni dell'odio e della collera sono desideri di avere, ovvero indici del desiderio di essere in quanto progetto originario. Si collocano già su un piano costituito della vita preriflessiva, in cui può avvenire l'atto di riflessione impura che caratterizza (fin da *La trascendenza dell'Ego*²⁴) l'eccessiva pretesa nei confronti del futuro da parte dei giudizi del vissuto odio: dire che la persona-ebreo è da odiare equivale a dire che la sua vita assume questo senso davanti al mio sguardo e surrettiziamente implica che non potrà fare nulla per potersi riscattare da questo giudizio, che diventa predicato ontologico assunto come *vero*. Il fatto che subentri la riflessione impura nel formare i giudizi susseguenti agli stati indica due aspetti: il primo rimanda alla malafede e al progetto originario, il secondo porta ad avvicinare in maniera radicale il piano etico al piano epistemologico del pensiero di Sartre.

Stando a quanto affermato, la malafede è la contaminazione del desiderio di essere da parte della riflessione impura – da cui seguono gli stati come odio e collera come desideri di avere, seppure questi si collochino

²² Ivi, p. 678.

²³ Cfr. ivi, pp. 205-206.

²⁴ Cfr. *TE*, p. 56.

ancora al grado preriflessivo – contribuisce a quella che ne *L'idiota della famiglia* Sartre chiamerà “personalizzazione”, ovvero il carattere sintetico dell'Ego²⁵. Ciò sta a significare che non bisogna intendere la riflessione (in entrambe le sue modalità) come un interruttore che è acceso, spento o malfunzionante, altrimenti non si spiegherebbe come quella che Sartre chiama temporalità psichica possa installarsi sul flusso spontaneo della temporalità originaria. Dal punto di vista etico questo passaggio risulta fondamentale per collocare la condotta antisemita, poiché quest'ultima ricorre al mondo magico per costituire i suoi giudizi al di fuori della legalità del dato come avviene nel caso della violenza, descritta nei *Quaderni per una morale* (1947-1948)²⁶. Si obietterà alla lettura proposta che Sartre, proprio nei *Quaderni*, intende in questo contesto la legalità normativa delle leggi umane o naturali e non la legalità del dato che pertiene l'atto di riflessione, tuttavia questa osservazione non tiene conto di come l'istituzionalizzazione di determinate pratiche (per esempio della *naturale differenza* tra schiavi e padroni, che diventa dunque oppressione²⁷) derivi dai desideri di essere e di avere che le indirizzano verso i loro fini. Nell'*Appendice II* si legge: «i Neri non sono cristiani. Non essere cristiano significa ovviamente non essere uomo»²⁸. Se si sostituisce la parola “Neri” con la parola “ebrei”, si è costretti almeno a riconoscere che c'è somiglianza tra quanto è stato detto dell'antisemita e il passo appena citato. Questa somiglianza si fa sempre più ingombrante quando si prosegue nella lettura, dove si specifica che «qui si gioca sulla nozione di *essere*. [...] Siccome [i cristiani] impediscono [ai Neri] di divenire cristiani, sanno molto bene che la fede cristiana è una loro possibilità; in altre parole, che i Neri sono più e altro da quello che sono. [...] Essi usano il loro potere discrezionale su di loro per metterli in uno stato tale da giustificare il loro potere discrezionale. È la loro schiavitù che giustifica la loro schiavitù», e infine Sartre conclude: «la sostantificazione non è soltanto una questione di malafede: c'è un atteggiamento primo

²⁵ Già in *EN* Sartre scrive: «per Psiche intendiamo l'Ego, i suoi stati, le sue qualità, i suoi atti. L'Ego [...] rappresenta la nostra *persona* in quanto unità psichica e trascendente» (*EN*, p. 205). Tornando alle *RQJ* si potrebbe intendere in questo senso l'eleggersi a persona tramite l'adesione all'antisemitismo (*RQJ*, p. 37), ma ciò lascia ad intendere anche che l'antisemitismo è qualcosa con cui si viene a contatto e che in qualche modo è presente nel mondo in cui la coscienza si trova a vivere. Su quest'ultimo aspetto cercherò di soffermarmi in seguito.

²⁶ Cfr. J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983 (tr. it. a cura di Fabrizio Scanzio, *Quaderni per una morale*, Mimesis, Milano 2019, pp. 253-254). Da qui in poi il testo sarà citato come *QPM*.

²⁷ Ivi, p. 725.

²⁸ Ivi, p. 726.

del Per-sé che fissa l'altro in oggetto»²⁹. Ciò può sembrare contraddittorio rispetto alla ricostruzione della malafede proposta nelle righe precedenti, ma non se la si considera innanzitutto come contaminazione del desiderio di essere. In effetti, riconoscerle uno statuto diverso da quello degli stati è servito solo a stabilire una correlazione con questi ultimi ma non a raggiungere l'obiettivo di individuare il progetto originario dell'antisemita. A questo proposito bisogna tornare alle *Riflessioni*, in cui Sartre ravvisa nella paura della coscienza di sé, della libertà e della responsabilità la caratteristica dell'antisemita³⁰. Questa "paura" – già da *La trascendenza dell'Ego* – è tematizzata sotto un altro nome, che risponde a quello di *angoscia*: nell'*Essai* infatti viene definita «nella sua struttura essenziale come coscienza di libertà»³¹ e il suo rapporto con la paura è altrettanto chiarito dall'esempio del soldato che prepara l'artiglieria³². L'angoscia³³, in quanto coscienza di libertà e coscienza di sé in quanto libero, alimenta la paura dell'antisemita facendole assumere un carattere autoriferito come nel caso del soldato che si chiede come reagirà di fronte al bombardamento. Per l'antisemita, «l'ebreo è solo un pretesto: in altri luoghi ci si servirà del nero, o del giallo»³⁴.

È opportuno rilevare come il progetto originario dell'antisemita non ha nulla di diverso rispetto a quello di un qualsiasi per-sé: è desiderio di essere. Ciò che permette il contaminarsi di malafede di questo desiderio è proprio la coscienza di libertà che è l'angoscia, non importa se al grado preriflessivo o riflessivo. Questa contaminazione alimenta poi gli stati, o meglio li giustifica in quanto modalizzazioni del desiderio di essere in desideri di avere rivolti verso degli oggetti intenzionali specifici (l'odio dell'ebreo, l'altro che diventa "ebreo-da-odiare"). In questo senso, l'antisemitismo è definito una passione: la stessa passione tipica di ogni realtà umana dovuta alla libertà radicale, che rende l'uomo incapace di essere *causa sui* e lo condanna a tendere incessantemente, anche ingannandosi, verso questa pienezza. La passione, pur riferendosi alla sfera della vita affettiva, si diffe-

²⁹ Ivi, p. 727. Il versante più antropologico delle analisi di Sartre ha a suo fondamento l'ontologia dell'*Essai*, e ciò vale per i *Quaderni* come per la *Critica della ragione dialettica*. Egli stesso infatti non fa mistero del fatto che il metodo progressivo-regressivo che impiega è un tentativo di far dialogare il suo esistenzialismo con l'antropologia marxista (cfr. *CRD*, I, I, p. 101).

³⁰ *RQJ*, p. 37.

³¹ *EN*, p. 69.

³² Ivi, p. 65.

³³ Su questo aspetto, centrale per poter trattare dell'*epoché* della morale, ci si soffermerà nella terza parte di questo lavoro.

³⁴ *RQJ*, p. 37.

renza nettamente dal concetto di emozione per motivi analoghi a quelli della malafede: mentre l'emozione è «una risposta ad una situazione», la passione ha quindi a che fare con la natura stessa del per-sé, motivo per cui può essere sia riferita alla realtà umana in generale, sia declinata nei termini dell'antisemitismo e, prima ancora, della malafede. La caratura affettiva di questa dimensione *passiva* è dovuta alla «logica passionale»³⁵ a cui l'antisemita stesso, *scegliendo*, si consegna³⁶: la dimensione della credenza tipica della (mala)fede in quanto coscienza di credere³⁷, origina e dà forma alle sue coloriture affettive del mondo.

Rimangono quindi da stabilire i termini della creazione dell'ebreo, e nel tentare di dirimere la questione mi concentrerò sulla sua natura mitica ed immaginaria. Nelle *Riflessioni* Sartre parla di una «mitologia dell'ebreo»³⁸ o di una «mitologia antisemita»³⁹, come anche di un'*immagine* che i popoli ravvisano nella persona-ebreo (che si trova ad assumerla). Tutto ciò è fatto derivare, nel contesto di questo scritto, da un lato dalle condotte dell'ebreo inautentico e dall'altro dal «riduzionismo fisicalista» che l'antisemita mette in opera nella sua interpretazione del mondo: questo secondo punto interessa le considerazioni conclusive di questo paragrafo.

Ne *L'immaginario* (1940) Sartre afferma:

L'immagine è per il sentimento una specie di ideale, rappresenta per la coscienza affettiva uno stato-limite, lo stato in cui il desiderio sarebbe al contempo conoscenza. Se si dà come il limite inferiore verso cui tende il sapere quando si degrada, l'immagine si presenta anche come il limite superiore verso cui tende l'affettività quando cerca di conoscere se stessa. [Una coscienza] deve essere allo stesso tempo interamente sapere e interamente affettività⁴⁰.

A mio avviso, la presente descrizione aiuta a rendere conto del *come* l'antisemita si costituisce in quanto tale, ovvero del perché l'ideale di ebreo assume determinate caratteristiche. Se nelle righe precedenti si è esposto come la passione dell'antisemitismo abbia una struttura peculiare in quan-

³⁵ Ivi, p. 11.

³⁶ Vi è un'altra accezione del termine passività che sarà più opportuno trattare nell'ultimo paragrafo, dove si tematizzerà il concetto di *epoché* della morale più nello specifico.

³⁷ Cfr. *EN*, pp. 107-109.

³⁸ *RQJ*, p. 63.

³⁹ Ivi, p. 64.

⁴⁰ J.-P. SARTRE, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940 (tr. it. a cura di R. Kirchmayr, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007, p. 111).

to non provocata, il rapporto tra sapere e affettività rimane comunque indiscutibile proprio alla luce delle *Riflessioni*. I tratti somatici della persona *guardata* dall'antisemita la connotano ontologicamente (le donano un *sensò*) come l'amore proietta sulle mani il senso affettivo della finezza delle dita e della bianchezza⁴¹. L'essere-ebreo, come da-odiare e come fonte di disgusto, rimane comunque legato al sapere che la persona guardata ha «barba nera e ricciuta, naso leggermente adunco, orecchie a sventola, occhiali di ferro, tubino affondato fino agli occhi, vestito nero, gesti rapidi e nervosi, sorriso di una strana bontà dolorosa»⁴². Ognuno di questi tratti non indica alcuna caratteristica psicologica, ma è l'ordine sintetico che li sussume, è l'immagine affettiva, che dipinge l'ebreo sulla persona. Da ciò si può estendere il confronto con *L'immaginario* aggiungendo che tale immagine affettiva permette la costituzione dello strato secondario comprendente le condotte nei confronti dell'irreale⁴³, che non uscendo comunque dal piano preriflessivo implicano una conferma allo stato implicito dell'illusione di immanenza. L'essere-ebreo diventa *evidente* grazie alla presenza, in un linguaggio afferente all'*Essai*, degli stati che vi sono rivolti in quanto oggetti virtuali (la *caricatura* dell'ebreo) presenti nell'in-sé (la persona) conosciuto al grado riflessivo e degradato nel preriflessivo: «il fattore affettivo si esaurisce per intero nell'atto costituente»⁴⁴ che funge al contempo come oggetto che alimenta i vissuti affettivi da cui è posto *come se* fosse presente. L'antisemita di conseguenza decide di essere cieco di fronte allo sguardo dell'altro costituito e riconosciuto come ebreo, smettendo di essere un altro per-sé che ordina a sua volta il mondo in cui vive.

È da tenere presente che fin qui si è considerato l'antisemita come un caso astratto dal suo contesto, quasi come una singolarità impersonale, per evidenziare la dialettica della libertà che soggiace alla sua personalizzazione.

2. *Corporeità e sintesi passive*

È necessario rendere conto dell'intersezione tra immagine dell'ebreo e corporeità per poi cercare di comprendere come l'antisemitismo riesca a sedimentarsi nel tessuto sociale. Si può far emergere infatti – a ragione della dotazione di senso che ricevono i tratti somatici che presumibilmen-

⁴¹ Ivi, p. 108.

⁴² *RQJ*, p. 45.

⁴³ SARTRE, *L'immaginario*, cit., pp. 203-204.

⁴⁴ Ivi, p. 205.

te dovrebbero distinguere la persona-ebreo – un rapporto particolare tra immaginazione e corpo della persona-ebreo come corpo-per-altri, atto a svelare come l’oggettivazione operata dall’antisemita sedimenti un senso tramite l’ipostatizzazione delle condotte, o della *praxis*, di quest’ultimo. A questo proposito, intendo prendere le mosse da un passo della *Critica della ragione dialettica* che detterà i canoni della ricostruzione proposta:

Esistono dunque un movimento dialettico e una relazione dialettica all’interno della *praxis*, tra l’azione come negazione della materia (nella sua organizzazione presente e in base ad una riorganizzazione futura) e la materia in quanto supporto reale e docile della riorganizzazione in corso; come negazione dell’azione. E tale negazione dell’azione [...] può tradursi attraverso l’azione solo in termini di azione, vale a dire che i suoi risultati positivi, in quanto si inscrivono nell’oggetto, si rivolgono contro di essa e in essa in qualità di esigenze oggettive e negative. [...] Per ciascuno di noi [...] esiste un’intelligibilità vera nel processo oggettivo [...] che prefigura lo schiavo come avvenire di sotto-uomo per individui ancora indeterminati⁴⁵.

In questo contesto Sartre si trova a parlare di come il progresso tecnico (per esempio, la macchina azionata dall’operaio) imponga un orizzonte possibile monofocale e preordinato agli individui, che ne risultano plasmati. A mio avviso, questo movimento dialettico della *praxis* si ravvisa anche nell’analisi dell’antisemitismo e se ne può fornire una riprova già a partire dalle *Riflessioni*. Ritornano più volte, nella terza parte del testo, delle enfasi poste da Sartre nei confronti del linguaggio, verbale o simbolico, utilizzato dall’antisemita per rivolgersi alla persona-ebreo, tanto che questa si sentiva «marchiata» come ebreo per le sue caratteristiche fisiche o per il nome⁴⁶, si vedeva «disegnata» come una stella gialla⁴⁷. Già ne *L’essere e il nulla* era stata discussa la natura pratica del linguaggio notando come la dimensione della lingua viene a fondarsi su quella del soggetto agente radicalmente libero, in quanto la struttura linguistica e le parole impiegate richiamano quella della scelta dell’oggetto da designare, della «cosa da esprimere»⁴⁸, nello stesso modo in cui i fini che caratterizzano il progetto dell’agente determinano il suo fare. Nel caso dell’antisemita l’oggetto da esprimere è appunto “l’ebreo”, ma essendo questo costituito da un vissuto

⁴⁵ CRD I, 1, p. 283.

⁴⁶ RQJ, p. 55.

⁴⁷ Ivi, p. 54.

⁴⁸ EN, p. 588.

immaginativo strutturato nella maniera esposta precedentemente la parola designante rende evidente l'ipostatizzazione ontologica ad un *Mit-sein*, un "noi" disgiuntivo biunivocamente rivolto all'alienante e all'alienato. In questo senso il linguaggio è *praxis* inscritta dapprima nell'oggetto tramite la parola, e in seguito si costituirà anche in una mitologia dell'ebreo. Questo processo oggettivante si verifica – stando all'argomentazione delle *Riflessioni* – soprattutto nel corpo dell'altro: «l'antisemita [...] ha così tracciato un quadro mostruoso che egli pretende sia quello dell'ebreo in generale; al tempo stesso rappresenta i suoi [dell'ebreo] sforzi liberi per evadere da una posizione insostenibile come caratteri ereditari, *incisi* nel corpo stesso dell'israelita»⁴⁹. Il ruolo del corpo è determinante per il suo essere un centro di significazione per-altri e una totalità sintetica per chi lo guarda⁵⁰. Nel caso dell'antisemita ha comunque senso affermare che «il corpo d'altri ci è dato immediatamente come ciò che altri è»⁵¹, tuttavia l'atto immaginativo che costituisce l'essere-ebreo ne determina il corpo e le sue espressioni (ad esempio, il "sorriso di una strana bontà dolorosa"). Il corpo, in un certo senso, diventa la materia lavorata dall'antisemitismo sulla quale avvengono delle sintesi passive che permettono ad un senso di sedimentarsi e manifestarsi ora e sempre, garantendo all'oppressore di riconoscere l'oppresso. A riprova di quanto appena affermato, nella *Critica della ragione dialettica* si può leggere quanto segue:

All'origine di tale appartenenza [alla classe sociale] ci sono le sintesi passive della materialità, sintesi che rappresentano sia le condizioni generali dell'attività sociale, sia la nostra realtà oggettiva più *immediata* e bruta. *Esse esistono già, e si riducono alla pratica cristallizzata delle generazioni precedenti: l'individuo trova nascendo la propria esistenza predelineata*, "si vede assegnare dalla classe la posizione sociale e in seguito lo sviluppo personale"⁵².

Nel passo citato a mio avviso si può riscontrare l'intersezione delle tematiche affrontate sinora. Per quanto il contesto da cui è tratto si concentri sull'appartenenza ad una classe, nella fattispecie alla borghesia, vi si opera un passaggio dalla dimensione sociale alla dimensione individuale sulla base di una sedimentazione della *praxis*. Nel caso dell'antisemitismo ciò corrisponde all'immaginario e alle condotte possibili che esso manife-

⁴⁹ *RQJ*, p. 64. Corsivo mio.

⁵⁰ *EN*, pp. 404-405.

⁵¹ *Ivi*, p. 407.

⁵² *CRD*, I,1, p. 352. Corsivo mio.

sta, e il ruolo del corpo letto in questi termini assume un duplice senso: non solo come luogo delle sintesi passive della materialità, ma anche come riprova della fatticità del per-sé immediatamente presentata dall'altro al centro ordinatore di chi lo guarda. In questo senso si stabilisce un legame diretto con l'Appendice del secondo tomo della *Critica della ragione dialettica*, in cui emerge tramite l'evento della nascita la natura accidentale dell'uomo a cui non pertiene essenzialmente la Storia. Scrivendo che «l'uomo è per se stesso quello che è nato. Ed è così che nasce ebreo»⁵³, Sartre intende sottolineare proprio come la dimensione storica è in un certo senso ontologicamente esterna al per-sé, poiché in quanto esso si connota come un essere-altro da sé si storializza nel progettarsi. Tuttavia si nasce ebrei per istituzione (a sua volta prassi cristallizzata), per significazione attribuita dalla situazione (essere figlio di ebrei)⁵⁴.

Ciò conduce la presente trattazione verso il capitolo sesto del secondo tomo della *Critica*, in cui Sartre torna a parlare dell'antisemitismo da parte staliniana. Questo particolare caso analizzato da Sartre sembra fare problema nei rispetti di quanto affermato sulla corporeità, poiché se «nella sua forma fondamentale [...] l'antisemitismo è razzismo»⁵⁵ la sua declinazione nella Russia stalinista *sembra* invece avere delle motivazioni politiche: innanzitutto la paura di avere un gruppo di individui capaci di preferire il capitalismo americano al comunismo sovietico e la minaccia correlata della lega sionista. Sartre tuttavia rileva come le politiche repressive e antisemite di Stalin fossero solo formalmente distanti da posizioni razziste, poiché in realtà esse facevano leva sul razzismo popolare originato dai rapporti economici precedenti alla socializzazione, poi dissolti da essa ma senza intaccare le credenze comuni. Vi è un duplice aspetto che emerge dal caso russo nell'ottica sartriana: da un lato Stalin va a ravvivare l'odio razziale su basi politiche, dall'altro «bisogna già essere razzisti [...] per ritenere che, tra tutti i gruppi particolari [...] il gruppo ebraico sia pericoloso per eccellenza»⁵⁶. Non interessa né a Sartre né a questa argomentazione sapere

⁵³ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique. Tome II. L'intelligibilité de l'Histoire*, Gallimard, Paris 1985 (tr. it. a cura di F. Cambria, *L'intelligibilità della Storia. Critica della ragione dialettica. Tomo II*, Marinotti, Milano 2006, p. 565). D'ora in poi il testo sarà abbreviato come CRD, II.

⁵⁴ L'assunzione o il rifiuto di tale situazione costituiscono uno dei punti di cesura tra l'ebreo autentico e l'ebreo inautentico. In questa nota vorrei rimandare ulteriormente ad *EN*, in cui Sartre indica il nascere dell'altro come l'apparire di determinazioni che il per-sé si trova ad essere senza averle scelte. Qui è portato l'esempio dell'ebreo. (cfr. *EN*, p. 597).

⁵⁵ Ivi, p. 346.

⁵⁶ Ivi, p. 349.

effettivamente se Stalin fosse consapevole o meno delle sue posizioni razziste, ma basta trarre beneficio da alcune considerazioni.

Nel caso dell'Unione Sovietica si ha a che fare con un'azione del sovrano che alla luce del suo esito sulle masse manifesta di dipendere «oggettivamente dal razzismo» e, anche se Stalin non avesse avuto questo retroterra, «per il gioco stesso della circolarità *l'intenzione diventerà razzista in seguito*»⁵⁷. Questo processo viene definito da Sartre *totalizzazione di avviluppo*, e in quanto totalizzazione non ci si discosta da una dimensione sintetica che orienta la *praxis* verso un fine a partire dalle condizioni materiali. Torna nuovamente una forte assonanza (e mi permetterei di dire anche continuità) con le tesi de *L'essere e il nulla*, in cui i mezzi utilizzati svelano il fine e le sue sfaccettature proprio in relazione all'alterità nei confronti della quale i fini si manifestano nel mondo⁵⁸. Ciò significa che quanto detto in precedenza nella ricostruzione della psicanalisi dell'antisemita è presente e anzi costituisce in un certo senso la fase regressiva delle analisi della *Critica* nei suoi momenti progressivi. Ciò che accade nella Francia collaborazionista o nell'Unione Sovietica affonda le radici nei progetti individuali degli uomini, dunque alla luce dell'analisi condotta il ruolo della corporeità nel momento regressivo, come luogo in cui avvengono le sintesi passive della materialità, trova il suo corrispettivo nel noi-oggetto del popolo ebraico sul quale si stratificano il senso antisemita della parola "ebreo" e la mitologia ebraica⁵⁹ che legittimano l'oppressione di un gruppo di persone. Credo a questo punto di aver restituito un prospetto dell'antisemita secondo il metodo progressivo-regressivo, cercando di interfacciarmi con i luoghi principali dell'opera sartriana. Nel prossimo paragrafo non resterà che trarre alcune conclusioni.

⁵⁷ Ivi, p. 351.

⁵⁸ EN, p. 594.

⁵⁹ A questo punto mi pare interessante notare come in realtà tanta storiografia che si è occupata dello sterminio ebraico per mano nazista tende a sottolineare la dimensione mitica assunta dall'antisemitismo. Un esempio cogente è costituito da un passo di Saul Friedlander: «per il nazismo gli ebrei, il pericolo ebraico e l'inesorabile lotta contro l'ebreo erano [...] *il mito mobilitante del regime*» (S. FRIEDLANDER, *The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews, 1939-1945*, HarperCollins, New York 2007; tr. it. a cura di S. Caraffini, *Gli anni dello sterminio. La Germania nazista e gli ebrei (1939-1945)*, Garzanti, Milano 2009, p. 349).

3. Conclusione: l'*epoché* della morale e le radici dell'etica

La condizione della persona-ebreo che va a delinearsi collima con le analisi sartriane delle *Riflessioni* e può quindi essere assunta alla maniera autentica o inautentica. La letteratura critica si è concentrata molto sull'impiego e sulla validità di queste categorie, a mio avviso fraintendendo o smorzando la portata delle tesi proposte da Sartre. François Collin, nel suo articolo *Sartre e Arendt, contemporanei*, parla delle *Riflessioni* come di un testo puramente astratto che a causa del suo tono generalista tratta i campi di sterminio «come se fossero una peripezia tra le altre» e «maneggia il concetto transtorico di antisemitismo, piuttosto che prendere in carico i fatti recenti»⁶⁰. Mi pare invece che il punto sia tutt'altro: prima che essere transtorico, l'antisemitismo è *transfenomenico*. È ciò che si manifesta nelle condotte che rendono conto dei progetti degli individui, nelle sintesi passive della materialità, nel pratico-inerte⁶¹ e infine nella Storia in quanto orizzonte ultimo del farsi dell'umano. Per questo non si può criticare Sartre per non aver parlato dei campi di sterminio, come non gli si può rimproverare di aver dissolto la violenza antisemita a causa della presunta generalità del discorso. La radicalità della sua analisi invece consiste proprio nel mettere in luce questa violenza, che nei termini dei *Quaderni* arriva ad autogiustificarsi attenendosi alle condotte magiche e alla sedimentazione dei valori (che ne costituiscono l'universo) arrogando all'antisemita il *diritto* di praticarla. Di questa violenza è complice il democratico allo stesso modo dell'ebreo inautentico, poiché entrambi surrettiziamente avalano l'immaginario e la prassi antisemita. Vorrei inoltre riservare un'ulteriore osservazione all'analisi di Dror Ynon delle categorie di autenticità ed inautenticità. Egli infatti, come Collin, ribadisce il carattere generale delle osservazioni di Sartre e afferma che manchino di «contenuto morale»⁶², poiché non vi è alcuna distinzione tra l'antisemitismo e gli altri casi di malafede. Aggiunge inoltre come abbiano «contenuto etico nel senso della

⁶⁰ F. COLLIN, *Sartre e Arendt: contemporanei*, in J.-P. SARTRE, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, SE, Milano 2015, p. 118.

⁶¹ Non ho potuto che accennare questo aspetto della sedimentazione del senso poiché la complessità dell'argomento abbisogna di un lavoro dedicato e puntuale, che spero di svolgere in futuro. Per una discussione dettagliata del tema del pratico-inerte come inconscio collettivo rimando a D. MANCA, *Inconscio collettivo e pratico inerte. Per un confronto tra Benjamin e Sartre*, in «Studi sartriani», 2018, pp. 135-154.

⁶² D. YNON, *Inauthenticity and Violence: A Critique of Sartre's Portrait of the Anti-Semite*, in M. CONSONNI, V. LISKA (a cura di), *Sartre, Jews, and the Other*, cit., p. 13. Traduzioni mie.

preoccupazione dell'individuo nei riguardi della percezione di sé, ma ciò non implica [...] precetti morali riguardo le relazioni intersoggettive e le attitudini e le azioni che le formano»⁶³. Da ciò segue un'interpretazione razionalista dell'autenticità come caratterizzata da «un punto di vista chiaro della situazione» e dall'«assumere la responsabilità per le proprie scelte e decisioni»⁶⁴. Tenendo in considerazione quanto scritto nel presente lavoro, cercherò di dimostrare in conclusione come questa prospettiva sia fuorviante per poi almeno abbozzare ciò che si può intendere per *epoché* della morale.

Innanzitutto, l'analisi della malafede proposta da Sartre – come ho cercato di notare nel primo paragrafo – la connota come una struttura delle condotte, e non come un dato riferentesi ad una casistica eterogenea di vari comportamenti. L'unica distinzione che deve emergere pertiene al livello pratico delle condotte, l'oggetto verso il quale si rivolgono (e come si è detto, l'ebreo è un *pretesto* per l'antisemita) ma tale operazione non ha il minimo senso se si prescinde dall'ontologia esistenziale in cui la malafede trova il suo posto. In secondo luogo, riguardo al contenuto etico mancante di prescrizioni morali, basta rendere conto di due questioni. *In primis*, affermare che il contenuto etico sia attinente alla percezione di sé dell'individuo svela una mancata comprensione dell'essere-nel-mondo del per-sé, su cui si fonda lo stesso circuito dell'ipseità che costituisce l'Ego, e che risulta essere a sua volta un oggetto nel mondo in quanto pertinente alla temporalità psichica: in una parola, se si deve parlare di “contenuto etico come percezione di sé”, allora bisogna specificare che questo contenuto etico è presente proprio perché il sé si struttura nell'alterità ed è esso stesso alterità. *In secundis* parlare di “mancate prescrizioni morali” è errato, poiché in realtà sono proprio queste il problema. Per sviscerare questo secondo punto mi servirò de *Le radici dell'etica* (1964), poiché nonostante Sartre tenda a ribadire (in *Riflessioni, L'essere e il nulla* e *Quaderni*) che i concetti di autenticità e inautenticità non abbiano colore morale è in questa sede che a mio avviso emerge una distinzione netta tra etica e morale, oltre che una concezione ben delineata della normatività.

In un passo significativo si legge: «la vera etica fonde e dissolve le morali alienate in quanto è il *senso della storia* ossia il rifiuto di ogni ripetizione in nome della possibilità incondizionata di fare l'uomo»⁶⁵. Riportando questa affermazione al ritratto dell'antisemita, tornano in gioco le pratiche

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ivi*, p. 14.

⁶⁵ *RE*, p. 75.

sedimentate di quest'ultimo nei confronti della persona-ebreo, che si percepisce in quanto ebreo alle condizioni dell'universo valoriale creato dalle pratiche antisemite. In un certo senso, l'essere-ebreo diventa per l'ebreo inautentico delle *Riflessioni* la morale alienata che egli stesso subisce e assume passivamente, orientando di conseguenza la propria personalizzazione e le proprie condotte nel mondo. Non è un caso che in questi appunti del '64 Sartre scriva che «il pratico-inerte è nato col sistema reificato di valori e di imperativi che lo esprime. [...] Le classi sfruttate sono penetrate da questa morale che impone loro il mantenimento del sistema. [...] La mistificazione consiste nel far accettare la rappresentazione mostruosa dell'uomo da parte del sistema che li schiaccia come nessun'altra forma d'uomo possibile»⁶⁶. Come si può notare tornano in questa sede tutte le tematiche precedentemente affrontate: immaginario, sedimentazione dell'orizzonte valoriale tramite le condotte, e da ultima si potrebbe nominare l'inautenticità degli oppressi che coinvolge anche l'ebreo. A maggior ragione, dopo questa disamina, non ha senso rilevare la mancanza di prescrizioni morali: proprio queste ultime costituiscono il pratico-inerte e fanno germogliare i semi dell'oppressione istituendo un orizzonte normativo coercitivo nei confronti dell'umano. In questo senso, la *praxis* si esprime nella vera etica in quanto questa pertiene il progetto del singolo individuo capace di contro-effettuare⁶⁷ la morale alienata in quanto costitutiva della sua stessa situazione. L'orizzonte normativo che se ne evince ha quindi quasi un carattere nomologico, poiché pertiene le strutture ontologiche del per-sé che si storializza agendo nel mondo in quanto avere-da-essere.

L'*epoché* della morale si presenterebbe dunque come una messa tra parentesi delle condizioni di possibilità dell'oppressione, che si fonda sulla libertà spontanea della coscienza. Il tema dell'*epoché*, appreso dalle letture di Husserl, trova la sua prima occorrenza ne *La trascendenza dell'Ego*. In questo testo, Sartre nota (con Fink) che l'*epoché* nel senso husserliano «appare [...] come un'operazione dotta»⁶⁸, mentre

se invece l'«atteggiamento naturale» appare [...] come uno sforzo che la coscienza fa per sfuggire a se stessa proiettandosi nel Me ed immergendovisi, [...] se basta un semplice *atto di riflessione* perché la spontaneità cosciente si allontani bruscamente dall'Io [...] allora l'*epoché* [...] è un'*angoscia* che si impone a noi e non possiamo evitare, è [...] un

⁶⁶ Ivi, p. 78.

⁶⁷ Prendo in prestito un'espressione deleuziana che pare essere opportuna in questo contesto.

⁶⁸ *TE*, pp. 94-95.

evento puro di origine trascendentale e un accidente sempre possibile della nostra vita quotidiana⁶⁹.

Questa angoscia è la stessa provata da Antoine, ne *La nausea*, mentre guarda la radice di castagno, ma è anche soggiacente all'esempio della "donna in malafede" nell'*Essai*: la mano dell'uomo che si poggia sulla sua la pone davanti alla brutalità del dato, che consiste nella sua libertà (di stringerla, di allontanarla o di compiere quel divorzio tra anima e corpo che caratterizza la sua malafede, oggettivando e oggettivandosi) e nella libertà dell'altro. Questo gioco delle libertà è messo in luce anche dalle dinamiche dello sguardo, che ha il potere di riconoscere o reificare le altre coscienze. Sartre, anni dopo *L'essere e il nulla*, tornerà su questo aspetto in *Verità ed esistenza*, arrivando quasi a far diventare coestensive la conoscenza e l'etica, in quanto questa è a sua volta un problema di verità⁷⁰. In un passo di questo scritto si legge:

Mediante il sorgere di una libertà in senso all'Essere, appaiono come possibilità congiunte l'ignoranza e il sapere, l'errore e la verità. Ma siccome la verità è illuminazione mediante un atto e siccome l'atto è scelta, io devo decidere la verità, devo volerla, dunque io posso *non* volerla⁷¹.

L'*epoché* della morale in questo senso conserva il retaggio cartesiano, poiché il dubbio si configura come una «rottura del contatto con l'essere; [...] c'è un ordine del vero perché l'uomo è libero»⁷². La rottura di questo contatto avviene proprio nell'atto della riflessione pura, che disgrega i caratteri sostanziali sedimentati negli oggetti e nel mondo. La dimensione dell'angoscia dunque sancisce il carattere costitutivo dell'alterità nell'irrompere dell'*epoché*, volto a scagionare la fenomenologia dalle accuse di solipsismo⁷³. È la manifestazione dell'altro, del suo sguardo e delle sue condotte che impongono alla coscienza la dialettica del vero e dell'etica.

Nel caso dell'antisemitismo è proprio questa *epoché* che sembra distinguere l'ebreo autentico dall'ebreo inautentico, ma tale distinzione non

⁶⁹ Ivi, p. 95. Corsivo mio.

⁷⁰ È ciò che si è accennato anche all'inizio di questo lavoro: cfr. *supra*, p. 2.

⁷¹ J.-P. SARTRE, *Verité et existence*, Gallimard, Paris 1983 (tr. it. a cura di F. Sircana, *Verità e esistenza*, il Saggiatore, Milano 1991, p. 46).

⁷² ID., *La liberté cartésienne*, cit., p. 103.

⁷³ *TE*, pp. 95 ss.

ha il fine di istituire una gerarchia *morale* tra gli uomini: viene messa tra parentesi anche la “natura ebraica” lasciando a nudo semplicemente una libertà in situazione, che alla luce delle sue stesse strutture ontologiche è caratterizzata da un principio di non contraddizione: «per Sartre *buona è solo la libertà incarnata che si pone come valore essa stessa, ossia buona è la piena realizzazione della propria e altrui libertà*»⁷⁴. Alla luce di ciò, non ha senso notare come l'esempio dell'omosessuale che vuole nascondere la sua identità ne *L'essere e il nulla* venga chiamato “individuo inautentico” in contrasto con la nomenclatura di “ebreo inautentico” per poter teorizzare una ricaduta di Sartre nel senso comune antisemita⁷⁵. Ciò che gli interessa è il farsi dell'umano nella Storia, poiché questo farsi la dota di senso e corrisponde al realizzarsi della libertà. Dopo l'*epoché* è solo da questa che si deve partire per poter arrivare, forse, alla gerarchia assiologica dei valori che tendono alla libertà come un asintoto ad una retta⁷⁶.

Il problema dell'antisemitismo diventa, in questi termini, un problema degli antisemiti, che riversano sugli altri e sul mondo astrazioni e valori «come se la coscienza fosse mistificante e come se il sociale e l'economico fossero l'inconscio dell'agente storico»⁷⁷. In questo senso, si può comprendere sia perché Sartre ne *La speranza oggi* (1980) non abbia sconfessato le analisi delle *Riflessioni*⁷⁸, sia perché nel 1973 arrivò ad affermare: «non si può essere filo-ebrei senza essere filo-arabi»⁷⁹. La libertà che costituisce la coscienza e dipinge la realtà umana, tematizzata e descritta grazie all'*epoché*, è inevitabilmente un rischio: lo stesso rischio che traspare dalle descrizioni dell'amore che fa Anny ad Antoine⁸⁰, della rivoluzione algerina ne *Le radici dell'etica* e dell'ebreo autentico nelle *Riflessioni*. «E quel che si rischia, per finire, è la libertà stessa»⁸¹.

⁷⁴ M. RUSSO, *Per un esistenzialismo critico. Il rapporto tra etica e storia nella morale di Jean-Paul Sartre*, Mimesis, Milano 2018, p. 277.

⁷⁵ D. YINON, *Inauthenticity and Violence: A Critique of Sartre's Portrait of the Anti-Semite*, cit., p. 14.

⁷⁶ *QPM*, p. 614.

⁷⁷ SARTRE, *Verità ed esistenza*, cit., p. 118.

⁷⁸ ID., B. LÉVY, *L'Espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Verdier, Lagrasse 1991 (tr. it. a cura di M. Russo, *La speranza oggi*, Mimesis, Milano 2019, p. 122).

⁷⁹ J.-P. SARTRE, P. GAVI, P. VICTOR, *On a raison pur se révolter* (tr. it. a cura di A. Berardinelli, *Ribellarsi è giusto*, PGreco, Milano 2012, p. 259).

⁸⁰ J.-P. SARTRE, *La nausée*, Gallimard, Paris 1938 (tr. it. di B. Fonzi, *La nausea*, Einaudi, Torino 2014, p. 195).

⁸¹ ID., *Verità ed esistenza*, cit., p. 111.

Gianluca Solla

In effigie. Le metafisiche dell'antisemitismo

TITLE: *In Effigy. The Metaphysics of Anti-Semitism*

ABSTRACT: In reflecting on anti-Semitism, Sartre reveals its metaphysical structure, which implies a concept of image and imagery that are the correlate of both individual and social life; on the other hand, the representation of the “Jew” that the anti-Semite constructs and nurtures are strictly dependent on an unworkable idea of identity and coincidence with himself. Based on this analysis, the essay attempts to show what implications the references of Sartre’s essay may have for thinking about the image of mankind today.

KEYWORDS: Image; Hate; Nature; Legacy; Auschwitz

1. *Metafisica dell'immagine*

Uno strutturalista avrebbe buon gioco nel dire che, dal suo punto di vista, la nozione di “immagine” non è così rilevante all’interno delle *Réflexions sur la question juive*¹. Il termine compare unicamente quattro volte e il verbo “immaginare” tre. Eppure, in un certo senso, “immagine” è una delle parole-chiave del testo, come vorrei mostrare, provando a mettere in luce anche quali implicazioni questo aspetto porti con sé. Naturalmente, ciò significa anche che la questione dell’immaginazione personale, da un lato, e dell’immaginario – pubblico, collettivo, sociale –, dall’altro, sono altrettanto centrali in questo testo e nella sua argomentazione, per quanto siano tenuti per lo più sullo sfondo.

Proviamo a rintracciare le linee fondamentali, pur molto note, del discorso di Sartre: ovunque e in ogni tempo “l’ebreo” avverte che lo si percepisce e lo si accoglie sempre «come ebreo» e che «lo si considera in

* Università degli Studi di Verona, gianluca.solla@univr.it

¹ J.-P. SARTRE, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, SE, Milano 2015.

ogni istante come tale»². La sua esistenza è sempre condizionata da questa dimensione di riconoscibilità che è, al tempo stesso, la prova a cui la si sottopone: intrusione indagatoria sulla sua natura vera o presunta di “ebreo”, essa non dura un solo istante, ma è reiterata nel tempo affinché ne sia confermata l’identità a se stesso. In fondo all’ebreo si chiede di non disattendere questa aspettativa e di voler confermare nell’esame a cui lo si obbliga l’immagine che gli si proietta addosso, di essere in altri termini identico a se stesso «nella stessa maniera in cui una pietra è una pietra»³. Non c’è un singolo momento in cui il riconoscimento avrebbe luogo, ma la prova a cui si viene assoggettati è continua. Così all’“ebreo” la vita non si offre nella tranquillità agognata di cui godrebbe nell’anonimato, se solo riuscisse a sottrarsi a questa idea di una “natura” a lui propria. Vive, piuttosto, in una tensione perpetua rispetto all’ambiente nel quale abita e al riconoscimento sociale a cui è costantemente sottoposto. Si capisce perché la sua realtà sia sempre stata la realtà di una “fuga”. Prima di essere il tentativo di trovare scampo alle violenze e alle persecuzioni, è sempre stata una fuga dallo sguardo inquisitorio dell’altro. Sarebbe illusorio credere che questa fuga possa essere risolutiva, per quanto magari non si smetta di sperarlo: ovunque vada, il fuggitivo porta con sé «l’immagine che lo ossessiona»⁴. Prima di essere fuga dai reali o potenziali persecutori, la fuga sarebbe, dunque, fuga dall’immagine, la quale resta come tale una fuga impossibile. In questa constatazione, valida per ogni essere umano, l’immagine cessa di essere quanto è visto, cessa cioè di essere il risultato di una possibile visione e diventa ciò attraverso cui si vede e attraverso cui una rappresentazione del mondo prende forma. Per quanto la sua origine possa essere intenzionale⁵, essa è un costrutto che non si lascia disattivare a comando. Questo vuol dire che l’immagine, imprimendosi sul soggetto, continua a rilasciare sempre qualcosa della sua effettività, per quanto lontana vada la sua fuga: continua ad abitarne le fantasie, le proiezioni, gli affetti e, quindi, i gesti e le azioni. Fuga impossibile, quella dell’immagine, perché l’immagine – o, meglio, un’immagine – permane sempre al fondo di ognuno, di ogni ragionamento, di ogni pratica, di ogni esistenza, qualunque cosa si faccia per liberarsene. Sussiste, anzi, il legittimo sospetto che, più si provi a liberarsene, più essa dispiega tutta la sua intrusività. Questo vale per “l’ebreo” in fuga, ma

² Ivi, p. 68.

³ Ivi, p. 73

⁴ Ivi, p. 68.

⁵ Cfr. J.-P. SARTRE, *L’immaginario. Psicologia fenomenologica dell’immaginazione*, Einaudi, Torino 2007, pp. 74-76.

in fondo vale anche per gli antisemiti, per i quali “l’ebreo” che tanto li ossessiona, che odiano e di cui si augurano la scomparsa (la liquidazione, lo sterminio), non è altro che un’immagine. In un certo senso, gli antisemiti rasentano il paradosso per cui, qualsiasi cosa accada, conservano sempre sotto gli occhi «l’immagine vivente di quel popolo che esecrano»⁶. C’è nel loro atteggiamento una sorta di simultaneità di attrazione e repulsione nei confronti dell’“ebreo”. Da questo punto di vista, l’immagine sarebbe quanto è capace di disegnare un campo di tensione i cui poli sarebbero il desiderio e il disgusto, la seduzione e il disinteresse, che là appaiono tutto il tempo intrecciati l’unico con l’altro.

Un’immagine al tempo stesso mentale e reale, fatta di precarietà assoluta e di paura esistenziale, da parte dell’“ebreo”, basata sull’«ostilità presente dei cristiani»⁷ e di rifiuto radicale e di odio, da parte degli antisemiti, è la costante che Sartre mette, dunque, al centro della sua riflessione. Quella che viene definita «l’inquietudine ebraica»⁸ comporta su un piano più esteriore il non essere mai al sicuro, il non avere un proprio posto e il non poter mai «affermare con certezza che domani sarà ancora nel paese in cui oggi vive»⁹. Tutto è precario: la posizione raggiunta; i poteri di cui si dispone, per minimi che siano; perfino il puro e semplice diritto di vivere, cioè quella che altrove è stata definita la sua “nuda vita”. Tutto può essere «messo in discussione da un’istante all’altro»¹⁰. Niente pare qui avere una sostanza che assicuri una stabilità e una permanenza minime delle proprie condizioni di vita. In fondo, le *Réflexions* sono, tra le altre cose, una meditazione sulla variabilità delle situazioni ovvero, più esattamente, sulla situazione come variabile impadroneggiabile di ogni vivente, a un tempo esterna e interna alla sua stessa vita.

Paradossalmente l’unica costante che è possibile per l’“ebreo” è quella data dall’inquietudine e dalla discontinuità. Dunque la sua immagine è immagine, appunto, di questa instabilità: è l’instabilità che si è fatta e ancora si fa immagine, la quale solo all’apparenza è permanenza, ma invece non è che una motilità esistenziale fatta espressione visiva. È un’immagine, sì, ma è un’immagine vertiginosa, che mai si arresta e mai si lascia bloccare in una configurazione fissa.

⁶ Id., *L’antisemitismo*, cit., p. 34.

⁷ Ivi, p. 68.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

Se guardiamo dentro lo stesso passo con più attenzione, ci troviamo anche un'altra dimensione, forse meno estrinseca. Notiamo che il punto da cui tutto questo scaturisce è dato dall'«immagine inafferrabile che le folle ostili hanno» dell'«ebreo»¹¹. È questa immagine che assomma alla precarietà esistenziale genericamente umana una seconda e più profonda precarietà, che fondamentalmente aggrava la prima. Da un lato, essa è un'immagine ostile che possiamo immaginarci produca prima o poi atti corrispondenti, altrettanto ostili. D'altro lato, e in maniera più grave, essa è anche l'immagine stessa dell'«ebreo», che è definita «inafferrabile». In altri termini, l'ostilità non è tanto una qualità dell'immagine (di un'immagine appunto ostile), ma la conseguenza stessa del fatto che l'immagine dell'«ebreo» è inafferrabile. Che «l'ebreo», cioè, è o sarebbe colui o colei che si sottrae all'afferramento, anche all'afferramento dell'immagine. Là dove si provi a riassumerne in immagine la vita, questa irriducibilmente le si sottrae. Questo motivo implica almeno due cose. Da un lato, siamo in presenza di un'immagine mobile, la cui mobilità la destina alla sfuggivevolezza. Essa resiste a qualsiasi cattura. Anche in modi razionali, che pure non sono certo quelli dell'antisemitismo, l'immagine dell'«ebreo» resta un residuo inconcettuale. È una pura immagine, si potrebbe dire, che eccede l'ambito della comprensione e pure quello della rappresentazione. Questo fatto non può mancare di ossessionare ovvero di inquietare coloro che di quell'immagine subiscono il potere.

Da qualsiasi parte la si guardi, l'antisemitismo – che smuove passioni (tristi), pratiche (barbariche), pensieri (primitivi) – ha a che fare con qualcosa di insostanziale. Per meglio dire, ha a che fare con l'insostanziale stesso di cui «l'ebreo» finisce per diventare l'immagine ovvero la cifra. Ne ritroviamo i tratti nelle accuse di inaffidabilità, doppiezza, slealtà e di insincerità, di cui è infarcita tutta la letteratura antisemita e la sua paccottiglia pubblicitaria. Ciò che sfugge inquieto, ciò che resta «inafferrabile» ossessiona già per la sua natura irriducibile alla presa, alla cattura. Il che ci porta a una seconda considerazione: ciò che qui si definisce «immagine», nel suo carattere di rappresentazione e di spiegazione immaginale della realtà, ha qualità di resto. È essa stessa, a dispetto delle apparenze, fatta di quella insostanzialità e impermanenza che l'antisemita attribuisce all'«ebreo».

Per l'antisemita «l'ebreo» è l'immagine stessa del resto: di ciò che rimane irriducibile a ogni suo tentativo di concettualizzare l'esistenza. Questa sua immagine è parte di un immaginario, che nella sua idealità non è mai il prodotto di un'attività immaginativa senza contemporaneamente incar-

¹¹ *Ibid.*

narsi in determinate pratiche. Come insegnavano le pagine de *L'imaginaire*, scritte pochi anni prima, l'immagine è sempre «come un'incarnazione del pensiero irriflesso. La coscienza immaginativa rappresenta un certo tipo di pensiero: un pensiero che si costituisce nel suo oggetto e per mezzo suo. Ogni nuovo pensiero che riguardi quest'oggetto si presenterà nella coscienza immaginativa come una nuova caratteristica appresa sull'oggetto»¹². Ciò che si potrebbe tradurre anche così: l'immagine non è mai puramente immaginaria; l'immagine si produce sempre come una situazione. Questo tipo di pensiero «non viene constatato sull'oggetto, ma piuttosto *appare oggetto*. Se lo sviluppo di un'idea avviene sotto forma di una successione di coscienze immaginative collegate sinteticamente, ne risulterà una specie di vita per l'oggetto in immagine»¹³. È un'immagine che non è la copia dell'oggetto né una sua imitazione: essa è quanto «appare oggetto» ovvero è l'oggetto che appare. Ed è immagine in quanto organizza l'apparizione stesso di un oggetto. Anche qualora questo oggetto fosse un soggetto, l'immagine come attività immaginaria non farebbe altro che oggettivarne la realtà. Che cosa questo significhi nei confronti dell'«ebreo», è quanto dovremmo vedere qui di seguito.

2. *Metafisica della pietra*

Una delle frasi delle *Réflexions* che ha destato molte discussioni e molti dubbi suona così: «L'ebreo è un uomo che gli altri uomini considerano ebreo»¹⁴. La sua natura di formula tautologica sembra esemplificare meglio d'ogni altra cosa la stretta claustrofobica dell'antisemitismo, tutto ripiegato sulle proprie convinzioni, ovvero sulla propria «immagine» ossessivamente ripetuta e quindi onnipresente nella propria percezione del mondo. Da questo punto di vista, capiamo cosa abbia condotto Sartre ad affermare che l'«ebreo» è, in buona sostanza, un'invenzione: l'invenzione dell'antisemita. L'«ebreo», in un certo senso, non esiste. Non esiste se non come il doppio speculare delle paure dell'antisemita ovvero come correlato delle «tante necessità» che «assorbono l'antisemita che non ha il tempo di riflettervi»¹⁵. In questo modo si «distoglie dal cercare il bene nell'angoscia»¹⁶. La quadra-

¹² SARTRE, *L'immaginario*, cit., p. 305.

¹³ Ivi, pp. 305-306.

¹⁴ SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 49.

¹⁵ Ivi, p. 32.

¹⁶ *Ibid.*

tura del cerchio si compie nella chiusura dell'antisemita su se stesso. È in questa concatenazione che Sartre ha potuto affermare che è «l'antisemita che fa l'ebreo»¹⁷. Questa formula esclude l'«ebreo» dal cerchio dell'antisemitismo, nell'istante stesso che lo include al suo interno con la sua violenza inaggirabile. Ma l'«ebreo» vi appare quasi come un suo prodotto collaterale: inevitabile, ma appunto non sostanziale. L'antisemitismo non lo presuppone, ma immaginandolo ne verifica puntualmente – con una puntualità morbosa – l'esistenza. Nell'antisemita è la paura a farla da padrona, per questo egli «elege l'irrimediabile per paura della libertà, la mediocrità per paura della solitudine e fa di questa mediocrità irrimediabile un'aristocrazia congelata dall'orgoglio»¹⁸. Naturalmente non si tratta della paura degli ebrei, ma della paura «di se stesso, della sua coscienza, della sua libertà, dei suoi istinti, delle sue responsabilità, della solitudine, del cambiamento, della società e del mondo»¹⁹. In questa onnipresenza non occorre leggere il segno di una sua fragilità, quanto la preferenza (che altri, non certo Sartre, diranno inconscia) di una cifra esistenziale che gli permette di scegliere «la permanenza e l'impenetrabilità della pietra, l'irresponsabilità totale del guerriero che obbedisce al suo capo»²⁰. Davanti all'impermanenza del vivente e delle condizioni di vita, è la questione della sostanza e della permanenza che si impone ancora una volta. Contro la precarietà esistenziale, l'antisemita si tutela: si immunizza *pietrificandosi* attorno alla propria persona individuale, per piccola e insignificante che sia, anzi quasi con forza ancora maggiore, e alle immagini che ne strutturano la finzione.

Pietrificarsi significa qui sostanzializzare qualcosa della propria esistenza, compiendo non solo un esorcismo secolarizzato rispetto alla caducità delle cose e alla precarietà delle condizioni esistenziali: sostanzializzare significa anche oggettivarle ovvero dare consistenza oggettiva a tutte quelle situazioni che, da parte loro, tendono a sfuggirci di mano, a non darsi come maneggiabili e padroneggiabili. Se l'antisemita fa dell'«ebreo» «l'oggetto del suo odio»²¹ ovvero della sua «esecrazione»²², è perché attribuendogli caratteri permanenti ossia una sostanza riconoscibile, pensa incon-

¹⁷ Ivi, p. 49. Su questa formula, cfr. J.-P. SARTRE, B. LÉVY, *La speranza oggi. Le interviste del 1980*, a cura di M. Russo, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 122-123; cfr. anche C. LANZMANN, *Le lièvre de Patagonie*, Gallimard Folio, Paris 2009, p. 353.

¹⁸ Ivi, p. 21.

¹⁹ Ivi, p. 37.

²⁰ *Ibid.* Su quella tendenza che ho definito una «metafisica della pietra», si trovano qua e là altri elementi sparsi nelle *Réflexions*, per esempio p. 16 e p. 73.

²¹ Ivi, p. 48.

²² Ivi, p. 33.

sciamente di poterlo controllare e comandare. Questa strategia evidentemente fallimentare trova però proprio nei suoi fallimenti la frustrazione che la auto-alimenta. Egli conosce, del resto, quel tipo di «appropriazione primitiva e terriera, fondato su un rapporto magico di possesso [...] il principio dell'antisemitismo è che il possesso concreto di un singolo oggetto dà magicamente il senso di tale oggetto»²³. Qui, in tutta evidenza, la negazione dell'antisemitismo assume su di sé la funzione di una tale appropriazione che oggettiva e nega l'esistenza stessa dell'altro.

Oggetto immaginario²⁴ di una negazione da parte dell'antisemita – negazione ontologica, non logica – “l'ebreo” finisce per sorgere «bruscamente» davanti a me²⁵ e per riempire tutto lo spazio di colui che lo nega e che in questa onnipresenza trova evidentemente argomenti e nutrimenti per la sua ostilità. Impresione presente di un oggetto assente²⁶, ma nel senso di negato, di annullato, essa ha il carattere evanescente, ma appunto ubiquo del fantasma, di quel «personaggio fantasma, sconosciuto e familiare, inafferrabile e vicinissimo, che lo ossessiona e che non è altro che lui stesso, lui stesso come è per gli altri»²⁷. È un resto, “l'ebreo”, ovvero non è che un resto. Eppure proprio questo suo carattere di resto finisce per ritrovarsi ovunque per chi fa della sua negazione la propria possibilità di esistenza. È un resto volatile, perciò *deve* venire negata, per negare la stessa contingenza che tocca alle nostre vite.

In un altro passaggio delle *Réflexions* Sartre ritorna sullo stesso punto, usando altre parole. In particolare, quando parla di “idea” (parola ben più presente nel testo che “immagine”, direbbe il nostro strutturalista). È «l'idea dell'ebreo»²⁸, «l'idea che ci si forma dell'ebreo»²⁹, «una certa *idea*

²³ Ivi, p. 19.

²⁴ Secondo la definizione rigorosa in SARTRE, *L'immaginario*, cit., p. 404.

²⁵ L'avverbio ritorna, com'è noto, più volte, ne *L'immaginario*: cfr., per esempio, p. 94.

²⁶ Ivi, p. 96.

²⁷ SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 55. Sul concetto di “fantasma” cfr. un passo di cui si avverte chiaramente l'eco nelle *Réflexions*: «Come chi si accanisce con il pensiero sul suo nemico, lo fa soffrire moralmente e fisicamente, e poi rimane senza difesa quando si trova realmente alla sua presenza. Che cos'è successo? Nulla, tranne che il nemico ora esiste effettivamente. Solo un momento fa il sentimento dava il senso dell'immagine. L'irreale c'era solo per permettere all'odio di oggettivarsi. Ora il presente deborda il sentimento da ogni parte e l'odio rimane sospeso, fuorviato. Non è questo l'essere che odiava: l'odio non si adatta a quest'uomo di carne e ossa, vivo, nuovo, imprevedibile. Esso odiava solo un fantasma fatto esattamente sulla sua misura e che era esattamente la sua copia precisa, il suo senso» (ID., *L'immaginario*, cit., p. 379).

²⁸ ID., *L'antisemitismo*, cit., p. 14.

²⁹ Ivi, p. 14.

dell'ebreo»³⁰ e così via. È dall'idea che discende la storia, non il contrario. Idealismo radicale, a suo modo, la convinzione di (questo) Sartre è che il dato storico non sia in grado di spiegare da dove nasca l'idea. L'antisemitismo nasce, in un certo senso, da se stesso, dato che «nessun fattore esterno può instillare nell'antisemita il suo antisemitismo»³¹. È comunque ancora una questione di scelta e di scelta libera, per Sartre, il fatto che qualcuno decida di votarsi a questa causa sconsiderata e alle passioni tristi che essa porta inevitabilmente con sé. Bizzarra libertà, perfino misera libertà, potremmo dire, ma pur sempre libertà agli occhi di Sartre, quella di «scegliere di ragionare falsamente»³², essa ha come sua causa formale il desiderio di «impermeabilità»³³ o, potremmo anche dire, di pietrificazione: di essere come la pietra che niente sente e che attraversa il mondo – dato che una pietra non conosce storia – senza angosce eccessive. È ancora una volta, una sostanzializzazione di sé e degli altri, al fine di negare l'alterità dell'altro e condannarla alla sua oggettificazione.

3. “L'ebreo” che dunque...

C'è qualcosa dell'“ebreo”, come le *Réflexions* lo tematizzano e che qui continuiamo a scrivere tra virgolette come una citazione di questa figura di pietra con tutto il suo eccesso di esemplarità, che ci porta a dire: “l'ebreo”, chiunque sia, è sempre più di un'idea. Del resto, anche un'immagine è sempre molte immagini, dunque è sempre più-di-una: è un eccesso rispetto all'unità che, per esempio, l'antisemita pretende dall'immagine. È un'immagine che pullula della singolarità del vivente. Naturalmente la riflessione di Sartre non è un simile pensiero dell'eccesso, non in maniera esplicita, quantomeno. D'altra parte, potremmo dire che nelle pagine sartriane “ebreo” è il nome di un'eccedenza, di tutto ciò che non sta alla rappresentazione ed è definito come tale “inafferrabile”. Questa inafferrabilità ha a che fare con la non sostanzialità di ciò che il nome “ebreo” indica.

La vita riflessa di cui “l'ebreo” vivrebbe, non sarebbe altro che la tautologia di ciò che «gli altri uomini considerano ebreo» o, più precisamente, ciò che l'antisemita considerandolo tale «fa»³⁴. L'immagine dell'“ebreo”

³⁰ Ivi, p. 12.

³¹ Ivi, p. 14.

³² Ivi, p. 15.

³³ Ivi, p. 16.

³⁴ Ivi, p. 49.

metterebbe in luce, dunque, quanto in ogni immagine sarebbe capace di dare origine a una «situazione»³⁵. L'effetto di riconoscimento di un'immagine riflessa è quella, appunto, di una situazione. Dunque, non sarebbe altro che una vita che non possiede una propria esistenza, ma che viene chiamata in vita, quasi come se l'antisemitismo funzionasse come una formula magica che produce una definizione di cos'è ebreo o ebraico³⁶. Questa immagine è un'idea nel senso dell'idealizzazione, benché di un'idealizzazione in senso negativo, in una dimensione in cui si registra una perdita della capacità di distinguere tra simbolico e reale³⁷. In questo si produce come effetto dell'antisemitismo il fatto di formarsi una figura dell'«ebreo» ovvero di dotarlo di una sostanza i cui tratti saranno pienamente riconoscibili³⁸.

È difficile oggi non accorgersi come ci sia un vuoto al centro di questa argomentazione. È stato già indicato altre volte, questo vuoto. Se dovessimo chiamarlo con una parola, questa parola sarebbe un nome, il nome di Auschwitz.

L'unico riferimento ai campi di sterminio nelle *Réflexions* è rapido, quasi imbarazzato, inserito dentro una frase interrogativa: «Si saluta il ritorno tra noi dei sopravvissuti, si rivolge un pensiero a coloro che sono morti nelle camere a gas di Lublino? Non una parola»³⁹. Singolare formula e altrettanto singolare conclusione: questo inciso «non una parola» sembra potersi adattare alla perfezione allo stesso Sartre, che pure tanto si spende per denunciare i misfatti dell'antisemitismo.

Il primo a essersi accorto di questo vuoto centrale nelle riflessioni sartriane è stato Georges Bataille in un testo pubblicato su «Critique» nel maggio del 1947. Sin dalla prima riga del suo articolo, con un rigore e una coerenza che oggi a quasi ottant'anni di distanza lasciano sbalorditi per la lucidità, anche rispetto al silenzio di Sartre, Bataille lega le considerazioni sull'antisemitismo al nome di Auschwitz.

Il punto che coglie bene Bataille è che la Shoah non sia mai al centro della riflessione sartriana sull'antisemitismo, ma in un certo senso neanche

³⁵ Ivi, p. 48.

³⁶ Riprendo alcune riflessioni di K.-J. PAZZINI, *Transmission des "Antisemitismus"*, in «RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse», n. 98, 2023, pp. 87 e ss.

³⁷ Ivi, p. 92.

³⁸ Non apro qui la grande questione del rapporto tra ebraicità e riconoscimento ovvero necessità di una riconoscibilità esente dal dubbio, a cui ho dedicato diverse pagine del mio *Marrani. Il debito segreto*, Marietti, Genova-Milano 2008. Cfr. anche D. DI CESARE, *Marrani. L'altro dell'altro*, Einaudi, Torino 2018.

³⁹ SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 50.

ai margini, si potrebbe dire. L'antisemitismo di cui denuncia con precisione e impegno i tratti è ancora quello ottocentesco dell'*affaire Dreyfus*, un antisemitismo tutto francese e piccolo-borghese, in un certo senso: un libro francese sulla Francia e sugli ebrei francesi, che pure mette in gioco categorie universali⁴⁰. Che lo sterminio nazista abbia inaugurato una nuova epoca, non è invece un aspetto che trovi ospitalità nelle *Réflexions*, né trova là un gesto capace di pensarlo e di coglierlo nelle sue implicazioni. Come se la grande catastrofe della Shoah non fosse giunta ancora a far maturare presso uno degli intellettuali più importanti del '900 le domande che essa ancora oggi ci pone. Il vero riferimento-chiave è ai pogrom ottocenteschi, pensati come vampate di odio di massa che periodicamente producono il massacro di ebrei⁴¹ o l'incendio di qualche sinagoga, menzionati due volte nel testo.

Bataille è, però, molto attento a esprimere la propria ammirazione nei confronti delle *Réflexions* e, al tempo stesso, a inscrivere al loro interno quanto là mancava: la devastante evidenza della distruzione degli Ebrei d'Europa⁴². Alle riflessioni di Sartre riconosce la portata di «una lezione necessaria»⁴³, ma d'altro canto contesta l'uso sin troppo spigliato che viene fatto delle nozioni di «autenticità» e «inautenticità» (evidentemente mutate da Heidegger) per criticare il razionalismo ebraico come dimensione della fuga e dell'astrazione⁴⁴. Al contrario, Bataille riconosce a questo razionalismo un valore-chiave per la cultura europea e l'espressione stesso di una esistenza vissuta «in situazione»⁴⁵.

Naturalmente questo gesto di attenzione critica, senza nulla togliere alla portata della riflessione di Sartre, ne sposta completamente il focus. Qui il problema non è più l'antisemitismo, ma le conseguenze epocali dello sterminio. Detto sinteticamente: l'antisemitismo quasi psicologico di cui parla Sartre non è una ragione sufficiente per giungere a sterminare milioni di uomini e donne, di tutte le età e di tutte le classi. Né è sufficiente prendersela con una figura che in Sartre è a tal punto scolpita e cesellata

⁴⁰ Mi sembra che abbia colto molto bene questo punto J. DERRIDA, *Le dernier des juifs*, Galilée, Paris 2014, pp. 98 e ss., su cui torno più avanti.

⁴¹ E. TRAVERSO, *La cecità degli intellettuali. Le Riflessioni sulla questione ebraica di Sartre e i suoi critici*, in G.L. SOLLA (a cura di), *Sopravvivere. Il potere della vita*, Marietti, Milano-Genova 2003, pp. 132-153, qui p. 133.

⁴² R. HILBERG, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, 3. voll., Einaudi, Torino 2017.

⁴³ G. BATAILLE, *Sartre. Critique*, in Id., *Oeuvres complètes*, vol. XI, *Articles 1. 1944-1949*, Gallimard, Paris 1988, pp. 226-228, qui p. 227.

⁴⁴ Ritorna su questa distinzione anche J. DERRIDA, *Le dernier des juifs*, cit., pp. 108 e ss.

⁴⁵ BATAILLE, *Sartre. Critique*, cit., p. 228.

bene da dubitare che essa sia reale: l'antisemita. Per Bataille è inutile «scaricare la colpa su una tale categoria di uomini esecrati»⁴⁶ perché in questo modo si segue pur sempre la stessa logica antisemita del capro espiatorio. Bisogna andare più lontano. Dell'analisi di Sartre si potrebbe dire ciò che lui stesso dice del suo antisemita: che appartiene al passato.

Quello che altri critici hanno chiamato «il suo silenzio quasi completo su Auschwitz»⁴⁷ si lascia certamente spiegare con il momento della stesura delle *Réflexions*, scritte nell'autunno del 1944 e pubblicate in versione integrale nel 1946 (il testo uscito nel '45 su "Les Temps Modernes" era parziale). Giustamente è stato fatto notare che una simile miopia non ha niente di eccezionale: sono solo pochi gli intellettuali (Arendt, Scholem, David Rousset, appunto Bataille) che a quel tempo avvertono sin da subito l'irruzione di una violenza irreparabile⁴⁸. Gli altri non hanno ancora tutti i riferimenti per cogliere la portata dell'avvento dello sterminio tecnicizzato, introdotto dai campi nazisti. Certo, presentare l'antisemitismo come una «passione»⁴⁹, parola estremamente ricorrente nelle *Réflexions*, e anche come una "fede", contrapposte a un "pensiero", lo conduce a pensarlo come la sopravvivenza – sempre ricorrente, forse addirittura perenne? – di una mentalità reazionaria, arcaica ma sempre tristemente viva. Ma, in fondo, ciò che ci presenta è un vecchio antisemitismo, un antisemitismo di opinione, per così dire.

Uno storico come Enzo Traverso ha scritto: «Sartre è incapace di vedere in Auschwitz un trionfo sinistro della modernità, un genocidio che suppone sicuramente l'odio di razza come motivazione ultima del suo ideatore ma ha bisogno, per la sua realizzazione, di una macchina amministrativa, burocratica, tecnica e industriale il cui funzionamento non riposa sull'odio ma sulla *routine*, sulla razionalità strumentale affrancata da ogni considerazione etica»⁵⁰. È questo il punto su cui si interrompe la validità di qualsiasi interpretazione illuministica dell'antisemitismo, presa tra una doppia evidenza insostenibile: l'antisemitismo come risultanza della dimensione biopolitica e l'antisemitismo come massimo sforzo tecnico, infrastrutturale, mediatico e, in ultima istanza, culturale di una civiltà. Anche se Sartre si vuole critico dell'illuminismo, l'afflato che pervade le *Réflexions* proviene

⁴⁶ Ivi, p. 226

⁴⁷ Cfr. TRAVERSO, *La cecità degli intellettuali*, cit. Cfr. anche Id., *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Cerf, Paris 1997.

⁴⁸ Ivi, pp. 133 e ss.

⁴⁹ SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 10.

⁵⁰ TRAVERSO, *La cecità degli intellettuali*, cit., pp. 139-140.

proprio da quello spirito illuministico per cui, in assenza di antisemiti, tutti gli ebrei sarebbero assimilati⁵¹.

Singolare, però, che anche Bataille parli di “immagine”: «L'immagine dell'uomo è inseparabile ormai da una camera a gas...»⁵². L'immagine in quanto “immagine dell'uomo” sarebbe, in questo caso, non una produzione autonoma della coscienza, ma il luogo in cui la storia s'imprime in maniera indelebile sul sembiante dell'uomo in quanto uomo. Che Auschwitz non sia riducibile alla questione dell'antisemitismo, lo mostra Bataille insistendo sulle somiglianze tra tutti noi e i carnefici dei campi di sterminio: «Come voi e me, i responsabili di Auschwitz avevano delle narici, una bocca, una voce, una ragione umana, potevano accoppiarsi e avere figli: come le Piramidi o l'Acropoli, Auschwitz è il fatto, il segno dell'uomo»⁵³. Questa conclusione lapidaria non lascia scampo: sono le fondamenta stesse della nostra cultura, quella che annovera tra i suoi capolavori le Piramidi d'Egitto e l'Acropoli d'Atene, ad aver prodotto Auschwitz e averne impresso per sempre il segno su tutti noi.

4. Una nota sull'eccesso

Rispetto all'“ebreo” e a quella che qualche pagina sopra abbiamo chiamato la sua figura di pietra c'è un punto – nel senso letterale del *punctum*, cioè del pungero – che non lascia indifferente.

Pensando oggi a Gaza o, più esattamente, non potendo non pensare a Gaza nel momento stesso in cui scrivo queste pagine, vorrei continuare a ragionare a partire dalle parole che utilizziamo e prendere la parola “antisemitismo” sotto la lente di ingrandimento. “Antisemitismo” viene ovviamente da Sem, uno dei figli di Noè, da cui discenderebbero secondo la Torah i popoli che vengono definiti semitici che parlano le lingue semitiche. Di questo ceppo sono oggi sopravvissute e diffuse soprattutto l'arabo, l'amarico, l'ebraico, il tigrino, l'aramaico.

L'antisemitismo è l'odio per la radice semitica, non solo contro l'ebraismo. Più a fondo, come ci ricorda Jean-Luc Nancy nell'*Avvertenza* al

⁵¹ Immenso tema che qui non posso approfondire, si veda anche solo la citazione: «La scelta del razionalismo è per lui la scelta di un destino dell'uomo e di una natura umana» (SARTRE, *L'antisemitismo*, cit., p. 76) o anche: «Il razionalismo degli ebrei è una passione: la passione dell'universale» (ivi, p. 75).

⁵² BATAILLE, *Sartre. Critique*, cit., p. 226.

⁵³ *Ibidem*. Su questo cfr. G. DIDI-HUBERMAN, *Immagini malgrado tutto*, Raffaello Cortina, Milano 2005, pp. 45-47.

libro citato di Jacques Derrida *Le dernier des juifs*, l'antisemitismo non lo si mette a fuoco con una definizione sociologica, ma piuttosto con lo sforzo di pensare quanta "metafisica della presenza" sia presupposta nella sua rappresentazione della realtà, capace di produrre «una figura, una sostanza o un'ipostasi»⁵⁴. Occorre guardarsi da una denuncia dell'antisemitismo che produca qualsiasi forma di «sovraidentificazione dell'«ebreo»»⁵⁵, che anche Nancy scrive tra virgolette. Una "metafisica della presenza" è anche una metafisica delle identità individuali o collettive che siano, del delirio di dire "io" diversamente che come convenzione linguistica, non meno che del delirio del noi.

Proverei a leggere questo aspetto non tanto da un punto di vista sociale o politico, bensì filosofico. Se leggiamo fino in fondo il saggio di Derrida *Abraham, l'autre*⁵⁶, vi scopriamo un finale sorprendente. Sul filo di una riflessione che è in gran parte autobiografica e che intrattiene un lungo dialogo con le pagine delle *Réflexions* sartriane, Derrida scrive di Abramo:

Ci sarà, *forse*, ancora un altro Abraham, non solamente colui che ricevette un altro nome in vecchiaia e, a 99 anni, al momento della sua circoncisione, sentì d'un colpo di lettera la lettera *h* nel bel mezzo del suo nome, non solamente colui che più tardi sul monte memoria fu chiamato dall'Angelo due volte e due volte, inizialmente "Abraham, Abraham" e poi una seconda volta ancora, dall'alto del cielo, ci dice le scritture. Ci sarà forse non solamente Abram, quindi Abraham, Abraham due volte.

C'è ancora un altro Abram, ecco dunque il pensiero ebraico più minacciato ma anche il pensiero più vertiginosamente ebraico, più radicalmente (*ultimement*) ebraico che io conosca sino a oggi.

Infatti voi mi avete ben inteso: quando io dico "il [pensiero] più ebraico" intendo dire anche "più che ebraico". Altri diranno forse: "diversamente ebraico", ossia "altrimenti che ebraico"⁵⁷.

Questo pensiero è un pensiero che si eredita. Esso è un pensiero ebraico o, più esattamente, "il più ebraico" che Derrida conosca. Ma questo eccesso, questa eccedenza che il significante "ebraico", "ebraica" possiede per Derrida, questo eccesso autobiografico non entra mai in un'autobiografia o non ci entra a titolo di spiegazione di qualcosa. In quanto

⁵⁴ J.-L. NANCY, *Avertissement*, in DERRIDA, *Le dernier des juifs*, cit., p. 11.

⁵⁵ Ivi, p. 11.

⁵⁶ Cfr. J. DERRIDA, *Abraham, l'autre*, in ID., *Le dernier des juifs*, cit., pp. 67-126.

⁵⁷ Ivi, p. 126.

tale, “ebraico” significa contemporaneamente “più che ebraico”. È quella che altrove Derrida ha definito un’appartenenza senza appartenenza. Non “ebraico”, dunque, nel senso dell’identità dell’“ebreo” con se stesso ovvero con l’“immagine” o con l’“idea” che gli altri hanno di lui o di lei o come lo intendeva l’antisemita di Sartre, ma “ebraico” nel senso di questo “più che” ovvero “più di”: “ebraico” indica sempre un “più che ebraico”. Non indica mai se stesso, ma dell’altro. E questo altro fa segno, appunto, a ciò che “altri” chiameranno (forse, dice Derrida, e la strategia di questi “forse” che sono disseminati nel testo richiederebbe tutta una riflessione a parte) “diversamente ebraico” ovvero “altrimenti che ebraico”.

Se l’“ebraico” non indica mai se stesso – come Derrida ci suggerisce di pensare – ma un di più, non dovremmo pensare che l’antisemitismo come problema storico si sposta, anche e sempre di più verso gli altri popoli semitici o le altre culture semitiche?

La nostra “eredità” non consiste, forse, nel pensare questo resto impensato dell’antisemitismo che, senza nulla togliere alle importanti riflessioni di Sartre, ha lasciato il quartiere o l’*arrondissement* parigino o di altre città, per diventare un fenomeno globale da cui nessun popolo o cultura semitici sono al riparo?

Non dovremmo pensare l’eredità del nome “ebreo” e dell’aggettivo “ebraico”, quali sono per noi, nel senso di un rispetto, di uno sforzo per la convivenza, di un impegno per la pace e per la politica intesa come incontro, come colloquio diplomatico tra i popoli e le culture, in maniera particolare tra quelli che si riconoscono come provenienti dal ceppo di Sem e che pur riconoscendosi non smettono di misconoscere ciò che questa eredità implica?

È appunto pensando anche alla Palestina che mi chiedo se questa complessa eredità e la difficile libertà che essa racchiude – evoco qui la formula di Emmanuel Lévinas, senza poterne ulteriormente approfondire le implicazioni – non ci impongano un lavoro, un’elaborazione congiunta di tutti e tutte coloro che si sentono implicati in tale lascito di Abramo (Abram, Abraham o comunque lo si dica e lo si scriva), da cui nessuno – tanto meno chi più d’altri riconosce i significanti “ebreo” o “ebraico” come vincolanti – può sentirsi legittimamente esonerato. Non è forse questo il compito che ci attende, se è vero che l’immagine dell’uomo è inseparabile ormai anche dal massacro reiterato della popolazione civile palestinese?

Ronald Aronson, Jonathan Judaken

Right Then, Right Now: Ronald Aronson and Jonathan Judaken in conversation about Sartre, anti-Semitism, and Israel/Palestine

ABSTRACT: This conversation between Ronald Aronson and Jonathan Judaken explores Sartre's evolving views on anti-Semitism, Israel, racism, and the Palestinian struggle. Sartre first became a significant cultural-political force as a critic of anti-Semitism and as a supporter of the national liberation struggle of Israeli Jews. Then, faced with the Israeli-Arab and then Israeli-Palestinian conflict, he refused to abandon his support for Israeli Jews even while embracing the validity of the Palestinian cause, including at times the use of "terrorism as a weapon of the weak". His nuanced, situated, and insightful views prove valuable to revisit in light of October 7 and the ensuing war.

KEYWORDS: Zionism; Israel; Palestinians; Anti-Semitism; Jews; Arabs; Terrorism

Ronald Aronson (RA): We come back to Sartre on anti-Semitism and Israel today at two auspicious moments: upon the publication of Jonathan Judaken's *Critical Theories of Anti-Semitism*¹ (which is led off and concluded by new reflections on Sartre by the author of *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question*²), and at a time of a widespread public rethinking of the relationship between Zionism and the Palestinians generated by the massacre of October 7, followed by the catastrophic war in Gaza.

* Ronald Aronson, Wayne State University, ronald.aronson@wayne.edu
Jonathan Judaken, Washington University in St. Louis, judaken@wustl.edu

¹ J. JUDAKEN, *Critical Theories of Anti-Semitism*, Columbia University Press, New York 2024. See especially pp. 21-44, and pp. 237-241. In this work, Judaken argues that to *consciously hyphenate* "anti-Semitism" today draws attention to this grammatical mark as signifying the entangled history of Jews and Muslims while also highlighting the myth of "the Semite" that underpins the origins of the term "anti-Semitism" (see pp. 4-6). Consequently, Judaken and Aronson have hyphenated the term throughout, except where it has appeared in prior published works as unhyphenated.

² Id., *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question: Anti-antisemitism and the Politics of the French Intellectual*, Nebraska University Press, Lincoln 2006.

Jonathan, this question, as your earlier book demonstrates, occupied Sartre a good deal during the course of his life.

Sartre's concerns began with two noteworthy pieces of writing: one major and one scarcely noticed. The first, of course, is *Réflexions sur la question juive*, written in the fall of 1944, an important post-Holocaust reflection on the "Jewish question", specifically on the nature and sources of anti-Semitism. Then, in April 1948, Sartre called for a "free Palestine": that is, he demanded military support for the newly created Zionist state of Israel. His brief article in *Caliban* follows from Sartre's deep personal connection with Jews in his milieu and demonstrates his long-standing support for the Jewish state. It is the first of a lifelong series of direct interventions on behalf of "Others" – the wretched of the earth – that became Sartre's hallmark.

From the 1940s to the end of his life the impulses behind Sartre's involvement in the "Jewish question" led him to become a "tribune of the oppressed" who encouraged struggles and movements of the oppressed, including French workers, native Algerians, Francophone and American Blacks, Congolese natives, Cubans, French students, and immigrants in France. Sartre was the philosopher of the Third World. His ideas, and his political interventions, became a source of support for the marginalized everywhere. In 1948 this included Israeli Jews and then also Arab intellectuals and activists in the 1950s, and by the 1960s included Palestinians struggling against the Israeli state that had displaced them. The obvious contradiction between these forms of support grew to be noticed and became especially sharp during Sartre's trip to Egypt, Gaza, and Israel in 1967 and in the preparation of the special issue of *Les Temps modernes* that year that was strikingly timed with the Six-Day War in which Israel defeated five Arab armies and completed its conquest of Mandate Palestine.

After 1967, the public image of a small Israel defending itself against the entire Arab world – as Sartre says, the two million Jews opposed by eighty million Arabs³ – yielded, especially on the Left and in the postcolonial world, to a new image: Israel as a regional power finally in possession of the remaining 22% of Palestine that had eluded it in 1949. Yet Sartre did

³ J.-P. SARTRE, "Israel and the Arab World", in R. ARONSON, A. VAN DEN HOVEN (eds.), *We Have Only This Life to Live: The Selected Essays of Jean-Paul Sartre 1939-1975*, New York Review Books, New York 2013, p. 441.

not join the rest of the Left and the Arab intellectuals in aligning wholly with the Palestinian cause, but rather worked to understand and support both sides. Among many of his supporters he was seen as betraying the oppressed Palestinians. On the one hand, Sartre would eventually die with that reputation of betrayal. On the other, he would spend much of his final years thinking and speaking on behalf of Palestinians – without ever abandoning his deep support for Israel. It is this itinerary we seek to understand.

RA: Jonathan, why don't you start us off by returning us to Sartre's *Réflexions sur la question juive*, offering a very brief summary of the key points of Sartre's text, focusing on what's important and especially Sartrean about it?

Jonathan Judaken (JJ): Sartre's book was written hastily between October and December 1944, in the immediate aftermath of the liberation of the French from the Nazi occupation, but before the horrors of Auschwitz were revealed to the world in January 1945. It was published in 1946 and thus emerged at a moment when a number of other theorists had just begun wrestling with how to explain the underlying causes of anti-Semitism, and specifically the totalizing version of it advanced by the Nazis. This included important sociological theorists at the time like Talcott Parsons, the groundbreaking hybrid works of members of the Frankfurt School who brought together Freudian psychoanalysis with experimental social psychology and combined this with sociology and Marxist theory, and the beginnings of Hannah Arendt's important reflections⁴.

All of these works, Sartre's included, would reflect on the role of religion in Judeophobia, specifically Christianity; the economic and political factors; the role of minorities in a majority culture; the logic of scapegoating, among other considerations. What was different and specifically Sartrean would be nicely underlined in Emmanuel Levinas' introduction to Sartre's lecture about his *Réflexions* at the Alliance Israelite Universelle⁵. Levinas said that what was unique and novel was that Sartre analyzes anti-Semitism with existentialist arguments. Sartre applies the concepts he developed in *L'Être et le néant* to scrutinize anti-Semitism, specifically how

⁴ For a discussion of these works, see JUDAKEN, *Critical Theories of Anti-Semitism*, cit., chapters 2, 3, and 4.

⁵ E. LEVINAS, *Existentialisme et antisémitisme*, in ID., *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Paris 1994, pp. 103-106.

we choose ourselves or define our identities in response to the gaze of the Other, and specifically via his analysis of bad faith.

Ultimately, Sartre argues that anti-Semitism is a “fear of the human condition”. This fear, or anxiety, is generated by the unease that results from change and the difficulties of life. Rather than face the ontological freedom at the heart of the human condition, the anti-Semite flees the necessity of defining himself through his choices; instead he/she defines themselves through denigrating “the Jew” as the embodiment of evil, as the opposite of whatever anti-Semites stand for: whether rootedness (“the land and the dead” for Barrès or “blood and soil” for the Nazis), or tradition for Maurras. The anti-Semite was thus the paragon of “bad faith” as Sartre applied that concept to the politics of his day⁶.

JJ: Ron, to dig deeper into Sartre’s evolving position in the postwar years, can you walk us through his wider political shifts in the period from 1948-1967. I choose these dates to align with two key moments in the history of the State of Israel from its founding to the Six Day War. Doing so will be helpful to understanding how these shifts were reflected in Sartre’s thinking about Israel/Palestine more specifically?

RA: By the Liberation of Paris in 1944, Sartre was determined to be politically *engagée* – committed – a word he made famous in postwar France in his editor’s introduction to «Les Temps modernes» and in the series of articles entitled *What Is Literature?* This is reflected in his astounding energy over the next few years and indeed for the next quarter century: essays on all manner of topics, travels, and political activism. His U.S. trip in 1945, at the behest of his good friend Albert Camus, the editor of *Combat*, reflects a new Marxism-influenced emphasis on social class and politics. His essay *Materialism and Revolution* in 1946 presents a major critique of orthodox Marxism and offers existentialism as a more appropriate revolutionary outlook.

In these years Sartre made major contributions to theatre, philosophy, aesthetics, understandings of race, literary criticism, and biography. And after the intensifying Cold War led to the collapse of his activist project to create a non-Communist left movement (the *Rassemblement Démocratique et Révolutionnaire*), Sartre drew closer to the Communist

⁶ J.-P. SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris 1954 (1946).

Party. His friendship with Albert Camus came under strain and then broke apart after Camus published *The Rebel*, widely understood not only as an all-out attack on Communism but on intellectuals sympathetic to Communism, including Sartre. Sartre's fellow traveling lasted only to 1956 and the Soviet invasion of Hungary, when Sartre became an eloquent voice for the workers of Budapest in the Hungarian special issue of «Les Temps modernes». Sartre then became an independent Marxist, beginning a major rethinking of historical materialism in *Search for a Method*, which would become the preface to his second *magnum opus*, *Critique of Dialectical Reason*. Alongside his theoretical work during the 1960s, Sartre gave direct support to the rebels in Algeria, to the new Cuban Revolution, the Vietnamese struggle against American intervention, and in general to Third-World struggles against colonialism. In these activities, including many visits, Sartre became a tribune of the global south's struggles against the colonial powers. If anything, his activity became more celebrated when Sartre rejected the Nobel prize for literature in 1964⁷.

And so *engagée*, radical, and a writer and thinker of enormous renown, Sartre enjoyed an unparalleled reputation around the world. And this was so among Arab intellectuals, often headquartered in Paris, but also in Beirut, Bagdad, Cairo, and other Arab capitals. Sartre's demand for commitment, and his own evident commitments, predisposed Arab intellectuals to see him as a major ally of the non-white and non-European world struggling for liberation. So as the Palestinian resistance to Israel began to sharpen, and as Israel become more and more widely seen not as a tiny, besieged country birthed in the aftermath of the Holocaust needing allies, but as powerful, and guilty of what became known as the *Nakba*, it was expected that Sartre would naturally side against Israel and with Arabs and specifically Palestinians. He did so, but without ever renouncing his commitments to Jews and to Israel, which you have shown in *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question* to be a lifelong concern.

RA: Jonathan, before we dig more deeply into Sartre's views on Israel/Palestine, you followed up your analysis of Sartre's thinking about Jews and anti-Semitism and Israel with an exploration of how *Anti-Semite and Jew* led to Sartre's wider thinking about racial subordination in the context of his anti-colonial critique: how did Sartre's thinking evolve on racism?

⁷ R. ARONSON, *Jean-Paul Sartre: Philosophy in the World*, Verso, London 1980.

JJ: In accord with the broader theoretical and political shifts you discussed, Sartre began to rethink racism beyond the categories of his earlier existentialist analysis in *Réflexions sur la question juive*. In his trip to the U.S., for example, he began to reflect on the institutionalized subordination of Blacks under Jim Crow segregation. This new lens continued to widen in his support for anti-colonial intellectuals like the negritude writers affiliated with *Présence Africaine* like Aimé Césaire and Leopold Senghor. A key turning point was underlined in his critique of Albert Memmi's *The Colonizer and the Colonized* where Sartre accused him of only seeing a situation⁸, whereas Sartre now understood colonialism as a system. This was as much a self-critique as it was a reprimand to Memmi's analysis. Sartre now understood that ultimately racism was the sum and substance of colonialism, the glue that tied the whole system of exploitation and subordination together. It was structural: economic, institutional, and evident in everyday acts and practices that subtended the inequalities of colonial life. By the late 1950s, it was thus clear that he had absorbed the critique leveled at him by anti-colonial intellectuals like Frantz Fanon in *Black Skin, White Masks*, which accounted for his brazen defense of Fanon in his preface to the *Wretched of the Earth*. As you note, by the late 1950s, Sartre was indeed a tribune to the "wretched of the earth" and his Marxist-infused existentialism led him to rework his earlier reflections on racism in the case of anti-Semitism.

JJ: Ron, now that we have discussed Sartre's views on anti-Semitism and racism and how they changed in the postwar period, let's start digging more deeply into his views on Israel/Palestine and how they evolved. As mentioned above, you recently looked again at Sartre's article published in *Caliban* arguing for support for Israel in its armed struggle in 1948. What does Sartre argue in that piece in 1948?

RA: Sartre worries that the British are about to leave the Jewish state at the mercy of well-armed "Arab mercenaries" besieging them in overwhelming numbers. Guerilla bands "infest the countryside", and Jews traveling in convoys are ambushed without being able to defend themselves. Thousands of Jewish men and women are at risk of being butchered by Arabs in such places as Jaffa, Hebron, and Nablus. By simply doing

⁸ J.-P. SARTRE, *Albert Memmi's The Colonizer and the Colonized*, in ID., *Colonialism and Neocolonialism*, trans. by A. Haddour, S. Brewer and T. McWilliams, Routledge, London 2001 (1964).

nothing, by not intervening as the British troops depart on May 15, those in Europe who refuse to give them arms are risking becoming complicit in a new massacre, this time of Jewish survivors, in the only territory that anti-Semitism has left them. Anti-Semites hoping for new pogroms and massacres to destroy the Jewish people can do so now by inaction, with a clear conscience and the appearance of clean hands. Sartre pleads that this not be allowed to happen⁹.

While he is aware that the United Nations partition plan of the previous November had left unresolved a "Palestinian problem", Sartre seems totally unaware of the Palestinian Arabs as a people and betrays no sense of the realities of the Jewish relationship to them over a half century of Zionist settlement. His only concern was to urgently plead for help for the besieged Jews. He did not suspect that the well-organized Israeli military had easily handled the uncoordinated Palestinian irregular bands attacking in a number of places after the UN resolution in November and that from the Declaration of Independence and departure of the British on May 15 the Jews would immediately receive a shipment of Czech arms, and would be very much on the offensive against the overmatched and mostly hesitant Arab armies; that even before more Czech and other foreign arms would arrive that summer, they would have held off the invaders; or that the one well-trained and well-armed Arab army, the Jordanians, were commanded by the British (notably John Glubb Pasha) and were carrying out the agreement between Ben-Gurion and King Abdallah to take over the West Bank and deny any possibility of an independent Palestinian state.

In other words, as in 1967 and again and again in Israeli history, widespread fears for the Jewish state's survival encouraged the myth described by Simha Flapan in *The Birth of Israel*: "The tiny, newborn state of Israel faced the onslaught of the Arab armies and David faced Goliath: a numerically inferior, poorly armed people in danger of being overrun by a military giant"¹⁰. Debunking this and other founding myths about Israel was the project undertaken much later by Flapan, the Israeli historian, editor, political figure, and peace activist, who coincidentally helped arrange Sartre and Beauvoir's 1967 visit to Israel.

⁹ J.-P. SARTRE, *C'est pour nous tous que sonne le glas*, in «Caliban», n. 16, 1948, pp. 13-16.

¹⁰ S. FLAPAN, *The Birth of Israel: Myths and Realities*, Pantheon, New York 1987, p. 187.

RA: That was Sartre's position in 1948 legitimating the establishment of the State of Israel. Jonathan, by 1967, how had Sartre's position on Israel/Palestine shifted?

JJ: The shifts in Sartre's position were evident in an interview he did with Flapan in *Al-Hamishmar*, the Israeli newspaper of the socialist party Mapan, in the beginning of 1966¹¹. Sartre was by then torn between his affinity for Jews and Israelis and his new understanding of Arab struggles that accrued because of his involvement in the French-Algerian conflict.

"The situation of my Jewish friends during the Occupation" – Sartre said – "revealed the problem of the Jews in Europe to me at the same time that our common resistance to Nazism created deep-seated bonds between us.... But in a similar fashion, the struggle against colonialism led us during the Algerian war to take our stand with the FLN and to cement many friendships in the Arab nations"¹².

By 1967, in coordination with a huge special issue of «Les Temps modernes» on the Arab-Israeli conflict, Sartre and Beauvoir visited both Egypt and Israel. Throughout the visit where Sartre was tracked by reporters, he insisted that he had come to listen to the perspectives of each side, not to offer his own solutions to a conflict he maintained was complex and ambiguous. When he was pushed by students at the University of Alexandria on the Palestinian question specifically, he demurred, indicating that he was studying the problem and learning from both sides.

In the «Les Temps modernes» special issue, he called the conflict a "différend judéo-arabe", indicating that both Israeli and Palestinian perspectives were legitimate. Their stances were built upon preconditions on each side that were totally irreconcilable, and he maintained that there could not be peace until each side recognized the axioms of the other: "Precondition on the side of the Israelis: recognition of the sovereignty of Israel... Precondition for the Arabs: the right of the Palestinian refugees to return to Israel"¹³.

¹¹ Interview given to *Al-Hamishmar*, 1966; entry in M. CONTACT, M. RYBALK, *The Writings of Jean-Paul Sartre*, vol. I, Northwestern University Press, Evanston 1974, p. 498.

¹² "Jean-Paul Sartre et les problèmes de notre temps: Interview recueillie par Simha Flapan", in «Cahiers Bernard Lazare», n. 4, April 1966, pp. 4-9, citation 4.

¹³ "Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir en Israël", in «Cahiers Bernard Lazare», n. 10,

On the eve of the Six-Day War, Sartre signed a manifesto intended to counter growing French opinion that Israel was the aggressor and an agent of imperialism and that the Arabs were the beacon of socialism and peace. Instead, the signers of the manifesto insisted that Israel was the only state to have the right of its existence questioned and that it did want peace with its neighbors. This manifesto so angered Josie Fanon, the widow of Frantz, that she asked the French publisher of *Les damnés de la terre* to retract Sartre's renowned Preface and accused Sartre of joining the "camp of the assassins"¹⁴.

JJ: On that note, Ron, we have both read the important book by Yoav Di-Capua, *No Exit: Arab Existentialism, Jean-Paul Sartre and Decolonization* that tracks the story of existentialism and the Arab world via the growth of Sartre's enormous influence, leading to the belief that Sartre, the tribune to the Third World, would naturally support the Arabs, and especially the Palestinians, against Israel. But given what we have already outlined about Sartre's views in 1948 and around 1967, his position, as Josie Fanon's response indicates, was viewed as a betrayal – why was this the case?

RA: The heart of Di-Capua's story is that philosophically there was an explosion of Arab interest in existentialism and Sartre in the 1950s and 1960s. Young thinkers, many of whom encountered his ideas in Paris, were also taken by his call for *engagement*. And given his writings on race and oppression, and his support of revolutionary and anti-colonial movements everywhere and specifically in Algeria, Cuba, and the Congo, Sartre was regarded around the world as the voice of those struggling for liberation, above all in the Third World. Accordingly, it was widely expected that Sartre would naturally support the Arabs, and especially the Palestinians, against Israel as war was being prepared. While understandable in light of what we have already outlined about Sartre's views in 1948 and around 1967, his refusal to side against Israel was viewed as a betrayal throughout the Arab world¹⁵.

1967, pp. 4-20, citation 11.

¹⁴ See N. LAMOUCHE, *Jean-Paul Sartre et le tiers monde*, L'Harmattan, Paris 1996, pp. 157-158.

¹⁵ In his review of Di-Capua, Adam Schatz is skeptical about the actual philosophical content of Arab existentialism as well as Sartre's effort to think both sides together. A. SCHATZ, [ital] *Writers and Missionaries*, [end ital] Verso, New York 2023, pp. 337-353. Y. DI-CAPUA, *No Exit: Arab Existentialism, Jean-Paul Sartre & Decolonization*, The University of Chicago Press, Chicago 2018.

Uncharacteristically, in his remaining years, this man of prodigious energy for tackling dozens of contemporary issues in extended essays (a sampling of which is gathered in *We Have Only This Life to Live: The Selected Essays of Jean-Paul Sartre 1939-1975*) never took the time to write an Israel-Palestine essay that at the very least would have justified himself to the world. Typically, when an important issue or cause was at stake Sartre would master several writings on the particular issue and write a thorough, well-informed and penetrating essay. At the end, when the issue was grasped and deciphered, Sartre would take his moral and political stand, no matter how shocking. But in this one case, Israel and the Palestinians, we find no essay and only two published interviews, one of which appears in the selected essays, with Claudine Chonez in February, 1969. There the great radical displeased everyone by spelling out his core position on Israel-Palestine.

Sartre begins by repeating an earlier stress on the sheer population difference between Israel and the surrounding Arab states, as we have quoted him worrying about abandoning these two million people to those eighty million people. Thus, he rejects any thought of a general disarmament: a peace treaty somehow accompanied by disarmament would in fact deliver the state of Israel into the hands of the Arabs. His major point, however, is the moral one, on both sides:

For me, Israel's sovereignty consists in this: among those who are over forty years old, most Israeli Jews who settled in Israel since the beginning of the century or later have not exploited these territories *in a colonial manner* because one cannot speak of a colonial exploitation of the Arabs. To the extent that it exists, it is a capitalist exploitation, if you like, just as there are exploited Israeli Jews – and we are not speaking of an excessive kind of exploitation. These people who settled there have had children and there are even those who are grandchildren of pioneers. Those who are born in the country and don't have a place elsewhere have acquired a trade: they work. They have the right to sovereignty over that country. As far as the Palestinians are concerned, I don't know how long they were there. But I have seen them, I went to see them in Gaza: for a fairly large part they are still relatively young and hence they have really been expelled from their country and they are living in a large slum. Simply because they have been expelled they have the right to return¹⁶.

¹⁶ "Israel and the Arab World", cit., pp. 443- 444.

This interview took place when the dominant Israeli narrative was that the Palestinians left voluntarily, at the behest of their leaders – and thus had somehow forfeited their right to return. Indeed, in Israel this narrative was only contested twenty years later by the “new historians”, one of whom was Flapan. But at this moment, in 1969, Sartre was well aware of this as dubious terrain, and dealt with it directly:

You'll tell me: 'they weren't expelled, it was at the behest of the mufti's appeals that they left, etc.' All this is quite complicated: it is certain that there were at that moment mixed responsibilities. Nevertheless, they became afraid and left their country and because they were terrified they left in great numbers and in a perfectly unjust manner. If I recognize that the child or a grandchild of a Jew who settled in Israel has the right to remain in his country because he lives there and shouldn't be expelled, I recognize that the Palestinians, in virtue of the same principle, have the right to return to it¹⁷.

RA: In light of this sense of betrayal, Sartre's position on the Munich Massacre at the Olympics in 1972 was surprising – Jonathan, what did Sartre argue and why?

JJ: We have seen that Sartre swam against the current of the Left in the period immediately before and after 1967. While many on the Left came to view Israel as Goliath and the Palestinians as David, Israel as the aggressor and Palestinians as the victims, Sartre never fell into this binary thinking, which he always termed “Manichean” in denouncing it. Sartre always insisted upon the legitimacy of the State of Israel and its right to achieve the baseline of Zionism: not only the right to existence, but sovereignty.

Nonetheless, Sartre's commitment on Israel/Palestine was rigorously ambivalent. He supported both sides. This is evident when it came to his support of the Black September faction of the Palestine Liberation Organization in 1972 when they kidnapped 9 Israeli athletes, killing two others in the process, and murdering all of them in a firefight that ensued with the German police.

Sartre argued that the Munich massacre “perfectly succeeded” because it firmly put the eyes of the world onto the Palestinian struggle. In that struggle, he maintained that “terrorism is the weapon of the weak” and

¹⁷ Ivi, p. 444.

that he could not support the right of the FLN in Algeria to use such methods and then deny it to the Palestinians¹⁸.

In taking this stance, he was once again at odds even with the extreme Left, since his position was more radical than the Trotskyists or Maoists in endorsing this terrorist violence.

JJ: Ron, this begs the question that if this was Sartre's stance on the terrorist violence by Palestinians, how did this comport with his views on violence and revolutionary violence more generally?

RA: Before his comments on Munich, Sartre was, of course, notorious for his endorsement of anti-colonial violence as a kind of therapy. But, as Ronald Santoni points out, in the words of his book title, Sartre's considered view of violence is "curiously ambivalent"¹⁹. Sartre understood, as few other serious thinkers have, that in class society and colonial societies, violence is structured into daily experience. It is at the core of racism and of all unequal relations. Therefore, it can only be removed by sustained struggle against those structures and relations. The people who are its victims have far fewer means at their disposal, and to condemn them for employing violence is to deprive them of the few tools they have at their disposal for righting the wrongs built into their situation. Thus, Sartre endorses terrorism, based on the understanding that it is the recourse of those who have no other means available to them. Here, of course, is the core of Sartre's disagreement with Camus, who stressed that violence invariably perpetuated itself.

RA: In the 1970s, Sartre continued to be at odds with the Left, sometimes more radical and at other times more moderate – Jonathan, what were Sartre's views on Israel/Palestine in the years when we know he was physically declining, but still thinking against the current on these issues?

¹⁸ J.-P. SARTRE, "À-propos de Munich", in «La Cause du Peuple – J'Accuse», October 15, 1972, reprinted in Y. AURON, *Les juifs d'extrême gauche en Mai 68: Une génération révolutionnaire marquée par la Shoah*, trans. K. Werchowski, Albin Michel, Paris 1998, pp. 236-238.

¹⁹ R. SANTONI, *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*, Penn State University Press, University Park (PA) 2003.

By 1973 Sartre was in a frail state physically. He was effectively blind, and he could no longer write, but he continued to remain active politically and in dialogue with others, like his “secretary” Benny Lévy and Arlette Elkaïm-Sartre and with his older comrades like Beauvoir, who were sometimes quite at odds with one another, not least on Jewish questions.

Anwar Sadat’s visit to Jerusalem on November 19, 1977 was heralded by Sartre and many Jewish leftists, like the philosopher Vladimir Jankélévitch, as a beacon of hope. Sartre spoke about it as a moment of radical possibility, since it rested upon a genuine recognition of the Israeli people. In an article penned with Benny Lévy, they suggested that now it was up to the Israelis to equally recognize the Palestinians, which meant recognizing their right to the occupied territories and to a state of their own²⁰.

This was a euphoric moment in Israel as well with huge rallies demanding “Peace Now”! Ely Ben-Gal invited Sartre’s young, Jewish entourage to visit Israel to appreciate what was happening up close, which they did in February 1978. In a co-authored article with Lévy, Sartre now stated, “The Israeli-Jew-in-the-Arab-world cannot not choose anymore after November 19: to be open to the Arab world or to close in on [itself]”²¹.

In March 1979, Benny Lévy was assigned the task of convening a colloquium held at Michel Foucault’s home called “Peace Today” that brought together Israelis and Palestinians for dialogue to further this possibility, including Edward Said, who would later condemn it as a “disaster”²².

A year later Sartre died. His controversial dialogues with Lévy about Jews and messianism were published on the eve of his burial. As Annie Cohen-Solal opens her biography of Sartre, his funeral was a huge national and global celebration. Sartre was laid to rest as the tribune of the marginalized, the oppressed, except by the Arab world who mourned that Sartre had never wholly embraced their viewpoint on Israel/Palestine.

²⁰ J.-P. SARTRE, B. LÉVY, “Déclaration commune Jean-Paul Sartre-Benny Lévy refuse par *Le Nouvel Observateur* mars 1978”, in E. BEN-GAL, *Mardi chez Sartre*, Flammarion, Paris 1992, pp. 322-327.

²¹ Ivi, p. 325.

²² A. COHEN-SOLAL, *Sartre: A Life*, Heinemann, London 1988, pp. 512-513.

JJ: Now that we have revisited Sartre's positions on Israel/Palestine over time, Ron, what is your sense of the importance of Sartre's stance for what is unfolding today among a global left that sometimes comes across as reflexively anti-Zionist and wholly critical of the "settler colonialism" of the State of Israel?

Sartre's stress on the legitimacy of both sides was not just the response of a moment. With one exception – his denunciation of the Soviet invasion of Czechoslovakia and final break with Communism – he would write no more major political essays. Even if he didn't sit down to create another Sartrean preface or essay climaxing in a stunning moral and political stand, his position on Israel-Palestine goes all the way back to his reflections on anti-Semitism and the Jewish question, and his involvement in these issues would continue to his last days. No longer able to write, toward the end he actively intervened in the Israeli-Palestinian conflict, refusing to offer a recipe for solving the conflict, believing that the key was for the two sides to meet and negotiate. As you note, he sponsored what became the pathetic and fruitless discussion between Israelis and Palestinians in the apartment of Michel Foucault famously lamented by Said.

Since those days conditions have gotten much worse in many ways, highlighted by the equally unspeakable October 7 massacre and Israel laying waste to Gaza. Israel, for all its power, experienced the most traumatic event of its history; the Palestinians, despite their history of remarkable development against great odds, have been undergoing a genocidal assault.

I have written about social madness in the twentieth and twenty-first century, and it is not hyperbolic to say that this has been happening on both sides today²³. At the same time, since October 7, Israel's erasure of the Palestinians has been upended, and we have entered what Peter Beinart calls "the age of Palestine"²⁴. But while the Palestinians are no longer invisible to the world, even if Palestine does not yet exist, at the same time, on the left at least, "anti-Zionism" is now the order of the day. How would Sartre negotiate this difficult moral-political universe?

²³ R. ARONSON, *The Dialectics of Disaster: A Preface to Hope*, Verso, London 1983; Id., *Social Madness* in «Radical Philosophy», n. 40, 1985.

²⁴ P. BEINART, "American Jews and the Age of Palestine", in «The New York Times», March 25, 2024.

To return to his key sentence: “If I recognize that the child or a grandchild of a Jew who settled in Israel has the right to remain in his country because he lives there and shouldn’t be expelled, I recognize that the Palestinians, in virtue of the same principle, have the right to return to it.”

Sartre was certainly aware that Zionism accomplished something of unparalleled audacity: moving masses of new residents into an already settled country, with and for them, building an entire infrastructure, winning political and military dominance and their own country, and in the decisive moment expelling most of the original inhabitants. Thus, with the support of the nations that mattered, Israel created a Jewish nation from a region of a once-enormous empire, and ever since has successfully justified this. But Sartre knew that the Palestinians would continue to struggle against Israel on behalf of their no less fundamental rights, and rightly so. He would no doubt have recognized that the October massacre was rooted in a legitimate struggle that became unhinged, just as since that day a legitimate Israeli response of self-defense is unhinged.

And further, in each case, why the stunning irrationality? In his profound attention to human behavior Sartre provides tools that can help us here. His basic philosophical point from the beginning to the end of his career was that people choose their course no matter what. But as Sartre also said, some situations are impossible. In other words, it may be that no course of action can possibly solve the problems people confront, or that they lack the wherewithal to deal effectively with the situation, or that the paths to doing so might be blocked. When effective action is difficult or impossible, individuals nevertheless remain self-determining. They might respond by changing their perception of the situation, or by changing themselves. Sartre gives us a sense of this kind of dynamic by noting that, in the case of an individual, a neurosis may be invented by the person “in order to be able to live an unlivable situation²⁵”. Indeed, in conditions of severe stress and with few other available options, an individual may well choose a deranged and self-diminishing stance toward reality.

I have written elsewhere that such collective choices help explain some of the disastrous social explosions of the last two centuries. What I have called the unhinged October 7th massacre by Islamist fundamental-

²⁵ J.-P. SARTRE, Foreword to R.D. LAING, D.G. COOPER, *Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy 1950-1960*, Law Book Co of Australasia, London 1964, p. 7.

ist resistance groups is rooted in the impossibility of effective Palestinian action for their liberation. Israel has successfully blocked them at every turn. Similarly, the no less unhinged assault on the people, homes, and infrastructure of Gaza, is rooted in Israelis' inability, for all they have done and built, and all of the structures and acts of erasure of the Palestinian people, to genuinely pacify them. Israel, locking Palestinians into "the world's largest open-air prison", has been unable to escape from their wrath. Two impossible situations, two refusals to accept the other side's vital demands as legitimate, two demented responses.

And since October 7, "anti-Semitism", and "settler-colonialism" justify genocide and terrorism, in place of genuine moral-political grounding and critical analysis. We definitely need Sartre to help us think through this situation.

RA: what about you, Jonathan, what lessons can we draw from Sartre's positions that are useful for understanding Israel/Palestine and Gaza?

I really appreciate your analysis based on the idea that Israel/Palestine today is an impossible situation, an unlivable situation if both sides are to maintain their humanity. October 7 and its aftermath was an unhinged response to Palestinian reality in Gaza.

In *Critical Theories of Anti-Semitism* my last chapter was framed by Jacques Derrida's response to 9/11, calling the "war on terror" at "autoimmunity process". By this, Derrida meant that the war on terror creates the very conditions that it aims to end. For example, the war on terror justified the war in Iraq, which in turn generated ISIS from the ashes of al-Qaeda.

What Hamas did on October 7 was torn from the pages of ISIS: terrorism as a weapon of war involving mass rape, caging of children, and taking hundreds of hostages into underground tunnels. This ostensible effort at liberation for Palestinians could not but result in massive harm to the Palestinian people. This is the autoimmune process in effect²⁶.

²⁶ G. BORRADORI, *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides: A Dialogue with Jacques Derrida*, in Ed., *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago 2003, pp. 85-136.

The response of Israel razing much of Gaza and killing tens of thousands, destroying most of the infrastructure in Gaza, including schools and hospitals, the forcible and ongoing evacuations of millions, the systemic efforts to squelch humanitarian assistance all resulting in the mass death of innocent civilians, mostly women and children, is likewise evidence of an autoimmunity process. This response can only generate further militant jihadis to replace the ranks of those killed.

In his response to Sadat's gesture as a symbolic recognition of the State of Israel, which was an ethical stance that ultimately resulted in Sadat's assassination, Sartre called for the corresponding recognition of the Palestinian people by Israelis. To repeat what Sartre said, "The Israeli-Jew-in-the-Arab-world cannot not choose anymore after November 19: to be open to the Arab world or to close in on [itself]". He insisted that this should not be based on *realpolitik* of the kind we find in the Oslo accords, but should rather be based on the ethical recognition of the Other.

This mutual recognition is today anathema on the part of the non-Israeli Left who call for the dismantling of the State of Israel, which is not only unrealistic, but a recipe to stir Israeli Right-wing intransigence and the further closing in on itself that reinforces Palestinian oppression and suffering.

The hope that Sartre saw from 1967 onwards was that leftists on each side would recognize the legitimacy of the Other, even as their narratives were in direct opposition and wholly irreconcilable to one another. He hoped that leftists on both sides would then negotiate grounded in the moral axiom of mutual recognition. This glint of hope feels faint today. But it is the only hope that I see to ending the cycle of violence perpetuated by the unhinged neuroses on both sides. It is the only hope of moving from an impossible situation to a livable reality. As such, Sartre was right then and we need Sartre's vision right now.

DIALOGHI E VARIE

Dario De Maggio

*La scelta di essere Sartre.
Lo scrittore impegnato contro l'artista borghese*

TITLE: *The Choice to Be Sartre. The Writer Engaged against the Bourgeois Artist*

ABSTRACT: Flaubert is undoubtedly the writer who most interested Sartre. Loved, hated, the object of admiration and of the fiercest criticism, Flaubert is a figure that we find continually at the center of J.-P. Sartre's work. The life of the French philosopher was directly and indirectly so intertwined with Flaubert's life that one may perhaps wonder whether Sartre himself consciously realised to what extent. If Flaubert on the one hand should represent for Sartre the writer to be execrated par excellence, which indeed he was to a certain extent, on the other hand he represents someone to whom Sartre seems unable to help but constantly appeal. How to explain such distant and enduring loyalty to a writer who is anything but his type? Why is Sartre so fascinated by Flaubert? What are the reasons why Sartre, the *maître à penser par excellence*, who from a certain point in his life made commitment an inescapable requirement, became obsessed with an author trapped in the meshes of his bourgeois origins, aesthetics and defeatism? Why did such a graphomaniac devote so much time to a writer as artistically different from him as Flaubert? If he was looking for exemplary lives, why choose Flaubert? This contribution will try to explore these questions by highlighting the multiple facets and countless contradictions of one of the most influential and fascinating authors of the 20th century.

KEYWORDS: Sartre; Flaubert; Contemporary French philosophy; French literature; Existentialism

1. *Alle origini di un'ossessione: Flaubert nel percorso filosofico-letterario di Sartre*

Quando Sartre pubblicò *L'Idiot de la famille* la reazione generale fu principalmente di sgomento. La monumentale biografia su Flaubert venne percepita immediatamente come *un'opera monstre* da una parte per il fatto

* Sorbonne Université – Università degli Studi di Roma “La Sapienza”
dariodemaggio93@gmail.com

che univa in sé generi diversi tra loro quali la biografia, la summa filosofica, l'autofinzione e il romanzo, dall'altro, poiché si mostrava controcorrente rispetto alle questioni e ai modelli di riflessione e d'interpretazione contemporanei, nell'epoca in cui si stava affermando lo strutturalismo. L'*entourage* maoista di Sartre, specialmente il suo segretario Benny Lévy, conosciuto come Pierre Victor, biasimava questo lavoro che aveva allontanato il filosofo francese dai dibattiti politici degli anni 1960-1970 per impegnarlo nello studio di uno scrittore del XIX secolo e cercò dunque sempre di dissuaderlo a prolungare un lavoro che non consideravano pertinente alla situazione storica. Federico Leoni nel suo importante studio sul Flaubert intitolato *L'Idiota e la lettera. Quattro saggi sul Flaubert di Sartre* scrive:

Gli amici maoisti di Sartre faticavano a capire il loro anziano maestro. Incomprensibile, per loro, che il maestro sprecasse tempo ed energia in un progetto come *L'Idiota della famiglia*. Le forze di un uomo malato, quasi cieco, distrutto dagli eccessi e dagli acciacchi, dissipate in un'opera in fondo essenzialmente borghese, dedicata a un oggetto ancor più borghese come l'autore simbolo del romanzo francese ottocentesco, Gustave Flaubert¹.

L'Idiot suscita dunque fin da subito varie perplessità, ma una su tutte tormenta l'*entourage* dell'autore e sembra non trovare una spiegazione convincente: perché Sartre, il *maître à penser* per antonomasia, che a partire da un certo punto della sua vita ha fatto dell'impegno politico un'esigenza imprescindibile, si è ossessionato per un autore intrappolato nelle maglie della sua origine borghese, dell'estetica e del disfattismo? Nelle pagine seguenti del nostro contributo proveremo ad interrogarci, oggi come allora, su tale questione che ha da sempre affascinato ogni lettore del *Flaubert*.

In risposta alla domanda «perché Flaubert?», Sartre avanza tre risposte, se ci limitiamo alla *Prefazione* dell'*Idiot*. La prima è che Flaubert gli era particolarmente antipatico in gioventù ma col tempo tale antipatia si è trasformata in empatia e dunque restava un conto in sospeso da saldare. La seconda è che Flaubert era un caso semplice per un biografo che avesse voluto ricostruire la vita dello scrittore normanno in virtù della grande mole di informazioni di cui era possibile disporre, come ad esempio testimonianze dirette o indirette, lettere, racconti giovanili e diari. La terza è che Flaubert è una figura che si trova al crocevia di tutti i problemi della

¹ F. LEONI, *L'Idiota e la lettera. Quattro saggi sul Flaubert di Sartre*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013, p. 45.

letteratura contemporanea e dunque particolarmente interessante per un autore che avesse voluto riflettere sul problema letterario.

Un dernier mot: pourquoi Flaubert? Pour trois raisons. La première, toute personnelle, il y a bien longtemps qu'elle ne joue plus bien qu'elle soit à l'origine de ce choix: en 1943, relisant sa Correspondance dans la mauvaise édition Charpentier, j'ai eu le sentiment d'un compte à régler avec lui et que je devais, en vue de cela, mieux le connaître. Depuis, mon antipathie première s'est changée en empathie, seule attitude requise pour comprendre. D'autre part, il s'est objectivé dans ses livres. N'importe qui vous le dira:

«Gustave Flaubert, c'est l'auteur de *Madame Bovary*» Quel est donc le rapport de l'homme à l'œuvre? Je ne l'ai jamais dit jusqu'ici. Ni personne à ma connaissance. Nous verrons qu'il est double: *Madame Bovary* est défaite et victoire; l'homme qui se peint dans la défaite n'est pas le même qu'elle requiert dans sa victoire; il faudra comprendre ce que cela signifie. Enfin ses premières œuvres et sa correspondance (treize volumes publiés) apparaissent, nous le verrons, comme la confidence la plus étrange, la plus aisément déchiffrable: on croirait entendre un névrosé parlant «au hasard» sur le divan du psychanalyste. J'ai cru qu'il était permis, pour cette difficile épreuve, de choisir un sujet facile, qui se livre aisément et sans le savoir. J'ajoute que Flaubert, créateur du roman «moderne», est au carrefour de tous nos problèmes littéraires d'aujourd'hui².

Le motivazioni date da Sartre nelle prime pagine dell'*Idiot de la famille* tuttavia non risultano convincenti. In effetti tali spiegazioni appaiono piuttosto vaghe e, tenendo conto esse facciano riferimento ad un'opera tanto vasta e complessa qual è *L'Idiot*, insufficienti. Le ragioni date da Sartre non sembrano infatti spiegare l'energia e l'impegno di chi ha scelto di dedicare tremila e più pagine ad un soggetto piuttosto che ad un altro. Relativamente all'ampiezza del materiale che Flaubert offrirebbe ai suoi biografi, c'è da sottolineare che quello dello scrittore normanno è tutt'altro che un caso isolato e che molti altri autori avrebbero potuto offrire al loro biografo una quantità altrettanto cospicua di informazioni. Per quanto riguarda il fatto che Flaubert si trovi al crocevia di tutti i problemi attuali della letteratura, si può certamente convenire con Sartre su questo punto, ma è pure vero che altri importanti autori hanno avuto un'influenza tale da rappresentare altrettanti crocevia dai quali postulare «un problema attuale letterario». La più interessante tra le tre risposte presentate da Sartre

² J.-P. SARTRE, *L'Idiot de la famille*, t. I, Gallimard, Paris 1988, p. 8.

sembra dunque essere la prima. L'argomentazione risente qui di un sapore prettamente autobiografico che la rende nella sua apparente banalità forse la più profonda e complessa tra le tre. Flaubert infatti, com'è noto, è continuamente al centro dell'opera sartriana e continuamente richiamato all'attenzione. Resta però il fatto che lo sia quasi sempre sotto un'accezione negativa. Flaubert è infatti per Sartre colui che non si è *impegnato*, colui che non ha intuito che la letteratura potesse essere qualcos'altro che un disincantato ritiro in se stessi, colpevole di non aver colto il potere sociale e politico della letteratura.

Nel 1947 Sartre, nel mezzo del suo saggio dedicato a Baudelaire, parlando del ruolo dell'artista borghese nel XIX secolo, sembra non poter fare a meno di aprire una lunga parentesi dedicata a Flaubert. L'autore normanno viene richiamato per essere messo sotto accusa. Sartre rimprovera in maniera esplicita a Flaubert di non essersi impegnato, di essersi chiamato fuori dalla sua epoca e di essere dunque venuto meno ai doveri civili. Secondo Sartre, Flaubert, pur facendo la vita di un ricco borghese di provincia, decide di distaccarsi dalla sua classe sociale dando per assodata la sua non appartenenza alla borghesia. L'accusa a Flaubert è qui dunque quella di aver considerato in maniera miope il ruolo dello scrittore, dipingendolo come qualcuno che, ritirandosi nella propria sfera privata, non abbia più relazioni con il mondo esterno. Al centro del problema è dunque il modo stesso di concepire la letteratura: da un lato la concezione flaubertiana che la vede come una forma d'arte svincolata dalla realtà sociale che esiste solo per se stessa, dall'altra la concezione sartriana di una letteratura impegnata, che assume la figura dello scrittore come colui che trae ispirazione dai problemi della società in cui vive e di cui fa parte, utilizza la propria penna come una spada, e attraverso la scrittura intende influire concretamente sulla realtà che lo circonda. Per Sartre, quello che Flaubert non riesce a immaginare è che il ruolo dello scrittore possa cambiare:

Donner la main, dépassant les siècles, à Cervantes, à Rabelais, à Virgile; il sait que dans cent ans, dans mille ans, d'autres écrivains viendront lui donner la main; naïvement s'il les figure comme l'auteur de *Don Quichotte* parasite de l'Espagne monarchique, comme l'auteur de *Gargantua* parasite de l'Église, comme l'auteur de l'Énéide parasite de l'Empire romain; il ne lui passe pas à l'esprit que la fonction de l'écrivain puisse changer au cours des siècles à venir³.

³ SARTRE, *Baudelaire*, Gallimard, Paris 1947, p. 116.

Leggendo questa lunga parentesi flaubertiana nel *Baudelaire*, quello che sembra emergere è un primo vero e proprio confronto diretto di Sartre con Flaubert. In effetti, leggendo tra le righe, sembra chiaro che Sartre, pur senza mai nominarsi, pensi a se stesso come allo scrittore che Flaubert non è riuscito ad immaginare. È Sartre lo scrittore che è venuto per opporsi a un certo modo di fare letteratura, colui che non può accettare di essere un semplice parassita di un potere costituito, lo scrittore pronto ad impegnarsi in ogni battaglia contro ogni forma di potere che sia sinonimo di oppressione. Il disprezzo nei confronti di Flaubert è in queste pagine implacabile e la distanza tra i due autori sembra essere inconciliabile.

Negli stessi anni Sartre riprende in mano la questione e nuovamente non sembra poter fare a meno di confrontarsi con Flaubert a riguardo. Così possiamo leggere in *Situations II* un nuovo atto di accusa nei confronti dello scrittore normanno, questa volta persino più esplicito e diretto:

L'écrivain est en situation dans son époque: chaque parole a des retentissements. Chaque silence aussi. Je tiens Flaubert et les Goncourt pour responsables de la répression qui suivit la Commune parce qu'ils n'ont pas écrit une ligne pour l'empêcher. Ce n'était pas leur affaire, dira-t-on. Mais le procès de Calas, était-ce l'affaire de Voltaire? La condamnation de Dreyfus, était-ce l'affaire de Zola? L'administration du Congo, était-ce l'affaire de Gide? Chacun de ces auteurs, en une circonstance particulière de sa vie, a mesuré sa responsabilité d'écrivain⁴.

Siamo inoltre a conoscenza di un frammento inedito di *Situations II*, conservato presso la Biblioteca nazionale di Francia (BnF), in cui Sartre annuncia un nuovo studio su Flaubert⁵.

A questo punto, probabilmente, potrebbe sorgere spontanea una domanda: se Sartre ritiene Flaubert un autore così distante da lui, collocato nella schiera di quegli autori, che a suo dire, sono colpevoli di non essersi impegnati, di non aver avuto la volontà di influenzare con il loro lavoro letterario la loro epoca restando in silenzio di fronte lo scorrere inesorabile degli eventi, perché dunque non può fare al meno di confrontarsi continuamente con lui? Perché non dedicare il proprio tempo e le proprie

⁴ Id., *Presentation des Temps Modernes*, in Id., *Situations II*, Gallimard, Paris 1948, p. 13.

⁵ La presenza di questo frammento inedito di *Situations II*, custodito alla BnF, è citata da Gabriella Farina a pagina 9 del suo studio sul *Flaubert* intitolato *Fortuna e sfortuna de "L'Idiot de la Famille"* contenuto nel libro *Soggettivazione e destino. Saggi intorno al Flaubert di Sartre*, a cura di G. Farina e R. Kirchmayr, Mondadori, Milano 2009.

energie ad autori ben più affini, che abbiano dimostrato di essersi effettivamente impegnati, di aver influenzato volontariamente e con ogni sforzo la loro epoca? Sartre, che aveva esposto la sua ambizione d'«être Spinoza et Stendhal»⁶, perché non riesce a fare a meno di interessarsi, per certi versi ossessivamente, a Flaubert?

Una prima indicazione, per provare ad abbozzare qui una prima risposta a questi interrogativi, la possiamo forse trovare in *Qu'est-ce que la littérature?*. Il testo, pubblicato nel 1948, rappresenta probabilmente il più famoso manifesto sartriano della letteratura impegnata. Flaubert compare citato anche qui con i toni più foschi e severi, sulla stessa linea che abbiamo appena osservato nel *Baudelaire* e in *Situations II*. Quello che qui però colpisce rispetto agli altri testi e che più ci interessa, è in particolare una piccola frase che Sartre sembra quasi lasciarsi sfuggire: «Quant à Flaubert, qui ne s'engagea pas, il paraît qu'il me hante comme un remords»⁷. È di questo dunque che si tratta? Si tratta di rimorso? Sartre vede in Flaubert lo scrittore che sarebbe potuto essere ma che ha scelto di non diventare⁸? Flaubert rappresenta la via che Sartre ha deciso di non percorrere ma che allo stesso tempo lo tormenta ponendogli costantemente il dubbio di aver forse sbagliato percorso? In definitiva è Flaubert, scrittore borghese racchiuso nella propria camera e maestro del disimpegno, ad aver sbagliato? O piuttosto è Sartre, colui che ha fatto della letteratura un'arma per cambiare il mondo, ad aver smarrito la strada? Provare a dare delle risposte a tali domande è non solo necessario per una comprensione profonda della scelta dell'autore di dedicare dieci anni della sua vita alla stesura dell'*Idiot* ma è ancor più importante e interessante per comprendere Sartre nella sua complessa e articolata dimensione intellettuale e biografica⁹. A rischio

⁶ S. DE BEAUVOIR, *Mémoires d'une jeune jeune rangée*, Gallimard, Paris 1958, rééd. «Folio», 1972, p. 479; EAD., *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, in EAD., *La Cérémonie des adieux*, Gallimard, Paris 1981, p. 184 e p. 204.

⁷ J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard, Paris 1948, p. 11.

⁸ Ci poniamo qui le medesime questioni che, analizzando il citato frammento tratto da *Qu'est-ce que la littérature?*, affronta Alessandro Piperno nella sua analisi relativa al complesso rapporto di Sartre con Flaubert. Per approfondire la riflessione di Piperno in merito, si rimanda al seguente articolo dell'autore: "L'ossessione di Sartre per il borghese Flaubert" («Corriere della Sera», 28 aprile 2019, p. 17).

⁹ In questo, condividiamo pienamente ciò che scrive Annie Cohen-Solal nella sua biografia su Sartre: «L'œuvre sartrienne s'achève avec *L'Idiot de la famille*: tout à la fois une somme de toutes les œuvres, de toutes les méthodes, de tous les genres qui ont précédé, mais également un aboutissement inachevé de toutes ces recherches, qui vient donner à toutes les pages que Sartre écrivit, et malgré les apparences, une cohérence extrême. Ses pièces de théâtre, ses essais littéraires, ses articles de critique, ses biographies, ses romans

di fare a Sartre quello che Sartre ha fatto a Flaubert, proviamo dunque a ripercorrere i sentieri sartriani in cerca di risposte.

2. *Lo scrittore impegnato contro l'artista borghese*

Come dicevamo, Flaubert ha rappresentato per Sartre un'ossessione lunga una vita, nonostante quest'ultimo con ogni evidenza fosse l'esatto opposto del modello di scrittore impegnato teorizzato da Sartre a partire dagli anni '40. Nelle pagine che seguono proveremo ad approfondire e ad interpretare questo paradosso, relazionandolo alla scelta dell'ultimo Sartre di redigere *L'Idiot de la famille*.

Dal 1980, anno della morte di Sartre, sono ormai passati molti anni, ma resta ancora vivida nell'immaginario collettivo la figura di un uomo, ancor prima che uno scrittore, impegnato. Sartre è colui che è sceso in piazza per le cause più disparate e, potremmo azzardare, anche le più improbabili. Lo scrittore che ha apposto la propria firma a innumerevoli petizioni e che ha preso con vemenza posizioni ancora oggi difficili da comprendere. Nel 1948 Sartre pubblica *Qu'est-ce que la littérature?*, manifesto di una letteratura impegnata, dove la figura dello scrittore è incaricata di mettere il proprio inchiostro al servizio della società. Nel saggio prosa e poesia vengono distinte e il poeta viene liberato dal peso di tale impegno, che al contrario viene tutto caricato sulle spalle del narratore. Una letteratura dunque che non rifugge il reale ma che al contrario n'è intrisa.

La prose est utilitaire par essence; je définirais volontiers le prosateur comme un homme qui se sert des mots [...]. L'écrivain est un parleur: il désigne, démontre, ordonne, refuse, interpelle, supplie, insulte, persuade, insinue. S'il le fait à vide, il ne devient pas poète pour autant: c'est un prosateur qui parle pour ne rien dire. Nous avons assez vu le langage à l'envers, il convient maintenant de le regarder à l'endroit¹⁰.

Il linguaggio del narratore per Sartre è dunque presentato in *Qu'est-ce que la littérature?* come essenzialmente uno strumento, la prosa è quindi un mezzo che se utilizzato correttamente può apportare cambiamenti significativi nella società in cui vive lo scrittore. La letteratura deve prendere

et ses essais philosophiques apparaissent désormais comme autant de coups de sonde, comme autant d'approches limitées, en attente du *Flaubert*» (A. COHEN-SOLAL, *Sartre, 1905-1980*, Gallimard, Paris 1985, p. 599).

¹⁰ SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature?*, cit., p. 25.

sul serio il suo valore strumentale e lo scrittore, una volta riconosciuto il proprio ruolo, deve farsene carico tenendo conto dei bisogni della società. Perché si scrive? Per chi si scrive? La risposta a questi quesiti rappresenta il quadro su cui si sviluppa il testo. Per Sartre scrivere è rivelare, si scrive perché si desidera offrire anche agli altri il risultato delle proprie riflessioni, di conseguenza lo scrittore impegnato sa che svelare un aspetto della realtà equivale a cambiarla. L'atto dello scrivere è sempre rivolto a qualcuno, si scrive per sentirsi in qualche modo essenziali per il mondo. Sartre nel testo sottolinea però anche l'importanza del lettore, il quale attraverso l'atto della lettura fa vivere quelli che altrimenti sarebbero solo segni neri su carta. L'autore si appella alla libertà del lettore chiedendo che dia esistenza alla sua opera e che questi gli ricambi la fiducia: «l'écrivain, homme libre s'adressant à des hommes libres, n'a qu'un seul sujet: la liberté»¹¹. Secondo Sartre è necessario lo scrittore si rivolga ai propri contemporanei quindi a una realtà ben determinata. Lo scrittore impegnato è *imbarcato*, ovvero opera un passaggio da un impegno che è il risultato di una spontaneità immediata a quello scaturito da un'attenta riflessione. Con ciò dimostra di aver risposto alla domanda «Pourquoi écrire?» proclamando che l'arte della scrittura è profondamente legata alla libertà e quindi, avventurandosi sul campo politico, alla democrazia: «Écrire, c'est une certaine façon de vouloir la liberté; si vous avez commencé, de gré ou de force vous êtes engagé»¹². In *Qu'est-ce que la littérature?* Sartre ripercorre a partire dal medioevo quello che è stato il ruolo della letteratura all'interno della società, e ne scorge i mutamenti, i passaggi, e infine la forma a lui attuale. L'epoca in cui vive il filosofo francese è, a suo avviso, un'età in cui non ci si aspetta più nulla dalla letteratura, infatti la società borghese vede quest'ultima come un mero divertimento e non più come una creazione libera e potente. Il pubblico borghese teme una figura che lo costringa ad osservare il fondo inquietante della realtà in cui vive. Lo scrittore per la prima volta nella storia della letteratura è costretto da un pubblico compatto a scrivere contro tutti. La figura dello scrittore impegnato descritta da Sartre rappresenta quindi la necessità da parte dello scrittore di riappropriarsi del suo ruolo, di riprendere su di sé il compito necessario di rivelare la realtà ai suoi contemporanei. Scrivere diventa la spinta necessaria all'azione e quindi il momento della coscienza riflessiva.

Se da un lato ancora oggi non si può non restare quantomeno affascinati da un tale ardito manifesto rivoluzionario e da tanta forza di idee, le

¹¹ Ivi, p. 81.

¹² Ivi, p. 82.

posizioni sartriane sembrano, stando a quanto possiamo osservare, invecchiate male. Inutile dire che liquidare frettolosamente intere schiere di autori della letteratura francese, tra cui e soprattutto il nostro Flaubert, per il loro non essersi voluti impegnare e per non aver intuito che la figura dello scrittore in futuro sarebbe potuta essere ben differente dall'asceta eremita che loro hanno incarnato, risulta ad un sguardo odierno qualcosa di difficile comprensione se non addirittura un atteggiamento semplicistico e superficiale. Ancora più difficile comprendere tali posizioni se si pensa provengano da uno scrittore come Sartre che, prima di tutto, è stato probabilmente uno dei più grandi e appassionati studiosi della letteratura francese e non solo. Ma la cosa che più colpisce leggendo queste righe così perentorie è la sensazione che Sartre scriva contro se stesso. In effetti Sartre, lo scrittore dell'impegno politico, è lo stesso che ormai cinquantenne nel 1964 si descriverà in *Les Mots* come un uomo cresciuto in mezzo ai libri, libri che nella sua infanzia avevano l'aspetto e la forza evocativa di pietre sacre¹³. Sartre è il bambino borghese cresciuto nello studio del nonno, che di queste pietre sacre era strabordante, e che lì è rimasto metaforicamente per tutta la propria vita, non per costrizione ma per quell'amore viscerale nei confronti di quelle pagine piene di inchiostro e mistero che non avevano altro scopo se non quello di evocare mondi inesplorati e avventure mai vissute. Una letteratura dunque ben lontana dall'impegno, più vicina ad una sorta di ascetica e mistica religione che alla politica e alle lotte di classe. Deve ammetterlo, dunque: scrittori come Flaubert o Baudelaire gli somigliano, condividono con lui fin dalle origini lo stesso morboso attaccamento alle pagine dei libri e lo stesso desiderio di *irrealizzare*¹⁴ il mondo

¹³ «J'ai commencé ma vie comme je la finirai sans doute: au milieu des livres. Dans le bureau de mon grand-père, il y en avait partout; défense était faite de les épousseter sauf une fois l'an, avant la rentrée d'octobre. Je ne savais pas encore lire que, déjà, je les révérais, ces pierres levées; droites ou penchées, serrées comme des briques sur les rayons de la bibliothèque ou noblement espacées en allées de menhirs, je sentais que la prospérité de notre famille en dépendait. Elles se ressemblaient toutes, je m'ébattais dans un minuscule sanctuaire, entouré de monuments trapus, antiques qui m'avaient vu naître, qui me veraient mourir et dont la permanence me garantissait un avenir aussi calme que le passé» (J.-P. SARTRE, *Les Mots*, Gallimard, Paris 1964, p. 33).

¹⁴ Sulla funzione irrealizzante della scrittura, si veda M. RECALCATI, *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino 2021, in particolare il capitolo IV del testo. A partire dalla constatazione che la filosofia di Sartre sembra essere scomparsa dal nostro orizzonte culturale, con questo libro Massimo Recalcati propone un ritorno a Sartre, non tanto rileggendo l'opera alla luce della psicoanalisi, ma mostrando quanto potrebbe essere utile per la psicoanalisi contemporanea non dimenticare la lezione sartriana. Nel testo di Recalcati, *L'Idiot de la famille* è pensata come l'opera più interessante per

piuttosto che cambiarlo. Eppure Sartre sembra pretendere di più da se stesso. Ad un certo punto del suo percorso intellettuale, leggendolo si ha la sensazione che la letteratura, questo insieme di combinazioni di parole che così agilmente riesce a comporre e a far scivolare sulle pagine, sia per lui quasi un vizio, qualcosa che se da un lato lo ossessiona e affascina dall'altro minaccia di ingabbiarlo per sempre. È forse questo che porterà Sartre a scagliarsi con tanto ardore contro scrittori come Baudelaire e Flaubert? È forse l'aver intuito una certa somiglianza con loro e la paura di fare la fine di questi ultimi, cioè rimanere prigioniero delle parole, di un'ascetica creazione letteraria che trasfigura e fugge il mondo piuttosto che affrontarlo nella sua dimensione concreta e reale? Una cosa è certa, lui, Sartre, non vuole essere come quegli artisti borghesi e rancorosi che per non riconoscere la loro disfatta si sono rifugiati in un mondo creato a loro immagine e somiglianza.

Pour le présent donc, l'écrivain recourt à un public de spécialistes; pour le passé il conclut un pacte mystique avec les grands morts; pour le futur il use du mythe de la gloire. Il n'a rien négligé pour s'arracher symboliquement à sa classe. Il est en l'air. Étranger à son siècle, dépaysé, maudit. [...] Flaubert écrit pour se débarrasser des hommes et des choses. Sa phrase cerne l'objet, l'attrape, l'immobilise et lui casse les reins, se referme sur lui, se change en pierre et le pétrifie avec elle. [...] Toute réalité, une fois décrite, est rayée de l'inventaire: on passe à la suivante. Le réalisme n'est rien d'autre que cette grande chasse morne¹⁵.

Non c'è niente dunque che Sartre deplori più della sprezzante *retraite* dell'artista ottocentesco. Quest'ultimo non è altro che un perdente di successo il cui fantomatico eroismo non è in realtà nient'altro che viltà e remissività. Il severo oggettivismo flaubertiano e il cupo soggettivismo baudelairiano non sono altro che due facce della stessa medaglia, ovvero pretesti per non agire, per non mettersi davvero in gioco, per non cambiare la realtà, dunque per non impegnarsi. Quello che sembra emergere è però anche un dissidio interno a Sartre sulla stessa concezione della letteratura¹⁶. Come ben evidenzia Teresa Manuela Lussone:

comprendere il pensiero sartriano e dalla quale bisogna riaccendere i riflettori su Sartre.

¹⁵ SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature?*, cit., p. 132.

¹⁶ A questo proposito è interessante menzionare l'analisi di Alexis Rolland Chabot: «si le procès d'une certaine conception de la littérature, que cristallisent les figures de Baudelaire et de Flaubert, semble avoir pour finalité de "laver" la littérature de ce péché

Il s'agirait donc pour Sartre, nourri de Baudelaire et de Flaubert, d'être un grand écrivain, mais de n'être ni Baudelaire ni Flaubert. Une fois acquis ce "commandement d'écrire", Sartre sait qu'il a en commun avec eux tant le vice de l'écriture que des origines bourgeoises, deux conditions qui, pour lui, ont partie liée. Il s'aperçoit qu'il est le troisième névrosé et il ne veut pas tomber dans la même erreur qu'eux, celle de céder à l'attrait de l'art pour l'art¹⁷.

Possiamo così osservare che se il primo Sartre pensava a se stesso come «un écrivain antibourgeois et individualiste»¹⁸, con la Seconda Guerra Mondiale, Sartre si dirige nella direzione opposta. Passando «de l'individualisme et de l'individu pur d'avant la guerre au social, au socialisme»¹⁹. La guerra porta Sartre a provare un sentimento che oscilla «entre la singularité de chaque conscience et la généralité de la condition humaine»²⁰. Dopo la guerra, dichiara chiaramente la sua prospettiva letteraria che mette «l'implication réciproque du collectif et de la personne»²¹ al centro della sua riflessione: «Engagé dans la même aventure que ses lecteurs et situé comme eux dans une collectivité sans clivages, l'écrivain, en parlant d'eux, parlerait de lui-même, en parlant de lui-même il parlerait d'eux»²². Ha quindi preso l'iniziativa di un movimento *d'engagement littéraire*, mutando di conseguenza radicalmente il suo modo di pensare la letteratura. Per il Sartre

de mauvaise foi dont le moment Baudelaire-Flaubert l'aurait, au cœur même du dix-neuvième siècle, entachée, il faut tout de même se demander dans quelle mesure, visant ce poète et ce romancier, Sartre ne se vise pas lui-même et, au-delà de lui-même, ne vise pas l'écrivain en tant que tel, ses illusions, ses mensonges, autrement dit la mauvaise foi non pas seulement (et trop commodément) contingente d'un Baudelaire-Flaubert et de la théorie de l'Art pour l'Art, de l'écrivain du dix-neuvième siècle mis en cause en 1947, mais une mauvaise foi bien plus profonde, et impossible à guérir en ce sens que maladie, malade et médecin ne font qu'un: une mauvaise foi inhérente à l'acte même d'écrire entendue comme immersion dans l'imaginaire et la névrose contre le Réel, dans le choix de l'impuissance aux dépens des exigences de l'Histoire» (A. ROLLAND CHABOT, *Du procès d'un siècle au procès de la littérature*, in *Sartre lecteur de Baudelaire et Flaubert* [Actes du colloque de Mons 1 octobre 2022], a cura di V. De Coorebyter, Les éditions du CEP, Mons 2022, p. 153).

¹⁷ T.M. LUSSONE, *Le vice, l'épée, la plume. Sartre critique de Sartre*, in «Revue italienne d'études françaises», 8, 2018, mis en ligne le 15 novembre 2018, p. 3.

¹⁸ SARTRE, *Autoportrait à soixante-dix ans*, in ID., *Situations X: Politique et autobiographie*, Gallimard, Paris 1976, pp. 133-226, p. 179.

¹⁹ Ivi, p. 123.

²⁰ SARTRE, il diario del 13 octobre 1939, nei *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Nouvelle édition augmentée d'un carnet inédit, Paris 1995, p. 128.

²¹ ID., *Présentation des Temps modernes*, cit., p. 29.

²² ID., *Qu'est-ce que la littérature?*, cit., p. 194.

engagé infatti la letteratura trova la sua ragione di esistere solo se si fa carico dei problemi concreti della società e ha senso solo se accompagnata dall'azione. Ad un certo punto, intervistato da Jacqueline Piatier, Sartre sosterrà che «en face d'un enfant qui meurt, *La Nausée* ne fait pas le poids»²³. A cosa serve, sembra d'un tratto chiedersi Sartre, essere degli abili creatori di mosaici di parole se queste non hanno nessuna utilità e nessuna influenza nella società? E, ancor più grave, questa letteratura che si nasconde nella propria autoreferenzialità e nei salotti intellettuali, non è forse soltanto un modo di fuggire il mondo per non prendersi le proprie responsabilità? A seguito di una visione della letteratura radicalmente mutata, a partire dagli anni '40 Sartre decide dunque di impegnarsi. Lui non sarà come Flaubert, Baudelaire o Mallarmé, non è interessato minimamente alla gloria o a fare parte di questa lunga schiera di pilastri della letteratura, gli interessa soltanto la realtà presente, quella dove può davvero agire. Dunque, nonostante le sue origini prettamente borghesi nonché la sua originaria passione per una letteratura che ha senso nient'altro che per se stessa, compirà la sua scelta libera, proprio come gli eroi delle sue biografie²⁴ potremmo aggiungere, cioè la scelta esistenziale che farà di lui un uomo piuttosto che un altro, al di là delle determinazioni che lo hanno costituito. In qualche modo Sartre sceglierà di non assecondarsi, di non cedere al fascino della mera contemplazione stuporosa a cui sembra essere portato, come ci racconta lui stesso nell'autobiografia, fin dall'infanzia.

Risiede forse proprio in questa forza della scelta l'estremo fascino che ancora colora la stella di Sartre nel firmamento dei grandi della letteratura e della filosofia del Novecento. La libera scelta, forse la più grande lezione sartriana, costituisce però probabilmente anche per certi aspetti il luogo più problematico del suo pensiero, a partire da cui si possono fare diverse riflessioni. Potremmo in effetti innanzitutto chiederci se forse a furia di raccomandarla questa libertà, a furia di insistere sull'importanza di fuggire

²³ *Jean-Paul Sartre s'explique sur Les Mots* [intervista di J. Piatier], in «le Monde», 18 avril 1964.

²⁴ Si rimanda al numero di «Studi Sartriani», anno XVI/2022, intitolato: *Sartre e le psicobiografie*. Questo numero della rivista, dedicato allo studio delle biografie sartriane, esplora come Sartre affronti la scrittura dell'esistenza. La rivista mette in luce come Sartre concepisca l'infanzia non solo come una fase evolutiva o un residuo del passato, ma come una presenza inassimilabile che l'esistenza deve continuamente riprendere e rielaborare. Questo approccio si caratterizza per una dialettica costante tra passato e futuro, tra libertà e destino, tra invenzione e ripetizione, che diventa fondamentale per comprendere il soggetto sartriano, impegnato a esercitare la propria praxis nonostante le situazioni alienanti da cui prende avvio.

da quella prigione rappresentata dalle costituzioni già date, Sartre non si sia messo da solo in una prigione non meno insidiosa. Che forse questo scegliere liberamente di non fuggire la realtà, di impegnarsi, di combattere per la società, non abbia rappresentato alla fine dei conti una fuga per certi aspetti ben più grave, ovvero una fuga dalla propria più naturale indole letteraria e quindi, in definitiva, da se stesso?

3. *La scelta di essere Sartre*

Ciascuno di noi è ciò che sceglie di essere. Se si cercasse una frase che da sola racchiuda e rappresenti quella che è stata la vita e l'estro letterario e filosofico di Jean-Paul Sartre, senza dubbio sarebbe questa. Sartre sceglie dunque di essere Sartre, e a un certo punto del proprio percorso intellettuale fa di tutto per distanziarsi il più possibile da tutta la schiera di grandi nomi che hanno fatto della loro esistenza il perfetto prototipo del letterato borghese, soprattutto Flaubert. Non vuole essere posto in una tomba con i sigilli del potere costituito, non vuole in alcun modo essere addomesticato, non gli interessa vivere la propria eternità nel Panthéon di Parigi. Al di là di tutte le ragioni più o meno esplicitate, è questa la ragione per cui non accetta il premio Nobel, per cui comunica il proprio rifiuto fin da quando ha il sentore di essere il candidato prescelto. Accettare il premio avrebbe voluto dire appoggiare un'interpretazione borghese malintenzionata che vedrebbe il Sartre rivoluzionario lasciarsi lusingare dalla giuria di Stoccolma, avrebbe significato consentire di essere recuperato da un umanismo borghese, impresa evidentemente non facile da digerire per chi asserisce di voler «arracher aux bourgeois l'humanisme»²⁵. Come scrive Jean-François Louette in *Silences de Sartre*:

Peut-être suffisait-il de lire l'ultime réplique des *Mains sales* ("non récupérable") pour pressentir la réaction d'un écrivain soucieux depuis la guerre d'écrire d'abord pour son époque, et donc pour un public historiquement défini plutôt que pour le lecteur aux mains diaphanes et idéalistes (comme on disait encore) de la gloire littéraire²⁶.

Inoltre, accettare il premio avrebbe voluto dire rinnegare quanto espresso in *Qu'est-ce que la littérature?*. Nel testo infatti la letteratura è definita come una comunicazione trasparente tra liberi uguali e si afferma che lo

²⁵ SARTRE, *Situations IV*, Gallimard, Paris 1964, p. 20.

²⁶ J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, Presses Universitaires du Miral, Toulouse 2002, p. 78.

scrittore non appartiene a una razza speciale al di sopra dell'uomo comune a cui riservare onori e premi. In ultima istanza, accettare il premio Nobel voleva dire accettare di essere separato dai suoi fratelli umani, eventualità che per il Sartre del dopo guerra risultava qualcosa di inaccettabile e aveva il sapore della rinneazione. Ha ragione Alessandro Piperno²⁷ quando scrive che

Se il contegno tenuto dall'artista solitario che si gloria della propria scalognata solitudine lo esaspera, a farlo davvero infuriare è l'atteggiamento dell'artista di successo. Forse perché di fatto è la categoria umana cui teme di essere assimilato. In un certo senso lui sta alla Parigi del dopoguerra come l'abborrito Tiziano stava alla Venezia dei Dogi²⁸.

Il timore di Sartre sembra dunque essere quello di una corruzione imminente, di un'assimilazione da un momento all'altro a quei grigi e incensati personaggi che fanno ormai parte della cultura nazionale, tanto osannati quanto utilizzati dal potere costituito. Sartre farà quindi di tutto per discostarsi da loro, se deve assomigliare a qualcuno non sarà certo Flaubert, Proust o Mallarmé, molto meglio Jean Genet, molto meglio uomini che della propria vita hanno fatto un'opera d'arte in divenire che dell'arte un rifugio contro la vita. Secondo Alessandro Piperno:

Ciò lo spinge a liquidare con un gesto di tracotanza suprema, quasi nella sua totalità, la storia della letteratura francese, e proprio perché essa è zeppa di sepolcri imbiancati. Altro che Racine, altro che Flaubert, altro che Proust! Il mondo che sogna è privo di borghesi, e quindi di artisti votati alla gratuità e alla disperazione nichilista. Un mondo dove tutti gli uomini sono uguali, in cui l'artista e il fruitore d'arte appartengono alla stessa indistinta categoria di persone. Per questo si entusiasma tanto per Jean Genet. Per questo trasforma questa figura di artista-criminale in un santo e un martire. Ad avvincerlo è la dannazione sociale che Genet fatalmente incarna. Lui è artista a pieno titolo proprio perché non ha accesso ai privilegi materiali e alle prebende morali appannaggio dell'artista-borghese²⁹.

²⁷ Si rimanda agli interessantissimi studi di Alessandro Piperno sul Sartre biografo (tra tutti in particolare il libro *Il demone reazionario. Sulle tracce del Baudelaire di Sartre*, Gaffi, Roma 2007), che hanno il merito di mettere in evidenza le peculiarità di Sartre nel suo incontro-scontro con i grandi scrittori oggetto delle sue biografie. Il presente studio deve molto ai lavori di Piperno, i quali hanno spesso costituito un'importante fonte di ispirazione e spunto di riflessione.

²⁸ A. PIPERNO, *La disfatta di Sartre*, in «Corriere della Sera», 22 dicembre 2022, p. 2.

²⁹ *Ibidem*.

Eppure Sartre non è Genet. Per quanto si sforzi, Sartre è comunque pur sempre quel bambino nato tra i libri nel circolo chiuso, protettivo e rassicurante della propria famiglia borghese. E così lo ritroviamo nuovamente a leggere e rileggere Flaubert, l'uomo che per essere scrittore ha scelto di non essere nient'altro. Flaubert, questo ascetico eremita, lo cattura, lo pungola dall'interno. Più lo legge e più si innervosisce, tormentato com'è dalla scelta di Flaubert di non essersi impegnato.

Alla sera della sua vita, quando i problemi di vista gli impediscono di scrivere, tramonta insieme alla sua penna anche il suo ruolo di filosofo: «J'écrivais sur ce que j'avais préalablement pensé, mais le moment essentiel était celui de l'écriture. Je pense toujours mais, l'écriture m'étant devenue impossible, l'activité réelle de la pensée est, d'une certaine façon, supprimée»³⁰. L'originaria vocazione per la scrittura, al di là di qualsiasi impegno correlato ad essa, riemerge così con forza: «je devais écrire, mais n'importe quoi, ce n'était pas précisé. Et il s'agissait surtout d'un commandement d'écrire, d'une forme qui cherche son contenu»³¹. Questo impulso a scrivere, questa forma che cerca il suo contenuto³², non ricorda infondo molto da vicino il celebre desiderio flaubertiano di scrivere un libro «pour dire le Rien»³³? In conclusione potremmo dunque interrogarci se dietro l'ossessione per Flaubert, se a queste perplessità circa il disimpegno di quest'ultimo non si accompagni in maniera celata un altro tipo di questione, ovvero cosa sarebbe stato di lui, Sartre, se avesse scelto di non impegnarsi, di assecondare la sua indole naturale di uomo tutta carta e inchiostro, portabandiera questa volta di una letteratura che non avrebbe avuto senso all'infuori di se stessa.

³⁰ SARTRE, *Autoportrait à soixante-dix ans*, cit., pp. 133-226, p. 135.

³¹ A. ASTRUC, M. CONTAT, *Sartre. Un film*, Éditions Gallimard, Paris 1977, p. 15.

³² Scrive Teresa Manuela Lussone: «La comparaison entre les entretiens de ses dernières années et certains passages de *L'Idiot de la famille* révèle que Sartre s'attribue sans le vouloir nombre de qualités qu'il avait reconnues chez Flaubert: celui-ci se servait aussi du style pour rendre "l'indisable" et c'était dans *Madame Bovary* que Sartre avait découvert les "surdéterminations sémantiques" qu'il avait recherchées avec tant d'ardeur dans *Les Mots*, tout en les conciliant avec une apparence de simplicité. Le voilà face à celui qu'il considère comme l'ennemi public numéro un, qui dans une lettre à Louise Collet avait écrit: "Ce n'est pas une petite affaire que d'être simple" et qui, comme lui, "ne voulait qu'écrire". Enfin, les illusions de l'engagement dissipées, Sartre semble avouer ce qu'il avait nié toute sa vie: "Flaubert, c'est moi!"» (LUSSONE, *Le vice, l'épée, la plume*, cit., p. 7).

³³ J.-P. SARTRE, *L'Idiot de la famille*, t. III, Gallimard, Paris 1988, p. 20.

Maria Calabretto

*L'immagine ai limiti della fenomenologia:
l'esperienza cinematografica a partire da Jean-Paul Sartre*

TITLE: *The Image at the Limits of Phenomenology: The Cinematic Experience according to Jean-Paul Sartre*

ABSTRACT: In *L'imagination* and *L'imaginaire*, Sartre presents the image as a relationship between the consciousness and the object, as a way in which consciousness gives itself an object. Deleuze also pointed out that the cinematic image was not considered in these analyses. Still, it is examined in some early Sartre writings, where his point of reference is not Husserl but Bergson. From the image as a reflection of a *non-presence*, cinema presents us with the totality of the Real, understood as that which escapes the pre-judices that structure the intentional activity of the individual. Starting from Sartre's own biographical experience, his love for cinema, and his philosophical positions presented particularly in *Art cinématographique* and *Apologie pour le cinéma*, we will try to outline the new type of image that the seventh art presents, in which the divisions between subject and object radically disappear, and where the viewers become part of the film itself. This "Bergsonian" art, as Sartre will define it, presents us with a type of image that exceeds the boundaries of phenomenology itself and that also distances itself from the theater. This artistic experience is considered as a place where an alternation between belief and non-belief can be traced, where a distance between the spectator and the scene remains. Thanks to the technical means of cinema, particularly film editing, the film presents us with a "Whole" that manages to involve us and move away from being a mere representation of reality, instead proposing itself as an attempt to see it better. In this way, Sartre, starting from these early writings, offers us a different way to understand his connection with phenomenological thought and the cinematic phenomenon *tout court*.

KEYWORDS: Cinema; Sartre; Deleuze; Phenomenology; Bergson

* Institut Catholique de Toulouse – Università Vita-Salute San Raffaele, Milano
mariacalabretto@gmail.com

1. *L'ecceденza del cinema nell'analisi sartriana dell'immagine*

Per Gilles Deleuze il pensiero fenomenologico ha sempre trovato nel cinema «niente di più che un alleato ambiguo»¹. Egli giustifica tale considerazione sostenendo come la fenomenologia cerchi di restituire il nostro essere nel mondo, la nostra percezione naturale, prendendo le arti, in questo caso l'arte cinematografica, come una possibilità per esprimere e pensare «quel nostro mutato rapporto con noi stessi, gli altri, le cose, il mondo di cui l'avvento del cinema è sintomo»². In questo senso, tale arte cerca di far vedere il nostro rapporto carnale con il mondo, ribadendone le ambiguità, le opacità, i mutamenti di prospettiva che ci vengono consegnati tramite il nostro atto percettivo e il suo essere, per sua stessa essenza, sempre *a-logico*, *a-concettuale* e infinitamente incircoscribibile. Seguendo questo paradigma, il cinema sembra rimanere ancora legato alla centralità dell'individuo, secondo cui l'immagine si mostra come una «*coscienza di qualche cosa*»³. La settima arte, invece, ribandendo il celebre commento di Deleuze – in cui viene sottolineata l'assenza del cinema nell'analisi sartriana delle immagini presente nell'*Immaginario*⁴ – sembra poter proporre

¹ G. DELEUZE, *L'image-mouvement. Cinéma 1*, Minuit, Paris 1983 (tr. it. J.-P. Manganaro, *L'immagine-movimento: cinema 1*, Einaudi, Torino 2016, p. 73).

² M. CARBONE, *Sullo schermo dell'estetica: la pittura, il cinema e la filosofia da fare*, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 85.

³ J.-P. SARTRE, *L'imagination*, PUF, Paris 1936; ID., *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris 1939 (revisione, note e apparati di N. Pirillo, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 1962, p. 150). Il corsivo è nostro.

⁴ «Quanto a Husserl, per quello che ne sappiamo, non fa assolutamente riferimento al cinema (si noti che anche Sartre, molto tempo dopo, facendo nell'*Immaginario* l'inventario e l'analisi di ogni specie di immagini, non cita l'immagine cinematografica)», in DELEUZE *L'immagine-movimento*, cit., p. 73. Cfr. M. CARBONE, *Filosofia-schermi: dal cinema alla rivoluzione digitale*, Raffaello Cortina, Milano 2016; G. DELEUZE, *Pourparlers (1972-1990)*, Minuit, Paris 1990 (tr. it. S. Verdicchio, *Pourparler: 1972-1990*, Quodlibet, Macerata 2019). Tale problema viene sottolineato anche da Gabriella Farina, la quale sostiene che: «Sartre semble ne plus s'intéresser à l'image cinématographique avec l'enthousiasme de la jeunesse, pourquoi? Désillusion? Difficultés à mettre en scène la complexité des thèmes qu'il est en train d'élaborer et qui font ressortir des drames existentiels extrêmes et des chocs dialectiques irréductibles? Certainement, l'expérience négative qu'il a vécue comme scénariste a influencé son éloignement», in G. FARINA, *Sartre et le cinéma*, in M. BERNE (a cura di), *Sartre*, Gallimard/Bibliothèque nationale de France, Paris 2005, pp. 164-169, qui p. 166. Farina, in questo modo, apre un'altra pista di ricerca in merito all'allontanamento di Sartre dal cinema: la sua esperienza negativa come sceneggiatore. Ricordiamo la sceneggiatura di *Les jeux sont faits* (1947), *Typhus* (1953) e *Le Scénario Freud* (1961), anche se Sartre rifiutò di mettere il suo nome sull'ultimo lavoro. Riguardo a tale film, ricordiamo che «Ce climat émotionnel, cette atmosphère de passion frémis-

un paradigma differente, in cui il film non è «coscienza di qualche cosa», ma semmai è esso stesso «coscienza». A partire da alcuni testi giovanili di Sartre e grazie al dialogo con Henri Bergson che Sartre stesso intrattiene nelle pagine di queste opere, cercheremo di riconfigurare l'esperienza cinematografica *tout court*, nella sua specificità di non essere né un'esperienza strettamente soggettiva e individuale, né unicamente plurale, collettiva, comune, rivelandosi, in questo modo, duplice. «Io sostengo che il cinema sia un'arte nuova con le sue proprie leggi, i suoi mezzi particolari, che non possa essere ridotta al teatro, che debba servire alla vostra formazione allo stesso modo del greco o della filosofia»⁵, riteneva Sartre, ribadendo come tale esperienza artistica riuscisse, in questo modo, a inaugurare una nuova visione del movimento e dell'esperienza estetica in generale. Per tali motivi, il teatro, dove vi è una distanza e un'estraneazione rispetto all'azione presentata, ci consente di giudicare l'intera opera dall'esterno. Al contrario, nell'esperienza cinematografica risultiamoci fortemente *implicati* con lo svolgimento del film stesso, rendendoci parte integrante di tale processo. «Il fatto è che, al cinema, – come ci ricorda Massimo Donà –, non siamo neppure “spettatori” (come accade invece nei meravigliosi spazi teatrali di cui sono piene le regioni europee)»⁶, non assistiamo semplicemente all'azione (rap) presentata, ma diventiamo parte di essa, del suo *flusso*, in cui le forme di soggetto e oggetto non sono più individuabili.

Ne *L'Immaginazione* (1936) e ne *L'Immaginario* (1940), Sartre ci presenta l'immagine come un rapporto a un oggetto, come un modo in cui un oggetto si presenta alla coscienza e grazie a cui la coscienza stessa si dà, a sua volta, un oggetto. In questo studio in merito all'essenza dell'immagine e al ruolo della coscienza in tale atto, a come essa «intenziona» tale oggetto, l'immagine viene pensata non a partire dalla sua presenza, bensì dalla sua *non-presenza*, proponendosi come la naturale controparte dell'atto percettivo. Per questo, «l'opera d'arte è per Sartre – come sottolinea Pascale Fautrier – il correlato irreali di una coscienza immaginante; è il prodotto di un atteggiamento immaginario della coscienza che consiste

sante et contenue qui fait du *Freud* de Huston sans doute avant tout un film d'amour, au meilleur sens de ce terme, explique peut-être aussi pourquoi Sartre a en définitive préféré retirer sa signature», in J.-P. SARTRE, *Appendice I. Cinéma*, in M. CONTAT, M. RYBALK (a cura di), *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris 1970, p. 494.

⁵ J.-P. SARTRE, *L'art cinématographique* [1931], in CONTAT, RYBALK (a cura di), *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris 1970 (tr. it. F. Caddeo, *L'arte cinematografica*, in «Materiali di Estetica», n. 1, 2014, pp. 41-47, qui p. 44).

⁶ M. DONÀ, *Cinematocrazia*, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 42.

nell'abbandonare la percezione a favore di un analogo»⁷. L'opera d'arte, in quanto immagine irreal, è il prodotto di un atto solipsista della coscienza – in quanto non detiene nessun riferimento alla percezione reale – ed è per questo che essa può mostrare liberamente la sua bellezza⁸. Ogni coscienza è, secondo questo paradigma, un atto, non è un insieme di strutture mentali, bensì il nostro proprio modo di dirigerci verso gli oggetti.

E che cos'è l'immagine, esattamente? Evidentemente non è la sedia: in genere l'oggetto dell'immagine non è a sua volta un'immagine. Diremo che l'immagine è l'organizzazione sintetica totale, che è la coscienza? Ma questa coscienza è una natura attuale e concreta, che esiste in sé, per sé, e che potrà sempre offrirsi alla riflessione senza mediazioni. *Quindi la parola "immagine" può designare soltanto il rapporto tra la coscienza e l'oggetto*. In altre parole, è un certo modo con cui l'oggetto appare alla coscienza o, se si preferisce, un certo modo con cui la coscienza si dà un oggetto⁹.

L'immagine non ci presenta, dunque, il Reale, ma si propone come un rapporto della coscienza ad un certo oggetto. L'oggetto presentato dall'immagine è direttamente relazionato con la coscienza che lo pone, con l'intenzione verso cui essa si relaziona a quest'ultimo:

In una parola, l'oggetto della percezione eccede costantemente la coscienza. L'oggetto dell'immagine è sempre e solamente la coscienza che se ne ha, si definisce per mezzo di quella coscienza: da un'immagine non si può imparare nulla che già non si sappia¹⁰.

Si tratta del fenomeno di *quasi-osservazione*, in cui lo spettatore che guarda l'oggetto non impara nulla, nulla che non si trovi già in lui stesso. L'oggetto dell'immagine non precede l'intenzione tramite la quale la coscienza si dirige verso di esso, poiché è il prodotto dell'attività stessa

⁷ P. FAUTRIER, *Le cinéma de Sartre*, in *Fabula-LbT*, n. 2, 2006 (<<http://www.fabula.org/lbt/2/fautrier.html>>, ultimo accesso: 04.06.2024). La traduzione è nostra.

⁸ «Possiamo già concludere con queste poche osservazioni, dicendo che il reale non è mai bello. La bellezza è un valore che possiamo riferire soltanto all'immaginario e che implica l'annullamento del mondo nella sua struttura essenziale», in J.-P. SARTRE, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologie de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940 (tr. it. R. Kirchmayr, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007, p. 289).

⁹ Ivi, p. 14. Il corsivo è nostro.

¹⁰ Ivi, p. 18.

della coscienza. L'immagine che io ho, per esempio, di un libro è legata all'idea che possiedo di questo oggetto, alle mie pre-concezioni su di esso. Il soggetto si rapporta, secondo tale struttura, all'oggetto-libro secondo i suoi propri pre-giudizi tramite cui organizza l'intera sua attività intenzionale. Nell'immagine vi è sempre un atto posizionale in cui il soggetto pone l'oggetto stesso come esistente, in-esistente o esistente altrove. L'immagine è diretta verso qualcosa, è determinata da un sapere, da una conoscenza che la precede e attraverso la quale facciamo esperienza degli oggetti. Essa non si presenta, in questo modo, come un'esperienza incircoscribibile, come un *evento*¹¹, bensì l'immagine così teorizzata da Sartre si delinea a partire dall'esperienza stessa dell'individuo. Essa è «la strana proprietà di poter motivare le azioni dell'anima»¹², focalizzandosi sul suo proprio vissuto personale. Ed è proprio su questo tema che Sartre criticherà Bergson, sostenendo che egli riduce la coscienza a un «epifenomeno», un'«apparizione»¹³, una «luce» che non va più «dal soggetto alla cosa», ma diventa «una luminosità che va dalla cosa al soggetto»¹⁴, non riuscendo a teorizzare adeguatamente il ruolo dell'individuo stesso. Cercando di essere fedeli alle teorie husserliane¹⁵, l'immagine è così legata ad un processo intenzionale dato

¹¹ Facciamo riferimento al concetto di «evento» proposto da Deleuze, in questo caso, ne *L'immagine-movimento*. Tale concetto, che detiene una particolare complessità nell'opera deleuziana, si rivela essere «irriducibile a ogni compimento», irriducibile e folgorante, eccedente ad ogni legame tra causa ed effetto. Il cinema, infatti, «non poteva trascrivere eventi già svolti, ma era necessariamente suo compito pervenire all'evento nel suo farsi, sia incrociando un'«attualità», sia provocandola o producendola. [...] C'è sempre un momento in cui il cinema incontra l'imprevedibile o l'improvvisazione, l'irriducibilità di un presente vivente sotto il presente di narrazione, e la cinepresa non può nemmeno cominciare il suo lavoro senza generare le proprie improvvisazioni, al contempo come ostacoli e come mezzi indispensabili. Questi due temi, la totalità aperta e l'evento nel suo farsi, appartengono al profondo bergsonismo del cinema in generale» in DELEUZE *L'immagine-movimento*, cit., p. 251. Nell'analisi di Sartre, in particolar modo nelle sue teorie sull'immagine presenti ne *L'immaginario* e *L'immaginazione*, ci distacciamo dal concetto di evento così come delineato da Deleuze, in quanto, in questa fase del pensiero sartriano, è la coscienza che esperisce l'immagine in se stessa. L'evento, quindi, è legato a una coscienza e al suo atto intenzionale, aspetti che non possono essere assolutamente trasferiti al pensiero di Deleuze.

¹² SARTRE, *L'immaginazione*, cit., p. 14.

¹³ Ivi, p. 46.

¹⁴ Ivi, p. 45.

¹⁵ «La concezione stessa dell'intenzionalità è chiamata a rinnovare la nozione d'immagine. Si sa che, per Husserl, ogni stato di coscienza o piuttosto – come dicono i tedeschi e come anche noi diremo con loro – ogni *coscienza* è coscienza *di* qualche cosa. [...] L'intenzionalità, ecco la struttura essenziale di ogni coscienza. Naturalmente ne consegue una distinzione radicale fra la coscienza e *ciò di cui c'è coscienza*», in ivi, p. 135.

dalla coscienza e dall'oggetto a cui essa si relaziona. Non è una cosa, ma semmai un rapporto tra un soggetto e una cosa. Sartre seguirà poi una strada più vicina a tematiche più strettamente legate alla fenomenologia di Husserl in merito a tali questioni, volta ad indagare *l'immagine-eidos*, la materia (*hyle*) con cui l'oggetto viene presentato in essa e la specificità dell'intenzionalità presente nell'atto dell'immaginazione. Tralasciando i suoi scritti giovanili, Sartre quindi predilige la prospettiva husserliana a quella bergsoniana, intraprendendo un preciso percorso interpretativo in merito a tali problematiche. Si distanzia così dall'unione tra l'immagine, la materia e il movimento, focalizzandosi su come l'immagine rappresenti l'assenza reale dell'oggetto.

Il cinema riesce a smarcarsi da tali logiche. Infatti, come sottolinea Deleuze ne *L'immagine-tempo*:

Solo quando il movimento diventa automatico, l'essenza artistica dell'immagine si attua: produrre uno choc sul pensiero, comunicare alla corteccia delle vibrazioni, toccare direttamente il sistema nervoso e cerebrale. "Facendo" il movimento e facendo quel che le altre arti si accontentano di esigere (o di dire), l'immagine cinematografica raccoglie l'essenziale delle altre arti, ne è l'erede, è quasi il modo d'impiego delle altre immagini, converte in potenza quel che era soltanto possibilità¹⁶.

Il cinema ci presenta un mondo, un'immagine della materia che costituisce il Reale, un *evento* che eccede i confini e l'intenzionalità del singolo soggetto. Non vi è infatti un soggetto che *pone* un oggetto, che si dà un oggetto, ma vi è un tentativo di andare verso una dimensione *pre-intenzionale* e *pre-oggettiva*, che va oltre le caratterizzazioni che forniamo alle immagini. L'immagine, in questo modo, non è un semplice prodotto della coscienza, ma è un'arte del Reale¹⁷. Non è una banale riproduzione della realtà, bensì una rivelazione di quest'ultima. È un'esperienza trasformativa che eccede, che non ripresenta i giudizi e i pre-giudizi del soggetto che si affaccia su quest'immagine. Le cose, come ci sottolinea Raoul Kirchmayr, «ci si possono presentare nella loro nudità, la vita è cinema»¹⁸.

¹⁶ G. DELEUZE, *L'image-temps: cinéma 2*, Minuit, Paris 1985 (tr. it. L. Rampello, *L'immagine-tempo: cinema 2*, Einaudi, Torino 2017, p. 210).

¹⁷ Cfr. A. BAZIN, *Qu'est-ce que le cinéma?*, Cerf, Paris 1958 (tr. it. A. Aprà, *Che cosa è il cinema?*, Garzanti, Milano 1996, pp. 162 ss.)

¹⁸ R. KIRCHMAYR, *La cesura dell'immagine. Introduzione a L'immaginario di J.-P. Sartre*, in SARTRE, *L'immaginario*, cit., p. xxviii.

L'immagine cinematografica sembra *eccedere* i confini della fenomenologia stessa e «assumere la prospettiva fenomenologica significa abbandonare la problematica dell'immagine nel cinema»¹⁹. Nei suoi scritti giovanili Sartre, parlando della settima arte, si affiderà all'opera di Bergson più che alle posizioni husserliane, tanto da poter parlare di un certo «bergsonismo del giovane Sartre»²⁰, autore poi abbandonato per seguire una prospettiva più rigidamente fenomenologica. Da tale analisi, sempre a partire dai testi di Sartre e dalla sua stessa esperienza biografica²¹, cerchiamo di vedere come il cinema si sia presentato come un'esperienza particolarmente decisiva per i nostri fini, per la presentazione di un tipo di immagine e di un'esperienza estetica differente, dove alla prospettiva individuale può essere integrata una dimensione collettiva, nella quale l'Io viene messo tra parentesi. Al cinema viene presentato *lo scorrere della coscienza*, il suo fluire, a cui non ci accostiamo come se fosse un oggetto radicalmente e dualisticamente separato da noi, ma riusciamo a penetrare al suo interno. Se l'idea di durata, di movimento, di immagine presentate da Bergson saranno poi accusate di essere eccessivamente «metafisiche», Sartre, seguito poi anche da Deleuze, si appoggerà proprio al pensiero dello spiritualista francese per parlare del fenomeno cinematografico.

Le immagini del cinema si rivelano essere *le cose stesse*, presentando degli eventi, configurandosi come l'operazione di un'arte che restituisce al mondo la sua potenza: *è l'insieme di ciò che è*, l'immensità dell'universo. Secondo quest'interpretazione l'immagine non è una forma della coscienza o un modo che ha l'oggetto di apparire ad essa, ma esiste in sé, è *un'immagine-movimento*. Il cinema «[n]on si confonde con le altre arti, che mirano piuttosto a un irreale attraverso il mondo, ma fa del mondo stesso un irreale o un racconto», in questo fenomeno è «il mondo che diventa la propria immagine, non un'immagine che diventa mondo»²². Il rapporto è in questo modo invertito, permettendoci di compiere un'esperienza di una totalità, di un flusso dinamico.

¹⁹ Ivi, p. xxiv.

²⁰ Cfr. A. CATALANO, *Il bergsonismo del giovane Sartre: percezione, coscienza e immagine nella "settima arte"*, in «Studi sartriani», 2021, pp. 141-159.

²¹ Sulla produzione sartriana di differenti sceneggiature e sul suo legame di quest'ultima con la psicoanalisi rimandiamo a G. INVITTO, *L'occhio tecnologico: Filosofi e cinema*, Mimesis, Milano 2005, pp. 49-77.

²² DELEUZE, *L'immagine-movimento*, cit., p. 75.

2. *Il giovane Sartre e la specificità del cinema*

«Nella scomodità egalitaria delle sale di quartiere, avevo imparato che questa nuova arte era mia, come era di tutti»²³, ci dice Sartre²⁴ nell'auto-biografia *Les Mots* (1964). La «nuova arte» inaugura una *nuova esperienza estetica*, popolare, collettiva, in cui ognuno può partecipare liberamente allo spettacolo che l'immagine in movimento propone. Questa è la prima nuova connotazione assegnata al cinema, che si propone come uno «spettacolo», in cui il pubblico può abbandonare la propria individualità per diventare parte di un'esperienza collettiva.

Inaccessibile al sacro, adoravo la magia: il cinema era un'apparenza sospetta che amavo perversamente per quello che a esso ancora mancava. Era tutto, era niente, quello scorrere d'acqua, era tutto ridotto a niente: assistevo ai deliri d'una parete; erano riusciti a liberare i solidi da quel senso di massiccio che mi ingombrava perfino nel corpo, e il mio giovane idealismo si compiaceva di questa infinita contrazione; più tardi, le traslazioni e le rotazioni dei triangoli mi hanno richiamato lo scorrimento delle figure sullo schermo, ho amato il cinema perfino nella geometria piana²⁵.

Il cinema è tutto e niente allo stesso tempo, consegnandoci un linguaggio che non si propone di afferrare in modo stabile la realtà, ma, piuttosto, di creare lo spazio per un *evento*, in cui possiamo vivere la vera *durata*, il mutamento continuo e indivisibile, andando oltre la parcellizzazione e semplice somma di alcuni fotogrammi istantanei. Noi diventiamo «parte del film stesso»²⁶, dimenticando le divisioni presenti tra i soggetti per immergerci nel flusso che l'opera stessa inaugura, prendendo radicalmente parte all'evento che essa stessa fa avvenire. Non si dimenticherà ovviamente il fatto che ogni spettatore²⁷ sarà toccato in modo differente dall'opera, a partire dalla sua differente individualità ed affettività, ma si

²³ J.-P. SARTRE, *Le Mots*, Gallimard, Paris 1964 (tr. it. di L. de Nardis, *Le Parole*, Milano, il Saggiatore 1964, p. 86).

²⁴ Sul legame più strettamente biografico tra Sartre e il cinema cfr. M. RYBALK, *Sartre et le cinéma*, in «L'Esprit Créateur», vol. 8, n. 4., 1968, pp. 284-292.

²⁵ SARTRE, *Le parole*, cit., p. 87.

²⁶ Cfr. M. DONÀ, *Abitare la soglia: cinema e filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 27-71.

²⁷ Sulla questione dello spettatore al cinema, rimandiamo anche a Cfr. R. HARVEY, *Sartre/Cinema: Spectator/Art That Is Not One*, in «Cinema Journal», vol. 30, n. 3, (Spring 1991), pp. 43-59.

vorrà sottolineare la trama comune che un film cercherà di inaugurare. Infatti, se la settima arte ci presenta un'unità, una «corrente indivisibile»²⁸, la «*sensazione dell'Insieme*»²⁹, vediamo già come Sartre ci possa offrire delle nuove linee di lettura per comprendere tale fenomeno. Riprendendo, strategia utilizzata poi anche da Deleuze, il pensiero di Bergson contro Bergson stesso³⁰, e ricordando la celebre critica al cinema definito come un «artificio»³¹, come una ricomposizione artificiale del divenire, Sartre arriverà a sostenere che il cinema è «un'arte bergsoniana»³². In questo modo, egli evidenzia il legame indissolubile presente tra tale fenomeno e il movimento. Se, analizzando meglio questa problematica, «[l']essenza del film è nella mobilità e nella durata. [...] Il film è un'organizzazione di stati, una fuga, un flusso indivisibile, inafferrabile come il nostro Io»³³, notiamo come sia impossibile concepire l'immagine cinematografica come un atto di una coscienza individuale. È possibile intenderla piuttosto come, seguendo Francesco Caddeo, una «continuità strutturata, *analogica* alla durata nella coscienza e capace di porsi come dimensione sincronica rispetto alla nostra coscienza»³⁴: un'esperienza che è una coscienza, piuttosto che essere un atto di essa. Il divenire che il cinema ci presenta non cessa, come ci dice Dominique Chateau, «di prenderci in carico»³⁵, di interpellar-

²⁸ SARTRE, *Apologia per il cinema*, cit., p. 26.

²⁹ Ivi, p. 33. Il corsivo è dell'autore.

³⁰ Per Bergson il cinema, come la scienza contemporanea, ha come unicamente un obiettivo pratico, manipolatore, analizzando, dividendo, *spazializzando*, in questo modo, il flusso del Reale. Infatti «la conoscenza ordinaria, in ragione del meccanismo cinematografico a cui si assoggetta, rinuncia a seguire il divenire in ciò che ha di mobile, la scienza della materia vi rinuncia ugualmente», in H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris 1907 (tr. it. M. Acerra, *L'evoluzione creatrice*, BUR Rizzoli, Milano 2012 p. 326). In questa prospettiva, il cinema non riesce a donarci un flusso completo, unitario, ma si riduce ad essere esclusivamente la somma dei suoi elementi, dei suoi differenti momenti. Quest'arte si appiattisce così al linguaggio abituale, al linguaggio scientifico, non proponendoci l'esperienza dell'unità della durata. Su questi temi Cfr. E. DURING, *Notes sur le cinématographe bergsonien*, in F. ALBERA, M. TORTAJADA (a cura di), *Ciné-dispositifs. Spectacles – cinéma – télévision – littérature*, L'Âge d'Homme, Lausanne 2011; E. DURING, *Vie et mort du cinématographe: de l'évolution créatrice à Durée et Simultanéité*, in C. RIQUIER (a cura di), *Bergson*, Cerf, Paris 2012.

³¹ BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 290.

³² SARTRE, *Apologia per il cinema*, cit., p. 24.

³³ Ivi, p. 26.

³⁴ F. CADDEO, *Sartre e il cinematografo: tra suggestioni filosofiche, analisi estetiche e sceneggiature*, in «Materiali di Estetica», n. 1, 2014, p. 51.

³⁵ D. CHATEAU, *Sartre et le cinéma*, Atlantica-Séguier, Biarritz 2005, p. 91. La traduzione è nostra.

ci, eccedendo le nostre caratterizzazioni ordinarie. Non vi è uno spettatore che comodamente e distaccatamente guarda il film, ma egli si trova *nel film*, nel suo movimento, riuscendo a goderne la dinamica. Se il teatro si propone come un «evento quotidiano e unico»³⁶, il cinema eccede il «semplice» piano della realtà, per esibire, invece, il *continuum* del Reale, inteso come ciò che si allontana dalla realtà a noi familiare e si confronta con ciò che fa urto, ciò che è per sua essenza ir-rappresentabile a cui possiamo solo cercare di avvicinarci. Un film riconfigura le unità di spazio e tempo, la centralità della parola presente nel teatro, presentandoci una sorta di *presente attuale*, continuamente ridisegnato dalle differenti condizioni dell'esperienza stessa. La *distanza di sicurezza* presente a teatro al cinema salta, viene meno ed è per questo che possiamo dire, seguendo il critico tedesco Rudolf Arhneim:

La posizione dello spettatore muta continuamente se dobbiamo considerarlo collocato nel punto in cui si trova la macchina da presa. In teatro lo spettatore è sempre alla stessa distanza dalla scena. Nel cinema, invece, allo spettatore sembra di essere continuamente trasferito da un luogo all'altro; osserva una cosa da lontano, da vicino, dall'altro, attraverso una finestra, da destra, da sinistra; ma in realtà, come già si è detto, la rappresentazione inganna, perché tratta la situazione come se fosse fisicamente reale³⁷.

Se a teatro vi è un'alternanza tra *credenza e non credenza*, riuscendo a designare l'atto intenzionale con cui ci avviciniamo a tale fenomeno, al cinema non si può dubitare nemmeno un secondo delle cose presentate sullo schermo. Le immagini del cinema si rivelano così essere *l'insieme di ciò che è*, in cui ci possiamo immergere. Sospendendo le oggettualità della vita e del senso comune, la settima arte è in grado di inaugurare un'esperienza di *de-possessione*, dove gli spettatori non sono semplicemente degli spettatori, ma fanno parte delle immagini sullo schermo. Sartre, cercando una definizione di tale fenomeno, ci dirà che

Il film non è diviso in parti: è organizzato. Scorre senza fermarsi, come lo spirito.

³⁶ J.-P. SARTRE, *Théâtre et cinéma*, in Id., *Un théâtre de situations*, a cura di M. Contat, E. Rybalka, Gallimard, Paris 1973, p. 85. La traduzione è nostra.

³⁷ R. ARHNEIM, *Film as Art*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1957 (trad. it. P. Gobetti con uno scritto di G. Aristarco, *Film come arte*, Abscondita, Milano 2013, p. 33).

Accompagnato dalla musica, che è la cosa più vicina a un'anima: il film è una coscienza. [...]

Il cinema dà la sensazione dell'insieme.

Il cinema dà una spinta alla natura (cfr. Natura) incompiuta.

Il cinema è la vera idealizzazione della natura.

Il cinema è il poema della vita moderna (automobili, ferrovie, ecc.).

Il cinema ci mostra una coscienza umana. Sa come esternare la percezione del non sé da parte di un sé malato (Les juges de Crainquebille)³⁸.

Il cinema non si arresta, non è diviso in parti, non è composto da molteplici atti che vengono sommati tra loro, ma ci dona un insieme in cui lo spettatore è profondamente *co-involto*. Il film non è, dunque, il risultato di un atto intenzionale operato da una coscienza, ma deborda la coscienza stessa. Esso ci fa uscire dalle nostre determinazioni per *ex-porci* all'Altro da noi. A tal proposito, «vediamo che lo stato d'animo dello spettatore cinematografico, molto di frequente si identifica con il personaggio che ha scelto. [...] A teatro, tutto questo è sostituito da una distanza assoluta»³⁹. Vi è un punto di vista che va oltre il soggetto stesso e che lo immerge in un'esperienza profondamente differente da lui: il cinema è, in questo senso, un mondo, non la rappresentazione di esso, non l'imitazione di esso, semmai la sua *presentazione* più autentica. A tal proposito, Donà ci ricorda che al cinema

di fatto, ci troviamo sempre a fare i conti con un sistema di vibrazioni omogenee, che non coincide mai con la consistenza che riconosciamo a oggettualità libere da ogni flusso della memoria. Quel che ci riguarda è insomma un puro flusso di vibrazioni in virtù del quale si perde ogni distinzione di soggetto e oggetto; e dunque anche ogni possibilità di ritrovata unione⁴⁰.

I dualismi, le distinzioni tra soggetto e oggetto nel cinema vengono rotte, ripensate, non detenendo più alcun valore. Non si sa dove finisca il proprio Io e dove l'opera, ma ci si fonde con l'opera stessa. Sebbene ci si approcci ad essa sempre *singolarmente* a partire dai propri vissuti e affetti, la sospensione cinematografica si rivelerà sempre *duplice*: individuale e collettiva al tempo stesso. Se ognuno si avvicinerà *singolarmente* all'opera,

³⁸ J.-P. SARTRE, *Carnet Midy*, in M. CONTAT, M. RYBALK (a cura di), *Écrits de jeunesse*, Gallimard, Paris 1990, p. 446. La traduzione è nostra.

³⁹ ID., *Le Style dramatique* [1940], in S. TERONI, A. VANNINI (a cura di), *Sartre e Beauvoir al cinema*, La bottega del cinema, Firenze 1987, p. 21.

⁴⁰ DONÀ, *Cinematocrazia*, cit., p. 123.

seguendo la propria visione, d'altra parte, come abbiamo sottolineato, il cinema ci presenterà un'esperienza non solo condivisa – in quanto l'insieme degli spettatori si trova a condividere momentaneamente lo stesso spazio e il medesimo evento estetico – ma anche uno spazio in cui è possibile compiere un salto verso una dimensione pre-riflessiva, pre-oggettiva, radicalmente indeterminata.

A tal proposito possiamo rinvenire tale aspetto nell'esperienza cinematografica, in cui «l'immersione dello spettatore alla pellicola diviene così il segno di un rapporto di dominazione e di imposizione stabilito dal cinema: lo spettatore è catturato dal primo piano imposto dalla camera, camera che nel teatro è assente, per cui in quest'ultimo caso lo sguardo può cogliere in ogni istante la totalità scenica»⁴¹. Lo spettatore al cinema non è *semplicemente* posto in una sala, ad una distanza sempre uguale, ma – grazie alle sue tecniche come gli zoom, le carrellate della macchina da presa, gli allontanamenti, le panoramiche, i movimenti complessi (*camera-car*, *dolly*, *steadicam*, ecc.), si viene catapultati in territori sempre nuovi. «Nel cinema, – ci dice Gabriella Farina – tutto è filtrato attraverso l'occhio della macchina da presa, come se ci fosse un testimone impersonale tra lo spettatore e l'oggetto mostrato, che dona vita a una visione e poi a delle percezioni di immagini guidate»⁴². Il film ci presenta un'altra visione che eccede la visione del soggetto stesso: «il film stesso è una coscienza, perché una corrente indivisibile»⁴³. Al cinema veniamo dunque inglobati in questa corrente, mobilitando un livello di attenzione e di coinvolgimento particolarmente importante.

A teatro ci troviamo nel mondo astratto delle Idee Generali. Lontani dagli attori, noi li ricostruiamo a nostra volta, in seguito a dei ricordi che non hanno alcun rapporto con la trama del film; non dimentichiamo il nostro Io, la nostra ragione quando leggiamo un libro. Al cinema, immersi in questa notte che i poeti tedeschi celebrano come l'Essere, attraversati dalla musica sottile, abbindolatrice, rapiti dai gesti precisi, amplificati dallo schermo, non possiamo più opporci diametralmente, cioè contrapporre il nostro Io alle azioni lì fuori, il regista ci porta mano nella mano dove vuole. *Siamo i suoi giocattoli.*⁴⁴

⁴¹ CADDEO, *Sartre e il cinematografo*, cit., p. 60.

⁴² FARINA, *Sartre et le cinéma*, cit., p. 5. La traduzione è nostra.

⁴³ SARTRE, *Apologia per il cinema*, cit., p. 26

⁴⁴ Ivi, p. 27.

Al cinema ci viene presentato un mondo altro, in cui veniamo accompagnati, mettendo a lato, sospendendo le nostre oggettivazioni quotidiane, inautentiche. Ci troviamo in un mondo «astratto», in quanto non rispettoso delle logiche che determinano il nostro mondo, ma contemporaneamente «concreto» in quanto i pregiudizi, i preconcezioni che influenzano la nostra esperienza del mondo vengono, dal cinema, dissolti. Al cinema siamo, infatti, i suoi «giocattoli»⁴⁵, i giocattoli del gioco delle immagini in movimento presentate sullo schermo. L'attenzione è così diretta, guidata, mentre a teatro gli spettatori sono liberi di guardare ciò che vogliono⁴⁶. Inoltre, «quest'arte *penetrerà* in voi prima delle altre e sarà lei a condurvi dolcemente ad amare la bellezza sotto tutte le sue forme»⁴⁷. Vi è una relazione simbiotica con il movimento presentato sullo schermo, in cui viene sollecitata un'attenzione estetica caratterizzata da un *sovrainvestimento attenzionale*⁴⁸, lontana dal modo con cui normalmente ci avviciniamo agli oggetti. Tuttavia, «le arti del movimento hanno come fine il rappresentare fuori di noi, dipinta nelle cose, ancora temibile ma bella, quell'irreversibilità del tempo che la scienza ci insegna e la cui percezione sarebbe insopportabile se accompagnasse tutte le nostre azioni»⁴⁹. Sartre sottolinea dunque con insistenza tale aspetto, indicando la capacità del cinema a rappresentare il *fuori*, proponendoci così uno spazio per una *trasfigurazione*, per un'esperienza di *spossessionamento* del Sé con Sé.

Sartre ci restituisce una prospettiva in merito all'esperienza cinematografica particolarmente innovativa, non appoggiandosi né alle teorie fenomenologico-husserliane sull'immagine, ma, nemmeno, al ruolo del cinema come sola restituzione dell'atto percipiente. Se prendiamo in considerazione, per esempio, un'altra celebre posizione fenomenologica sul cinema, quella di Maurice Merleau-Ponty, vediamo come tale studio appaia lontano da ciò che scrive Sartre in tali scritti giovanili. Nel *Cinema e la nuova psicologia* (1945)⁵⁰, come nei Corsi al Collège de France (1953)⁵¹

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ «On me fait voir ce que l'on veut; notre perception des images est *dirigée*. [...] Au théâtre au contraire, on regarde qui l'on veut. [...] Donc, *liberté plus grande*», in SARTRE, *Théâtre et cinéma*, cit., p. 86.

⁴⁷ ID., *L'arte cinematografica*, cit., p. 43. Il corsivo è nostro.

⁴⁸ Cfr. J.-M. SCHAEFFER, *L'expérience esthétique*, Gallimard, Paris 2015, p. 62.

⁴⁹ SARTRE, *L'arte cinematografica*, cit., p. 44.

⁵⁰ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, in ID., *Sens et non-sens*, Gallimard, Paris 1966, pp. 61-75 (tr. it. P. Caruso, intr. di E. Paci, *Il cinema e la nuova psicologia*, in ID., *Senso e non senso*, il Saggiatore, Milano 2016, pp. 71-87).

⁵¹ Si faccia riferimento, per esempio, a MERLEAU-PONTY, *Le monde sensible et le monde de*

viene ribadito il potere dell'arte cinematografica nel mostrare i rapporti tra l'anima e il corpo, tra l'uomo e il mondo, il suo legame carnale con esso. Il cinema, in questo senso, ha il potere di restituire il nostro *essere al mondo*, la nostra coscienza incarnata, punto focale della riflessione merleau-pontiana tutta. Rispetto a tale panorama, Sartre ci presenta una visione dell'immagine cinematografica che va oltre la tradizione fenomenologica, presentandoci le sue ambiguità e i suoi punti di forte interesse. «Eppure anche entro l'orizzonte fenomenologico – ci ricorda Kirchmayr – non è detto che essa non possa essere pensata come l'immagine per eccellenza o come la possibilità delle immagini in generale»⁵². Dal cinema come possibilità di restituzione dell'atto percipiente vogliamo ribadire, ancora una volta, l'originalità dell'esperienza che la settima arte ci presenta, iscrivendosi comunque nella prospettiva fenomenologica. Questa viene così intesa come tentativo di sospensione del vissuto ordinario e visione dell'autenticità e purezza del fenomeno, ma anche come superamento di alcune rigidità di tale paradigma come, per esempio, la struttura intenzionale o il dialogo serrato tra forma e sfondo, ampiamente utilizzato da Merleau-Ponty nell'analisi cinematografica.

Non si materializzerebbe così, da una prospettiva sartriana, la possibilità di un'espressione artistica che non sia una fuga da quel reale opaco, massiccio, percettibilmente inaggirabile, ma piuttosto una produzione di senso capace di agire sul reale e che si ponga come "immersione" nel reale, invece che come una fuga *dal* reale?⁵³

L'immagine che qui ci propone Sartre non è una fuga, una riparazione o rappresentazione della realtà, ma piuttosto una possibilità per *vederla meglio*. Non è il tempo diviso e astratto della tragedia, ma il tempo continuo della durata che, normalmente, non siamo in grado di vivere.

l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953, testo stabilito da S. Kristensen, E. de Saint Aubert, MetisPresses, Genève 2011 (tr. it. e a cura di A. C. Dalmasso, pref. di M. Carbone, *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione. Corso al Collège de France, 1953*, Mimesis, Milano-Udine 2021).

⁵² KIRCHMAYR, *La cesura dell'immagine*, cit., pp. XX-XXI.

⁵³ CADDEO, *Sartre e il cinema*, cit., p. 57.

3. *Il montaggio come composizione e ricomposizione*

Già a partire dalla scrittura di diverse sceneggiature cinematografiche, possiamo notare come Sartre ci presenti un elemento che può essere qualificato come cinematografico: *il montaggio*, facendo emergere la co-implicazione tra la continuità e la dis-continuità dei diversi elementi che compongono tale tipo di scrittura e allontanandosi nettamente da problematiche di tipo realistico-figurativo e rispettoso delle regole della rappresentazione tradizionale (come, per esempio, il rapporto logico tra causa ed effetto). Se, come ci dice Sartre, «Le invenzioni tecniche del film non sono fatte per dargli la vita»⁵⁴, esse sono il punto di partenza per rendere possibile una qualche forma di esperienza cinematografica. Sartre riesce, grazie al montaggio, a presentarci dei mondi nuovi, a «situare una storia in un universo intero» e a «montare la pluridimensionalità della storia e dei suoi punti di vista»⁵⁵. Si veda, per esempio, un passaggio dalla sceneggiatura *Les jeux sont faits* (1943):

UNA STRADA DI UNA BANLIEUE

[...] Pierre continua a farsi strada tra le fabbriche e le alte ciminiere fumanti.

Lucien ha il volto sempre più teso e comincia a muoversi, guardandosi intorno con ansia. Lentamente estrae dalla tasca un revolver.

STANZA DI EVE

La voce di Eve si sente ancora con un'ultima traccia di violenza.

Io guarirò... André, io guarirò... per salvarla... Voglio guarire...

La sua mano scivola sul tavolo, cerca di aggrapparsi e infine cade, trascinando con sé il bicchiere e la caraffa. [...] Pallido ma impassibile, André guarda il corpo di Eve steso sul pavimento.

UNA STRADA DI UNA BANLIEUE

Vennero esplosi due colpi. Sulla strada, Pierre barcollò ancora per qualche metro e cadde sul marciapiede⁵⁶.

Già dalla lettura di questa sceneggiatura, si ha la sensazione di essere in più luoghi, salvaguardando la totalità dell'opera in una pluralità di movimenti differenti. Si cerca di tenere insieme una molteplicità di momenti, di immagini, di situazioni in un'unica e inscindibile unità. Si possono già

⁵⁴ J.-P. SARTRE, *Quand Hollywood veut faire penser: "Citizen Kane" Film d'Orson Welles*, in «L'écran français», n. 6, 1 agosto 1945, pp. 3-5, qui p. 4. La traduzione è nostra.

⁵⁵ Cfr. S. MORITA, *Deux genres cinématographiques selon Sartre: roman et récit*, colloque «Sartre, penseur pour le XXI e siècle», 2004.

⁵⁶ SARTRE, *Les jeux sont faits* [1947], Gallimard, Paris 1996, pp. 23-24. La traduzione è nostra.

vedere nel testo sartriano il ritmo dei tagli, delle sovrapposizioni che il cinema è poi in grado di realizzare formalizzando questi espedienti. La composizione che il montaggio ci presenta è irriducibile a qualsiasi forma di sintesi. Non si riesce a dominare concettualmente il film che possiamo, invece, solamente *ricevere*. Tutti questi elementi contribuiscono a creare un ritmo continuo, in cui ogni elemento detiene il suo senso solo se rapportato all'intero dell'opera. Non vi è una coscienza tetica che pone un'immagine (esistente o meno, reale o meno) davanti a sé, ma un'immersione in un mondo esterno, in un mondo Reale. Il montaggio crea, dunque, quest'unità, di cui noi possiamo solo fare parte, un'unità inscindibile, come quella della sinfonia musicale. «Questo, tuttavia, è precisamente *il modo di essere del cinema*; l'universo del film è tematico. Si tratta di un abile montaggio che può sempre avvicinare e intrecciare le scene più diverse: eravamo nei campi, eccoci in città; credevamo di restarci, ma l'istante dopo ci si riporta nei campi»⁵⁷. Grazie al lavoro del montaggio, si è così in grado di delineare, di abitare un flusso, un movimento unitario e di esserne, in questo modo, parte. La settima arte, così, non è una semplice riproposizione della realtà, ma crea uno *spazio* per farci partecipare a tale flusso indistinto, al caos delle cose, che non riusciamo a sperimentare nella nostra vita quotidiana, ancorata nelle relazioni, nelle distinzioni tra soggetti e oggetti. Ci permette di immergerci in questo cosmo, in questo «Insieme» indistinto, che non si presenta, come sosteneva Bergson, come una ricostruzione illusoria e automatica di un'unità, ma come un'unità ritmica resa possibile, appunto, dal montaggio. Quest'ultimo è capace di ritrovare il tempo che *pulsa* tra le immagini, il legame intimo e indissolubile presente tra di esse. Nei tagli, nelle ripetizioni, nei giochi tra i differenti punti di vista, ritroviamo una possibilità per *vivere* autenticamente tale movimento globale, piuttosto che una mera configurazione di una semplice invenzione meccanica. Ecco perché «ogni istante dipende strettamente da quelli che l'hanno preceduto, uno stato qualunque dell'universo si spiega assolutamente grazie ai suoi stati anteriori, nel film non vi è niente che si perda, niente che sia inutile». I movimenti sono vivi, spontanei, in essi «il presente s'incammina rigorosamente verso l'avvenire»⁵⁸, si configura e ri-configura in base ai suoi continui legami con il passato e il futuro. Il montaggio ci mostra così un *ritmo* che tocca l'insieme dell'evento che il film ci presenta, cioè, il legame tra lo spettatore, l'opera e il regista. Di conseguenza, «Il ritmo, questa successione d'immagini lunghe ed immagini brevi, fa dello scorrimento per-

⁵⁷ ID., *L'arte cinematografica*, cit., p. 46.

⁵⁸ Ivi, p. 44.

petuo delle cose una sinfonia organizzata»⁵⁹, una sinfonia in cui non si può eliminare una nota senza ripensare l'organicità dell'intera sinfonia. In tal senso, come ci sottolinea Chateau «il cinema è anche questo *tutto*? Sartre non l'ha detto esplicitamente, ma non vi è alcuna ragione per rifiutare alla Settima arte questo favore, a partire dal momento in cui gli si attribuisce una capacità propria»⁶⁰.

Il montaggio inaugura, dunque, tale unità organica, non conflittuale, non sinteticamente risolvibile. Non si risolve nel contenuto, nella storia che il film vuole presentare, ma nell'esperienza che esso delinea. Sartre fa riferimento, per giustificare le sue intuizioni sul piano pratico e non solo teorico, a differenti opere, *in primis*, il *Napoléon* (1927) di Abel Gance, *La via senza gioia* (1925) di Georg Wilhelm Pabst o, ancora, le *Mille et une nuits* (1922) di Tourjanski e Volkov. Nel rapido commento che l'autore compie nei confronti di queste opere, egli sottolinea come i temi, le situazioni presentate dialoghino, siano strettamente legati tra loro tramite la tecnica della «dissolvenza», della «sovraimpressione»⁶¹, attraverso lo sviluppo dell'azione che il montaggio rende possibile, non riducendo nessun momento ad un altro. Si crea, così facendo, un *universo nuovo*, in cui ogni momento possiede il suo senso solo se rapportato al Tutto. Nei passaggi tra le diverse inquadrature si apre uno sviluppo continuo, una metamorfica evoluzione in cui lo spettatore può immergersi. Al cinema le cose «non sono le cose ordinarie»⁶², divise, ma vi sono delle tensioni, delle suspense, essendo la realtà presentata nella sua più profonda «complessità»⁶³.

In tal senso, «bisogna considerare l'ipotesi di un'unità del cinema come arte specifica che, quando impiega le proprie regole [quali, per esempio, il montaggio, le differenti focalizzazioni sulle inquadrature, la capacità fotogenetica dei fotogrammi] per trattare qualsiasi argomento, richiede un coinvolgimento totale da parte dell'artista»⁶⁴. Il cinema richiede, dunque, un *coinvolgimento* dell'artista, ma anche, aggiungiamo noi, dello spettatore che si ritrova direttamente gettato nello schermo. Infatti, ci dice sempre Chateau, «[d]al primo punto di vista, tutto avviene come se il film fosse una coscienza sostituita alla nostra, non più una cosa che la nostra coscienza trasforma»⁶⁵. Il movimento del cinema può essere pensato come

⁵⁹ SARTRE, *Apologia per il cinema*, cit., p. 33.

⁶⁰ CHATEAU, *Sartre et le cinéma*, cit., p. 71. La traduzione è nostra.

⁶¹ SARTRE, *L'arte cinematografica*, cit., p. 46.

⁶² CHATEAU, *Sartre et le cinéma*, cit., p. 80.

⁶³ Ivi, p. 92.

⁶⁴ Ivi, p. 71.

⁶⁵ Ivi, p. 92.

«analogo al processo della coscienza o del pensiero nella nostra anima che letteralmente realizza questo processo»⁶⁶. Il processo che il cinema compie è *analogo* a quello della nostra anima, che non è possibile spazializzare, dividere quantitativamente, ma viene vissuto come un'unità in cui possiamo ritrovare dei cambiamenti, dei movimenti, ma non possiamo dividere in precisi segmenti di movimento e di tempo. È un movimento vivo, dinamico che non si ricostruisce tramite la «giustapposizione di stati più semplici»⁶⁷. In tale senso il montaggio è ciò che celebra questa organizzazione ritmica, questa energia, quest'unità non decomponibile⁶⁸.

4. *La specificità dell'esperienza del cinema e i limiti della prospettiva sartriana*

Abbiamo caratterizzato l'esperienza del cinema soprattutto come esperienza plurale, ma ad essa si può anche aggiungere una controparte singolare, appartenente al singolo individuo e che caratterizza la particolarità di ciascun spettatore che si appresta a compiere un'esperienza cinematografica⁶⁹. Il pensiero di Sartre si pronuncia, come abbiamo visto, in diversi modi su questi temi, tanto da poter descrivere il rapporto tra l'autore e la settima arte come complesso, come un «matrimonio mai celebrato»⁷⁰. In tal modo, possiamo vedere come in alcuni testi del giovane Sartre, grazie anche alla sua esperienza biografica e all'entusiasmo con cui si recava al cinema, emergano interpretazioni differenti rispetto a quelle proposte nell'*Immaginario* e nell'*Immaginazione*. Come dice Deleuze, non c'è più posto per nessun tipo di soggetto al cinema: «Ora, il cinema ha un bell'avvicinarci o allontanarci dalle cose, e girar loro attorno, esso sopprime sia l'ancoraggio del soggetto sia l'orizzonte del mondo, in modo tale da sostituire un sapere implicito e un'intenzionalità seconda alle condizioni della

⁶⁶ Ivi, pp. 92-93.

⁶⁷ Cfr. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris 1889 (tr. it. V. Mathieu, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Paravia, Torino 1951, p. 188).

⁶⁸ Cfr. FAUTRIER, *Le cinéma de Sartre*, cit.

⁶⁹ In questo nostro contributo ci siamo focalizzati in particolar modo sull'esperienza di *de-possessionamento* del Sé che il cinema, come abbiamo visto a partire da alcuni scritti di Sartre, mette nelle condizioni di compiere. Resta comunque importante sottolineare che, come precedentemente sottolineato, ad essa è complementare un'altra azione che il cinema mette nelle condizioni di compiere. Su questi temi facciamo riferimento, in particolar modo a C. ZERNIK, *Perception-cinéma: les enjeux stylistiques d'un dispositif*, Vrin, Paris 2010.

⁷⁰ CADDEO, *Sartre e il cinematografo*, cit., p. 65.

percezione naturale»⁷¹. Da questi testi sartriani, che solo recentemente sono stati oggetto di studio – come abbiamo indicato nei differenti contributi sopramenzionati – si può dunque non solo delineare meglio la complessità del pensiero del nostro autore, ma anche del fenomeno cinematografico stesso, proponendoci dei concetti adeguati alla comprensione delle potenzialità della settima arte in quanto tale: individuale, ma anche e soprattutto collettiva. A tal proposito si vuole ribadire nuovamente l'importanza delle analisi di Sartre e del suo dialogo con Bergson avvenuto prima ancora delle celebri riflessioni deleuziane contenute ne *L'immagine-movimento* (1983) e *L'immagine-tempo* (1985) e ritrovare non solo la presenza della settima arte nel pensiero sartriano, ma anche individuare in esso degli strumenti per la comprensione della complessità dell'esperienza cinematografica *tout court*.

⁷¹ DELEUZE, *L'immagine-movimento*, cit., p. 73.

Donato Sperduto

Arte e libertà: Sartre, Tintoretto e Carlo Levi

TITLE: *Art and Freedom: Sartre, Tintoretto and Carlo Levi*

ABSTRACT: The French philosopher Jean-Paul Sartre framed his aesthetic discourse, without reaching a complete formulation, on the logic of the ontology of freedom. This essay focuses on Sartre's interpretation of Tintoretto's painting and his attitude towards Titian. In addition to recalling the well-known authors who inspired Sartre, the importance of the book *Fear of Freedom* by a great friend of the French philosopher, Carlo Levi, a Jew painter and writer from Turin, who was also a supporter of the freedom of art, is highlighted here.

KEYWORDS: Jean-Paul Sartre; Tintoretto; Carlo Levi; Art; Liberty

Jean-Paul Sartre fece la conoscenza di Carlo Levi nel 1946 in occasione di una serie di conferenze in Italia organizzate dall'editore Bompiani. L'amicizia che si instaurò tra di loro spinse Sartre a tenere conto di almeno due tematiche sviluppate dall'artista e scrittore torinese: la contemporaneità dei tempi (che figura nella *Reine Albemarle*) nonché l'arte come espressione di libertà che si presenta in particolare negli scritti sartriani su Tintoretto, come viene esplicitato in questo saggio. Non per niente Sartre consacrò un intero capitolo della *Regina Albemarle* proprio all'autore di *Cristo si è fermato a Eboli*.

1. *Jean-Paul Sartre: arte e libertà*

Sartre espose le sue idee filosofiche nel fondamentale libro *L'être et le néant* (1943), in cui oppose l'in-sé al per-sé. A differenza dell'essere per-sé (della coscienza, del soggetto, dell'uomo) che non è e ha da farsi, l'essere

* Kantonsschule Sursee (Switzerland), donato.sperduto@sluz.ch

delle cose è massiccio e increato, è atemporale ed è ciò che è: «l'essere-in-sé non è mai né possibile né impossibile, è»¹. In quanto pura autoidentità, l'in-sé è pienezza: «i passaggi, gli sviluppi, tutto ciò che permette di dire che l'essere non è ancora ciò che sarà e che è già ciò che non è, tutto questo gli è negato per principio»². Ora, all'essere in-sé si oppone l'essere per-sé che è fessura e arriva a configurarsi come il non essere. In quanto pieno d'essere, l'in-sé è slegato dai vincoli della coscienza. Essendo la coscienza sempre coscienza di qualcosa, quel qualcosa le preesiste (è, appunto, l'in-sé) e la cui esistenza implica l'essenza: «essere coscienza di qualcosa, vuol dire essere dinnanzi a una presenza concreta e piena che *non* è la coscienza»³. Il per-sé è carenza d'essere, non è altro che «*un essere per cui nel suo essere si fa questione del suo essere in quanto questo essere ne implica un altro distinto da sé*»⁴. A differenza dell'in-sé, al per-sé non spetta niente: il niente è la condizione originaria del per-sé. Proprio perché il per-sé rappresenta la coscienza umana e quindi la condizione umana, il niente è la condizione originaria dell'uomo.

Per Sartre, non esiste una natura umana a priori, la coscienza non ha un'essenza: l'esistenza (la vita dell'uomo) precede l'essenza (la natura dell'uomo). Proprio per questo il per-sé, la coscienza umana, è esente da interiorità e da una sostanza psichica: «nella vita della coscienza infatti non c'è nulla – nessun Ego, nessuna altra istanza psichica – perché la coscienza è fatta solo del suo rapporto col mondo, è una spinta fuori di se stessa [...]; la coscienza è sempre coscienza di qualcosa che non è nella coscienza»⁵. Ne risulta che la vita dell'uomo mira a trascendere la fatticità o datità mondana. E non avendo alle spalle una natura predefinita (non essendo determinato da nulla), l'uomo è ciò che decide di essere, è desiderio di essere e di libertà.

La base dell'esistenzialismo sartriano era costituita dall'impossibilità dell'esistenza di Dio. Su questa base poggiava la tesi che l'esistenza precede l'essenza – con le conseguenze che ne derivavano: l'esistenza è trascendenza, progettualità, libertà, urgenza di modificare continuamente le scelte fatte. L'uomo aspira all'essere ed è condannato ad essere libero. E la libertà è originariamente “intenzionale”, cioè desiderio d'essere, è progetto, è assunzione di un fine determinato per cui battersi.

¹ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, prefazione di M. Recalcati, il Saggiatore, Milano 2023, p. 33. Sull'autoidentità dell'essere in Sartre e in Emanuele Severino, cfr. D. SPERDUTO, *Oltre il tempo e oltre la cuccagna. Carlo Levi, Sartre e Emanuele Severino; Balzac e Matilde Serao*, prefazione di G. Philippe, Wip, Bari 2023, pp. 54-77.

² SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 33.

³ Ivi, p. 27.

⁴ Ivi, p. 29.

⁵ M. RECALCATI, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, Einaudi, Torino 2021, p. 35.

Inoltre, il filosofo francese sognò «un'estetica che riunisse nel contempo i suoi interessi letterari e i progetti degli artisti»⁶. Così, iniziò ad inquadrare il suo discorso estetico (senza arrivare a formularlo in una maniera compiuta)⁷ proprio sulla logica dell'ontologia della libertà (con temi esistenziali quali ad esempio l'uomo "sequestrato" e "maledetto" dalla sua città) e sulla sua teoria dell'immaginario⁸. Il per-sé è ciò che non è e non è ciò che è: *nega* di essere un determinato essere o stato: «il per-sé si dissolve in una attività continua di nientificazione»⁹. Proprio questa nientificazione è ciò che libera l'essere evitandogli la cristallizzazione ontologica parmenidea. L'immaginario coincide con la coscienza e costituisce un ulteriore modo di nullificazione proprio al per-sé. Mediante le immagini interiori, la coscienza dà forma ad oggetti che non sono gli oggetti esteriori: «il tipo di esistenza dell'oggetto immaginato *in quanto prodotto in immagine* [*image*] differisce per natura dal tipo di esistenza dell'oggetto colto come reale»¹⁰. Un oggetto materiale o reale, ad esempio un quadro, «serve da *analogon* per la manifestazione dell'oggetto in immagine. Così, l'oggetto irreali appare subito come inaccessibile in rapporto alla realtà»¹¹. Rispetto alle immagini, il mondo è annullato, è un nulla. Per poter immaginare, la coscienza supera il reale. Pertanto, gli oggetti immaginati esistono in un altrove rispetto al mondo, in un anti-mondo, sono irreali. La coscienza può produrre e distruggere a proprio piacimento gli oggetti in immagine. Ne risulta che propria alla coscienza è l'attività libera, l'azione creatrice. Allora, l'immaginario consente al per-sé di affermare ed esplicitare la propria libertà¹².

Per Sartre, il discorrere su un artista implicava il «passaggio dall'individuo de-totalizzato all'opera come totalizzazione: è là il suo movimento perpetuo: il de-totalizzato che è la persona, si ri-totalizza ri-totalizzando un oggetto. I quadri, ad esempio, fanno uno sforzo per dare una totalità all'oggetto dipinto, essendo in fondo soltanto la totalizzazione incompleta del pittore»¹³. Allora, in un quadro o in un'opera letteraria si presenta l'au-

⁶ J.-P. SARTRE, *Pensare l'arte*, introduzione di M. Sicard, Marinotti, Milano 2018, p. 7.

⁷ Cfr. in particolare il recente studio di M. SICARD, *Refonder l'esthétique plasticienne selon Sartre*, in «Studi sartriani», XV, 2021, pp. 9-33.

⁸ SARTRE, *Pensare l'arte*, cit., p. 207.

⁹ RECALCATI, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, cit., p. 54.

¹⁰ J.-P. SARTRE, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007, p. 273.

¹¹ Ivi, p. 274.

¹² Cfr. A.E. NEACȘU, *L'art comme forme de liberté chez Sartre*, in «Studi sartriani», XV, 2021, pp. 53-72.

¹³ SARTRE, *Pensare l'arte*, cit., p. 204.

tore (il singolare) nella sua totalità (l'universale). Per ritrovare un autore nella sua opera, confessò Sartre a Michel Sicard,

il solo metodo possibile è quello che ho utilizzato in "Flaubert", il metodo progressivo-regressivo, che va verso il quadro, il testo, attraverso un'analisi dell'individuo che l'ha prodotto; poi va verso l'individuo che ha scritto, o dipinto, partendo da un'analisi progressiva dell'oggetto prodotto. Il pittore o lo scrittore in quanto interamente alla base dell'opera d'arte si mette ad esistere quale intenzione originaria della sua libertà: è anche su questo piano che avrei mostrato, nella mia Estetica, come la libertà umana è la sola possibilità di dipingere o di scrivere. Se si dipinge o si scrive con la propria libertà, c'è nell'opera d'arte qualcosa di particolare e di speciale: l'opera d'arte non è mai la copia della natura (o dell'oggetto naturale), ma una produzione al di fuori di essa. Sarebbe stato necessario studiare questo modo propriamente umano – umano perché libero¹⁴.

Va poi sottolineato che la libertà assoluta espressa nell'*Essere e il nulla* conobbe delle modificazioni nelle opere successive di Sartre. In *Questioni di metodo* (1957) Sartre riconsiderò la propria definizione della libertà arrivando a rivoluzionarla: «non esiste esistenza che non sia preceduta da essenze, non metafisiche ma storiche [...]; non esiste esistenza senza infanzia [...] adesso è l'essenza (storico-materiale) a precedere e a condizionare l'esistenza»¹⁵. Influenzato dalla lettura di Marx, Freud e Lacan, Sartre sottolineò il condizionamento dell'esistenza e della coscienza da parte di essenze date ovverosia dall'Altro familiare e storico-sociale. Pertanto, il soggetto non va considerato una sostanza: «la soggettività non è nulla se non la necessità congiunta dell'interiorizzazione dell'esteriorità, o meglio, dell'esteriorità interiorizzata. Non è nulla se non quel "piccolo scarto" – quella ripresa (*reprise*) kirkegaardiana – attraverso il quale il soggetto, assumendo le strutture familiari, sociali ed economiche che ha interiorizzato, realizza una forma di vita che, pur essendo sommersa da esse, oltrepassa singolarmente queste stesse strutture»¹⁶. Nelle sue psico-biografie su artisti e letterati come Jean Genet, Gustave Flaubert e Charles Baudelaire¹⁷,

¹⁴ Ivi, p. 205. Su Sartre, cfr. il recente libro di C. ADINOLFI, *Le possibilità della libertà*, Mimesis, Milano 2023.

¹⁵ RECALCATI, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, cit., p. 103.

¹⁶ Ivi, p. 108.

¹⁷ Nel suo citato libro, Massimo Recalcati offre delle approfondite analisi di questi "creatori" francesi.

Sartre tenne presente il metodo regressivo-progressivo nonché i fondamenti ontologici del proprio pensiero esposti nell'*Essere e il nulla* e sviluppati nella svolta rappresentata da *Questione di metodo* (1957) e *Critica della ragione dialettica* (1960) riferendoli al singolo artista considerato al fine di elucidare l'intreccio di "costituzione" (interiorizzazione dell'esteriorità) e "personalizzazione" (riesteriorizzazione dell'esteriorità interiorizzata) approdante all'attuazione di una svolta esistenziale caratterizzante la peculiare genialità creativa.

2. Sartre e Tintoretto

Il rinomato storico dell'arte Matteo Marangoni ritenne Tintoretto «un lontano precursore del "gusto" pittorico moderno» e in alcuni suoi quadri è addirittura «di una immediatezza e "modernità" degne di un pittore novecentista»¹⁸. Sartre dedicò vari scritti al pittore veneziano Jacopo Robusti detto il Tintoretto (1518-1594), saggi che sono stati raccolti nel volume *Tintoretto o il sequestrato di Venezia*¹⁹. Le considerazioni del filosofo francese sono state oggetto di studio da parte di un numero tutt'altro che esiguo di studiosi. È d'uopo precisare che Sartre, dopo aver fatto riferimento al pittore italiano nella *Nausée* (1938) e in *Qu'est-ce que la littérature* (1948), iniziò ad occuparsi più diffusamente di Jacopo Robusti a partire dalla *Reine Albemarle*, il libro sull'Italia iniziato nel 1951 e pubblicato postumo nel 1991. In quest'ultimo scritto Sartre accennò a alcuni temi dei quadri di Tintoretto anche se a un certo punto affermò perentoriamente: «volevo parlare di questo pittore ma ora non lo amo più»²⁰. Sartre scoprì

¹⁸ M. MARANGONI, *Come si guarda un quadro*, Vallecchi, Firenze 1948, p. 123.

¹⁹ J.-P. SARTRE, *Tintoretto o il sequestrato di Venezia*, introduzione di M. Sicard, Marinotti, Milano 2005.

²⁰ ID., *La regina Albemarle o l'ultimo turista*, il Saggiatore, Milano 2016, p. 129. Due ipotesi sul nome "Regina Albemarle". Sartre soggiornò a Londra prima di iniziare a scrivere il libro sull'Italia *La regina Albemarle*. A quanto pare, prese una camera proprio nell'hotel Albemarle di Piccadilly, Londra. Questo soggiorno deve aver avuto una certa importanza per Sartre. Inoltre, la scrittrice americana Inglis Fletcher scrisse una serie di libri sulla Carolina, tra cui *Men of Albemarle*, ambientato durante il regno della regina Anna, libro recensito nel 1942 da Nelson Algren, compagno di Simone de Beauvoir. Il nome Albemarle risale ad un estuario della Carolina nonché al generale inglese George Monck, primo duca di Albemarle e lord proprietario che ricevette delle terre nelle colonie americane in Carolina. Infatti, mi pare poco probabile voler riferire il nome "Albemarle" all'omonima corazzata della marina americana: questa regina dei mari affondò nel 1864. Poi, ad inizio Novecento, la corazzata inglese Albemarle fu tra le più veloci navi da battaglia dell'epoca.

Tintoretto nel 1933, a Venezia. E glielo fece scoprire in particolare Alberto Giacometti²¹ evidenziando l'aspetto scultoreo dei dipinti di Tintoretto. Inoltre, studiosi come Michel Sicard hanno precisato che ad aver indotto Sartre a occuparsi approfonditamente di Tintoretto siano stati il saggio di Jules Vuillemin intitolato *La personnalité esthétique du Tintoret*, apparso nella rivista «Les Temps modernes» nel 1954²², e il pregevole libro di Hans Tietze del 1948²³. Infatti, lo scritto sartriano *Le Séquestré de Venise* venne pubblicato sempre nei «Temps modernes», rivista diretta da Sartre, nel 1957. Confrontando i due saggi francesi su Tintoretto, si evince che Sartre tenne presente quanto scritto da Vuillemin. Ma l'autore dell'*Être et le néant* andò oltre: non soltanto nel senso che prese spunto dalla *Personnalité esthétique du Tintoret* per sviluppare poi una propria interpretazione del lavoro del pittore veneziano, ma altresì nel senso che detta interpretazione si avvale anche delle considerazioni sull'arte, sulla pittura e sulla creazione artistica esposte in quello stesso periodo dal suo amico scrittore e pittore Carlo Levi in *Paura della libertà*²⁴.

La procedura da Sartre attuata nell'interpretazione del pittore lagunare²⁵ non collima pienamente con quella riscontrantesi negli scritti su altri artisti da lui analizzati. Non per niente manca il riferimento approfondito alla famiglia di origine di Tintoretto e alla sua infanzia (di cui non si sa molto). Come ha sottolineato Michel Sicard, «Sartre farà con il Tintoretto quello che non ha potuto fare con le altre biografie di psicanalisi esistenziale: parlare delle opere»²⁶. In effetti, il primo aneddoto narrato da Sartre concerne l'«orphelinat artistique»²⁷, ovverosia la cacciata del giovane apprendista Tintoretto (che aveva circa 12 anni) dalla bottega del poco onorevole e piuttosto geloso Tiziano. Poi, non viene detto quasi nulla, se non che, nel 1539, a 20 anni Tintoretto era già diventato maestro e a 30, nel 1548, si affermò e scandalizzò le coscienze con il dipinto *Il miracolo di San Marco*. Però, nel *Sequestrato di Venezia* Sartre sopperì all'esiguità di rilievi psicobiografici su Tintoretto con l'integrazione di alcuni aspetti del pensiero

²¹ ID., *Pensare l'arte*, cit., p. 38.

²² J. VUILLEMIN, *La personnalité esthétique du Tintoret*, in «Les Temps modernes», n. 102, 1954, pp. 1965-2206.

²³ *Tintoretto: The Painting and Drawings*, a cura di H. Tietze, Phaidon, New York 1948.

²⁴ Su Sartre e Carlo Levi, cfr. SPERDUTO, *Oltre il tempo e oltre la cuccagna*, cit., pp. 12-37.

²⁵ Segnalo tra l'altro C.M.S. OLIVEIRA, *Sartre e as artes: Tintoretto, o sequestrado de Venezia*, in «Revista de História da Arte e da Cultura», n. 23, 2015, pp. 109-129 e D. DI MAGGIO, *Sartre biografo di Tintoretto*, in «Studi sartriani», XVI, 2022, pp. 119-143.

²⁶ SARTRE, *Tintoretto o il sequestrato di Venezia*, cit., p. 18.

²⁷ VUILLEMIN, *La personnalité esthétique du Tintoret*, cit., p. 1966.

estetico e filosofico di Carlo Levi che, come precisato da Gilles Philippe, fu «toujours pour Sartre une de ses principales “clefs” de l’Italie»²⁸. Tra gli scritti sartriani su Tintoretto, Sicard accentua l’importanza di quanto appuntato nel 1951 nella *Regina Albemarle*, il libro – pubblicato postumo – in cui a Carlo Levi Sartre dedicò delle pagine memorabili.

Già nella *Reine Albemarle* Sartre fece riferimento a Levi, facendo tesoro della sua concezione della contemporaneità dei tempi. Inoltre, non si esimé dal pubblicare nei «Temps modernes» estratti di opere leviane quali *Cristo si è fermato a Eboli* (nel 1946), *Paura della libertà* (nel 1947), *L’Orologio* (nel 1952) e *Le parole sono pietre* (nel 1956). In particolare, intendo mettere in evidenza la ripresa da parte del filosofo francese di temi presenti soprattutto in *Paura della libertà* (1946) e nell’*Orologio* (1950). Tra di loro si instaurò un proficuo rapporto di amicizia e, a partire dal 1946, i due scrittori si incontrarono spesso a Roma, città in cui Levi risiedeva e dove Sartre amava trascorrere l’estate insieme a Simone de Beauvoir. Inoltre, i due pensatori non mancarono di discutere di proprie opere scritte o in cantiere e di evocare la loro profonda amicizia. Basti ricordare che alcuni mesi prima di morire, in un’intervista all’«Europeo», Sartre dichiarò che fra gli intellettuali italiani il suo «più grande amico era Carlo Levi. Ed è morto»²⁹.

Anzitutto, Sartre puntualizzò che «per Robusti, all’inizio è la massa»³⁰ (in *Paura della libertà*, Levi sostenne che all’origine di ogni cosa e di ogni uomo vi era appunto la massa informe). In generale, il filosofo francese descrisse Tintoretto come un pittore maledetto e “sequestrato” dalla sua Venezia³¹ che però al pittore nativo preferì Tiziano, il pittore del Bello. Invece, Tintoretto era da considerarsi il pittore del Brutto. L’opposizione generica tra Bello e Brutto venne approfondita dallo scrittore francese nei seguenti termini: dicendo che Tiziano fu il pittore della Bellezza, Sartre intese mettere in luce il fatto che nei quadri di Tiziano «l’ordine regna: domata, asservita, la prospettiva rispetta le gerarchie; accomodamenti discreti fanno ottenere ai re ed ai santi i posti migliori»³². Tiziano rispettava non soltanto Dio (il sacro), ma altresì l’Imperatore e i patrizi e, conseguentemente, «il

²⁸ J.-P. SARTRE, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, a cura di J.-F. Louette, G. Philippe e J. Simont, Gallimard, Paris 2010, p. 1506.

²⁹ M.A. MACCIOCCHI, *Umanesimo e violenza. Intervista a Jean-Paul Sartre*, in «L’Europeo», ottobre/novembre 1979, p. 84.

³⁰ SARTRE, *Tintoretto o il sequestrato di Venezia*, cit., p. 322.

³¹ Su Tintoretto e Venezia, cfr. M. ZANETTO, *Tintoretto e la Venezia del suo tempo*, Editoriale Programma, Treviso 2021.

³² SARTRE, *Tintoretto o il sequestrato di Venezia*, cit., p. 95.

pittore dei re non può che essere il re dei pittori»³³. Ma il problema legato al Bello è che esso non è scelto liberamente dall'artista: «Sartre saw Beauty in the XVIth century as a religious ideal defined by Church and the ruling class and imposed on their artists»³⁴. Bisogna, dunque, tener presente che «l'artiste officiel, aux yeux de Sartre, n'est qu'un petit artisan au service des classes dirigeantes. Il ne s'agit pas d'un véritable créateur, car il sait exactement ce qu'il va peindre avant même de commencer [...]. Titien [...] respecte religieusement l'ordre théocratique et politique, tandis que le subversif Tintoret, lui, ne cesse de saper ces mêmes valeurs religieuses»³⁵. Il vero creatore, quello libero, maneggia la massa informe senza condizionamenti o preconetti relativi alla forma precisa che essa dovrà assumere: la libertà è data dalla «différence qui existe entre la planification d'une intention et sa réalisation. Les intentions de tout projet sont libres vis-à-vis d'une inévitabilité inexistante du résultat obtenu»³⁶. Quindi, il vero artista è un «maître de la matière, qui la travaille à sa propre guise pour y refléter son imaginaire et la communiquer à ses clients»³⁷.

Per questo, Tintoretto scelse l'«Arte senza Dio. Quell'Arte è brutta, malvagia, notturna»³⁸. Infatti, «nel 1548, a Venezia, sotto il pennello del Tintoretto, davanti ai patrizi, agli amatori d'arte e agli spiriti colti, la pittura *si è fatta paura*»³⁹. Subito dopo questa constatazione, che è di chiara (seppur non dichiarata) impronta leviana, Sartre fece delle considerazioni estetiche che si ritrovano proprio nel capitolo *Le muse* di *Paura della libertà*:

è iniziata una lunga evoluzione, che sostituirà ovunque il profano al sacro: freddi, luccicanti, coperti di brina, i diversi rami dell'attività umana sorgeranno uno dopo l'altro dalla dolce promiscuità divina. L'arte ne è colpita: da un addensamento di nebbie emerge questo sontuoso disincanto, la pittura. Essa si ricorda ancora del tempo in cui Duccio e Giotto mostravano a Dio la Creazione tale quale era uscita dalle Sue mani: non appena Egli aveva riconosciuto la Sua opera, l'affare era concluso e il mondo messo in una cornice, per l'eternità⁴⁰.

³³ Ivi, p. 92.

³⁴ U. FABIJANCIC, *Jean-Paul Sartre and Tintoretto: The Odd Couple*, in «Neophilologus», n. 98, 2014, p. 43.

³⁵ S. ASTIER-VEZON, *Sartre et la peinture*, in «Sens public», 2009, pp. 5-6.

³⁶ H. WITTMANN, *Sartre et la liberté de la création*, in «Studi sartriani», XV, 2021, p. 93.

³⁷ Ivi, p. 95.

³⁸ SARTRE, *Tintoretto o il sequestrato di Venezia*, cit., p. 88.

³⁹ Ivi, p. 83.

⁴⁰ Ivi, pp. 83-84.

Come vedremo meglio, Sartre fece tesoro delle affermazioni leviane sull'arte, inquadrandole nella propria interpretazione della pittura di Tintoretto.

La ripresa di considerazioni leviane emerge anche quando Sartre si soffermò sull'«avventura fiorentina, la conquista della prospettiva. La prospettiva è profana»⁴¹. La prospettiva consentì l'avanzamento della libertà umana riducendo la supremazia del divino e dell'eterno e Sartre non mancò di citare Leon Battista Alberti e Paolo Uccello. Pur essendo profana, la prospettiva ebbe i suoi limiti e fu un'avventura (come disse Sartre) o un mito (come la definì Levi). Tintoretto fu «la prima vittima della prospettiva monoculare»: con la sua pittura Tiziano non incusse paura ai veneziani in quanto rispettò le gerarchie. Come Sartre scrisse in *San Marco e il suo doppio*, «questo cupo credente [cioè Tintoretto] ammette un solo assoluto: la materia»⁴². Il «vecchio ipocrita» Tiziano «eccelle nel dipingere l'Ordine morale; trucca la prospettiva e falsa i pesi. Risultato: i principi occupano il primo piano e galleggiano. Al di sopra di tutti»⁴³. Invece, il San Marco che libera lo schiavo di Tintoretto non galleggia: viene sulla terra di persona, «in carne e ossa». Il Santo è «un corpo in caduta libera»: in questo modo, Tintoretto fece «l'esatto contrario» di Tiziano mettendo San Marco «a gambe all'aria»⁴⁴. Non assoggettata alla religione, la pittura mostrava in tal modo «un privilegiato senza privilegi, colto nell'istante della verità» del miracolo⁴⁵. Il Soprannaturale venne così naturalizzato da Tintoretto che Sartre non poté non definire «supremo operaio» o «lavoratore manuale»⁴⁶. Da parte sua, nell'*Orologio* (1950), libro che Sartre ebbe modo di leggere (come confermato dalla *Regina Albemarle*), Carlo Levi qualificò con l'appellativo di Contadini gli individui «che fanno le cose, che le creano, che le amano»⁴⁷. Il Contadino ovvero l'Artigiano / Demiurgo di Platone dà ordine al disordine percependo (vivendo e pensando) il tempo vero, immagine dell'eternità, «immagine pura di un fluire eterno»⁴⁸ ed unica garanzia della vitalità dell'individuo. Al Contadino si oppone il Luigino, il parassita che, obliando «l'oscuro fondo vitale di ciascuno di noi»⁴⁹ e non creando,

⁴¹ Ivi, p. 84.

⁴² Ivi, p. 128.

⁴³ Ivi, p. 134.

⁴⁴ Ivi, pp. 136-137.

⁴⁵ Ivi, p. 139.

⁴⁶ Ivi, pp. 75 e 214.

⁴⁷ CARLO LEVI, *L'Orologio*, Einaudi, Torino 1989, p. 166.

⁴⁸ Ivi, p. 10.

⁴⁹ Ivi, p. 165.

per vivere si nutre di chi produce. I Luigini sciolgono il legame che lega ogni essere all'indistinto originario e in questa maniera frazionano l'unità originaria dell'uomo – caratterizzata dal tempo immagine pura di un fluire eterno, dalla contemporaneità dei tempi⁵⁰.

E come non voler vedere nel Tintoretto ambizioso di Sartre proprio un Contadino che lottò contro i pittori cortigiani (quali Tiziano e Veronese) che si misero al servizio del Patriziato veneziano, asservendo l'Arte? Nei suoi quadri i suoi contemporanei non potettero vedere quiete e bellezza, ma inquietudine e smarrimento. Non restava, secondo Sartre, che «sbarazzarsi di lui»⁵¹.

3. Carlo Levi: arte e libertà

Levi scrisse il suo poema filosofico *Paura della libertà* in Francia, tra il settembre ed il dicembre 1939, a La Baule, dove si era rifugiato in quanto ebreo, per sfuggire alle persecuzioni fasciste. Questo libro venne pubblicato nel 1946, dopo il successo di *Cristo si è fermato a Eboli* (1945). Nel 1947, nei «Temps modernes» di Sartre, apparve la traduzione francese del capitolo 6, intitolato *Sangue*. Poi, nel 1955 uscì presso l'editore parigino Gallimard la traduzione del poema filosofico *La peur de la liberté*. Quando, nel 1957, nei «Temps modernes» Sartre pubblicò il suo importante saggio su Tintoretto *Le Séquestré de Venise*, per le sue considerazioni sulla storia dell'arte egli si basò anche sul libro leviano *Paura della libertà*, in particolare sull'inizio del libro e sul capitolo 5, intitolato *Le muse* (*Les muses*). Ma su questo riferimento a Levi ad oggi non si sono soffermati né gli studiosi sartriani, né gli studiosi leviani. È, quindi, opportuno elucidare questo punto esponendo gli aspetti centrali di *Paura della libertà* per evidenziarne la tacita ripresa nel *Séquestré de Venise*.

⁵⁰ Le considerazioni leviane sulla dimensione temporale individuavano l'importanza del concetto di sovrapposizione o contemporaneità dei tempi e della conseguente necessità di distinguere due opposte concezioni del tempo fondanti, ciascuna, un'etica diversa. Il tempo dell'orologio è l'opposto del tempo vero, della contemporaneità dei tempi: se nella dimensione meccanica del tempo si può distinguere il "prima" dal "poi", nella dimensione durativa del tempo – simile alla crociana contemporaneità, alla bergsoniana *durée réelle* e al concetto blochiano di *Ungleichzeitigkeit* – i tre tempi (passato, presente e futuro) esistono contemporaneamente. Sulla contemporaneità dei tempi, cfr. D. SPERDUTO, *L'imitazione dell'eterno*, Schena, Fasano 1998, pp. 41-44 e 85-109; ID., *Maestri futili? Gabriele D'Annunzio, Carlo Levi, Cesare Pavese, Emanuele Severino*, Aracne, Roma 2009, pp. 31-42 e ID., *Oltre il tempo e oltre la cuccagna*, cit., pp. 12-18.

⁵¹ SARTRE, *Tintoretto o il sequestrato di Venezia*, cit., p. 99.

Per Levi, tanto le cose quanto gli individui hanno origine dalla massa: «più antica di ogni ricordo, più vaga di ogni speranza, più lontana della nascita, sta in tutti i cuori una oscurità illimitata [...] zona nera di eterna passività, necessario nulla, dalla cui contraddizione hanno origine le cose, smisurata e senza termini»⁵². Con un'arguta argomentazione che ricorda l'idealismo hegeliano e l'attualismo gentiliano, autori letti o riletti durante la sua detenzione nelle carceri torinesi⁵³ perché legato all'area antifascista, Levi sviluppò questo discorso dicendo che la massa è «un assoluto illimitato, e perciò inesistente, come il suo opposto, l'assoluta finitezza», «è il nulla», è l'indistinto originario⁵⁴. Da questo caos informe nasce ogni essere. L'uomo «viene dalla massa per differenziarsi»⁵⁵. La massa, dunque, è la condizione prima di ogni individuazione o differenziazione.

In più, Levi sottolineò l'importanza del processo di individuazione per ogni uomo, mirante al superamento della paura della libertà e al conseguente raggiungimento della libertà creatrice e dell'autocreazione. Levi rapportò il processo di autocreazione ai concetti di “sacro” e di “religioso”:

non potremo intendere nulla di umano se non partiremo dal senso del *sacro*: il più ambiguo e profondo e doppio e vermaquilino dei sensi, l'oscura continua negazione della libertà e dell'arte, e, insieme, per contrasto, il generatore continuo della libertà e dell'arte. Né potremo intendere nulla di sociale se non partiremo dal senso del *religioso*, questo figlio poco rispettoso del sacro⁵⁶.

Il *sacro* e la *religione* non coincidono. Anzi, mentre la prima dimensione connota l'informe e l'indistinto, la seconda ha una valenza negativa in quanto determinazione astratta e mutazione del *sacro* in *sacrificio*. Tanto il sacro quanto la religione sono dei mezzi del processo di individuazione, ma ognuno in un modo opposto: «il senso, e il terrore, della trascendenza dell'indistinto, lo spavento dell'indeterminato in chi è nello sforzo di auto crearsi e di separarsi, questo è il *sacro*»⁵⁷. Significativo il riferimento leviano allo sforzo di autocrearsi e di separarsi, ossia alla creazione. Per scoprire sé stesso e il mondo, l'uomo deve partire dal *caos* (dall'informe) per generare

⁵² C. LEVI, *Paura della libertà*, Einaudi, Torino 1980, p. 105.

⁵³ Cfr. ID., *È questo il “carcer tetro”? Lettere dal carcere 1934-1935*, a cura di D. Ferraro, Il Melangolo, Genova 1991.

⁵⁴ ID., *Paura della libertà*, cit., pp. 105-106.

⁵⁵ Ivi, p. 23.

⁵⁶ Ivi, p. 21.

⁵⁷ Ivi, p. 24.

il *cosmos* (l'ordine). L'uomo ha da essere "creatore", ossia – platonicamente – Demiurgo, cioè Artista (Artigiano). Nei suoi scritti in generale ed in particolare nell'*Orologio*, Levi ricorse, come il filosofo francese Alain, a termini come "produttore" o Contadino per designare la sua visione dell'individuo sano che non ha reciso – in modo irreversibile – il cordone ombelicale che lo lega all'indistinto originario, in cui bisogna ciclicamente immergersi per poi distaccarsene al fine di poter progredire.

Al processo creativo fa da ostacolo la religione: «*religione* è la sostituzione all'inesprimibile indifferenziato di simboli, di immagini reali e concrete, in modo da relegare il sacro fuori della coscienza, porgendo ad essa degli oggetti finiti e liberatori»⁵⁸. La religione non mira a favorire l'invenzione della verità e la libertà dell'uomo. Al contrario, essa è «un mezzo che tende, per liberare lo spirito dal senso terrificante della trascendenza, a sostituirla con simboli visibili, *idoli*»⁵⁹. Dal punto di vista storico, con questa operazione si è dato il via libera alla tirannide, alla divinizzazione (o deificazione) dello Stato, cioè alla hegeliana superiorità dello Stato sull'individuo. Ma la libertà umana non può consistere nell'affidarsi e assoggettarsi a idoli (religiosi o politici che siano). Questa prerogativa viene salvaguardata dall'arte, che è allora autentica espressione della libertà creatrice dell'uomo.

Le due possibilità di concretizzazione del processo di individuazione di cui parlò Levi (con evidenti riferimenti al pensiero di Giambattista Vico) non possono realizzarsi allo stesso tempo, pena la contraddizione. Infatti, mentre la religione «è la limitazione simbolica dell'universale», «è la manifestazione certa di una servitù liberatoria e divina», «è rituale fisso», l'arte non può che essere «l'espressione concreta» dell'universale, «la voce stessa della libertà umana». Date queste premesse, Levi non poté che trarre la seguente conclusione: «l'espressione religiosa è dunque l'opposto della espressione poetica»⁶⁰. Ricorrendo al religioso, l'uomo si appiglia alla certezza, ad una realtà trascendente e permanente, caratterizzata da immutabilità. La religione limita la creazione e la libertà umana (impone loro dei limiti determinati, fissi); l'idolo, la divinità immutabile, impone la sua legge alla libertà e alla creatività, riducendole così in schiavitù, *non facendole più essere autonome*:

figurazione religiosa ed espressione artistica sono antitetiche: questa, creazione tutta umana, non conosce altra legge che la propria e implicita ed eternamente mutevole, anche quando raffiguri gli oggetti

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ivi*, p. 69.

della religiosità: quella ha per suo compito di *relegare* l'arte sull'altare della certezza e della durata, di legarla nei suoi stessi schemi, perché essa continui; di sacrificarla, acciocché essa possa diventare un legame simbolico, e quindi una pratica comunicazione tra gli uomini. L'opposizione è quella di creazione e di limite⁶¹.

Perciò, precisò Levi, non esiste, «a rigore, un'arte religiosa: contraddizione in termini»⁶². Come visto, queste riflessioni leviane sull'autonomia dell'arte rispetto alla religione interessarono molto il Sartre studioso di Tintoretto – al pari di quanto da Levi aggiunto in merito all'evoluzione storica dell'arte dal Quattrocento al Cinquecento:

l'affievolirsi della religiosità per il crescere del senso dell'umano, per il liberarsi d'amore, per il dileguarsi dei mostri, dei terrori, dell'inferno, crea i valori, la libertà, la sintassi, la prospettiva, le lingue moderne. Dolce Stil Novo e pregiotteschi fino a Cimabue e Duccio compresi segnano la crisi [...]. Si sceglie il brutto, per la passione del vivo [...] ben si comprende l'entusiasmo di un Paolo Uccello per la scoperta della prospettiva: un mondo liberato, dove tutto era rapporto, credeva di aver trovato il segreto stesso della sua libertà. Il collare a punte di Paolo Uccello era un mito – che troppo presto fu assunto come simbolo materiale di una nuova religione prospettica, dal canone architettonico della pittura cinquecentesca⁶³.

Levi conclude il cap. 5 di *Paura della libertà*, intitolato *Le muse*, citando il brano del poeta latino Virgilio da cui fece prendere le mosse quel suo poema filosofico:

Ab Jove principium Musae – dal religioso non nasce il linguaggio né la poesia, ma le divinità del linguaggio e della poesia, i simboli e i rituali dell'arte, i generi letterari, le Muse. Ma i tempi veri di libertà, nel loro passare fuggevole, foggiano la lingua e l'arte della felicità; e rimandano in cielo, con tutti gli dèi, le Muse sorelle, a celarsi in quel Padre, che gli uomini hanno, allora, innocentemente dimenticato⁶⁴.

⁶¹ Ivi, pp. 72-73.

⁶² Ivi, p. 70.

⁶³ Ivi, pp. 76-77.

⁶⁴ Ivi, pp. 78-79. Sulle principali opere leviane, cfr. in particolare SPERDUTO, *Maestri futuri?*, cit., pp. 31-47 e 53-121; ID., *Armonie lontane. Ariosto, Croce, D'Annunzio, Pavese, Carlo Levi e Scotellaro*, Aracne, Roma 2013, pp. 19-95; R. SNELLING-GÖGH, *Dynamische Wahrheit*, Harrassowitz, Wiesbaden 2020; R. GALVAGNO, *Mitografie di Carlo Levi*, Edizioni Sinestesie, Avellino 2021; D. STAZZONE, *Il romanzo dell'infinita molteplicità. Carlo Levi e il ritratto*, Bonanno, Acireale-Roma 2022.

Se l'arte si rifacesse ad una legge diversa dalla propria, se venisse inquadrata in schemi fissi, essa cesserebbe di essere libera (creazione). La sua legge (o autonomia) non le può consentire di accettare nessun'altra legge all'infuori della propria, ma, anzi, le impone di liberarsi da ogni altra imposizione, di distruggere ogni altra legge. Altrimenti l'arte non sarebbe arte, l'umano non sarebbe umano, ossia libertà creatrice e divenire. Il rifiuto della religione, la nietzschiana distruzione degli dèi ("Dio è morto") è, dunque, necessaria perché essa rende impossibile o illusorio la libertà creatrice. E ciò valse tanto per Levi quanto per Sartre.

Inoltre, bisogna sottolineare che nel 1942 Levi scrisse il saggio *Paura della pittura* che inizialmente avrebbe dovuto trovar posto nel numero monografico della rivista «Prospettive» (1942), diretta da Curzio Malaparte. Invece, quell'importante scritto leviano non venne pubblicato nel 1942, ma fu letto dall'antifascista Carlo Levi ai microfoni di Radio Firenze dopo la Liberazione, il 25 ottobre 1944, per poi essere pubblicato in un volume del 1948, curato da Carlo Ludovico Ragghianti, e confluire infine in *Paura della libertà* a partire dall'edizione del 1964⁶⁵. Quando Sartre affermò che con Tintoretto la pittura si fece paura («la peinture s'est fait peur»⁶⁶), anche in questo caso tenne presente Carlo Levi, nella fattispecie l'espressione leviana «paura della pittura».

I riferimenti sartriani all'opera leviana sono la testimonianza della reciproca stima e della profonda amicizia instauratasi tra di loro. Sartre e Levi si vedevano regolarmente a Roma discutendo anche delle proprie opere in cantiere, come confermato dalla *Reine Albemarle*. In particolare, nel marzo del 1956 entrambi parteciparono a una conferenza organizzata dalla Società europea di cultura, incentrata sul dialogo tra Est e Ovest ed avuta luogo proprio a Venezia, la città di Tintoretto.

4. Carlo Levi e l'«universale singolare»

Propria al pensiero leviano e a quello sartriano è la necessità della libertà implicata dalla morte degli "idoli" o Dei. Su questo basilare principio era fondato il loro rapporto di amicizia nonché il riferimento a *Paura della*

⁶⁵ Sulle vicende relative alla pubblicazione di *Paura della pittura*, cfr. F. BENFANTE, «Risiede sempre a Firenze». Quattro anni della vita di Carlo Levi (1941-1945), in *Carlo Levi. Gli anni fiorentini 1941-1945*, a cura di P. Brunello e P. Vivarelli, Donzelli, Roma 2003, pp. 22-23; G. SACERDOTI, *Paura della pittura di Carlo Levi e le paure di «Prospettive»*, in *Carlo Levi e Roma. Il respiro della città*, a cura di D. Fonti, Palombi, Roma 2008, pp. 37-43.

⁶⁶ J.-P. SARTRE, *Le séquestré de Venise*, in ID., *Situations IV*, Gallimard, Paris 1964, p. 318.

libertà nel Sequestrato di Venezia e alla “contemporaneità dei tempi” nella *Reine Albemarle*.

Ma, il metodo progressivo-regressivo usato da Sartre per le sue analisi psico-biografiche di vari artisti non può essere identificato alla metodologia di immersione e distacco dall’indistinto originario fatta propria da Levi nella sua caratterizzazione dell’essere umano. Infatti, se Sartre si ricollegava – piuttosto criticamente – a Freud e Lacan, dal canto suo Levi si ricollegava piuttosto a Jung.

Volendo, comunque, azzardare un’interpretazione psico-biografica del discorso sartriano su Tintoretto esposto principalmente nel *Sequestrato di Venezia*, come Massimo Recalcati ha fatto prevalentemente con Flaubert e Baudelaire, si potrebbe dire che *la scelta ultima dell’irreale* da parte di Tintoretto andrebbe probabilmente collegata al suo essere stato orfano di maestro ovvero al gran rifiuto di Tiziano di averlo come apprendista nella sua bottega. Se Tiziano eseguì dei quadri per il ceto dirigente marciano del XVI secolo mostrando loro la Bellezza del mondo e della Serenissima così come loro volevano che fosse religiosamente rappresentato in pittura, Tintoretto, da parte sua, in nome della libertà dell’Arte negò lo stucchevole Bello dell’esistenza optando per il Brutto. Questa negazione costituirebbe l’oltrepassamento della struttura sociale esistente approdante all’attuazione della svolta esistenziale “contadina” caratterizzante la creatività libera di Tintoretto. Ma, si può aggiungere, negando il valore estetico dei quadri ritratti dai pittori cortigiani, Tintoretto non lo valutò degno di ammirazione, cioè il Bello da loro immaginato e dipinto era da considerarsi un Bello preconfezionato ovvero il Brutto. Allora, *mutatis mutandis*, il Brutto immaginato e dipinto umanamente e non religiosamente da Tintoretto costituirebbe il vero Bello, non preconfezionato, ma scelto liberamente. In ciò risiederebbe la vera ribellione artistica del Tintoretto sequestrato e braccato dalla sua città.

Infine, Sartre s’interessò sempre più «à la vie de ses peintres. D’ailleurs, après la seconde guerre mondiale, il se lie d’amitié avec certains d’entre eux, visite leurs ateliers et saisit mieux la dimension collective de la liberté», in quanto «l’artiste, lui, il vise une réappropriation totale du monde et de sa vie [...]». Par conséquent, nous pourrions dire que le peintre est un “universel singulier” dont l’engagement à travers ses toiles n’est pas ostentatoire, mais plutôt suggestif»⁶⁷. In base alla commistione di universale (universalità singolare della storia umana) e singolare (singolarità universalizzante del proprio progetto), Sartre parlò di «universale singolare» ad

⁶⁷ ASTIER-VEZON, *Sartre et la peinture*, cit., p. 15.

esempio in merito al filosofo danese Kierkegaard⁶⁸ o allo scrittore francese Flaubert⁶⁹. Inoltre, in uno scritto poco analizzato dai critici sartriani, Sartre arrivò a definire la stessa opera di Carlo Levi espressione dell'universale singolare⁷⁰: «in Levi tutto si accorda, tutto si tiene. Medico dapprima, poi scrittore e artista per una sola identica ragione: l'immenso rispetto per la vita. E questo stesso rispetto è all'origine del suo impegno politico, così come alla sorgente della sua arte»⁷¹. Ascoltando i discorsi di Levi,

ogni volta, dietro l'irriducibile singolarità del fatto raccontato, si può intravedere tutto un mondo – il *nostro* mondo – in quanto si esprime e si realizza nella qualità fuggitiva di una presenza subito dileguata. Darò a tutto questo il nome di *senso*, in contrapposizione ai *significati*. Il senso, ovvero l'incarnarsi del tutto in ciascuna parte, ecco ciò che conferisce ai discorsi di Carlo Levi un fascino inimitabile [...]. Essere sé stesso, per Levi, significa ridurre l'universale al singolare⁷².

⁶⁸ J.-P. SARTRE, *L'universel singulier*, in Id., *Situation IX*, Gallimard, Paris 1972, pp. 152-190.

⁶⁹ Id., *L'idiota della famiglia. Gustave Flaubert dal 1821 al 1857*, il Saggiatore, Milano 2019. Sull'universale singolare in Flaubert, cfr. F. LEONI, *L'idiota e la lettera. Quattro saggi sul Flaubert di Sartre*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013 e anche WITTMANN, *Sartre et la liberté de la création*, cit., p. 91.

⁷⁰ J.-P. SARTRE, *L'universel singulier*, in «Galleria», XVII, nn. 3-6, 1967, pp. 256-258.

⁷¹ Id., *L'universale singolare*, in «Galleria», XVII, nn. 3-6, 1967, p. 260.

⁷² Ivi, pp. 259-260.

RECENSIONI

Ciro Adinolfi

Maria Russo,
*Sartre. Vita di un filosofo
radicale*

Questo volume è un libro necessario, da molteplici punti di vista. Esso si inserisce nel filone delle biografie intellettuali che, nel panorama internazionale degli ultimi anni, hanno ricostruito la vita e l'opera di Jean-Paul Sartre (si pensi a Th.R. Flynn, *Sartre: A Philosophical Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2018; A. Cohen-Solal, *Sartre. 1905-1980*, Gallimard, Paris (1985)). L'opera tuttavia rilancia e attualizza, tramite una prosa ricca e assolutamente scorrevole, l'interesse verso questo genere filosofico e letterario. Supera poi enormemente in portata (e interesse) tutti quei saggi che hanno esplorato, a vario titolo, la vita di Jean-Paul Sartre. Ecco il primo grande merito di quest'opera: *Sartre. Vita di un filosofo radicale* è in Italia l'unico esempio di biografia intellettuale dedicata al pensiero del francese, ma soprattutto è un volume che può a giusto titolo essere concepito come "di riferimento" nel panorama degli studi sartriani ed esistenzialisti. Siamo certi che il libro ci farà compagnia per molto

tempo e che verrà accolto per ciò che giustamente è, ossia la via italiana alla biografia intellettuale su Jean-Paul Sartre.

Maria Russo ricostruisce con tenacia, profondità e competenza la biografia del francese, tramite un serrato andirivieni tra la sua vita e la sua opera. Soprattutto, l'autrice restituisce in maniera coraggiosa, lucida e autorevole la figura dello scrittore, dell'intellettuale, dell'individuo, insomma dell'uomo Sartre e di ciò che era per se stesso e per gli altri, nonché per la sua generazione. Può egli parlare ancora alla nostra epoca, alle nostre generazioni? Si situa qui una delle sfide di questo bel volume. Condividiamo la prospettiva e la metodologia che Russo utilizza nel suo lavoro, poiché una biografia intellettuale non è un racconto, né un resoconto, ma il tentativo, sempre incompiuto (e il testo di Russo raggiunge egregiamente coscienza di questa impossibilità quando afferma che Sartre sia «un grande libro ancora da scrivere» (p. 381)), di ripensare, riproporre, rivitalizzare un pensiero, prima che una figura. È quindi assolutamente pertinente il fatto che Russo ci inviti a considerare, nella Premessa, questo aspetto fondamentale: c'è oggi «bisogno della potenza del suo pensiero e del suo esempio di esercizio della libertà» (p. 11) affinché si possa riesaminare, con la sua energia, la nostra contemporaneità. Il secondo meri-

to di questo libro è dunque quello di permetterci di guardare a Sartre non come a un evento del nostro passato, ma di rileggerlo e sentirlo ancora oggi come un pensatore capace di trasmetterci, tramite la sua vita, il suo pensiero. Il tentativo di Sartre fu quello di cercare di farci comprendere la nostra condizione di donne e uomini costantemente protesi alla ricerca della libertà. Maria Russo non abusa mai di questa parola, ma la tratta sempre con deferenza e attenzione. Poiché la radicalità di Sartre non consiste affatto nell'eccesso di libertà, come l'espressione potrebbe far pensare e come l'autrice sa benissimo, ma nel difetto di superbia e nella ricerca incessante del modo migliore per far capire a ciascuno che la libertà dev'essere difesa, costruita, ampliata ogni giorno, tramite la nostra vita, che diventa così radicale, esemplare. Ecco perché Russo rispetta, in ogni sua forma, la prospettiva sartriana, non facendo di Sartre un mito, ma della vita di Jean-Paul un invito (come lui stesso ebbe modo di fare pubblicando *Les Mots*).

Proprio commentando un passo dell'autobiografia sartriana, Russo spiega bene come sia esattamente analizzando la sua infanzia che si possa comprendere «dove e quando ha iniziato a progettare il proprio futuro, vero centro di attrazione centrifuga della sua filosofia» (p. 15). Nel primo capitolo viene dunque raccontata e spiegata la

nascita dell'uomo Sartre, dal quale scaturirà il filosofo, lo scrittore, l'intellettuale *engagé*. Esporre in maniera meticolosa l'infanzia di Jean-Paul/Poulou permette di ripensare anche la nostra alla luce della sua realtà. Attraverso le parole dell'autrice, dunque, passano gli inviti sartriani a riflettere sulla propria vita a partire da quella che fu la sua origine e la sua prima serie di influenze. Fondamentale, e assolutamente da condividere, la chiave interpretativa proposta da Russo nel passaggio al secondo capitolo, dedicato al movimento che condusse Sartre alla fase esistenzialista del suo pensiero. Viene giustamente affermato che la trascendenza dell'Ego nel pensiero fenomenologico sartriano stia «a fondamento dell'altrimenti incomprendibile ostinata trasparenza di Sartre, che si racconta, racconta gli altri, senza alcuna maschera. Non c'è un interno da custodire, né spazio per attenuazioni, travestimenti, apparenze. Questo sarà l'esistenzialismo, d'altronde: una narrazione cruda, piena, intransigente, della propria e dell'altrui esistenza» (p. 56). Ancora una volta, si rende necessario legare a doppio filo la vita e l'opera di Sartre, affinché sia possibile coglierne tutte le sfaccettature, altrimenti rilegate a aspetti oscuri di un pensiero che tenta di confrontarsi con la propria epoca. Russo getta invece una luce chiarissima su quegli stessi elementi, non solo tramite una lettura personale, ma soprat-

tutto grazie all'apporto costante di riferimenti diretti ai testi di Sartre e alla letteratura secondaria. L'autrice ricostruisce precisamente la catena di pensieri che il francese produsse nelle sue opere filosofiche, ma che soprattutto tradusse sotto forma di analisi autobiografiche nei *Carnets de la drôle de guerre*, troppo spesso dimenticati dalla letteratura critica e dagli studiosi del pensiero sartriano. Al contrario, nel libro viene sottolineato precisamente che il periodo tra il 1939 e il 1940 fu per Sartre un vero spartiacque intellettuale, prima che individuale, poiché «[p]er un uomo che ha sempre vissuto in albergo da solo e che si è autorizzato a vivere pienamente la propria libertà, la caserma è l'incarnazione del restringimento delle proprie possibilità» (p. 87). Da qui possiamo comprendere, e osservare seguendo il discorso del volume, la nascita della necessità sartriana di trarre quanti più insegnamenti possibili dalla realtà concreta della propria vita e dal rapporto all'altro. Soprattutto, possiamo comprendere questi appunti di un uomo in guerra come «una forma di meditazione intima, costante e spontanea che porterà alla stesura dell'*Essere e il nulla*» (p. 89).

Libertà, angoscia, alterità, contingenza, morte. Temi, questi, che ritorneranno qualche anno più tardi, alla luce della *malafede*, al centro della filosofia sartriana. Qui, però, tali problemi vengono resti-

tuiti alla loro urgenza primaria: la ricerca della libertà per un individuo costretto alla cattività della guerra. Non è dunque un caso che Sartre faccia di questo tema il suo cavallo di battaglia a cavallo tra gli anni '30 e '40. Dunque, al suo ritorno a Parigi, Sartre non può che iniziare a comprendere come sia «arrivato il momento di caratterizzare filosoficamente questa libertà in situazione che non fa altro che incatenarsi, condizione paradossale dell'esistenza umana» (p. 129), affinché la sua esperienza personale non resti silenziosa, ma possa tradursi in una vita radicale ed esemplare. Il terzo capitolo ci fa così entrare nel cuore dell'esistenzialismo sartriano, dove è esposto, riproposto, riscritto e spiegato in maniera lucida. Viene soprattutto rimarcato il fatto che «questa libertà così radicale serve a Sartre per parlare di responsabilità» (p. 160), ossia di quel principio etico fondamentale che caratterizzerà tutta la sua ricerca intorno alla riflessione morale.

A metà volume Russo ci invita perciò legittimamente a voltare pagina e a riconoscere che sia ora giunto «il momento di passare dalla domanda "Che cosa significa essere liberi?" a quella, forse meno seducente e più tortuosa, che si chiede "Come si deve essere liberi?"» (p. 217). Il grande *fil rouge* dell'etica sartriana, la «sua idea di come si dovrebbe esercitare la libertà» (p. 220), caratterizza così il quarto capitolo,

dove scopriamo che, nel pensiero di Sartre, morale e storia sono inscindibilmente legate e concorrono entrambe alla realizzazione della libertà, o almeno, alla possibilità di porre nel presente le basi per quel futuro nel quale la libertà potrà finalmente trovare spazio nelle relazioni intersoggettive. «[C]iò che l'esistenzialismo può ancora essere» (p. 235), sostiene correttamente Russo, è dunque un pensiero della comprensione delle possibilità della libertà, tramite una serrata riconsiderazione dei nostri principi storici e morali. Questi ultimi non riguardano soltanto un'intera generazione o l'umanità nel suo insieme, ma vengono studiati, anzi, sviscerati da Sartre anche, e soprattutto, nei lavori biografici, dove «[l]a ricerca morale rimane, anche se in altre forme» (p. 235). Forme che Sartre non smetterà mai di rielaborare e approfondire: le sue numerose biografie lo dimostrano e Russo ci permette egregiamente di scoprire e capire l'importanza di questi lavori nello sviluppo del pensiero sartriano, che in essi trova sia un banco di prova, sia un compimento.

Tuttavia, l'intellettuale Sartre intuisce presto che la radicalità e l'esemplarità di un'esistenza non possono restare dei meri insiemi di libri, articoli, parole. Al quinto capitolo è allora affidato il compito di mostrarci come, nei primi anni '50, «Sartre comincia a sentire che la propria opera è inutile se non riesce

a combattere davvero a fianco degli oppressi. E allora scrive, non rinuncia, si schiera, non si risparmia» (p. 261). In questa fase inizia un periodo di vita altamente convulso per il francese, caratterizzato da un fervore che sconfinava nel campo concreto della politica, della lotta rivoluzionaria, dell'impegno pratico. Sartre incontra, anzi riconosce la realtà storica e il suo *engagement* si riconfigura e si sposta dalla borghesia verso il proletariato, dall'intellettualismo alla prassi. In questi anni vengono gettate le basi per la stesura di *Questions de méthode* e della *Critique de la raison dialectique*, magistrali opere nelle quali Sartre si chiede quali siano le radici della nostra esperienza pratica, situate sia nel tessuto pubblico, sia in quello familiare (qui l'esperienza della scrittura biografica gioca un ruolo determinante). Per comprenderci come degni rappresentanti della nostra epoca, Sartre ci invita allora a considerare l'importanza dell'infanzia, insieme a quella dell'alienazione sociale, nella determinazione della nostra soggettività. Il solo marxismo, inteso come quella filosofia capace di riflettere le strutture alienanti della nostra collettività, non basta a descrivere e decrittare il mistero di un'esistenza. Ecco perché Russo si chiede correttamente, seguendo Sartre: «Che ne sanno i marxisti contemporanei dell'infanzia, il luogo in cui i pregiudizi si sedimentano, in cui le aspettative

della classe sociale si impongono a partire dalla mediazione della famiglia, in cui l'altro arriva prima di me e mi fa oggetto? Il marxismo, allora, non può fare a meno della psicoanalisi» (p. 275). Quest'ultima ritornerà a più riprese, tra gli anni '60 e '70, nel pensiero di Sartre. Il pregio di questa sezione del volume di Russo è quello di riuscire a tenere insieme una mole di informazioni, eventi, concetti, idee, cambiamenti, contraddizioni, esperienze, articoli, saggi, appunti editi e non, nei quali Sartre ripensa ancora una volta la propria filosofia alla luce dell'esistenza in atto, della sua imprevedibilità, del suo incessante (e alienante) radicamento pratico.

Si giunge così, nell'ultimo capitolo del libro, a sterrare proprio le radici dell'alienazione e della libertà, dell'individualità e della collettività, che nell'ultimo periodo di produzione di Sartre trovano il loro senso nel concetto di universale-singolare, riassunto e spiegato in maniera eccellente da Russo come segue: in esso «c'è l'assunzione di un'intera epoca su di sé, il modo in cui essa vive dentro un uomo, al punto che il binomio interno-esterno è collassato senza però sopprimere la soggettività» (p. 331), la quale viene così rimessa in discussione in quanto «nucleo che non si può ridurre totalmente al sapere» (*ibid.*). È proprio questa imprevedibilità che ci porta a considerare l'ultimo Sartre come un uomo che ha rimes-

so in questione il suo stesso assunto fondamentale, la libertà, alla luce dell'esperienza concreta della sua realizzazione (come anche *Les Mots* saprà sottolineare, a modo suo). Russo privilegia dunque il principio della continuità nella riflessione di Sartre quando afferma che, nelle opere di questo periodo e soprattutto ne *L'Idiot de la famille*, «si tratta sempre del mistero della libertà, che "si fa" a partire dal fatto, secondo vie intelligibili ma, in fondo, assolutamente personali» (p. 365). Vie intelligibili e assolutamente personali quelle dello stesso Sartre, ricostruite sobriamente e con diligenza da Russo nell'ultima parte del volume, dove siamo condotti con maestria attraverso il laboratorio intellettuale degli anni '70, nel quale Sartre rimette ancora tutto in discussione, preservando così la sua idea più cara: la possibilità, per ciascuno, di essere libero, fino all'ultimo istante della propria esistenza. Ecco il terzo e ultimo grande merito di questo libro, forse il più importante di tutti: aver saputo rendere giustizia al desiderio sartriano di narrare in maniera profonda e radicata l'esistenza in ogni sua forma, positiva e negativa, incatenata e liberata, borghese e proletaria, letteraria e pratica. Questo libro è capace di farci apprezzare l'impegno di un uomo, di un intellettuale, di uno scrittore, di un filosofo, al di là dei suoi testi, nella trama fitta e imprevedibile della sua esperienza

individuale. Infine, e soprattutto, Russo ha avuto la capacità di riprendere tra le mani quel «grande libro polveroso, con le pagine strappate, con appunti incompiuti a margine: un grande libro ancora da scrivere» (p. 381) che è stata la vita di Jean-Paul Sartre, restituendola nella sua radicalità.

Maria Russo, *Sartre. Vita di un filosofo radicale*, Carocci, Roma 2024, 396 pp.

Giuseppe De Ruvo

J.-P. Sartre, *Le radici dell'etica*,
a cura di Ciro Adinolfi

Ogni volta che si accostano i termini “etica” ed “esistenzialismo” ci si trova in imbarazzo. Il motivo è che Sartre, nel suo dipingere – quasi da romanziere quale (anche) era – le contraddizioni e le potenzialità della prassi umana, sembra un narratore inattendibile, quasi modernista. L’attesa per un’etica esistenzialista, promessa ne *L’essere e il nulla*, pare essere infinita. Essa viene con-

tinuamente rimandata, quasi Sartre fosse uno Zeno Cosini che, intento a fumare l’ultima sigaretta prima di sedersi al *Café de Flores*, manca continuamente l’atto decisivo: la scrittura di un’etica che accompagni quella che è, probabilmente, la filosofia più *pratica* del Novecento. Ne *Le radici dell’etica*, Sartre non elabora compiutamente un sistema etico. Dunque, si potrebbe pensare, questo testo rappresenta l’ennesima esca, l’ennesimo appunto, l’ennesima “ultima sigaretta” fumata dal pensatore francese. E tuttavia non è così. A ben guardare, infatti, queste pagine illuminano retrospettivamente l’opera di Sartre, mostrando come non avesse alcun senso dedicare un libro all’etica per semplice partizione disciplinare. Ne *Le radici dell’etica* si delinea infatti una distinzione – quella tra morale ed etica – che permette di illuminare l’intera produzione, non solo filosofica, dell’autore. E che permette di scorgere, anche nelle più metafisiche parti de *L’essere e il nulla*, la dimensione normativa che caratterizza, o dovrebbe caratterizzare, l’esistenza umana: quella di *fare l’uomo*. O meglio, di far sì che l’essere umano sia prodotto davvero umano, in una visione pratico-pragmatica – pienamente moderna, in quanto fondata sul *machen*, sul *fare* nel senso della produzione – in cui la soggettività è strutturalmente legata alla storia, essendo l’una condizione di possibilità dell’altra, e

all'emancipazione della prima dalle forme inerti che la seconda assume. Non è dunque casuale che, nella sua mirabile introduzione, Adinolfi insista moltissimo sulla distinzione tra etica e morale, che è il cuore del testo. La questione centrale è infatti riassumibile in questi termini: come si fa la storia, in modo etico, nonostante le morali e contro il sistema? Intanto, risulta decisivo comprendere a pieno la distinzione tra etica e morale. Sartre è chiarissimo: «la morale non è che *l'espressione di un condizionamento più profondo* [...], essa non è nient'altro che *l'aspetto illusorio di un comportamento interamente condizionato dalle infrastrutture*» (p. 28). Le morali, anche quelle formali come quella kantiana, assorbono al loro interno i condizionamenti dell'epoca, nascondendoli e proponendosi come pure e slegate dalla *concreta situazione*. Così facendo, esse presentano «il *fatto* come la mia possibilità normativa e futura» (p. 43). L'imperativo categorico, dunque, astraendo dalla fatticità in maniera apparente, in realtà eternizza il passato. Il suo appello normativo è «una trappola» (*ibidem*) perché, in realtà, esso suona in questi termini: «*sia incondizionatamente nell'avvenire puro il passato ripetuto della società*» (*ibidem*).

Siffatto imperativo categorico, imbevuto del *Mit-Sein* che ideologicamente nasconde, non è neutro. Esso produce una soggettività

coerente con esso, dunque strutturalmente invischiata nel pratico inerte: l'imperativo categorico della morale, che si esprime come una norma, è infatti «la mia possibilità di produrmi soggetto» (p. 38). L'agente si soggettivizza sulla base della normatività (apparentemente) pura, dando luogo a prassi ripetitive che legittimano il dominio nascondendo la fatticità come *essenza*, nell'aristotelico senso del *to ti en einai* (ciò che *era* essere) o dell'hegeliano *Wesen/Gewesen* (passato), della morale e come contenuto da trascendere in maniera immanente, ovvero muovendo da essa. In altre parole, la fatticità, ovvero la coagulazione del passato nel presente, diventa l'essenza della morale, che però la nasconde proponendosi come «pura», «oggettiva», così fungendo da dispositivo di soggettivazione. Gli esseri umani fanno la storia (perché la morale è il passato coagulato nel presente), ma non sanno la storia che fanno (perché la «concretezza» della morale è nascosta ideologicamente). O meglio, si convincono di fare la storia mentre non fanno altro che ripeterla. Malafede suprema, che non blocca solo il movimento di trascendenza del per-sé, ma che – letteralmente – *arresta* la storia, intesa come processo di produzione umana dell'essere umano.

Prima di procedere, è necessario soffermarsi su alcune questioni. Non è infatti possibile ignorare come la

riformulazione sartriana dell'impe-
 rativo categorico – «*sia incondizio-
 natamente nell'avvenire puro il pas-
 sato ripetuto della società*» – abbia un
 tono deleuziano. Con il dettaglio
 che Sartre pronuncia queste paro-
 le nel 1964, mentre *Differenza e
 Ripetizione* esce nel 1968. I grandi
 temi del testo di Deleuze (e soprat-
 tutto del secondo capitolo) sono
 già anticipati da queste pagine sar-
 triane: il rapporto tra ripetizione
 e generalità, tra passato e futuro
 (come vedremo) e tra soggettivazio-
 ne e norma sono il fulcro dell'ana-
 lisi sartriana. Esattamente come il
 campo trascendentale di *Una vita...*
 era già stato tematizzato ne *La tra-
 scendenza dell'ego*. Deleuze cita rara-
 mente Sartre, ma questo testo – tra
 i tanti meriti che ha – permette
 anche di ricostruire filologicamen-
 te questo rapporto, perché il modo
 in cui Sartre parla di “ripetizione”,
 “avvenire puro”, “passato ripetuto”
 è vicinissimo a come questi temi
 vengono impiegati in *Differenza e
 Ripetizione*. E inoltre, ma lo accen-
 niamo solamente, è impossibile
 non rivedere nella norma che è “la
 mia possibilità di produrmi sog-
 getto” la famosa sentenza foucaul-
 tiana secondo cui si è soggetti solo
 perché si è soggetti a un potere.
 Peraltro, espressa in *Sicurezza, ter-
 ritorio e popolazione* proprio mentre
 Foucault discute la soggettivizzazio-
 ne che avviene tramite le norme di
 condotta. Insomma, questo testo
 non solo ci permette di conoscere

meglio Sartre, ma anche di mostra-
 re come egli abbia influenzato la
 filosofia francese a lui immediata-
 mente successiva, che raramente ne
 ha riconosciuto i meriti.

Veniamo al secondo tema centra-
 le del libro, di assoluta importan-
 za. Infatti, se la morale dimentica
 di nascere dai fatti, esiste una
 corrente filosofica che, invece, ha
 reso i fatti il luogo di veridizione
 assoluto, ovvero il neopositivismo.
 L'analisi di Sartre è interessantissi-
 ma e, ancora una volta, rivelativa.
 Per il filosofo francese, il neoposi-
 tivismo collega i fatti in un sistema
 funzionale e ricorsivo – fondamen-
 talmente cibernetico – che permet-
 te la previsione del futuro a partire
 dal suo stato iniziale. Tutto, dice
 Sartre, appare sotto la forma del
 futuro anteriore: tutto è già stato
 previsto, dunque il futuro è slegato
 da ogni imprevedibilità. Per Sartre
 questa è senza dubbio ideologia,
 perché mette tra parentesi la capa-
 cità di trascendenza del soggetto.
 Ma l'argomentazione di Sartre è
 interessante soprattutto perché ci
 conduce a quella che lui chiama la
 “vera etica”, con scelte terminologi-
 che particolari e, sotto certi aspetti,
 inedite, che rivelano connessioni
 intellettuali inattese.

Iniziamo dalla diagnosi: il “sistema”
 neopositivistico «crea una pseudo-
 interiorità proteggendo lo sviluppo
 del sistema contro l'intrusione delle
 forze esteriori» (p. 51). Fin qui,
 nulla di alieno al pensiero di Sartre:

è il problema del pratico-inerte. La questione si fa decisamente più interessante quando egli definisce questo sistema una «*falsa unità o unità negativa*» (*ibidem*). È difficile, in questo caso, non sentire un'eco adorniana: il sistema, alla fine, non è altro che un *intero che è falso*, perché nasconde la sua genesi, si pensa assoluto e nasconde la possibilità d'innesto delle forze rivoluzionarie. È il dominio dell'identico e della ripetizione: «non c'è, per un osservatore situato all'interno del sistema, nessun altro avvenire che quello del sistema» (p. 52). Il principio d'identità generato dal dominio del futuro anteriore, tale per cui tutto si può esprimere per equivalenze a partire dallo stato iniziale del sistema, rende i soggetti semplicemente sotto-uomini in senso etico, perché *offende la loro vita*.

Come uscirne? È qui che, ancora una volta, Adorno e Sartre sembrano parlare all'unisono. Non è terminologia sartriana, ma quando il filosofo francese tematizza il bisogno come luogo di nascita dell'etica, «ossia nell'animalità dell'uomo» (p. 105), egli sta anche – consapevolmente o no – riesumando categorie adorniane, perché ritorna un materialismo oggettivistico che è forza normativa tale da muovere l'uomo a porre «l'uomo come suo proprio fine» (p. 16). Nell'etica sartriana, tutt'altro che individualistica o soggettivista, è *il bisogno della cosa* a muovere la prassi normati-

vamente. È ciò che il sistema *non può prevedere* e ciò che la morale *rimuove e reprime*. In una parola: è la non-identità ontologica dell'uomo, la sua *naturalità* sempre posta e tolta, a inquietare ogni sistema *dall'interno*. È un bisogno *negativo* quello che guida la prassi rivoluzionaria, la quale non ha un contenuto ben definito, dal momento che – e queste parole di Sartre potrebbero benissimo essere state scritte da Adorno – essa «non può cogliere alcune informazioni del sistema futuro se non *tramite la negazione vivente e concreta – e pratica – del sistema presente*» (p. 55).

Le classi rivoluzionarie sono tali perché permeate dal bisogno. Sta qui il materialismo di Sartre e della sua etica, nella persistenza dell'oggetto raffigurato come sempre mancante, esattamente come l'uomo, che è da fare. Il proletariato è l'avvenire puro al di là del sistema (*ibidem*) perché la forza del bisogno lo rende *incommensurabile* a esso: per gli sfruttati, di ogni genere, la ripetizione del passato, dell'essere e del destino impostogli, è, molto semplicemente, un incubo, perché testimonia dell'*impossibilità di essere uomini*, in un senso – prima di tutto – materiale.

Ed ecco che allora la “vera etica”, fondata su una critica negativistica del sistema e basata sulla non-identità degli sfruttati con esso, pone l'essere umano sempre come *da fare*, in costante dialettica con

i fatti – che non vengono ignorati come nelle morali – da trascendere in vista della pura possibilità di essere uomini: «ciò che noi vogliamo oggi non è che *l'inverso nascosto di ciò che noi non vogliamo*» (p. 74). In questa dimensione, è inevitabile usare quest'espressione, dialettico-negativa sta la "vera etica", che non ha un contenuto normativo *positivo* ma si configura innanzitutto come «*il rifiuto di ogni ripetizione* in nome della possibilità incondizionata di *fare l'uomo*» (p. 75). Questa etica è anche il «senso della storia» (*ibidem*) nella misura in cui inquieta ogni morale e ogni sistema, dal momento che essa sprigiona sempre di nuovo la «possibilità incondizionata di distruggere *dall'interno* il sistema nel quale si imprigiona» (*ibidem*). Adorno avrebbe parlato di critica immanente e negazione determinata, concetti troppo teorici e poco pratici. Per Sartre la questione è innanzitutto esistenziale: «la storia e l'etica si confondono» (p. 74).

In conclusione, questo testo sartriano è di fondamentale importanza perché getta una nuova luce sulla riflessione etico-politica di Sartre, chiarendo in maniera semplice ma profonda il legame tra etica, morale e storia. Inoltre, esso permetterà agli studiosi di approfondire meglio i legami tra Sartre e altri pensatori, che spesso non esplicitano la derivazione sartriana dei loro concetti. Da questo punto di vista, il testo – ottimamente curato da Ciro Adinolfi

– permette, soprattutto per quanto riguarda i rapporti con Deleuze, di ricostruire filologicamente una storia degli effetti del pensiero sartriano ancora più rigorosa.

J.-P. Sartre, *Le radici dell'etica*, a cura di Ciro Adinolfi, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2023, 160 pp.



Roma TrE-Press

2024