



DOTTORATO DI RICERCA IN
Filosofia e Teoria delle scienze umane
XXV Ciclo

STORIA E LIBERTÀ
HEGEL E MARX NEL PENSIERO DIALETTICO DI SARTRE
Una lettura delle Conferenze di Roma

Chiara PASQUINI

Nome e Cognome del dottorando

firma

Prof.ssa Gabriella FARINA

Docente Guida/Tutor: Prof.

firma

Prof. Mauro DORATO

Coordinatore: Prof.

firma

INTRODUZIONE

Dopo anni di silenzio o di dibattito confinato a un ristretto gruppo di fedeli lettori, si torna a parlare pubblicamente di Sartre, ad assistere alle sue *pièces* teatrali, a leggerlo e a studiarlo dentro e fuori i confini del mondo accademico. L'interesse suscitato dall'occasione della celebrazione, nel 2005, del primo centenario della nascita del filosofo e scrittore francese sembra non essersi sopito e questo, a mio avviso, è il segno rivelatore di un'esigenza più profonda rispetto alla superficiale moda delle ricorrenze, un'esigenza imposta dal particolare momento storico-culturale che stiamo attraversando in questo primo scorcio di XXI secolo segnato dalla crisi economica e dalla perdita di centralità di un'Europa in cui lo stesso modello del *welfare State* che l'aveva contraddistinta come possibile "terza via" tra il liberismo senza regole e l'economia pianificata viene rimesso in discussione.

Nel corso del tempo che ci separa dalla sua scomparsa, avvenuta nel 1980, la filosofia di Jean-Paul Sartre ha indubbiamente resistito ai tentativi di normalizzazione e di oblio, oltretutto a diverse modalità di misconoscimento. Attualmente, però, la consistenza teoretica di alcuni temi vitali del pensiero sartriano si è di nuovo imposta all'attenzione degli specialisti e del pubblico. Sartre viene riscoperto come classico, nel senso in cui Calvino scriveva che classica è quell'opera «che non ha mai finito di dire quel che ha da dire» e «che provoca incessantemente un pulviscolo di discorsi critici su di sé, ma continuamente se li scrolla di dosso».

La riflessione sartriana sulla dialettica che si instaura tra la libertà ontologica costitutiva dell'esistenza umana e la necessità di una Storia pesantemente condizionata dal pratico-inerte, in cui in virtù della controfinalità, l'energia della nostra *praxis* è ritorta contro di noi, è senz'altro di stretta attualità: essa abbraccia un lungo arco di tempo, dagli anni della *drôle de guerre* in cui Sartre dichiara di aver conosciuto per la prima volta la Storia e di aver "scoperto il sociale"

fino alla fine della vita di Sartre, quando il filosofo dichiarava che “ribellarsi è giusto”. In particolare il periodo più significativo per l’evoluzione in senso storico-dialettico del suo esistenzialismo è quello compreso tra il 1960, data di pubblicazione del primo volume della *Critique de la raison dialectique*, dedicato alla teoria degli insiemi pratici, e il 1972, quando uscì *L’Idiot de la famille*, monumentale ricostruzione della biografia di Gustave Flaubert in cui viene applicato il metodo progressivo-regressivo teorizzato nelle *Questions de méthode* e banco di prova di “cosa si può conoscere di un uomo”. In questi anni (1958-1962) Sartre scrive la parte del secondo tomo della *Critique* pubblicata postuma e dedicata al problema dell’intelligibilità della storia e tiene, nel 1961 e nel 1964 le due conferenze di Roma sulla questione della soggettività e sulle possibilità di un’etica nel pensiero marxista.

Obiettivo del mio lavoro di ricerca, intitolato **Storia e libertà: Hegel e Marx nel pensiero dialettico di Sartre. Una lettura delle Conferenze di Roma**, è una ricostruzione storico-filosofica della prospettiva dialettica del pensiero di Sartre, un lungo e combattuto percorso di riflessione sul rapporto fra individuo e società e fra libertà umana e necessità storica culminato nella pubblicazione del primo volume della *Critique*, che mirava a superare gli errori prodotti in campo culturale dallo strutturalismo e in campo politico dallo stalinismo, e quindi a riportare il marxismo alla sua matrice umanistica, rileggendone le categorie alla luce dei nuovi saperi del Novecento.

Il metodo che mi sono riproposta di applicare per svolgere la ricerca si ispira a quello magistralmente impiegato nell’opera di Alain Flajoliet *La première philosophie de Sartre*, apparsa nel 2008. In essa infatti l’autore unisce la ricostruzione del contesto storico in cui il pensiero giovanile sartriano evolveva a una serrata ermeneutica dei dati raccolti nei primi esperimenti letterari e negli scritti di matrice fenomenologica. Per applicare questa metodologia trasponendola all’ultima parte della produzione sartriana, ho scelto di concentrarmi in modo particolare sui due testi delle Conferenze di Roma, interventi sartriani ancora parzialmente inediti in traduzione italiana e di cui in questi anni l’*équipe Sartre* dell’ITEM

(Institut des textes et manuscrits modernes) di Parigi, fondata e a lungo animata da Michel Contat e attualmente coordinata da Jean Bourgault e Gilles Philippe, sta preparando un'edizione critica completa.

Il percorso che ho seguito per sviluppare la mia tesi, ricostruendo la genesi delle due Conferenze e offrendone un contesto interpretativo, è articolato in tre capitoli e un'appendice.

1. Il primo capitolo, intitolato **Dalla libertà in situazione alla ricerca di un senso della storia: Sartre e la “questione morale”**, è dedicato a una ricostruzione della genesi della *Critica della ragione dialettica* sartriana – a partire dall'impossibilità di realizzare una morale conseguente con le acquisizioni sulla realtà-umana de *l'Essere e il nulla* – e dei suoi contenuti fondamentali a proposito del rapporto tra l'insopprimibile spontaneità della coscienza umana e l'ineluttabilità di un processo storico condizionato dalla penuria e ostacolato dal pratico-inerte. Il capitolo inizia con una presentazione critica del dibattito storiografico sui temi storico-morali nel pensiero di Sartre, iniziato nel 1947 con l'uscita di *Le problème moral dans la pensée de Sartre* di Francis Jeanson e culminato nel lavoro di Arno Münster, *Sartre et la morale* (2007), la prima opera all'interno della quale è dedicato uno spazio significativo alla Conferenza *Etica e società*, considerata non solo come prova della centralità della morale nella filosofia di Sartre, ma anche come momento essenziale della riflessione sulla dialettica storica. A ciò fa seguito la ricostruzione dell'origine dell'interesse di Sartre per tali temi. L'indagine è compiuta sulla scorta delle testimonianze autobiografiche e biografiche (da *Les Mots* all'*Autoportrait à soixante-dix ans*, passando per le numerose interviste e le testimonianze di Simone de Beauvoir e Michel Contat), delle opere letterarie (specialmente la raccolta di racconti *Le Mur* e il romanzo *la Nausée*, ma anche le opere teatrali come *Les Mouches* e *Le Diable et le Bon Dieu*), degli scritti di matrice fenomenologica e, soprattutto, dei *Carnets de la drôle de guerre*, documento in presa diretta dell'incontro di Sartre con la Storia. L'individualista d'anteguerra, l'autore de *La nausée* che sognava una morale della redenzione tramite l'opera d'arte, viene congedato per far spazio a un Sartre più responsabile,

socialmente consapevole e politicamente impegnato, consapevole del suo posto nella storia e dell'enormità degli eventi in cui si trova coinvolto.

Su queste nuove basi Sartre innesta la riflessione sull'ambiguità della Storia, centrale nei *Cahiers pour une morale* e preparatoria rispetto alle *Questions de méthode* e al confronto con il marxismo. Quando la possibilità di una struttura intersoggettiva aperta alla sola trascendenza (cioè capace di infrangere la catena delle alienazioni che costituiscono la storia) si rivela infondata, l'unica autentica possibilità di liberazione sarebbe l'eliminazione dell'alterità in tutte le sue forme, impossibile per la struttura esistenziale dell'uomo: «Non si può fare la conversione *da soli*. In altre parole, la morale è possibile solo se tutti sono morali». È proprio da questa sorta di impasse che matura in Sartre la necessità di interrogarsi sulle possibilità della propria filosofia, interamente basata sul concetto di libertà assoluta dell'individuo, di dar conto della logica *opprimente* della storia. La sua riflessione avrà come esito l'abbandono del progetto di pubblicare un saggio compiuto sulla morale e l'avvio di un'impresa sistematica per fondare una dialettica della storia per il XX secolo. L'analisi che ho sin qui intrapreso procede allora con la ricostruzione delle categorie dell'antropologia storica (come il rapporto circolare tra serie e gruppo e lo statuto di contro-finalità tipico del pratico-inerte) della *Teoria degli insiemi pratici*, il primo volume della *Critica della ragione dialettica*, per concludersi con le riflessioni sulla *Histoire trouée* e sulla *totalisation d'enveloppement*, caratteristiche del secondo volume su *L'intelligibilità della storia*.

2. Nel secondo capitolo della tesi, intitolato **Alle fonti della dialettica sartriana: Sartre lettore di Hegel e di Marx**, ho analizzato in che modo – in modo particolare attraverso la mediazione di Kojève e di Hyppolyte – Sartre abbia respirato il clima della *Hegel-Renaissance* nella Parigi della prima metà del Novecento e sia in questo modo entrato in contatto con la *Fenomenologia dello spirito*. Figure come la dialettica servo-padrone e la coscienza infelice non si limitano a lasciare un'eco importante ne *L'essere e il nulla*, come documenta l'importante opera di Judith Butler *Subjects of Desire*, dedicata alla ricezione di Hegel nella filosofia

francese del XX secolo, ma sono altresì materiale essenziale per la comprensione delle categorie antropologiche della *Critica* quali il gruppo in fusione o il pratico-inerte. Inoltre ho esaminato l'influenza della dialettica della storia, la cui centralità caratterizza il sistema di Hegel, nello sviluppo del pensiero sartriano.

Passando al rapporto tra il pensiero di Sartre e la dialettica marxiana della storia, ho evidenziato come uno degli aspetti più controversi della figura di Sartre come marxista “eretico” sia il suo continuo tentativo di separare il materialismo storico dal materialismo dialettico, oltre all'aver privilegiato gli scritti giovanili, senza però trascurare il *Capitale*. Ho utilizzato le *Questions de méthode* e i materiali sulla Rivoluzione Francese mai confluiti nella *Critique* e ora pubblicati dalla rivista «Études Sartriennes» per mostrare come la “scoperta” sartriana del marxismo sia avvenuta grazie al 18 brumaio di Luigi Bonaparte. Inoltre ho messo in evidenza – sulla scorta della *Critica del programma di Gotha* – i punti di contatto tra l'immagine dell'uomo “onnilaterale” di Marx e la riflessione sartriana sulla *réalité-humaine*.

3. Il terzo e ultimo capitolo della tesi, intitolato **La “dialettica in cammino”**: le Conferenze di Roma, ho ripreso le fila del discorso sartriano alla luce dei testi successivi alla *Critica* e in particolare delle due conferenze tenute all'Istituto Gramsci di Roma, dedicate rispettivamente a *Marxismo e soggettività* (12 dicembre 1961) e a *Etica e società* (23 maggio 1964).

La mia scelta è stata motivata dal fatto che le note per le conferenze di Roma – delle quali ci sono pervenute 165 pagine manoscritte e 139 pagine dattiloscritte – restano indubbiamente le più compiute fra le pagine dedicate da Sartre all'etica dialettica e si aprono con questa frase, che contiene già in sé l'indirizzo programmatico dell'intero *corpus* concernente questa “seconda etica”: «La nostra riunione prova che per il socialismo è venuto il momento storico di ritrovare la sua struttura etica, o meglio di alzare il velo su di essa». La convinzione profonda di Sartre – abbozzata in modo ancora embrionale nei *Quaderni per una morale*, e poi alla base del progetto sviluppato nella *Critica della ragione dialettica*, portato in seguito ancora avanti negli scritti successivi,

raccolti in edizione italiana in un'antologia dal titolo *L'universale singolare*, e infine testimoniato dalle due conferenze di Roma – era che il marxismo fosse l'«insuperabile filosofia del nostro tempo». Sartre, però, riteneva anche – e con altrettanta forza – che il pensiero originale di Marx fosse stato sepolto e dimenticato sotto interpretazioni che ne avevano deformato i tratti costitutivi per farlo divenire funzionale alla conservazione di regimi politici autoritari e basati sul capitalismo di Stato. La *Critica* doveva dunque servire a coniugare col marxismo le fondamentali acquisizioni che Sartre aveva laboriosamente maturato attraverso la sua formazione fenomenologica e la costruzione di una prospettiva esistenzialista.

Seguendo l'esempio di Marx che, nella *Tesi su Feuerbach*, aveva sintetizzato l'intuizione feuerbachiana della natura concreta dell'uomo con quella hegeliana della sua storicità, Sartre nell'ultimo decennio della sua produzione filosofica tenta l'impossibile: mira cioè a fondare il sistema salvando l'individuo, trovare un senso alla storia umana senza rendere il singolo sacrificabile in nome di un'ideologia, pensare una rivoluzione che non trasformasse il gruppo in fusione in serialità e che determinasse un rinnovamento anche ontologico dell'essere umano, finalmente liberato dall'orizzonte della penuria.

Con il passaggio dai *Cahiers* alla *Critique de la raison dialectique*, l'impostazione globale di Sartre è cambiata, divenendo più complessa. In particolare, il suo punto di vista sulle tematiche dell'oppressione e della rivolta ormai include anche la realtà socio-economica. Ogni filosofia viva è azione ed implica l'impegno pratico di uno o più uomini che tentino di realizzarla; da questo consegue che la sola ragione analitica non può più essere, per il Sartre della *Critique*, lo strumento adeguato per una ricerca attiva della verità umana. Soltanto una ragione *dialettica* permette di oltrepassare il livello della mera accumulazione di conoscenze parziali, al fine di tentare di comprendere la realtà concreta nel suo significato globale per poi migliorarla. Il metodo da seguire per giungere alla costituzione di una tale antropologia strutturale e storica è ugualmente un metodo dialettico, l'unico a giudizio di Sartre in grado di tener conto della complessità dei rapporti che legano gli uomini fra loro e con il mondo.

Nella conferenza del 1961, Sartre fa notare che, nello spirito stesso dei testi di Marx, i concetti restano aperti ed appaiono al lettore come idee regolatrici, come principi direttivi e che in nessun caso si può tacciare il marxismo di essere una filosofia del sapere già totalizzato. La prima acquisizione del marxismo fatta propria da Sartre è l'aver definito la *praxis* un progetto incarnato nel mondo materiale, sociale e storico: da questo si desume il peso determinante della vita materiale e del lavoro dell'uomo sulla materia. La Storia umana deve globalmente essere compresa come storia della lotta di classe. Marx ha avuto inoltre ragione contro Hegel, avendo sostenuto la specificità e l'irriducibilità dell'esistenza umana, che il filosofo della *Fenomenologia dello spirito* aveva trascurato; e lo stesso Marx ha ragione anche contro Kierkegaard, che aveva sì considerato l'uomo concreto, ma trascurandone l'oggettiva realtà storica. Il marxismo avrà completato la sua funzione soltanto quando per tutti gli uomini del mondo esisterà un margine di libertà reale al di là della produzione e della sottomissione al mondo materiale. Nelle *Questions de méthode* che costituiscono l'introduzione ai due tomi della *Critica della ragione dialettica*, Sartre manifesta il proprio accordo con il materialismo storico: il corpo dell'opera avrà il ruolo di fondare filosoficamente e praticamente questa adesione. In particolare, il primo volume porrà le basi dialettiche di un'antropologia strutturale, ed il secondo – rimasto incompiuto – porrà la questione dell'intelligibilità della Storia concreta.

La Conferenza del 1964 è dedicata al paradosso della necessità/impossibilità della morale nella società dell'oppressione, in seno alla quale l'uomo diviene inevitabilmente il prodotto dei suoi prodotti, dato che il senso delle azioni è suscettibile di essere pervertito dall'alienazione. Il pratico-inerte ha un'esistenza reale poiché la *praxis* vissuta è legata alla materia ed ogni società è attraversata dalla passività. Nel pratico-inerte la reciprocità dei rapporti umani è il più delle volte negata a vantaggio della *serialità*. Nella serialità domina la mutua indifferenza, e l'eventuale raggruppamento è solo la riunione di una pluralità di solitudini: gli individui sono assolutamente intercambiabili. Ciascuno è di troppo per gli altri.

Le conclusioni (provvisorie) di Sartre in ambito etico sono oggetto delle riflessioni che concludono il terzo capitolo di questa tesi. Nell'ambiguità del pratico-inerte, in cui ogni morale è per forza di cose contraddittoria, la coscienza di classe è la sola manifestazione di lucidità, il riconoscimento che la società si trova ad essere divisa in classi antagoniste per il fatto contingente e storico del *règne de la rareté*. In ogni istante possono verificarsi prima una rottura e poi l'oltrepassamento dell'essere seriale. Negando l'*exis* seriale, la classe sociale assume una nuova dimensione, incentrata non più sulla passività, ma sull'organizzazione attiva. L'atto comune – che è l'atto costitutivo del gruppo e la cui responsabilità è condivisa dagli agenti individuali – si realizza a partire dal rifiuto radicale della separazione, della distruzione collettiva che minaccia in ogni istante la fragile e dispersa molteplicità seriale.

Nella *Critique*, Sartre aveva introdotto il concetto di Apocalisse, per indicare la dissoluzione – sempre possibile, anche se mai necessaria – della serie nel *gruppo in fusione*. Sotto la pressione esterna di una *praxis* consapevolmente vissuta come terza, i membri di una classe oppressa possono passare dall'informe stato collettivo alla *praxis* rivoluzionaria di gruppo. Non c'è nulla di magico o di irrazionale in questo processo che porta a concepire la serialità non più come un destino, ma come una passività superabile: si tratta della *reinteriorizzazione di una reciprocità* fra i diversi individui che formano il gruppo. I limiti della *praxis* di gruppo sono tanto dei limiti esterni, ovvero tutte le resistenze materiali proprie di certe situazioni particolari, così come dei limiti interni.

Il gruppo in fusione è ancora senza strutture e senza gerarchie, e si caratterizza come l'esatto opposto della serialità. Se in precedenza, difatti, l'unità era del tutto esterna alla serie, realizzata soltanto dallo sguardo reificante del Terzo, che è l'evoluzione del concetto di alterità de *L'essere e il nulla*, ora l'unità è interna al gruppo e fondata sulla reciprocità delle relazioni al suo interno. Nel gruppo i progetti liberi e singolari convergono e si identificano in un progetto comune, secondo i canoni di una *reciprocità mediata*. L'ulteriore caratteristica distintiva del gruppo nella visione sartriana è che esso è orientato a uno scopo ben preciso – e condiviso –, e

una volta che lo ha raggiunto, deve fissarne di ulteriori oppure è ineludibilmente condannato a ricadere nell'anonimato della serialità. Se nella *Critique* il paradigma del rapporto circolare tra inerzia della serialità e vitalità della *praxis* del gruppo in fusione era quasi completamente affidato all'analisi della Rivoluzione Francese, nella Conferenza del 1964 ampio spazio viene dedicato alla lotta contro la dominazione coloniale francese intrapresa pochi anni prima dai rivoluzionari algerini.

Il lavoro si chiude con un'Appendice dedicata a un **lessico sartriano per le Conferenze di Roma** in cui mi sono impegnata a ricostruire l'evoluzione del linguaggio di Sartre, contraddistinto dal forte potere evocativo, ma anche da una costitutiva e rivendicata ambiguità, e a creare in questo modo un glossario che contenesse tutti i termini caratteristici della fase "dialettica" del suo pensiero, il cui significato è il presupposto implicito per una lettura filosofica delle Conferenze, che in questo senso rappresentano un documento inestimabile della stretta relazione che intercorre tra i due tomi della *Critique*.

CAPITOLO I

DALLA LIBERTÀ IN SITUAZIONE ALLA RICERCA DI UN SENSO DELLA STORIA: SARTRE E LA “QUESTIONE MORALE”

1. La “morale impossibile” di Sartre: il dibattito storiografico

Nel 1983 esce postumo in Francia, presso la casa editrice Gallimard e a cura di Arlette Elkaïm-Sartre, un testo che i lettori di Sartre di tutto il mondo attendevano da quarant'anni: i *Cahiers pour une morale*¹. Risale difatti al 1943 – data di pubblicazione di *L'Être et le Néant* – la prima promessa esplicita da parte di Sartre di un'opera che traducesse in chiave etica le acquisizioni dell'ontologia. Secondo la testimonianza di Contat e Rybalka, autori della più importante bibliografia commentata dell'opera sartriana, il libro – per lungo tempo annunciato sotto il titolo *L'Homme* – sarebbe dovuto apparire nella collana “Bibliothèque de Philosophie” che all'epoca Sartre

¹ Arlette ELKAÏM-SARTRE, nella sua prefazione all'edizione francese, scrive che era stato Sartre stesso ad intitolare i due quaderni – gli unici rimasti di oltre duemila pagine di appunti, chiose e riflessioni sulla morale redatte tra il 1947 ed il 1948 – *Notes pour la morale tome I et tome II*, come a lasciare intendere che si trattasse solamente dello stadio iniziale di un lavoro potenzialmente molto più vasto.

I *Cahiers* usciranno in traduzione italiana, col titolo di *Quaderni per una morale*, a cura di Fabrizio SCANZIO, per i tipi delle Edizioni Associate (Roma, 1991).

dirigeva assieme a Merleau-Ponty per Gallimard². Già a partire dal 1949, però, i *Cahiers* iniziarono ad apparire al loro autore “inattuali”, poiché si trattava della testimonianza di una morale – quella della conversione o dell’autenticità – contaminata dall’idealismo, una “morale da scrittore” inadeguata alla realtà, in quanto superata dalle contraddizioni di un’evoluzione storica che Sartre non era stato capace di prevedere negli anni del secondo conflitto mondiale e nell’immediato dopoguerra³.

Nel 1975, a Michel Contat che lo interroga sul perché non si sia mai risolto a pubblicare tutto ciò che aveva scritto nel biennio 1947-’48, Sartre risponderà che

nella *Morale* c’era un’idea da sviluppare che non è mai stata scritta. Ciò che ho scritto era una prima parte che doveva introdurre un’idea principale e lì mi sono arenato. La maggior parte dei miei quaderni è andata perduta. Lì sì che ci sarebbe stato di che pubblicare. Ne è rimasto uno solo, gli altri non so dove siano finiti⁴.

I *Cahiers* vennero in tal modo abbandonati all’inizio degli anni ’50, seppure in maniera tutt’altro che definitiva, dato che la morale costituirà anche negli anni a venire la preoccupazione fondamentale di Sartre come pensatore.

Si dovrà però attendere sino al biennio 1964-’65 perché Sartre progetti di nuovo di redigere un’opera sulla morale, completamente innovativa come impianto e concezione, questa volta ispirata dalla *Critique de la raison dialectique* e detta perciò morale dialettica, o etica realistica, o seconda etica. Anche questa rinnovata morale non sarà mai compiuta, ma di essa un gruppo di studiosi guidati dal belga Pierre Verstraeten⁵ ha potuto rintracciare quali sarebbero stati i prevedibili

² cfr. Michel CONTAT - Michel RYBALKA, *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 215-217.

³ Fabrizio Scanzio rileva come, oltre alle infiltrazioni idealistiche insite nell’approccio fenomenologico, il difetto principale dei *Cahiers pour une morale* consista nell’eccessivo spazio lasciato all’autenticità individuale e all’eroismo solitario, del tipo di quello del personaggio Oreste ne *Les Mouches*.

⁴ cfr. J.-P. SARTRE, *Autoportrait à soixante-dix ans*, in *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976, trad. it. *Autoritratto a settan’anni* (di M. Cantoni e M. Gallerani), Milano, Il Saggiatore, 1976, p. 87, citato in S. MORAVIA, *Introduzione a Sartre*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 136.

⁵ In *Violence et éthique* (1972), la sua opera principale, VERSTRAETEN analizza la morale dialettica a partire dai testi teatrali, insistendo sul fatto che il Sartre degli ultimi anni era alla

contenuti in una serie di lavori d'occasione del medesimo periodo, dagli appunti per la conferenza di Roma del '64 fino al manoscritto per le "Recherches pour une morale"⁶. Attualmente l'*équipe Sartre* dell'ITEM (Institut des textes et manuscrits modernes)⁷, coordinata da

ricerca di una fondazione della morale dialettica, incentrata sulla differenza tra libertà ontologica e libertà etica: la libertà etica, infatti, allo stesso tempo concretizza la libertà ontologica e le fa cambiare forma. Il rapporto di antagonismo e reciproca legittimazione tra libertà e destino si chiarisce nella situazione: è assurdo tentare di interpretare la violenza e l'atmosfera di oppressione come se fossero manifestazioni dello "spirito" umano del tutto estranee alla morale. Alla scelta per il comunismo va affiancato un «processo totalizzatore della libertà individuale» in cui la Storia agisca sul singolo al fine di creare le condizioni per la valorizzazione delle sue scelte, e in cui il singolo prospetti «il senso unitario della Storia». L'impegno rivoluzionario per Sartre ha valore, ed è una scelta sensata a dispetto di tutte le sue contraddizioni e difficoltà. L'azione etica è dunque realmente intellegibile all'interno della propria struttura dialettica. Pierre Verstraeten critica anche la posizione di Raymond Aron che, in *Histoire et dialectique de la violence*, contesta l'originalità della prospettiva sartriana della violenza.

Per un'interpretazione diametralmente opposta a quella fornita da Verstraeten, cfr. *Alienation et liberté dans Le chemins de la liberté de Sartre* di Ingrid JOUBERT, del 1973, secondo la quale nella *Critique* si consumerebbe il passaggio dalla descrizione ontologica alla priorità della spiegazione storica dell'alienazione e Sartre già dagli anni '50 avrebbe abbandonato la prospettiva morale in modo definitivo.

⁶ cfr. a cura di P. VERSTRAETEN, *Sur les écrits posthumes de Sartre. Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales*, Bruxelles, Éditions de l'Université, 1987, capp. 1, 2 e 3:

1. *Éthique dialectique: un premier regard aux notes de la conférence de Rome, 1964* di Robert STONE ed Elizabeth BOWMAN;
2. *Autour des conférences de Sartre à Cornell* di Juliette SIMONT;
3. *Imperatifs et valeurs* di Pierre VERSTRAETEN.

Il contenuto di questi tre saggi verte sulla dettagliata analisi di quattro testi sartriani sulla morale, e precisamente:

- a) le note della conferenza di Roma – intitolata "Morale e Società" ed organizzata dall'Istituto Gramsci – cui Sartre prese parte il 23 maggio del 1964;
- b) un testo dattiloscritto di note in ordine sparso, riunite sotto il titolo *Morale de Sartre de 1964*;
- c) un manoscritto suddiviso in sei sezioni, con ogni probabilità redatto per le "Recherches pour une morale" (titolo di una serie di conferenze che Sartre avrebbe dovuto tenere alla Cornell University nell'aprile del 1965, ed alle quali egli poi rinunciò in segno di protesta contro l'inizio dei bombardamenti statunitensi sul Vietnam del Nord);
- d) un testo su *Imperativi e valori* del 1965.

⁷ Fondata e a lungo animata da Michel Contat, l'*équipe Sartre* dell'ITEM ha prodotto lavori importanti, tra cui ricordiamo il volume collettaneo *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots* (PUF, 1995), e l'edizione del *Théâtre complet de Jean-Paul Sartre* (Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2005). Tra il 2008 e il 2009, l'*équipe* ha pubblicato su «*Les Temps modernes*» un'antologia di testi selezionati dalle centinaia di pagine scritte da Sartre in occasione del suo viaggio a Cuba del 1960. A partire dal giugno del 2008, inoltre, l'*équipe* ha iniziato un'operazione vastissima: redigere il *Catalogue génétique général des manuscrits de Jean-Paul Sartre* conservati nelle biblioteche pubbliche e nelle istituzioni universitarie in Francia e all'estero. Il catalogo, costantemente aggiornato, è accessibile sul sito dell'ITEM

Jean Bourgault e Gilles Philippe, sta preparando la pubblicazione dei testi delle Conferenze, ancora parzialmente inediti.

In un'altra intervista, rilasciata nel 1979 a Michel Sicard per «Obliques», Sartre fornisce una sorta di chiave di lettura per comprendere la complessità, ma al contempo l'unitarietà del suo itinerario – che va dalla morale estetica della gioventù sino all'etica dialettica, passando per i *Cahiers pour une morale* – affermando di non aver mai

smesso di essere un filosofo morale. *L'essere e il nulla* non era che un inizio che doveva permettermi di porre i principi a partire dai quali io immaginavo la morale [...]. Ho scritto una decina di grossi quaderni di appunti che rappresentano un tentativo fallito per una morale. Naturalmente c'erano altre idee che si insinuavano qua e là e che io buttavo sulla carta di tanto in tanto, che non erano propriamente morali. Ma l'idea essenziale era la morale. E non l'ho terminata perché... perché è difficile fare una morale!⁸.

Sartre, dunque, appare da subito all'esame degli storici della filosofia come avvolto da un'aura di ambiguità, di apparente contraddizione: egli è, e definisce se stesso, un filosofo morale, un filosofo che ha sempre posto l'etica nelle sue varie forme – dalla riflessione teorica alla concreta prassi politica dell'*intellectuel engagé*⁹ – al centro tanto della propria attività di scrittore quanto della propria

(<http://www.item.ens.fr/index.php?id=377200>) e proprio nell'ambito di questo progetto il gruppo ha intrapreso la ricostruzione filologica dei testi delle Conferenze sulla base dei materiali presenti all'Istituto Gramsci di Roma e alla Cornell University.

⁸ Il frammento di intervista è riportato da F. SCANZIO nella *Nota del curatore* che costituisce l'introduzione all'edizione italiana dei *Quaderni per una morale*, a pagina IX.

⁹ A onor del vero vi sono anche autori come Michel Serres che giungono a mettere in dubbio persino il fatto che Sartre fosse un intellettuale impegnato. Un intellettuale impegnato, infatti, secondo Serres – ma questa non sarebbe stata affatto una definizione in grado di trovare il favore di Sartre – dovrebbe avere «au moins des clartés de tout» [cfr. M. SERRES, *Éloge de la philosophie en langue française*, Paris, Fayard, 1995; ed. cit. Flammarion, 1997, p. 50]. Sartre, al contrario, non sarebbe stato altro che un *désengagé*, un “intellettuale da caffè” che discuteva del mondo del lavoro in termini di rapporti di produzione, obsoleti in un'era completamente votata alle telecomunicazioni; che non era esperto della matematica e della logica che hanno rivoluzionato il modo di ragionare del secolo XX; che ignorava le tecniche e le scienze del suo tempo, proprio mentre la loro diffusione su larga scala stava sovvertendo, più che la società, l'umanità nel suo complesso. «Possible sans pillule ni pénicilline, sans bombe atomique ni voyages aériens, son œuvre eût pu s'écrire dans le monde des crinolines et des chars à bancs. Et il se prétendait engagé» [*ibidem*].

esistenza, ma nel corso della sua vita non ha mai dato alle stampe un'opera completa sulla morale. Forse, dopotutto, è proprio questo il punto di forza del pensiero di Sartre: egli non ha mai creduto – né avrebbe desiderato farlo – nella possibilità di scrivere un'opera definitiva, un trattato prescrittivo che contenesse tutte le indicazioni necessarie per l'agire etico; in quest'ottica, ecco che il carattere conativo, frammentario, problematico tanto dei *Cahiers* quanto dei testi sull'etica dialettica sembra quasi voler lasciare al lettore lo spazio per interagire e contribuire a realizzare egli stesso un'etica in situazione, insieme agli uomini del proprio tempo, tenendo però sempre ben presente che «è difficile fare una morale!».

Punto di partenza pressoché obbligato per un rapido *excursus* di alcune delle prese di posizione critiche sul pensiero morale di Sartre, è un testo tanto celebre da essere divenuto un classico: *Le problème moral dans la pensée de Sartre*, scritto nel 1947 da un Francis Jeanson appena venticinquenne. Il libro è introdotto da una prefazione di Sartre che contiene un'affermazione molto lusinghiera:

vous n'avez pas commis l'erreur de juger l'œuvre d'un vivant comme si son auteur était mort et qu'elle fût arrêtée pour toujours. Vous avez choisi, au contraire, pour l'étudier, le point de vue le plus difficile mais aussi le plus fructueux: vous l'avez envisagée comme une pensée inachevée, en mouvement¹⁰.

L'obiettivo di Jeanson è mostrare la possibilità di una conversione morale che emerge dalle opere sartriane pubblicate sino a quel momento – gli scritti di ispirazione fenomenologica, le prime opere letterarie e, in misura maggiore, *L'essere e il nulla*¹¹. La terza ed ultima sezione del libro – che è anche la più importante – si intitola *Vers la morale de l'ambiguïté: la réalisation conditionnelle de l'humain* e illustra come, partendo dalla riflessione purificante – che, all'opposto di quella complice, è esplicita nello svelare l'esistenza come l'esito non più di un

¹⁰ J.-P. SARTRE, *Lettre-Préface*, in F. JEANSON, *Le problème morale et la pensée de Sartre* suivi de *Un quidam nommé Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 11.

¹¹ A *L'essere e il nulla* è dedicata per intero la seconda sezione del libro di Jeanson – intitolata *Ontologie de l'ambiguïté: la condition humaine* – nella quale l'autore analizza in dettaglio l'ontologia sartriana, mettendo principalmente in luce il carattere trascendente della coscienza, il rischio della malafede e la conflittualità insita nella relazione del per-sé con gli altri.

destino nebuloso, ma il portato della scelta iniziale che ciascun uomo ha operato per se stesso – e dalla psicoanalisi esistenziale – il cui scopo è decifrare i comportamenti empirici dell'uomo e portare alla luce quelle rivelazioni che ognuno di essi contiene – costruire una morale non è solo possibile, ma doveroso. Tale etica permetterà all'uomo di «vivre avec la déchirure de la conscience»¹² senza doversi rifugiare nella malafede per sopportarne il peso. Questa morale non dovrà partire da una concezione idealizzata dell'individuo umano, ma dalla violenza e dalla conflittualità che inizialmente caratterizzano le relazioni interpersonali: nella prassi dei rapporti fra gli uomini la violenza può sovente essere camuffata da un atteggiamento di tipo seduttivo, come *L'essere e il nulla* ha svelato¹³, e per questo «le premier mot de la morale pourrait être: “Méfie-toi de ta tendresse”»¹⁴.

Conclude Jeanson:

nous sommes “en situation” dans une atmosphère de désagrégation morale. Si Sartre a pu sembler parfois aggraver le mal, c'est dans la mesure où toute pensée efficace peut soudainement révéler à lui-même quelque choix, dont l'esprit de sérieux se rendait complice – et qui, privé de son habituel paravent d'hypocrisie, s'efforce encore de trouver une justification dans le mouvement même le plus propre à le disqualifier¹⁵.

Uno dei meriti fondamentali del libro di Jeanson sta nell'essersi soffermato attentamente sul significato carico di implicazioni del termine «libertà» in Sartre. La libertà è infatti essenziale – poiché come

¹² F. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, cit., p. 285.

¹³ Cfr. ad esempio il terzo capitolo della parte III, che è interamente dedicato alla fenomenologia delle relazioni concrete con gli altri.

¹⁴ F. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, cit., p. 229.

¹⁵ *Ivi*, p. 254. Nel 1965, Jeanson pubblicherà una nuova edizione del suo libro – aggiungendovi una postfazione – e, alla luce dei testi sartriani apparsi nel frattempo, ribadirà le proprie convinzioni: «je le soutenais il y a dix-huit ans, je persiste à le soutenir aujourd'hui: la pensée de Sartre est une pensée morale, et toute sa vertu à notre égard vient de ce ressort-là. Simplement (si j'ose dire), du souci premier, existentiel, de se produire contre tous, elle en est venue à vouloir se produire parmi tous, c'est-à-dire à concevoir que l'homme ne sera qu'une chimère dans nos têtes aussi longtemps que nous n'entreprindrons pas de l'inventer ensemble. Prétendre se faire pardonner, à titre personnel, son existence contingente, c'était la folie; vouloir dépasser cette contingence avec tous les autres, c'est le réalisme. S'il est vrai que la morale est à la fois “impossible et nécessaire”, il se pourrait bien que nous ayons affaire ici à la tentative la plus authentique qui ait jamais été engagée en pareil domaine» [*Un quidam nommé Sartre*, in *Le problème moral et la pensée de Sartre*, cit., p. 342].

trascendenza e potere di negazione è l'attributo inalienabile dell'essere umano – , ma è anche libertà esistenziale, poiché l'uomo deve assumerla come propria scelta originaria, deve impegnarsi perché ogni giorno la libertà sua e dei suoi simili aumenti. L'uomo è libero, ma questa affermazione non deriva da una negazione astratta di limiti impostigli ontologicamente, bensì da una libertà concreta in situazione. La scelta della libertà come valore positivo comprende allora tutti i tentativi di renderla effettiva ed efficace, modificando l'ordine economico, sociale e politico, per riconoscere a quanti più individui possibile il maggior numero di possibilità tra le quali scegliere. Il mondo in sé gioca un ruolo essenziale nel decidere quale sarà il carattere, il coefficiente di avversità della condizione di partenza sulla quale la progettualità libera deve agire. Tuttavia, se l'uomo non fosse già libero costitutivamente, non avrebbe alcun significato per lui voler realizzare la sua libertà nella situazione storica. Secondo Jeanson, Sartre ha iniziato il suo percorso filosofico dedicando la quasi totalità dei suoi sforzi all'analisi degli aspetti essenziali della libertà: la promessa opera sulla morale dovrà invece essere destinata all'approfondimento degli aspetti esistenziali.

L'affermazione di Jeanson sulla natura eminentemente morale dell'opera di Sartre può apparire oggi – dopo la pubblicazione dei *Cahiers* e dei primi inediti sull'etica dialettica – come qualcosa di acquisito, ma nel 1947 non lo era affatto, soprattutto se si pensa che Gabriel Marcel, più o meno nello stesso periodo, sosteneva che era inconcepibile una morale sartriana dell'impegno poiché Sartre – a suo avviso – si era soltanto dedicato a privare di ogni “valore” proprio quella stessa realtà nella quale ci si dovrebbe impegnare. Scrive Marcel, infatti, che la filosofia sartriana «è una vera intimidazione che si esercita di preferenza sulla coscienza degli adolescenti», un «rifiuto diabolico» compiuto da una «individualità ribelle e ubriaca di se stessa»¹⁶. In modo pressoché analogo, Roger Troisfontaines – nel libro del 1945 *Le choix de Sartre* – liquida gli aspetti morali del pensiero sartriano sotto la sommaria etichetta di “nichilismo egoista”. I toni di F.H. Heinemann¹⁷ sono ancora più apocalittici: secondo lui Sartre «tenta una giustificazione del crimine, del delitto, del male, in una

¹⁶ cfr. G. MARCEL, *Homo viator*, Paris, 1944, p. 296.

¹⁷ cfr. F.H. HEINEMANN, *Theologia diaboli*, in «Rivista di Filosofia», 1954, n.1, pp. 3-13.

parola del diabolico. Teologicamente la si potrebbe chiamare *Justificatio Diaboli*. L'apologia del delinquente ... raccomandata agli amici della pornografia».

Ancora nel 1970, Thomas C. Anderson fa notare – in un articolo dal titolo interrogativo *Is Sartrean Ethics possible?*¹⁸ – come numerosi commentatori siano giunti alla conclusione che *L'essere e il nulla* abbia reso impossibile a Sartre la formulazione di qualunque etica. Alcuni di costoro hanno sostenuto che, partendo da simili premesse ontologiche, non si può neanche provare a distinguere una condotta buona da una cattiva e che è quindi per questo che Sartre non ha mai scritto l'opera dedicata alla morale che aveva promesso; altri, invece, riconoscono l'importanza della riflessione morale nell'ambito del pensiero sartriano, ma ritengono che sia solamente la conseguenza della sua adesione al marxismo, e non invece un interesse originale e forse uno dei motivi teorici di questa adesione. Anderson, al contrario, partendo dalla definizione di etica come «the theory of how men should act toward each other»¹⁹, sostiene che *L'essere e il nulla* non renda affatto impossibile un'etica esistenzialista e che Sartre non abbia mai ripudiato la sua ontologia, nonostante ci sia stata nel suo pensiero un'indiscutibile evoluzione. Riporta poi le obiezioni mosse alla possibilità di un'etica sartriana, dividendole in tre categorie e facendole seguire dalla propria confutazione:

– prima obiezione: *L'essere e il nulla* contiene frasi come «così è la stessa cosa ubriacarsi in solitudine o guidare i popoli»²⁰ e «l'uomo è una passione inutile»²¹ e descrive nei dettagli l'assurdità dell'esistenza umana, dovuta al fatto che l'uomo non potrà mai essere il Dio che vorrebbe diventare. Ma se l'uomo è inutile e assurdo anche l'etica, come prodotto umano e come teoria delle giuste relazioni fra gli uomini, è inutile²².

¹⁸ Th. C. ANDERSON, *Is Sartrean Ethics possible?*, in «Philosophy Today», 1970, pp. 116-140.

¹⁹ *ivi*, p. 116.

²⁰ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, ed. ital. cit. *L'essere e il nulla*, trad. di Giuseppe Del Bo, Milano, EST, 1997, p. 695.

²¹ *ivi*, p. 682.

²² Victor MCGILL, ad esempio, sebbene ammetta che il pensiero sartriano indichi all'uomo le numerose possibilità che gli sono poste di fronte, sostiene che Sartre lasci la speranza astratta e

- seconda obiezione: ne *L'essere e il nulla* Sartre descrive molte relazioni umane, fra cui l'amore, e, all'apparenza, conclude che esse inevitabilmente coinvolgono il conflitto: «l'essenza dei rapporti tra le coscienze non è il *Mitsein*, ma il conflitto»²³; «il conflitto è il senso originario dell'essere-per-altri»²⁴. Ma se è vero che «l'enfer, c'est les Autres»²⁵ allora deve essere altrettanto vero che l'etica è inutile²⁶.
- terza obiezione (che Anderson giudica la più importante oltretutto la più diffusa): Sartre afferma che l'uomo è la fonte di tutti i valori e che coloro che nascondono a se stessi la propria libertà, accettando di sottomettersi allo spirito di serietà, sono dei *salauds*. Ma se l'uomo è la fonte del valore come si può valutare moralmente un'azione? E non si corre il rischio di scendere nel relativismo e nell'anarchismo?

Replica l'autore statunitense alla prima obiezione che è vero che per Sartre la realtà umana è mancanza di essere, ma nel paragrafo sulle «Prospettive morali» che conclude *L'essere e il nulla* scrive altresì che è possibile per l'uomo porre fine al regno del valore inattuabile di essere come Dio, ovvero sintesi di In-sé e di Per-sé. Attraverso la psicoanalisi esistenziale, ma soprattutto per mezzo della riflessione

destituita di fondamento. «For Sartre the ultimate aim is self-sufficiency. "Man is a being who plans to be God". It was Milton's Satan who pronounced the sequel: «Better to rule in hell than serve in heaven». A society of fallen angels might have its appeal, but not for those who believe that social cooperation and science offer the best hope for the future» (cfr. V. McGill, *Sartre's Doctrine of Freedom*, p. 342). McGill oppone di continuo a Sartre un autore come William James, che reagisce alla contingenza del mondo non con sartriana angoscia, ma con «with zest and a sense of high adventure».

Secondo McGill, *L'essere e il nulla* apparve quando la liberazione dai regimi nazifascisti era in vista e, di conseguenza, l'aspirazione ad essere liberi era un profondo sentimento che infiammava gli intellettuali europei: in un simile contesto il libro di Sartre era in grado di riunire sotto la stessa bandiera gli eterogenei avversari del fascismo. Ma dopo la fine della guerra – sempre secondo l'autore statunitense – era venuto il momento di cooperare verso il raggiungimento di scopi positivi e «an abstract, formless ideal of freedom was no longer appropriate».

²³ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 482.

²⁴ *ivi*, p. 414.

²⁵ J.-P. SARTRE, *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1947, p. 93.

²⁶ Secondo C.R. Bukala, ad esempio, «summarily, Sartre's morality is nothing but a subjective morality which leads man rather to frustration than to perfection and happiness: for while it satisfies – but only to a certain degree – the individual in his temporal and material situations, it offers him absolutely nothing toward those things where in he transcends these» (cfr. C.R. BUKALA, *Sartrean Ethics: an Introduction*, p. 464).

pura, l'uomo può capire che, se lui solo è la fonte dei valori, non ha senso cercare di farsi Dio e invece si può scegliere la libertà stessa come supremo valore. L'uomo può quindi *voler* essere libertà, scegliere come ideale esistenziale quello di essere-ciò-che-non-è e di non-essere-ciò-che-è: in una parola l'uomo può scegliere di essere uomo. L'esistenza umana non ha uno scopo o un senso assegnati per natura, perché non esiste un'essenza precostituita dell'uomo in quanto tale, e se da un lato questa condizione è destabilizzante, dall'altro è proprio l'assenza di una predeterminazione naturale a garantire teoricamente che nessun uomo dovrebbe essere usato come strumento per la realizzazione di un valore trascendente rispetto a lui: è solo l'uomo che è la causa dei valori e l'uso che farà della sua vita dipende da ciò che egli stesso sceglierà di essere.

Per quanto concerne la seconda obiezione, invece, occorre rammentare che non ci si può mai astrarre dalla situazione, neanche nel giudizio morale. Non c'è una condotta intrinsecamente buona in ogni circostanza, e nella stessa maniera non vi sono condotte cattive a priori. La negatività delle relazioni umane, dall'amore all'odio, descritte ne *L'essere e il nulla*, non esclude la possibilità di un'etica della liberazione e della salute, ma ci deve essere una preventiva conversione radicale. Scrive Anderson:

I believe that this turning from God to freedom is precisely the “radical conversion” spoken of in the footnote²⁷.

Il rifiuto della contingenza e la ricerca bramosa di un'inattinguibile autocoincidenza nell'inautentico possono assumere due forme: o l'individuo tenta semplicemente di abolire la propria contingenza, oppure – più direttamente – tenta di conseguire lo status di un essere necessario che sia *causa sui*. La relazione concreta che questa persona sarà capace di instaurare con gli altri differirà relativamente in base a quale dei due tentativi sarà dominante. Se voglio fuggire dalla contingenza, infatti, dovrò fuggire anche da quel contingente *being-like status*, conferitomi dall'Altro, che fa di me il suo oggetto. Proverò allora a dominare e reificare l'Altro, cosicché egli non possa più farlo

²⁷ Th. C. ANDERSON, *Is Sartrean Ethics possible?*, cit., p. 125; la nota alla quale Anderson fa riferimento è la numero 1 di pagina 465 dell'edizione italiana citata de *L'essere e il nulla*.

con me. È questa l'origine del desiderio, dell'indifferenza, del sadismo e dell'odio. Diversamente, se voglio darmi una fondazione, tenterò non di negare ma di usare, anche arrivando fino al punto di identificarmi con essa, la soggettività dell'Altro. Questa è la genesi dell'amore inautentico e del masochismo. Ma se al contrario accetto la mia contingenza come libertà, le mie relazioni con l'Altro non saranno più inevitabilmente reificazioni od assimilazioni. Anderson chiosa:

The later Sartre who refers to the possibility of conflict-free societies of free men is perhaps not that far removed after all from Sartre of *Being and Nothingness*²⁸.

Infine, in risposta alla terza obiezione, Anderson rammenta che per Sartre la scelta autentica di libertà come valore base non significa scegliere solamente la propria libertà, ma scegliere all'unisono anche la libertà di tutti gli altri uomini²⁹. Ciascuno di noi, attraverso le sue scelte struttura il suo mondo, ma necessariamente ciò che fa – oppure rifiuta di fare – si ripercuote sugli altri, che ne restano coinvolti. Si è perciò responsabili per il posto che gli altri hanno nel mondo. Creando l'uomo che concretamente vogliamo essere, non c'è uno solo dei nostri atti che non crei al contempo un'immagine ideale dell'uomo come pensiamo dovrebbe essere. Nessun uomo sarà davvero libero nel mondo finché ci sarà un singolo oppresso e ciò è vero per due differenti ordini di ragioni: in primo luogo la mia libertà è dipendente dagli altri, e se voglio preservarla ed incrementarla ho bisogno della loro assistenza; inoltre devo rispettare la libertà dell'altro o sono condannato ad essere inautentico.

²⁸ *ivi*, p. 126.

²⁹ Già nel 1945, di fronte al pubblico del club *Maintenant*, Sartre enuncia questo stesso concetto senza possibilità di equivoci, proprio per sgombrare il campo dalle accuse più grossolane: «Noi vogliamo la libertà per la libertà e in ogni circostanza particolare. E, volendo la libertà, scopriamo che essa dipende unicamente dalla libertà degli altri e che la libertà degli altri dipende dalla nostra. Certo, la libertà, come definizione dell'uomo, non dipende dagli altri; non posso prendere la mia libertà per fine, se non prendendo ugualmente per fine la libertà degli altri» (cfr. J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946; ed. cit. *L'esistenzialismo è un umanesimo*, trad. it. di Giancarla Mursia Re, Milano, Mursia, 1978, p. 77).

In conclusione, la moralità si determina in azione e può comportare scelte non facili né convenzionali. La sintesi di Anderson è decisamente efficace:

For example Sartre has defended the use of terror tactics such as murder and torture by the Viet Cong as the only means possible to achieve the liberation of the Vietnamese people. He also sanctioned the use of such tactics by the F.N.L. during the French-Algerian war, and more recently the use of violence by the French university students for much the same reason³⁰.

In un mondo di violenza ed ingiustizia è assurdo pensare che le strutture possano essere cambiate senza violenza. Le mani dell'uomo sono sempre sporche³¹. La molteplicità della coscienza trova nell'impegno un'unità non ingannevole.

Il 1983, con l'apparizione dei *Cahiers pour une morale*, segna un punto di svolta nella storia della critica su Sartre: a partire da quella data, i testi sul pensiero morale sartriano sono aumentati in maniera esponenziale. In particolare, Mara Meletti Bertolini³² e Yvan Salzmann³³, nei loro rispettivi studi che hanno entrambi come argomento la relazione tra etica ed autenticità in Sartre, dedicano ampio spazio al ruolo occupato dalla morale della conversione.

Mara Meletti Bertolini mette in luce la centralità della tematica morale nel pensiero sartriano, ma soprattutto rintraccia le origini dell'attenzione di Sartre per l'etica nelle opere giovanili, dedicate alla psicologia e alla fenomenologia. Da *La Transcendance de l'Ego*, *L'Imagination*, *Esquisse d'une théorie des émotions* e *L'Imaginaire*, estrapola la descrizione dell'"uomo-stregone", colui che non si impegna per cambiare il mondo con il suo agire concreto, ma si affida a credenze

³⁰ *ivi*, p. 134.

³¹ cfr. la battuta pronunciata da Hoederer ne *Les mains sales*, Paris, Gallimard, 1948, p. 198: «Moi j'ai les mains sales. Jusqu'aux coudes. Je les ai plongées dans la merde et dans le sang».

³² M. MELETTI BERTOLINI, *La conversione all'autenticità: saggio sulla morale di J.-P. Sartre*, Milano, Franco Angeli, 2000.

³³ Y. SALZMANN, *Sartre et l'autenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Genève, Labor et Fides, 2000.

“magiche”³⁴, che lo aiutano con la mistificazione a sbarazzarsi di quelle responsabilità che come esistente dovrebbe assumersi nei confronti di se stesso e degli altri. La fenomenologia dell'uomo-stregone – che rinuncia alla ricerca della verità per sostituirla con delle finzioni che hanno lo scopo di fornire una visione dell'esistenza più supportabile e consolatoria – è un'introduzione per via negativa alla morale dell'autenticità. Alla prima parte del saggio, interamente dedicata alla magia, segue perciò la seconda, che, a partire da *L'Être et le Néant* fino agli scritti editi postumi – i *Cahier pour une morale* e il saggio *Vérité et existence* –, illustra il difficoltoso percorso di quella conversione all'autenticità, che è premessa dell'agire morale. Nel libro vengono in particolare indicati i tre punti di *L'Être et le Néant* che contengono il rimando ad una prossima opera dedicata alla morale, opera che avrebbe dovuto, nelle intenzioni dell'autore, trovare una risposta agli interrogativi lasciati in sospeso nella «Conclusion»:

1. la nota conclusiva del paragrafo *La “fede” della malafede* (parte prima, capitolo II: *La malafede*)³⁵;
2. la nota conclusiva del paragrafo dedicato al *Secondo atteggiamento nei confronti dell'altro: indifferenza, desiderio, sadismo, odio* (parte terza, capitolo III: *Le relazioni concrete con gli altri*)³⁶;

³⁴ La magia – una delle forme dell'inautentico – è il termine sotto cui vengono comprese tutte le modalità dell'esperienza in cui il soggetto non si relaziona al mondo in forma percettivo-conoscitiva, ma ne diviene un attivo trasformatore ideale attraverso i miti consolatori e attraverso tutte quelle forme immaginarie frutto del desiderio che vengono vissute come se fossero reali. L'Ego è in quest'ottica una delle più compiute magie dell'uomo-stregone: essere una totalità è rassicurante rispetto alla presa di coscienza dell'impossibilità di coincidere con una qualsiasi determinazione.

In ambito intersoggettivo, la magia come mistificazione è la ragione del fallimento della comunicazione fra gli uomini; sia che si persegua il conflitto sia che si opti per la seduzione, l'esito sarà lo scacco: l'errore commesso è il medesimo nei due casi, quello di servirsi dell'altro come di un oggetto miracoloso in grado di supplire alla propria strutturale mancanza. Possessione, ossessione, nevrosi, chiusura, ripetitività, stereotipia sono le forme della magia nella realtà concreta.

³⁵ «Se è indifferente essere in buona o malafede, poiché la malafede raggiunge la buona fede e si insinua all'origine stessa del suo progetto, ciò non comporta che non si possa sfuggire radicalmente alla malafede. Ma questo presuppone un'autoripresa dell'essere corrotto, che chiameremo autenticità e la cui descrizione non rientra qui» (J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 107).

³⁶ «Queste considerazioni non escludono la possibilità di una morale di liberazione e di salvezza. Ma essa può essere raggiunta solo alla fine di una conversione radicale di cui non possiamo parlare qui» [ivi, p. 465].

3. il secondo paragrafo della *Conclusion*, intitolato *Prospettive morali*³⁷.

Sebbene l'ontologia, in quanto analisi dell'esistente, debba restare separata dalla morale, che è invece un progetto sulla situazione, essa contiene già al suo interno una tensione verso la costruzione di una morale, identificata in maniera molto acuta. Convertirsi significa passare dalla riflessione complice a quella purificante. L'uomo, convertitosi volontariamente all'autenticità, prende atto della conflittualità costitutiva del suo esistere nel mondo insieme ad altri uomini e della tendenza insita nella sua libertà a cadere preda della malafede: è a partire da questa realtà che si sforzerà di costruire, insieme ai suoi simili, una morale della generosità, facendo in tal modo decadere la funzione ingannevolmente rassicurante svolta dalla magia. In quest'ottica la morale è una «libera invenzione di sé» ed è opposta all'«addestramento alla virtù»³⁸. Meletti Bertolini insiste su una serie di efficacissime metafore spaziali per illustrare questo concetto: la morale è «luogo di trasfigurazione dell'esistenza assurda e contingente in impresa appassionata; spazio entro cui può avvenire un'alleanza tra Per-sé e In-sé; luogo della ricerca di una mediazione che non si risolve in un'ambigua confusione; luogo della sperimentazione creativa»³⁹.

Yvan Salzman, invece, analizza cronologicamente l'intero corpus dell'opera sartriana – fino alla *Critique de la raison dialectique* e al monumentale studio su Gustave Flaubert – alla ricerca delle

³⁷ «L'ontologia per se stessa non può formulare delle prescrizioni morali. Essa si occupa unicamente di ciò che è, e non è possibile trarre degli imperativi dai suoi indicativi. Ciò nonostante lascia intravedere quello che sarà un'etica che assumerà le proprie responsabilità di fronte ad una *realtà umana in situazione*. Essa ci ha rivelato, infatti, l'origine e la natura del valore: noi abbiamo visto che è la *mananza*, in riferimento alla quale il per-sé si determina come *mananza*. [...] Ma l'ontologia e la psicoanalisi esistenziale (o l'applicazione spontanea ed empirica che gli uomini hanno sempre fatto di queste discipline) devono scoprire all'agente morale che esso è *l'essere per cui i valori esistono*. [...] Si può *vivere* questo nuovo aspetto dell'essere? In particolare, la libertà, prendendo se stessa per fine, sfuggirà ad ogni *situazione*? Oppure, invece, resterà situata? O si situerà tanto più precisamente e individualmente quanto maggiormente si proietterà nell'angoscia come libertà in condizione e quanto maggiormente rivendicherà la sua responsabilità, a titolo di un esistente per il quale il mondo giunge all'essere? Tutti questi problemi, che ci rinviano alla riflessione pura e non "complice", non possono trovare la loro risposta che sul terreno morale. Vi dedicheremo un'altra opera» [ivi, pp. 694-696].

³⁸ M. MELETTI BERTOLINI, *La conversione all'autenticità*, cit., p. 114.

³⁹ *ivi*, p. 171.

prospettive morali, che a suo giudizio dovrebbero assurgere addirittura a filo conduttore per interpretare l'evoluzione del pensiero di Sartre negli anni. La seconda parte del libro in particolare – che ha per titolo *De l'ontologie à la morale* – si occupa della ricerca sartriana di una morale concreta che parta dal mondo reale così come esso si presenta, alienato e violento, in vista del raggiungimento di una diversa e migliore condizione umana, caratterizzata dalla fiducia reciproca e costruttiva tra le coscienze. La contingenza, in un'atmosfera non addizionalmente repressiva, non apparirà più come un peso schiacciante, bensì come un'opportunità. Salzmann privilegia l'“ipotesi Verstraeten” di una stretta continuità fra i *Cahiers* e gli sviluppi della *Critique de la raison dialectique*. La Storia implica la morale: senza conversione non avverrebbero né rivoluzioni né alcuna forma di evoluzione. Ma, al tempo stesso, la morale implica la Storia: non vi sarebbe morale senza azione sistematica sul mondo in situazione. Se la morale è il progetto dei valori a venire, la generosità è il miglior esito possibile che possa scaturire dall'ordine del per-altri, una volta che si sia rinunciato alla pretesa di dominio.

Per un'opera interamente votata a una ricostruzione del significato e dell'evoluzione diacronica della morale di Sartre e capace di metterne in luce sia l'impronta esistenzialista sia l'impostazione marxista, si dovrà però attendere il 2007, anno della pubblicazione di un testo che a tutt'oggi costituisce un contributo ineludibile agli studi sartriani: *Sartre et la morale* di Arno Münster⁴⁰. La novità del suo approccio sta nell'essere stato il primo a collegare strutturalmente i *Cahiers pour une morale* alla Conferenza del 1964, rifuggendo dalla mera divisione tra un “primo” e un “secondo” Sartre e tracciando così le linee guida per una comprensione complessiva di un'etica certo asistemica ma coerente negli intenti. Per Münster, la speculazione filosofica sartriana in ambito morale è definita da due fondamentali obiettivi: a) individuare categorie teoriche adeguate a un'etica della scelta ontologica fondata sulla libertà e l'autenticazione della libertà stessa in virtù di una coscienza proiettata sempre in avanti dalla

⁴⁰ A. MÜNSTER, *Sartre et la morale*, L'Harmattan, Paris, 2007. L'opera prosegue la riflessione iniziata da Münster, allievo di Ernst Bloch, con *Sartre et la praxis. Ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre* (L'Harmattan, Paris, 2005).

neantizzazione; b) definire una normatività etica “altra” rispetto alle morali tradizionali dell’alienazione, tenendo conto del contesto storico. La centralità che riveste la *praxis* nella sua lettura, induce Münster a inserire l’analisi morale sartriana nel solco delle filosofie dell’emancipazione umana, iniziato da Marx e proseguito da Gramsci e da Ernst Bloch.

Concludendo questa rapida sintesi di alcune tra le analisi più significative sulle considerazioni morali presenti nell’opera filosofica e letteraria di Sartre, si evince con sufficiente chiarezza come, nonostante le opinioni discordanti di alcuni studiosi, la prospettiva etica costituisca una chiave di lettura efficace per ricostruire l’evoluzione del pensiero sartriano. Da questo punto di vista, il lavoro di analisi delle due Conferenze di Roma, argomento centrale del terzo e conclusivo capitolo di questa tesi metterà in luce come le riflessioni sulla dialettica della storia e sulle possibilità dell’individuo concreto di tradurre in termini concreti la propria libertà ontologica vadano intese come un contributo alla definizione di un’etica centrata sulla disalienazione come sforzo collettivo del genere umano.

2. La genesi del problema morale nel giovane Sartre

Nella nota introduttiva all'edizione italiana dei *Cahiers pour une morale*, Fabrizio Scanzio cita una lettera che Sartre scrisse a ventuno anni e nella quale affermava di essere alla ricerca di un particolare «ideale di carattere»: la «salute morale»⁴¹. Nella medesima lettera, indirizzata a Simone Jolivet nel 1926, Sartre consiglia all'amica di leggere gli scritti di Alain⁴², il più noto moralista francese di quegli

⁴¹ cfr. F. SCANZIO, *Nota del curatore*, in J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, cit., p. I.

⁴² ALAIN è lo pseudonimo di Émile August Chartier (Mortagne, Orne, 1868 - Le Vésinet, Seine, 1951). Accanito sostenitore del bergsonianesimo imperante nella sua epoca, risalì a Cartesio e a Kant, riprendendo certe posizioni dell'idealismo tedesco, e traendone un razionalismo idealistico nutrito da cospicue e dirette esperienze maturate nei più disparati ambiti della cultura. Fattosi conoscere ancor giovane dagli specialisti per una serie di studi pubblicati sulla «Revue de Métaphysique et de Morale» dal 1892 al 1901 sotto lo pseudonimo di Criton, Alain legò la propria fama ai celebri *Propos* (raccolti, sotto il titolo completo di *Cent-un Propos d'Alain*, in cinque serie: 1908, 1909, 1911, 1914, 1920); in essi, secondo l'occasione fornita dagli avvenimenti quotidiani, l'Autore risale dai casi particolari ai principi generali, esponendo il suo pensiero sui diversi aspetti della vita individuale e sociale e conducendo con instancabile zelo quello che egli stesso definisce “una sorta di insegnamento socratico”, volto a sfatare i pregiudizi e ad abituare i contemporanei a ragionare. I *Propos* non restarono confinati negli ambienti accademici, ma raggiunsero il grande pubblico a tal punto da divenire uno dei maggiori successi editoriali di quegli anni. A questi primi scritti si sono aggiunti nel corso degli anni: i *Propos sur le Christianisme* (1924), i *Propos sur l'Esthétique* (1932), i *Propos sur l'Éducation* (1932) e i *Propos sur le Bonheur* (1932).

Pacifista convinto, ma parimenti ligio agli impegni che sentiva e proclamava di avere come cittadino, si arruolò volontario nella Grande Guerra, servendo per tre anni come soldato semplice. Frutto di questa esperienza è un importantissimo testo del 1921, *Mars ou la guerre jugée*, un'opera di denuncia – uscita in un periodo nel quale la propaganda patriottica schiacciava ogni altra voce di dissenso – delle abiezioni della guerra in tutti i suoi aspetti e delle sue catastrofiche conseguenze per la sfera morale: la corruzione dei giovani nelle caserme, dove i migliori sono costretti a sottostare ai più brutali e corrotti; il culto reso al falso onore e il falso eroismo; il difficile problema di stabilire chi sia nel giusto e chi abbia torto tra noi e i nemici che affrontiamo; la disciplina richiesta che si tramuta in oppressione e porta il subordinato a credere in un ordine non perché ragionevole in se stesso, ma solamente in funzione del grado di colui che glielo impartisce; la mancanza di comprensione del fatto che sono gli uomini e non le “Nazioni” a combattersi, e che nell'uomo è la passione (non le idee o la ragione come piacerebbe supporre), che passa davanti a tutto dominando ogni altro interesse.

Altra opera di Alain è il *Système de Beux-Arts*, del 1920, in cui l'Autore enuncia la tesi secondo la quale ogni concetto di arte si inserisce in un concetto più vasto di umanesimo (o ne deriva o vi conduce): ogni estetica implica un'etica. Come sosteneva Stendhal, il Bello è «una promessa di felicità». Fra gli scrittori denigrati in toni particolarmente aspri – e ingenerosi – da Alain ce ne sono almeno due che avranno invece moltissima rilevanza per Sartre: Gide e Flaubert.

anni. Secondo Scanzio la teorizzazione morale è tanto importante nella costruzione del pensiero sartriano da aver preceduto – e da un certo punto di vista addirittura guidato – la nascita dell'ontologia⁴³.

Il gruppo degli scritti giovanili di Sartre contiene testi di filosofia e psicologia di matrice fenomenologica⁴⁴ ed opere letterarie – il più noto dei romanzi sartriani, *La nausea*, e la raccolta di racconti *Il muro*. Dalla fenomenologia husserliana Sartre eredita soprattutto l'idea che la coscienza è sempre intenzionata: «principe essentiel de la phénoménologie, “toute conscience est conscience de quelque chose”»⁴⁵. La fenomenologia, però – secondo Sartre e in contraddizione con gli esiti del pensiero di Husserl –, non necessita il ricorso a un “Ego” trascendentale inteso come centro unificatore della coscienza. Ad un primo grado, la coscienza è irriflessa, impersonale; di

Democratico convinto e radicale progressista, Alain fu indubbiamente uno dei teorici della Terza Repubblica. Nei testi *Éléments d'une doctrine radicale* (1925) e *Citoyen contre les pouvoirs* (1926) esprime una difesa delle ragioni della democrazia fondata sulla fede nella Ragione e negli immortali principi della Rivoluzione, unita però alla convinzione che non vi sia nulla di assoluto nel mondo (convincimento che gli servirà da giustificazione per approvare la politica opportunistica del partito radicale).

⁴³ Cfr. a questo proposito la lettera che Sartre scrisse a Simone de Beauvoir il 12 maggio 1940.

⁴⁴ Si tratta di:

- i. *L'imagination*, Paris, Alcan, 1936 (ed. cit. Paris, Presses Universitaires de France, 1950);
- ii. *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, «Recherches philosophiques», 1936-'37, n. 6, pp. 85-123 (ed. cit. in vol., a cura di S. Le Bon, Paris, Vrin, 1978);
- iii. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1939 (ed. cit. 1960);
- iv. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*, Paris, «Nouvelle Revue Française», 1939, n. 304, pp. 129-131;
- v. *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940.

Attualmente, la ricostruzione più completa della formazione culturale e dell'elaborazione filosofica di Sartre antecedente a *L'essere e il nulla* si deve ad Alain FLAJOLIET, autore de *La première philosophie de Sartre* (Honoré Champion, Paris, 2008, pp. 962).

⁴⁵ cfr. *La Transcendance de l'Ego*, cit., p. 28. Sartre riprende lo stesso concetto anche in altri passi: «On sait que, pour Husserl, tout état de conscience ou plutôt – comme disent les Allemands et comme nous dirons avec eux – toute conscience est conscience de quelque chose. “Toutes les *Erlebnisse* qui ont en commun cette propriété d'essence s'appellent aussi *Erlebnisse* intentionnelles”: dans la mesure où elles sont conscience de quelque chose on dit qu'elles se “rapportent intentionnellement” à ce quelque chose. L'intentionnalité, telle est la structure essentielle de toute conscience. Il s'ensuit naturellement une distinction radicale entre la conscience et ce dont il y a conscience» (*L'imagination*, cit., p. 144). «Toute conscience est conscience de quelque chose. La conscience irréflechie vise des objets *hétérogènes* à la conscience: par exemple, la conscience imageante d'arbre vise un arbre, c'est-à-dire un corps qui est extérieur par nature à la conscience; elle sort d'elle-même, elle se transcende» (J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire*, cit., p. 23).

fronte ad essa sta l'oggetto: c'è coscienza di qualcosa. In un secondo momento si dà la coscienza di sé, la consapevolezza di essere coscienza di qualcosa. L'Io è oggetto per la coscienza solo tramite la riflessione. L'essere che appare alla coscienza è il fenomeno; esso, però, non si limita ad apparire alla coscienza, ma è anche trascendente rispetto ad essa: è in-sé. Al contrario, la coscienza – il per-sé – non ha nulla di sostanziale ed è un «arrachement au monde par néantisation»⁴⁶. Il progetto è la manifestazione concreta della libertà del per-sé e al contempo del suo legame con la temporalità. La coscienza incontra sempre altri per-sé, scoprendo così la dimensione del per-altri, che altro non è se non il per-sé considerato in rapporto con altre coscienze. Rémi Boucher è dell'opinione che gli scritti fenomenologici di Sartre abbiano come obiettivo quello di restituire alla coscienza la dignità perduta, eliminando una dopo l'altra tutte quelle definizioni che limitano il suo potere di negazione rispetto al mondo⁴⁷.

Nei due scritti sull'esperienza immaginativa, la prima cosa che a Sartre preme di evidenziare è che l'immagine non è la presenza “nella” coscienza di un oggetto mentale o del simulacro di un oggetto esterno, ma è un certo tipo di coscienza. Il riconoscimento del fatto che la coscienza non è un contenitore di oggetti è la base ontologica della libertà umana, della sua irriducibilità al mondo delle cose. L'immagine, quindi, è sempre un atto, mai una cosa. Contrariamente alla coscienza percettiva – che pone l'esistenza del suo oggetto – la coscienza immaginativa ha la peculiarità di porre il proprio oggetto come non esistente. Una coscienza immagina sempre a partire da un centro di riferimento globale, che in origine coincide con l'insieme delle cose-utensili del suo particolare mondo: essa è capace di presentarci l'oggetto assente, ma non come si manifesterebbe se fosse effettivamente presente. Nell'immagine, difatti, vediamo sì l'oggetto

⁴⁶ cfr. Y. SALZMANN, *Sartre et l'authenticité*, cit., p. 23.

⁴⁷ cfr. R. BOUCHER, *Quelques aspects moraux de la pensée de Sartre*, in «Revue Philosophique de Louvain», Louvain, agosto 1973, 4^a serie, n.11, pp. 539-573.

nello spazio, ma ci appare per l'appunto sotto quella forma originale che è la forma immaginativa⁴⁸.

In virtù di questa sua ambiguità costitutiva, l'immagine porta in sé una sorta di conflitto fra ciò che è davvero e ciò che invece dovrebbe rappresentare.

L'acte d'imagination est un acte magique. C'est une incantation destinée à faire apparaître l'objet auquel on pense, la chose qu'on désire, de façon qu'on puisse en prendre possession. Il y a, dans cet acte toujours quelque chose d'impérieux et d'enfantin, un refus de tenir compte de la distance, des difficultés. Ainsi le tout jeune enfant, de son lit, agit sur le monde par ordres et prières. À ces ordres de la conscience, les objets obéissent: ils apparaissent⁴⁹.

Ma, d'altro canto, l'immaginazione realizza anche la libertà della coscienza: da un punto di vista trascendentale, è, infatti, proprio il potere di negazione della coscienza a rendere possibile l'immaginazione, e quest'ultima non è che una delle forme di quella fuga continua che caratterizza la libertà del soggetto, contrapposta all'inerzia dell'oggetto.

La coscienza, priva tanto di contenuti prestabiliti, quanto di un elemento unificante che la renda una sostanza, è il principio dell'esistenza: in questa prospettiva, l'Io è un "oggetto" del tutto particolare che scopriamo nel mondo. Un articolo di Joseph S. Catalano del 1990⁵⁰ evidenzia come la filosofia sartriana, fin dalle prime espressioni, abbia un forte sbocco sociale e insiste sul fatto che gli ultimi scritti non aggiungono al pensiero di Sartre una prospettiva sociale, ma una prospettiva storica. Il compito morale è costitutivamente ambiguo, nella sua perenne ricerca di equilibrio tra la

⁴⁸ «L'image est un acte qui vise dans sa corporéité un objet absent ou inexistant, à travers un contenu physique ou psychique qui ne se donne pas en propre, mais à titre de "représentant analogique" de l'objet visé» (J.-P. SARTRE, *L'imagination*, cit., p. 34).

⁴⁹ J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire*, cit., p. 163. Un esempio di tale attitudine magica nei confronti del mondo può essere individuato nel racconto *L'enfance du chef*: il protagonista, il piccolo Lucien, vuole persuadere Dio che lui ama molto la sua mamma, ma al bambino è stato insegnato che Dio è onnisciente, e quindi, per riuscire efficacemente nel proprio intento, ritiene di dovere per prima cosa convincere se stesso della propria buona fede (cfr. J.-P. SARTRE, *L'enfance d'un chef* in *Le mur*, Paris, Gallimard, 1939, pp. 162-164).

⁵⁰ J. CATALANO, *Authenticity: a Sartrean Perspective*, «The Philosophical Forum», vol. XXII n.2, inverno 1990, pp. 99-119.

libertà individuale e la forza delle istituzioni: «to determine the truth of a life requires that we look both at its local and historical situation»⁵¹. Per chiarire questo concetto, Catalano stabilisce una correlazione tra gli scritti fenomenologici del primo Sartre e la monumentale biografia incompiuta di Flaubert, *L'Idiot de la Famille*: a mio avviso il parallelo può essere benissimo esteso – dal punto di vista del contenuto – anche alle pagine dei *Cahiers* dedicate all'oppressione e alla rivolta. Sartre racconta che i genitori di Flaubert si aspettavano che il giovane Gustave rendesse in ogni occasione quanto il suo brillante fratello maggiore, futuro chirurgo; il piccolo voleva soddisfarli, ma non competere con il fratello che amava sinceramente, e questi due contrastanti desideri lo ponevano in una paradossale situazione di conflitto. I suoi frequenti svenimenti altro non erano se non la peculiare via di uscita che aveva elaborato per sfuggire a tale dolorosa condizione, il suo modo di mostrare ai genitori che egli materialmente non poteva competere con il fratello a causa di una natura intrinsecamente debole. In astratto questo potrebbe essere bollato come un progetto inautentico, in piena e totale malafede, ma, osservando con maggiore attenzione, il bilancio non è più così scontato. In questo caso specifico, infatti, Flaubert “crea” autenticamente la propria debolezza e se ne serve per perseguire un obiettivo – diventare scrittore – che altrimenti gli sarebbe stato precluso dalle convenzioni sociali, e mantenere comunque la pace in famiglia. I genitori gli hanno concesso di dedicarsi alla letteratura solo perché lo consideravano un “irrecuperabile idiota” a causa del suo handicap. In un certo qual modo, dunque, Flaubert – pur senza essere stato certo un rivoluzionario né un riformatore sociale – si è ribellato ai diktat della vita borghese ed ha intrapreso un cammino personale, invece di limitarsi a seguire pedissequamente quello tracciato da altri per lui.

Un'esperienza di vita che a prima vista può sembrare antitetica a quella di Flaubert, ma in realtà è ad essa paradossalmente simile, è quella di un altro scrittore, Jean Genet. In *Saint Genet, comédien et martyr* – inizialmente concepito come prefazione di Sartre all'edizione delle opere complete di Genet apparsa per i tipi di Gallimard – viene

⁵¹ *ivi*, p. 99.

descritto il piccolo Genet, bambino adottato da una famiglia di contadini, che prende innocentemente qualcosa in casa e immediatamente vede la sua azione stigmatizzata dalla retribuita comunità di provincia in cui vive. Come se non bastasse, la sua azione inconsapevole non è moralmente valutata come un mero atto di furto, oltretutto commesso da un bambino di appena dieci anni, ma come l'opera di un individuo che è nato ladro: il colpevole verrà rinchiuso nella Colonia correzionale di Mettray. Nel mondo della malafede, il furto è già dato come se si trattasse di un fatto istituzionale: da un lato ci sono i crimini e dall'altro ci sono le leggi e le prigioni per punirli; ma oltre a questo – e soprattutto – esistono una società che ha un bisogno manicheo di identificare la presenza del Male ed alcuni suoi esponenti che hanno bisogno di vedere se stessi come i purificatori di questo stesso Male. È questa società, sono questi individui ad aver bisogno di intraprendere la via della conversione morale. Convertirci implica il recupero di quel male che era nostro e che era stato negato ed identificato proiettivamente in un altro uomo: tale recupero avviene in vista di quella morale che è definita nello stesso *Genet* come «inevitabile ed impossibile». Ciò che Sartre attacca è l'etica borghese, la spicciola moralità quotidiana che non ha nulla a che fare con la morale autentica. Conclude Catalano:

Sartre implies that authentic persons always align themselves as much as possible with the most disadvantaged members of a community. For the disadvantaged, the task of being authentic is precisely their challenge to the image of themselves as being naturally disadvantaged.

Uno dei maggiori esiti de *La Transcendance de l'Ego* è appunto l'aver affermato che la nostra intima comprensione di noi stessi è continuamente alterata e condizionata dal modo in cui gli altri ci vedono: ciascun esistente ha un'intima consapevolezza del proprio Io, ma non ne può avere una conoscenza oggettiva o epistemologicamente privilegiata.

Le sentiment de Pierre n'est pas plus certain pour Pierre que pour Paul. Il appartient pour l'un et pour l'autre à la catégorie des objets qu'on peut révoquer en doute⁵².

Le conseguenze sono che l'uomo è capace di interiorizzare ciò che prima ha incontrato nel mondo e che non esiste una prospettiva aprioristicamente determinata chiamata "Io", bensì esiste un Sé prodotto dall'interazione sociale (e non punto di partenza di quest'ultima). Sartre descrive la coscienza umana come "gettata" nel mondo, nonostante essa abbia una reale autonomia: già per il giovane Sartre, quindi, chiunque si proponga di edificare una morale deve tener conto della situazione come di un fattore di primaria importanza. La conclusione⁵³ de *La Transcendance de l'Ego* contiene proprio i presupposti della fondazione filosofica di una morale ed una politica «assolutamente positive», ovvero capaci di superare la contrapposizione fra idealismo e realismo.

In questo periodo Sartre comincia ad individuare nella nausea quella condizione esistenziale capace di svelare alla coscienza l'essere in cui essa corre il rischio di farsi avviluppare. Roquentin, il protagonista de *La nausea*, tenta inconsciamente di liberarsi della sua esistenza dando vita alla biografia del marchese di Rollebon; a più riprese, però, delle bizzarre impressioni lo inquietano ed alla fine, totalmente assediato da esse, rinuncia a perseguire il lavoro biografico. Mentre era ancora alle prese con la ricerca storica, il problema di Roquentin era oltrepassare la sua esistenza, all'interno della quale si rifiutava in ogni istante di sentirsi intrappolato, dirigendosi verso un immaginario che potesse fargli dimenticare la sua vita come era, che

⁵² J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego*, cit., p. 76.

⁵³ «Il suffit que le *Moi* soit contemporain du Monde et que la dualité sujet-objet, qui est purement logique, disparaisse définitivement des préoccupations philosophiques. Le Monde n'a pas créé le *Moi*, le *Moi* n'a pas créé le Monde, ce sont deux objets pour la conscience absolue, impersonnelle, et c'est par elle qu'ils se trouvent reliés. Cette conscience absolue, lorsqu'elle est purifiée du *Je*, n'a plus rien d'un *sujet*, ce n'est pas non plus une collection de représentations: elle est tout simplement une condition première et une source absolue d'existence. Et le rapport d'interdépendance qu'elle établit entre le *Moi* et le Monde suffit pour que le *Moi* apparaisse comme "en danger" devant le Monde, pour que le *Moi* (indirectement et par l'intermédiaire des états) tire du Monde tout son contenu. Il ne faut pas plus pour fonder philosophiquement une morale et une politique absolument positives» (J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego*, cit., p. 87).

conferisse a quella vita un senso, un valore, una giustificazione. Mantenere questo immaginario, però, ad un certo punto si rivela impossibile, perché esso non può trionfare definitivamente sul reale. Da quel momento in poi, Roquentin si trova nuovamente alle prese con la sua esistenza, e questa volta senza mediazioni di sorta: l'esistenza lo sommerge, lo fa soffocare, lo penetra, gli dà la nausea. Egli riconosce che il suo tentativo di fuga è stato un ulteriore scacco: persino l'incantesimo delle parole è fallito miseramente sotto i suoi occhi.

Il momento culminante di questo lento processo di autocomprensione, l'istante della rivelazione coincide con il riconoscimento del senso di complicità che prova verso la radice di un albero di castagno, nel giardino pubblico di Bouville: nell'istante Roquentin coglie l'impossibilità di ogni giustificazione e la sua coscienza si sente inghiottita dall'essere delle cose. La nausea che gliene deriva è la consapevolezza di non esistere più come coscienza, ma di vivere alla maniera delle cose e, di conseguenza, di "essere" anch'egli, a suo modo, una cosa: «J'étais la racine du marronnier»⁵⁴. I *salauds* de *L'Être et le Néant* saranno appunto coloro che, accettando di lasciarsi prendere dall'universo dell'in-sé, non esistono più come coscienze e pretendono di giustificare la propria esistenza, o meglio "non-esistenza" di cose con lo spirito di serietà. Nelle pagine finali del romanzo, Roquentin perviene alla speranza di riuscire, grazie al nuovo libro⁵⁵ che si ripropone di scrivere, a fare in modo che altri pensino a lui, e che egli stesso possa accettarsi. La liberazione di Roquentin, però, non è completa, visto che l'atto che egli compie è sì un atto positivo, ma il suo scopo è puramente negativo: il giovane si appella al rigore dell'arte per evadere dall'assurdità dell'esistenza che gli si è rivelata ed è divenuta per lui intollerabile, per non sentirsi più "di troppo" nel mondo. La sua operazione è sotto alcuni aspetti analoga a quella dell'*epochè* fenomenologica, la sospensione di ogni affermazione riguardante il mondo, che viene così messo "fra parentesi". La

⁵⁴ J.-P. SARTRE, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938 (ed. cit. *La nausea*, trad. it. di Bruno Fonzi, Torino, Einaudi, 1990), p. 177.

⁵⁵ Ancora non sa di che genere di opera si tratterà – probabilmente un romanzo –, ma è sicuro che non sarà un libro di storia: «l'histoire ça parle de ce qui a existé – jamais un existant ne peut justifier l'existence d'un autre existant» (ivi, p. 237).

realizzazione dell'opera d'arte in questo contesto è certamente un atto creativo, ma per opposizione, ed il suo unico scopo è negare il reale.

Il tema della negazione della realtà torna ancora una volta in *Esquisse d'une théorie des émotions*: l'emozione è una delle attitudini essenziali della coscienza, ma essa tende in parte a realizzare un aspetto magico del mondo. Ad ogni struttura essenziale della coscienza viene fatta corrispondere una struttura esistenziale del mondo.

Ainsi l'homme est toujours un sorcier pour l'homme et le monde social est d'abord magique⁵⁶.

Una coscienza riflessiva può in ogni momento ritornare all'emozione che, in questo caso, le appare come struttura della coscienza; mentre per la riflessione complice l'emozione era una qualità pura ed incomunicabile motivata dall'oggetto esterno – come un colore o come l'impressione del dolore –, la riflessione purificante riesce a conferire alla medesima emozione un senso e comprende che essa ha un significato psichico. Il significato magico viene così a un tempo smascherato e rovesciato⁵⁷. L'emozione non è un contenuto della coscienza, ma è ciò che la coscienza stessa diviene in un determinato istante, quando cioè si fa coscienza emotiva in un mondo che presenta oggettive difficoltà, in una compresenza di attività e passività. L'emozione è un modo di essere al mondo, una forma organizzata dell'esistenza; non è una passione subita da un soggetto determinato psicologicamente, ma un'azione scelta da una coscienza libera che si propone di raggiungere un fine particolare, con particolari mezzi. L'emozione, allo stesso modo dell'immaginazione, non è uno stato – passivo –, ma un comportamento umano – attivo – comprensibile, un fenomeno psichico osservabile e significativo. È una condotta di evasione a partire da una situazione reale che il per-sé non tenta più di dominare: il punto è che si tratta non di una condotta effettiva, bensì di una condotta magica – il per-sé tenta di agire sul

⁵⁶ J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, cit., p. 58.

⁵⁷ Mentre applicando la logica della riflessione complice si è portati immediatamente ad affermare «Je suis en colère parce qu'il est haïssable», con la riflessione purificante il discorso si capovolge in «Je le trouve haïssable parce que je suis en colère» (ivi, pp. 62-63).

dato, ma lo fa in maniera irrazionale. Essa non può essere svilita applicandole l'etichetta di “disordine psicofisiologico”, in quanto non si tratta affatto di un evento accidentale. Nell'emozione è il corpo che, sotto la direzione della coscienza, cambia i suoi rapporti con il mondo, al fine di fare in modo che il mondo modifichi le proprie qualità⁵⁸. Vivere moralmente – e quindi vivere secondo la riflessione pura – è la più difficile via da percorrere.

Sul finire dello stesso anno di pubblicazione dell'*Esquisse*, il 1939, Sartre, mobilitato come riservista prima a Brumath e poi a Morsbronn, riconsidera la genesi e lo sviluppo del suo interesse per l'etica alla luce di questi nuovi sviluppi del suo pensiero⁵⁹ e «vede l'essenziale del suo percorso morale passato nelle sue seguenti caratteristiche: l'aver sempre avuto una morale “senza Dio e senza peccato, ma non senza male”, e l'essersi soprattutto occupato sino ad allora dei “rapporti dell'arte con la vita”»⁶⁰.

Sartre fu mobilitato, come migliaia di altri riservisti, il 1° settembre 1939, il giorno in cui la Germania nazista invase la Polonia. Fu assegnato a un'unità di meteorologia che aveva il compito di monitorare e inviare i palloni meteorologici in Alsazia, vicino al confine tedesco. Per otto mesi le truppe francesi e tedesche si fronteggiarono dalle loro posizioni trincerate lungo una frontiera di centinaia di chilometri. I tedeschi erano impegnati altrove e, fatta eccezione per qualche occasionale salva di artiglieria, tutto rimase

⁵⁸ Se si accetta la veridicità di questo principio, tutte le interpretazioni che il senso comune fornisce alle più comuni manifestazioni degli stati emotivi debbono essere sottoposte ad un'analisi critica il più possibile rigorosa. Lo svenimento, ad esempio può essere interpretato come una sorta di rifugio, una negazione irriflessa di un pericolo concreto, che ha per fine quello di sopprimere come oggetto di coscienza un mondo che appare alla coscienza una totalità ostile e minacciosa; alla stessa maniera anche le lacrime possono essere una maniera di servirsi del proprio corpo per sottrarsi a delle responsabilità (ad esempio, piangere e singhiozzare può consentire di evitare di parlare in una situazione di grande disagio emotivo) per mezzo di un'attitudine magica di impotenza.

⁵⁹ Mara Meletti Bertolini ritiene l'*Esquisse d'une théorie des émotions* tanto importante per la successiva evoluzione dell'etica sartriana, da definire la fenomenologia dell'oppressione – contenuta nei *Cahiers pour une morale* – come un approfondimento ulteriore di quella contrapposizione fra mondo magico e mondo degli utensili contenuta appunto nel lavoro sulle emozioni (cfr. MELETTI BERTOLINI, *La conversione all'autenticità*, cit., cap. 5, paragrafo 7, intitolato *Dalla magia all'alienazione. La morale come tensione motrice della storia*, pp. 138-145).

⁶⁰ cfr. F. SCANZIO, *Nota del curatore*, in J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, cit., p. I.

tranquillo. Il confronto iniziò a venir definito *drôle de guerre* (“la strana guerra”). Sartre aveva pochi doveri: lanciava i palloni, li osservava col binocolo e passava informazioni sui venti, per lo più completamente inutili, al quartier generale. Trascorse così il periodo leggendo e scrivendo senza sosta. Nelle lettere a Simone de Beauvoir, spesso si sorprende di avere più tempo per scrivere da soldato che da civile. Riempì quattordici quaderni fitti di annotazioni, nove dei quali andarono perduti o distrutti. I cinque superstiti costituiscono oltre 350 pagine di testo in cui Sartre scrive della sua quotidianità, delle incombenze militari, annota le sue letture. Analizza i suoi compagni, che lo irritano, in particolare il caporale Pierre, maniaco del controllo. Analizza amici e amanti lasciati a Parigi e la complessità delle sue relazioni con loro. Soprattutto analizza se stesso e, attraverso questa introspezione psicoanalitica, crea un “nuovo” Sartre. L’individualista d’anteguerra, l’autore de *La nausea* che sognava una morale della redenzione tramite l’opera d’arte, viene congedato per far spazio a un Sartre più responsabile, socialmente consapevole e politicamente impegnato. Questo Sartre è consapevole del suo posto nella storia e dell’enormità degli eventi in cui si trova coinvolto. Riconosce come sua responsabilità individuale e dovere morale di ogni scrittore riflettere e valutare tali eventi. Il diario libera Sartre non solo da una routine che altrimenti sarebbe stata irrimediabilmente tediosa, ma anche dalle preoccupazioni stilistiche di una scrittura più “formale”. La prosa sciolta, fluida incoraggia Sartre a sviluppare una serie di pensieri spontanei. Entusiasta, scrive alla de Beauvoir dicendo che tenere un taccuino produce le tante idee che ha al momento. Il diario è il terreno fertile per la crescita dei suoi pensieri su libertà, malafede e per-altri, idee che presto matureranno, confluendo ne *L’essere e il nulla*.

I diari, pubblicati per volontà dello stesso Sartre postumi (nel 1983) col titolo di *Carnets de la drôle de guerre*⁶¹, contengono inoltre alcuni penetranti riferimenti al tema dell’autenticità. A più riprese l’autore ritorna su una possibile definizione del termine, mentre lotta, nella vita e nella scrittura (inseparabili fra loro) per superare la

⁶¹ J.-P. SARTRE, *Les carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 - Mars 1940* (nouvelle édition augmentée d’un carnet inédit), Paris, Gallimard, 1995 ; trad. it. (a cura di Paul-André Claudel) *Taccuini della strana guerra*, 2 voll., ed. Acquaviva, Acquaviva delle Fonti (Ba), 2002.

malafede. Alcune sue riflessioni a caldo sulla vita militare rivestono qui un particolare interesse, perché possono essere considerate il nucleo iniziale di quella che sarà la riflessione sartriana sul senso della Storia. Sartre, ad esempio, sostiene che è più semplice vivere autenticamente in tempo di guerra che in tempo di pace. Per essere autentici soldati si deve accettare il proprio essere-in-situazione senza rimpianti e ricoprire a pieno il proprio ruolo di soldati, piuttosto che crogiolarsi nell'inautenticità, come il suo compagno Paul che non è veramente un soldato ma un civile travestito da militare.

La guerra è stata dunque un'esperienza cruciale per la biografia di Sartre, uno spartiacque nella sua esistenza, determinante per il tipo d'uomo e di filosofo che egli sarebbe divenuto in seguito⁶². Negli anni '20, egli aveva letto con passione *Mars ou la guerre jugée*, il manifesto del pacifismo francese, e se ne era entusiasmato tanto da progettare che, qualora fosse giunto il suo turno, avrebbe senz'altro sposato l'etica di matrice stoica di Alain ed avrebbe messo in atto il suo celebre "rifiuto" del militarismo e della guerra – sintetizzato nella efficace formula "dire no": «mais naturellement – riconoscerà Sartre nel 1939, con lo spassionato ed impietoso quanto ironico realismo che contraddistingue i suoi lavori autobiografici – quand je projetais de dire non, dans l'avenir, c'était à la guerre de 1914 que je disais non»⁶³.

L'impatto con il Secondo Conflitto Mondiale e con la sua personale *drôle de guerre* lo costringe ben presto a rivedere nettamente l'impianto teorico del suo pacifismo e le sue stesse attitudini etiche, ponendo drammaticamente alla ribalta le insufficienze e le contraddizioni interne insite nell'atteggiamento stoico:

je ne refuse pas non plus activement la guerre à la manière d'Alain. Je la considère comme une situation qu'il faut *supporter* et "*réaliser*".

⁶² cfr. il bellissimo articolo di Geneviève IDT, *L'engagement dans «Journal de guerre I» de J.-P. Sartre*, in «Revue philosophique», 1996, n.3, pp. 383-403. L'autrice analizza dettagliatamente tutti i passi dei *Carnets de la drôle de guerre* in cui appare un termine legato all'area semantica dell'*engagement*, alla nozione di *authenticité*, al verbo *assumer*, mostrando come nelle pagine del diario – da lei stessa definito «le roman inachevé d'une quête dont l'objet inconnu serait l'engagement» vengano gettate le basi per la riflessione filosofica di Sartre negli anni successivi, e anche per il suo impegno politico.

⁶³ J.-P. SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, cit., p. 86: il brano citato risale a martedì 3 ottobre 1939 ed è parte del *Carnet I* (che copre i mesi di settembre e ottobre del 1939, e fu scritto fra le località di Marmoutier, Ittenheim e Brumath).

Connaître la guerre et me connaître en guerre. Mais j'en suis venu à me demander (dès le début de ce journal) si stoïcisme et authenticité sont compatibles. Stoïcisme, n'est-ce pas refus d'angoisse – et n'y a-t-il pas des ruses du stoïcien, un optimisme stoïque? Et l'authenticité, au contraire, ne va-t-elle pas avec les gémissements? Gide, qui a souvent recherché l'authenticité, n'est-il pas alors le pire ennemi du stoïcisme?⁶⁴.

L'analisi condotta da Alain della guerra e dell'esercito era a tratti giusta, ma indubbiamente troppo parziale: il moralista aveva ad esempio ragione quando sosteneva che il nemico è indispensabile al buon funzionamento della macchina bellica, ma idealisticamente esagerava nell'attribuire alle passioni la supremazia tra le cause dello scoppio di un conflitto – trascurando totalmente l'analisi degli interessi economici di matrice marxista che Sartre in quegli anni stava iniziando a valutare con maggiore attenzione ed interesse di quanto non avesse fatto in passato. Glossando il primo dei *Carnets de la drôle de guerre*, attorno al 1953 – epoca in cui progettava di tracciare la storia dei suoi rapporti con la politica –, Sartre ribadirà le medesime tesi, descrivendo il modo in cui la guerra lo aveva costretto ad una severa autoanalisi, condotta attraverso lo strumento della scrittura:

Je faisais une guerre à mon image: bourgeois, j'avais choisi mon arme par recommandation; pacifiste, je l'avais prise pacifique; antimilitariste, je l'avais voulu faire comme simple soldat (antimilitariste, *parce qu'intellectuel*); inapte à la vie physique (borgne), je la faisais dans l'auxiliaire. Agé de trente-quatre ans, je la faisais avec des réservistes, c'est-à-dire des hommes mariés et pères de famille. D'autre part la drôle de guerre réfléchissait notre volonté profonde de ne pas nous battre puisque Hitler n'attaquait pas *pour laisser pourrir* cette guerre, connaissant nos sentiments. C'est dire que je me réfléchissais dans cette guerre qui se réfléchissait en moi et ne réfléchissait son image. Le résultat fut que j'écrivis d'abord sur la guerre et finalement *sur moi*. Elle devint une *retraite*⁶⁵.

⁶⁴ *ivi*, pp. 68-69 (domenica 1° ottobre).

⁶⁵ Questa riflessione autobiografica di Sartre è riportata da Arlette ELKAÏM SARTRE nella *Présentation* da lei scritta per i *Carnets de la drôle de guerre* (op. cit., p. 10).

Nei giorni fra il 4 ed il 7 dicembre 1939⁶⁶, i *Carnets* testimoniano lo strappo operato da Sartre nei confronti tanto della stoica morale del “rifiuto”, quanto della morale estetica della salvezza attraverso l’opera d’arte che aveva trovato ne *La nausée*⁶⁷ la sua massima formulazione. Scrive Sartre lunedì 4:

Non pas *accepter* ce qui vous arrive. C’est trop et pas assez. *L’assumer* (quand on a compris que rien ne peut vous arriver que par vous-même), c’est-à-dire le reprendre à son compte exactement *comme si* on se l’était donné par décret et, acceptant cette responsabilité, en faire l’occasion de nouveaux progrès *comme si* c’était pour cela qu’on se l’était donné. Ce “comme si” n’est pas du mensonge. Cela vient de l’intolérable condition humaine à la fois cause de soi et sans fondement, de sorte qu’elle n’est pas juge de ce qui lui arrive mais que

⁶⁶ Si tratta del *Carnet III*, che contiene il resoconto dei mesi di novembre e dicembre del 1939, redatto fra Brumath e Morsbronn.

⁶⁷ «Je réussis à trente ans ce beau coup: d’écrire dans *La Nausée* – bien sincèrement, on peut me croire – l’existence injustifiée, saumâtre de mes congénères et mettre la mienne hors de cause. *J’étais* Roquentin, je montrais en lui, sans complaisance, la trame de ma vie; en même temps j’étais *moi*, l’ élu, annaliste des enfers, photomicroscope de verre et d’acier penché sur mes propres sirops protoplasmiques. Plus tard j’exposai gaîment que l’homme est impossible; impossible moi-même je ne différais des autres que par le seul mandat de manifester cette impossibilité qui, du coup, se transfigurait, devenait ma possibilité la plus intime, l’objet de ma mission, le tremplin de ma gloire. J’étais prisonnier de ces évidences mais je ne les voyais pas: je voyais le monde à travers elles. Truqué jusqu’à l’os et mystifié, j’écrivais joyeusement sur notre malheureuse condition. Dogmatique je doutais de tout sauf d’être l’ élu du doute; je rétablissais d’une main ce que je détruisais de l’autre et je tenais l’inquiétude pour la garantie de ma sécurité; j’étais heureux. J’ai changé». Con queste parole Sartre descriverà con ironia in *Les mots* (Paris, Gallimard, 1964, p. 203) quella che era la sua attitudine del periodo della morale estetica. Ma già nel romanzo *L’età della ragione* si può ritrovare una critica feroce alla “sincerità” e alla “lucidità” assunte ad irrevocabili ideali: il protagonista Mathieu viene rimproverato dalla sua donna, Marcelle, che lo accusa di servirsi della sua tanto decantata lucidità come di un mezzo per sfuggire a se stesso, per guardarsi come da una prospettiva esterna – e oggettiva. In fondo l’idea di Mathieu non è altro che “essere nulla”, essere una mera trascendenza: si tratta di un progetto in malafede, il corrispettivo rovesciato del voler essere Dio. La sincerità è estremamente ambigua, è un desiderio di identificazione che si traduce nella pretesa di circoscrivere e di “fare l’inventario” di sé, nel tentativo impossibile di cogliere la verità definitiva di se stessi. L’uomo “sincero”, difatti, guarda a se stesso come ad una sorta di “essere già dato” da conseguire, ed è chiaro quindi che l’ideale astratto della sincerità non potrà mai dare conto della complessità del per-sé; lo scacco può in casi estremi condurre all’alienazione: a volte ci si può persino giudicare con grande severità perché si è attratti dalla condizione di giudici, che consente di non sentirsi più colpevoli. Al contrario dell’uomo “sincero”, l’uomo autentico, consapevole di essere libero, sa accettare il rischio dell’autodeterminazione. La sua conversione è stata in effetti una decisione, un taglio rispetto agli errori opposti del contemplare se stessi in un “Io” e dello stazionare indefinitamente in quella fase di lucida consapevolezza che è la vertigine del possibile.

tout ce qui lui arrive ne peut lui arriver que *par elle* et sous sa responsabilité⁶⁸.

L'uomo è rimasto ancora per Sartre un essere ingiustificabile⁶⁹, ma ora non gli è dato più di sperare in un eventuale riscatto⁷⁰ dal mondo della contingenza realizzato mediante la creazione di un'opera artistica: lo spazio per una morale della conversione si apre allorché l'ingiustificabilità viene finalmente accettata per quello che è, non più teorizzata con la segreta speranza di poterla esorcizzare e sfuggirle. Questa nuova morale sartriana che si prefigura dovrà essere antistoica ed aliena da ogni forma di autocompiacimento, memore che l'uomo è gettato in un mondo che non gli deve nulla, che per questo sarà sempre di troppo e che inoltre egli ha – intorno e dentro di sé – una componente di in-sé della quale non si può sbarazzare, ma che non può ignorare. Questa morale dovrà prima di tutto partire dalla realtà così come essa si presenta e sforzarsi di essere autentica⁷¹.

In una prospettiva etica antisistemica e antinormativa, la morale non può essere ridotta ad una successione sterile di norme codificate e ritenute a priori universalmente valide, ma non è neanche il prodotto di una serie di comportamenti ispirati da un principio. Non esiste un Bene assoluto: esiste solo una irriducibile pluralità di “cose buone” a determinate condizioni. Bisogna però prestare attenzione a un punto cruciale: fra male e bene sussiste un rapporto per cui ogni termine della diade non può essere compreso se non in relazione all'altro, ed inoltre ciascuno dei due termini può rapidamente trasformarsi nel suo contrario. L'esigenza morale nasce nella coscienza irriflessa; l'universale dell'agire morale è un universale concreto di individui che condividono una situazione.

Il veloce appunto che Sartre scrive a questo proposito ha un'efficacia quasi poetica:

⁶⁸ J.-P. SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, cit., pp. 296-297.

⁶⁹ «Personne ne vous doit rien – et surtout vous n'avez aucun droit sur le destin. Tout est toujours donné, parce que vous êtes toujours de trop par rapport au monde» (ivi, p. 297).

⁷⁰ «On est totalement responsable de sa vie. Le monde est à chaque instant présent à ma vie dans sa totalité. On n'a jamais d'excuse, parce que l'événement ne peut vous atteindre que s'il est assumé par vos possibilités propres» (*ibidem*).

⁷¹ «Valeur métaphysique de celui qui assume sa vie ou authenticité. C'est le seul absolu» (ivi, p. 298).

Partir de ces deux idées:

1) L'homme est un plein que l'homme ne peut quitter;

2) Il faut perdre tout espoir.

La morale commence là où s'arrête l'espérance (vie future, perfectibilité humaine, etc.)⁷².

Le pagine del giorno giovedì 7 dicembre si aprono con un'affermazione drastica: «Il faut commencer à mettre en ordre mes idées sur la morale»⁷³. La prima questione che si pone all'attenzione nella costruzione della morale è: in vista di quale fine l'uomo deve agire? La risposta di Sartre è: in nome della realtà umana stessa. Nessun altro scopo può esserle preferito: l'uomo può porsi dei fini poiché è un essere che coincide con le proprie possibilità, che, partendo dal mondo in cui è stato gettato, si *proietta* costantemente nel futuro; un fine non può essere né trascendente, né immanente rispetto a colui che lo pone (se fosse trascendente non potrebbe essere il *suo* possibile, e se invece fosse immanente sarebbe soltanto un fine sognato, non realmente voluto) e deve avere una struttura esistenziale ben determinata. Non può essere né un esistente dato né una mera virtualità, ma deve avere un'esistenza contemporaneamente piena e “a venire”, capace di ritornare dal futuro sulla realtà umana come se esigesse di essere realizzato nel presente. Realtà umana significa in primo luogo coscienza⁷⁴, una coscienza che ha tutte le proprie caratteristiche ontologiche e che necessita di essere motivata alla conversione morale che dovrà attuare. Per questo un'esistenza eterna e trascendente come Dio non potrebbe essere il fine della vita umana: l'uomo deve essere un fine di per sé, ma bisogna rammentare che

⁷² *ivi*, p. 297.

⁷³ *ivi*, p. 312.

⁷⁴ «La conscience se motive elle-même, elle est libre sauf pour acquérir la liberté de ne plus être libre. Nous avons vu qu'elle ne renonce à ses possibles qu'en en acquérant d'autres. Elle peut *se faire librement* semblable aux choses mais elle ne peut *être* chose. Tout ce qui lui arrive doit lui arriver par elle-même, c'est la loi de sa liberté. Ainsi la première assumption que peut et doit faire la réalité-humaine en se retournant sur elle-même, c'est l'assumption de sa liberté. Ce qui peut s'exprimer par cette formule: *on n'a jamais d'excuse*» (*ivi*, pp. 319-320; cfr. *Lettres au Castor*, 9 dicembre 1940).

on ne saisit le monde qu'à travers une technique, une culture, une condition; et à son tour, le monde ainsi appréhendé se livre comme humaine et renvoie à la nature humaine⁷⁵.

La conversione è il tentativo di costruire una morale senza oppressione, antitetica all'opprimente "spirito di serietà", presente tanto nella morale trascendente⁷⁶ che sottomette la libertà umana ad un'oggettività del tutto extra-umana, quanto nella morale dell'interiorità, anch'essa fallace perché trasforma i valori in preferenze personali di cui non si può discutere sul piano intersoggettivo.

Se ne *La nausea* Sartre aveva scritto che «l'existence est un plein que l'homme ne peut quitter», ora aggiunge che «ce plein est humain»⁷⁷: ogni etica è umana, persino quella teologica, perché è «la loi qui règle à travers le monde le rapport de la réalité-humaine avec soi»⁷⁸, sebbene questo non significhi che la morale debba essere un utilitarismo o un individualismo. I *Cahiers pour une morale* saranno proprio l'esito di tale superamento della dimensione individualista dell'etica sartriana⁷⁹. Fin dalle prime pagine vi si afferma esplicitamente

⁷⁵ *ivi*, p. 312.

⁷⁶ «La religione: ipostasi dell'Altro che ci trasforma in oggetto assoluto per una libertà che non sarà mai più oggetto. Ma, all'improvviso, presentimento della libertà assoluta e dell'interiorità nell'Altro. Anche se poi per evitare di ricadere nella totale ingiustificabilità si presuppone che l'Altro sia giustificato. Senza darne ragione.

La religione cristiana: supporre un'umanità oggetto, giustificata nel suo insieme. Vedersi con gli occhi di Dio» (cfr. J.-P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 21).

⁷⁷ J.-P. SARTRE, *Les carnets de la drôle de guerre*, cit., p. 313.

⁷⁸ *ivi*, p. 314.

⁷⁹ Aniello MONTANO (cfr. la sua *Presentazione alle Note sartriane per una morale*, Edizioni "Il Tripode", Napoli, 1984) definisce l'obiettivo sartriano in termini di ontologia e morale come l'elaborazione di un percorso autonomo da quelli di Hegel e Marx, ma che non ne perda le conquiste. Hegel ha teorizzato la dialettica come la fondamentale ed esclusiva prerogativa della coscienza umana, ma ha finito col trascurare gli elementi "passivi" della storia e non ha analizzato a sufficienza la tematica del lavoro. Marx ha sviluppato intuizioni che in Hegel erano solo implicite, giungendo ad una dialettica della natura.

Secondo Montano i *Cahiers* hanno aggiunto la prospettiva sociale totalmente assente ne *L'essere e il nulla*, libro a suo avviso esclusivamente destinato ad un'analisi della situazione soggettivo-individuale. Ma persino una sommaria analisi dei passi de *L'essere e il nulla* in qualche misura connessi alla morale, ed in particolare all'oppressione e alla rivolta, è sufficiente a dimostrare che già nel lavoro ontologico vi sono segni dell'apertura sartriana ad un orizzonte ben più ampio di quello individuale.

che «non si può fare la conversione *da soli*. In altre parole, la morale è possibile solo se tutti sono morali»⁸⁰.

Ontologia e psicoanalisi esistenziale sono le premesse dalle quali l'agente morale deve partire per comprendere la sua condizione di «essere per cui i valori esistono», comprensione che è indicata già ne *L'essere e il nulla* come il presupposto per ogni agire morale concreto. Prima di essere un concetto, la malafede descritta ampiamente ne *L'essere e il nulla* è un vissuto che si rinvia problematicamente dall'ontologia (all'interno della quale vi sono già, come si è detto, un'intenzione e una prospettiva morale) all'etica (definibile come lo sforzo di liberazione dell'umano dall'alienazione). Le due esigenze basilari dell'uomo nell'ottica sartriana sono essere libero e salvarsi (non in un'ipotetica vita ultraterrena, ma nella contingenza umana): l'ostacolo principale a tale progetto è che nell'ambiguità della coscienza si radicano tanto l'autentico quanto l'inautentico. Con la malafede, la coscienza fa opera di negazione del reale, servendosi dello scarto perenne fra trascendenza e fatticità, ma non nel senso positivo della trascendenza – che è il rifiuto di identificarsi con gli oggetti del mondo esterno o di fissarci in permanenza in uno stato di coscienza normalmente transitorio. Colui che mente ad un altro uomo ha nel suo intimo la consapevolezza di quale sia la verità, ma non è così per chi è in malafede. Una singola coscienza si ritrova a svolgere il doppio ruolo di chi inganna e di chi è ingannato. Persino la sincerità può essere agevolmente ricondotta alla malafede, se essa diviene un modo per non assumersi le proprie responsabilità di fronte a ciò che si è fatto oppure si è ommesso di fare. La malafede è una credenza, «se si chiama credenza l'adesione dell'essere al suo oggetto, quando l'oggetto non è dato o è dato in modo indistinto»⁸¹, e condivide il difetto principale di ogni fede: essa può rinviarsi unicamente a se stessa. Ma il fatto che la malafede sia una credenza apre anche la via alla speranza: si può divenire autentici partendo dalla malafede. Essa non è mai una necessità perché, se così fosse, sarebbe un'essenza precedente all'esistenza, il che è ontologicamente impossibile. Il problema della riflessione complice non è non cogliere la coscienza come tale,

⁸⁰ J.-P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 14.

⁸¹ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 110.

altrimenti non si potrebbe neanche parlare di una vera e propria riflessione, ma di coglierla come motivata da un oggetto esterno ad essa, in un mondo di valori prefissati. All'opposto, la riflessione purificante coglie la coscienza come origine dei valori. L'emozione e la fuga nell'immaginario, cui erano state dedicate le opere giovanili di Sartre, sono già dei primitivi meccanismi di evitamento dell'angoscia, una prima forma di autoinganno. La malafede si spinge più oltre, rifiutando la condizione umana, come Sartre denuncia nelle *Réflexions sur la question juive*:

l'antisémitisme, en un mot, c'est la peur devant la condition humaine.
L'antisémite est l'homme qui veut être roc impitoyable, torrent
furieux, foudre dévastatrice: tout sauf un homme⁸².

Voler essere come Dio o non voler essere nulla sono le due forme – attiva o passiva – attraverso cui rifiutare la condizione umana, perciò il rifiuto di assumersi la responsabilità di creare i valori può concretizzarsi in vari modi:

l'assenso alla moralità quotidiana, il suo rifiuto, ma all'interno di essa, cioè accettando il Male precostituito come Male proprio, e ancora la scissione di Bene e Male mediante la localizzazione del Male nell'altro, sia esso l'Ebreo, o il ladro, o il pederasta⁸³.

La scelta dell'autenticità comporta in prima istanza l'assumere la propria condizione di irriducibile ed eterno per-sé, che è libertà rispetto all'essere, ma anche disgregazione e quindi sofferenza. Ciò che è più importante è che l'autenticità non si limita ad essere una lucidità che finisce poi per risolversi in una deresponsabilizzazione. *Le Diable et le Bon Dieu* è un'efficace parabola di questo ragionamento. Nel suo tentativo di divenire prima un mostro e poi un santo, Goetz si prefiggeva di incarnare l'assoluto per essere finalmente una totalità compatta e non doversi più trascendere: in una parola, egli non voleva più avere una coscienza e, per farlo, occorreva che abbandonasse – verso il basso o verso l'alto – la finitudine umana. Paradossalmente

⁸² J.-P. SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954, p. 64.

⁸³ M. GENSABELLA, *Malafede e autenticità in Sartre*, «Atti dell'Accademia Peloritana», 1975, p. 199.

Goetz, anche quando faceva il bene, non si interessava agli uomini, e quello era il suo errore.

Le silence, c'est Dieu. L'absence, c'est Dieu. Dieu, c'est la solitude des hommes. Il n'y avait que moi: j'ai décidé seul du Mal; seul, j'ai inventé le Bien. C'est moi qui ai triché, moi qui ai fait des miracles, c'est moi qui m'accuse aujourd'hui, moi seul qui peut m'absoudre; moi, l'homme. Si Dieu existe, l'homme est néant; si l'homme existe...⁸⁴.

A partire da questa constatazione, l'alienazione lascia spazio al riconoscimento del "prossimo", gli altri uomini. Goetz finalmente fissa per sé un nuovo scopo: egli diverrà un uomo fra gli uomini. La malafede può essere superata.

Les hommes d'aujourd'hui naissent criminels, il faut que je revendique ma part de leurs crimes si je veux ma part de leur amour et de leurs vertus. Je voulais l'amour pur: niaiserie; s'aimer, c'est haïr le même ennemi: j'épouserai donc votre haine. Je voulais le Bien: sottise; sur cette terre et dans ce temps, le Bien et le Mauvais sont inséparables: j'accepte d'être mauvais pour devenir bon⁸⁵.

Se abbandoniamo la comodità della malafede e modifichiamo il nostro rapporto con noi stessi, smettendo di perseguire un inattuabile Assoluto, anche il nostro rapporto con gli altri uomini subirà un cambiamento e cesserà di assumere i connotati del sadismo, del masochismo o dell'oppressione. Il Bene è azione sul male: non poter raggiungere la perfezione non può essere un alibi per non continuare a perfezionarsi.

Nella riflessività, io consento ad essere uomo, cioè ad impegnarmi in un'avventura che ha le più forti probabilità di finire male. Io trasformo la mia contingenza in *passione*⁸⁶,

scrive Sartre nei *Cahiers*, proiettando l'individuo non solo sul piano dell'immanenza, ma su quello della Storia e, più precisamente della responsabilità storica.

⁸⁴ J.-P. SARTRE, *Le Diable et le Bon Dieu*, Paris, Gallimard, 1951, p. 238.

⁸⁵ *ivi*, p. 245.

⁸⁶ J.-P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 466.

3. I *Cahiers pour une morale* e l'ambivalenza della Storia

Alla fine de *L'essere e il nulla*, Sartre scriveva che, in un lavoro successivo, avrebbe voluto affrontare le implicazioni etiche della sua teoria dell'essere-per-sé. Che intendesse seriamente produrre un'etica esistenzialista completamente sviluppata, è testimoniato dalle circa 600 pagine di note che stese fra il '47 e il '48 e che furono poi pubblicate postume nel 1983 col titolo di *Cahiers pour une morale*⁸⁷. Gli appunti contenuti nei *Quaderni* rappresentano dunque il tentativo, ancorché parziale e incompiuto, di rispondere agli interrogativi lasciati aperti nelle pagine conclusive de *L'essere e il nulla*, mantenendo la sua prospettiva antifondazionalista ed elaborando una morale coerente con l'analisi onto-fenomenologica e che avesse come perno le libertà particolari e storiche. Si tratta del primo sforzo organico messo in atto da Sartre per correggere quella disattenzione per l'aspetto concreto della storia che inficiava le conclusioni del suo capolavoro metafisico.

Lo stile e l'impostazione dell'opera rimandano esplicitamente a *L'essere e il nulla*, soprattutto nelle sezioni che riguardano le relazioni intersoggettive, seppure in un contesto che si arricchisce dell'apporto offerto dalle letture di antropologia, soprattutto degli studi di Durkheim e di Mauss. In particolare, la nozione di *situazione storica* dei

⁸⁷ I *Quaderni per una morale* sono stati composti immediatamente dopo la pubblicazione di *Matérialisme et révolution* (1947; trad. it. *Materialismo e rivoluzione*, a cura di F. Fergani e P.A. Rovatti, Milano, 1960). Sartre sta tentando di superare la propria critica a Engels e Lenin, che aveva accusato di "idealismo" per aver esteso la dialettica alla natura e posto la libertà nelle cose anziché nel soggetto. Sartre rifiuta l'idea che per interpretare in modo "realistico" la storia sia necessario considerare uomo e natura espressione di un'unica realtà animata dalla stessa legge. Ai suoi occhi è la differenza ontologica il motore della dialettica: senza la capacità di neantizzazione del per-sé e senza la libertà costitutiva del soggetto umano sarebbe possibile solo l'inerzia dell'in-sé. Il suo modello è il "materialismo pratico" delle *Tesi su Feuerbach*: l'in-sé rivela se stesso solo all'interno dell'agire umano, modificando come passività le finalità del soggetto. Per questo è necessaria «una teoria filosofica che mostri che la realtà umana è azione e che l'azione sull'universo fa tutt'uno con la comprensione di quest'universo così com'è o, con altre parole, che l'azione è rivelazione della realtà e nello stesso tempo trasformazione di essa» (*MR*, p. 91). I *Cahiers* si collocano dunque tra *Matérialisme et révolution* e la *Critique de la raison dialectique*, segnando una tappa nell'evoluzione teorica del rapporto di Sartre con il materialismo dialettico.

Cahiers è più articolata della *situazione* descritta ne *L'essere e il nulla*. Infatti, il concetto di situazione⁸⁸ riguarda il soggetto inteso come singolo e mette in evidenza il carattere ek-statico della sua libertà: la situazione è la pura contingenza che la libertà del singolo neantizza continuamente attraverso la scelta. La situazione storica⁸⁹, invece, prende in considerazione il soggetto radicato in un contesto sociale, in un rapporto con l'Altro che non è più semplicemente di ordine psicologico: la rappresentazione oggettiva e universalistica dei valori viene letta insieme come sintomo e come manifestazione concreta dell'oppressione; anche la possibilità di sottrarsi attraverso la negazione all'imposizione da parte dello "spirito di serietà" dei valori come enti naturali è riferita non a un individuo, ma a una comunità concreta, come ci testimoniano le riflessioni sartriane sulla *conversione*, cioè il tentativo di realizzare una morale senza oppressione.

Il filosofare dei *Cahiers* verte principalmente sulle diverse condotte di mistificazione (preghiera, esigenza, ignoranza e stoltezza) e sulle condizioni ontologiche dell'oppressione. Di tutti i lavori sartriani apparsi postumi, i *Quaderni* costituiscono senz'altro il *corpus* più frammentario e su cui l'autore ha avuto meno possibilità di ritornare. È un Sartre che studia, riflette, elabora, "pensa contro se stesso". Alcuni interpreti ritengono che una sintesi fra esistenzialismo ed etica potrebbe essere irraggiungibile, e lo stesso Sartre, sin dalla prima pagina del primo quaderno, pone la questione in forma problematica:

Problema: la moralità immediata non mi convince, vi entra troppa malafede, tutto il tepore dell'ignoranza. Ma per lo meno essa possiede questo carattere essenziale della moralità: la spontaneità, la subordinazione all'oggetto. La moralità è l'inessenziale in quanto soggettività; l'oggetto è l'essenziale. La riflessione sopprime la malafede e l'ignoranza, ma l'oggetto passa al rango dell'inessenziale, dell'apparenza. [...] Soluzione: essere ad un tempo dentro e fuori. È possibile?⁹⁰

⁸⁸ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 589.

⁸⁹ J.-P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 30: «è l'uomo che si fa problema storico a partire dai fatti». In questa sede, Sartre sottolinea anche come in ogni avvenimento storico sia presente un aspetto fisico-naturale.

⁹⁰ J.-P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 9.

Tentativo di rispondere positivamente a questo cruciale interrogativo, i *Quaderni* sono un *work in progress*, un processo di indagine che Sartre auspica lo possa condurre a un'etica matura. «Pubblicati dopo la mia morte, questi testi rimarranno incompiuti e oscuri, poiché formulano idee non completamente sviluppate. Spetterà al lettore decidere dove avrebbero potuto condurre»⁹¹. Il disegno iniziale, di cui ci resta traccia nel piano di lavoro tracciato nelle prime pagine sarà poi in parte abbandonato, poiché Sartre scorgerà un limite idealistico nel progetto stesso di “morale”, preferendogli la disamina fenomenologica di singole condotte umane.

Quello che certamente è chiaro per Sartre è ciò su cui un'etica esistenzialista non può fondarsi: non può partire da un principio morale astratto, a priori quale l'imperativo categorico kantiano; inoltre Sartre rifiuta – come in *L'esistenzialismo è un umanesimo* – un'etica fondata sull'esistenza di un Dio morale. Sartre considera l'etica un aspetto dell'essere-per-altri, sostenendo esplicitamente che nessuna azione è immorale se non c'è un Altro a giudicarla tale. Una condizione etica è quella in cui gli individui affermano e rispettano la propria e altrui libertà. La difficoltà di Sartre è coniugare questo principio con l'idea secondo cui l'Altro limita sempre la mia libertà, il suo per-sé trascende sempre il mio, riducendomi a una trascendenza trascesa. Sartre prende posizione: questa oggettivazione, seppur inevitabile a livello mondano, non conduce sempre a un'oppressione attiva come è avvenuto storicamente. Lo sguardo dell'altro ci oggettiva, ma è ancora possibile non essere *meri* oggetti. Siamo capaci di riconoscere che in ogni occasione l'oggetto umano è *anche* una persona e una trascendenza libera (questo è ciò a cui si riferiva Merleau-Ponty con l'espressione “coscienza incarnata”). Per Sartre riconoscere e affermare la propria libertà è autentico, mentre affermare la libertà degli altri è etico. Per essere etici è indispensabile essere autentici. Essere autentici significa riconoscere e accettare le irriducibili verità esistenziali della condizione umana quali mortalità, indeterminatezza, libertà, essere-per-altri. Una di queste verità è l'esistenza della libertà degli altri. Analogamente, un mondo etico

⁹¹ cfr. J.-P. SARTRE, *Autoportrait à soixante-dix ans*, in *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976, trad. it. *Autoritratto a settan'anni* (di M. Cantoni e M. Gallerani), Milano, Il Saggiatore, 1976, p. 88.

sarebbe quello in cui una storia mossa dalla libertà umana abbia messo fine allo sfruttamento e all'oppressione che risulta quando una libertà non rispetta e non afferma un'altra.

Sartre non esita a confessare che non gli è ancora chiaro come arrivare a questo mondo. Per Kant vi si sarebbe giunti quando ciascuno avesse aderito infallibilmente all'universale principio morale dell'imperativo categorico. Ma Sartre rifiuta con fermezza di fondare l'etica su un principio a priori. Comportarsi autenticamente significa infatti agire in situazioni concrete che coinvolgono gli altri. Il mondo etico di Sartre tuttavia è ancora estremamente simile al regno dei fini kantiano, poiché è un mondo in cui ognuno tratta l'altro come un fine in sé auto-determinante invece che un mero strumento mancante di libertà. È invece debitrice all'aristotelismo l'idea sartriana che l'etica non debba seguire regole morali astratte, ma conseguire il pieno potenziale di ciascuno. Rispetto alle morali della "riabilitazione della filosofia pratica" di matrice aristotelica, però, quella di Sartre rifiuta ogni cristallizzazione nell'*habitus*, per esaltare quel carattere di permanente rinnovamento indispensabile affinché la libertà dell'individuo non ricada nelle maglie della fatticità.

La moralità: conversione permanente. Nel senso di Trockij: rivoluzione permanente. Le *buone* abitudini: non sono mai buone, perché sono abitudini⁹².

Nello sforzo di concretizzare la "conversione permanente", i *Quaderni* prendono immediatamente in considerazione anche il problema della Storia. Ribadendo implicitamente la continuità con *L'essere e il nulla*⁹³, Sartre scrive che l'ontologia esistenzialista è essa stessa storica in quanto parte da un «evento primo, l'apparizione del Per-sé⁹⁴ per annullamento dell'essere» e che di conseguenza anche la morale deve essere storica, nel senso di «trovare l'universale nella

⁹² J.-P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 9.

⁹³ cfr. l'articolo di Giuseppe CANTILLO, *Ambivalenza della storia e progetto di una morale* (in *Gli scritti postumi di Sartre*, a cura di Giovanni INVITTO e Aniello MONTANO, Marietti, Genova, 1993, pp. 15-20) nel quale l'Autore, per evidenziare la soluzione di continuità, sottolinea come nei *Quaderni* si sia esplicitata l'evoluzione delle "categorie ontologiche" in "istanze metafisiche".

⁹⁴ cfr. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 206 e segg. e pp. 547-548.

Storia e riafferrarlo nella Storia»⁹⁵. Questo radicamento è però anche lo scoglio su cui si arenano i *Quaderni*. La storia, infatti, si configura concretamente come il dominio dell'ambivalenza e dell'alienazione.

Poiché al momento non abbiamo un mondo in cui ogni libertà è completamente rispettata e affermata dalle altre, la condizione etica è raggiungibile solo mediante un processo storico analogo alla “rivoluzione permanente” appena evocata. È inevitabile per Sartre, a questo punto, interloquire idealmente con colui che ha posto le basi della moderna filosofia della storia: la sezione del *Quaderno I* intitolata *Ambivalenza della Storia. Ambiguità del fatto storico* è perciò dedicata a un confronto critico con la filosofia della storia di Hegel. Sartre è estremamente interessato alla visione hegeliana della storia come processo dialettico, ma ne rifiuta qualunque interpretazione deterministica. Per lui la collettività storica è una “totalità detotalizzata”⁹⁶, in contrapposizione alla “totalità totalizzata” di Hegel, per il quale lo Spirito assume sia il ruolo di “processo fenomenologico”, sia di “agente” che dà senso agli avvenimenti. La storia deve invece essere mossa dalla libertà umana, altrimenti questa, come la responsabilità, si rivelerebbe un epifenomeno. Nella situazione storica la libertà, però, si scontra con l'eterogeneità dei fini, che trasforma il corso degli eventi in un “progresso ristagnante”:

Più l'agente storico sceglie come mezzo la violenza, la menzogna, il machiavellismo, più è efficace. Ma più contribuisce alla divisione, più mette l'accento sulla detotalizzazione; più è egli stesso oggetto nella Storia, più disfa la Storia (la cui esistenza ideale sarebbe la totalizzazione). Il vero agente storico è meno efficace ma, trattando gli uomini come se stesso, cerca di fare esistere lo Spirito come unità è quindi la Storia. È grazie ad esso che una Storia è possibile (grazie allo scrittore, al filosofo, al santo, al profeta, allo studioso)⁹⁷.

La libertà, dunque, è artefice tanto della Storia, quanto della non-storia. Anche nella storia «l'esistenza precede l'essenza»⁹⁸, ma,

⁹⁵ J.-P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 11.

⁹⁶ *ivi*, p. 24. Per la nozione sartriana di “totalità detotalizzata” cfr. il Lessico in Appendice al capitolo 3.

⁹⁷ J.-P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 25.

⁹⁸ cfr. J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, cit. p. 50 e *Quaderni per una morale*, cit. p. 35.

mentre in una singola coscienza vi è un adeguamento tra essere e coscienza d'essere, «nella Storia la *separazione* fa che essa non sia mai interamente quello che si pensa che essa sia»⁹⁹. La Storia appare perciò come

l'ultimo sforzo di recupero, dopo la riflessione e l'apparizione dell'altro. Tentativo di costituire una coscienza storica unica e collettiva come mediazione tra le coscienze individuali¹⁰⁰.

Tuttavia, si tratta di un sogno eternamente condannato alla dispersione, perché la totalità può essere evocata solo in termini fantasmatici. L'unità che la storia postula sarà sempre un'unità-oggetto, che ricade fuori dalle coscienze.

L'uomo è un falso universale che nasconde un'indeterminatezza di fondo¹⁰¹:

all'uomo non si può applicare l'universale perché egli *esiste* e non *è*. È un essere-nel-mondo perché non è mai già dato o a riposo, ma è una *negatività* che spezza e sposta sempre in avanti i propri limiti, senza potersi elevare all'universalità neanche attraverso il riconoscimento dell'Altro. Proprio in quanto le coscienze sono “separate”, proprio in quanto non può esservi un'Umanità astratta, la storia è una «perdita senza recupero», perché non può né salvare né riscattare il dolore di chi è stato sacrificato¹⁰². Il nulla che separa le coscienze le une dalle altre, le determina ciascuna come un assoluto: «così, in seno alla Storia, ogni essere storico è nel medesimo tempo un assoluto storico»¹⁰³.

L'uomo tenta sempre di trascendere la Storia in vista del futuro e dell'ideale, ma è sempre calato in essa, pur potendola definire solo come «soggettività senza soggetto; coscienza senza traslucidità; oggettività in seno al soggettivo; soggettività che agisce

⁹⁹ *Quaderni per una morale*, p. 35.

¹⁰⁰ *ivi*, p. 39.

¹⁰¹ *ivi*, p. 68.

¹⁰² Questo tema diverrà centrale nella riflessione sulla *Histoire trouée* del secondo volume della *Critica della ragione dialettica*.

¹⁰³ *ivi*, p. 29.

nell'oggettività, [...] ripetizione in ciò che non si ripete mai; universale nel singolare; singolare nell'universale»¹⁰⁴.

Se quindi la storia porta sempre con sé la non-storia, come separazione tra le coscienze, come caso o ripetizione, come fisicità dell'avvenimento, come pluralismo per il quale ogni libertà è trascesa dalle altre, altrettanto ambiguo si presenta l'oggetto storico, di volta in volta materiale, organico o spirituale, collettivo o singolare, composto da "strutture secondarie" generali, ma sempre sul punto di "esplodere in individualità". La stessa ambiguità si ripete nell'avvenimento: esso è uno in quanto fatto psichico, ma è infinitamente divisibile in quanto evento naturale. La storia, dunque, è nella prospettiva sartriana una *continuità nella discontinuità*, le cui diverse epoche sono fra di loro in un rapporto di exteriorità: cercano di radicarsi, ma finiscono per confluire l'una nell'altra in una «continuità ideale continuamente infranta dal discontinuo reale»¹⁰⁵.

La Storia per Sartre è il regno di una doppia illusione: a) un'illusione *retrospettiva*, in parte vera, perché legge nel passato la trasformazione della contingenza in necessità; b) un'illusione prefigurante, "totale", perché sacrifica il concreto in nome dell'astratto. Essere storici significa vivere la propria epoca «comprendendola dal di dentro e accettando che questa comprensione divenga essa stessa un fattore dell'epoca»¹⁰⁶.

È «sufficiente che l'idea di progresso appaia nella storia e che essa non sia una contemplazione, ma un reale fattore storico perché l'insieme dei fatti passati, in quanto essi hanno condotto fino a là, venga considerato come una *progressione*. La storia non progressiva è *realmente* recuperata come progresso del progetto progressivo»¹⁰⁷. Ma una volta che il progresso fa il suo ingresso nella storia, diventa una proposta e quindi un fattore trasformato nell'ambito della storia stessa: da un lato essa diventa "cosa inerte", dall'altro "attività dotata di direzione". Nelle pagine dei *Quaderni*, Sartre esprime ancora le sue

¹⁰⁴ *ivi*, p. 47.

¹⁰⁵ *ivi* p. 30.

¹⁰⁶ *ivi*, p. 86.

¹⁰⁷ *ivi*, p. 45.

perplexità¹⁰⁸ rispetto alla possibilità di concepire la storia dialetticamente:

quando l'uomo, nella conoscenza e *soprattutto nell'azione* (lavoro), trova continuamente di fronte a sé quest'ordine non dialettico, può ancora pensare ad una storia dialettica?¹⁰⁹.

Anche nel lavoro, l'oggetto lavorato si presenta come esterioresità e inerzia, come “resistenza alla dialettica in seno alla dialettica”, concetto che Sartre sta cominciando a elaborare e che, nella *Critica della ragione dialettica*, evolverà nel pratico-inerte.

Il tema viene ripreso all'inizio del *Quaderno II*, nella sezione intitolata *Alterità, storia, finitezza*. In questa sede Sartre prefigura per la prima volta la possibilità di una dialettica che sostituisca quella tradizionale e che si sviluppi secondo la struttura triadica: i) alienazione data, ii) Apocalisse, iii) alienazione dell'Apocalisse. In questa nuova dialettica il momento morale corrisponde all'Apocalisse, la «liberazione di sé e d'altri in reciproco riconoscimento»¹¹⁰ e, siccome la liberazione passa attraverso il negativo, per realizzarla non si può escludere il ricorso alla violenza. Il motore della storia è un “peccato originale”, quello per cui «l'uomo ha posto l'Altro come assoluto e come primato ontologico»¹¹¹. Tale meccanismo finisce per alimentare l'inscindibilità tra alienazione e oppressione, poiché il momento apocalittico tende a cristallizzarsi in nuovo ordine. Il quadro dunque assume dei contorni angusti: l'alienazione perpetua l'oppressione e l'oppressione rafforza l'alienazione.

Ma la riflessione sartriana lascia aperto uno spiraglio positivo: «la riflessione pura può nascere dal fallimento della riflessione complice, c'è possibilità di risveglio ad ogni istante del mondo»¹¹². Una dialettica della liberazione è possibile, la redenzione è sempre ontologicamente “a portata di mano”¹¹³, poiché la passività, la natura e

¹⁰⁸ cfr. ad es. p. 57 e p. 94.

¹⁰⁹ *ivi*, p. 65.

¹¹⁰ *ivi*, p. 401. Per le nozioni sartriane di “Apocalisse” e “alienazione” cfr. il Lessico in Appendice al capitolo 3.

¹¹¹ *ivi*, p. 415.

¹¹² *ivi*, p. 373.

¹¹³ *ivi*, p. 489.

l'inerzia non esauriscono la storia, che è sempre *antiphysis*, iniziativa e invenzione. Tuttavia, la possibilità di una struttura intersoggettiva aperta alla sola trascendenza (cioè capace di infrangere la catena delle alienazioni che costituiscono la storia) è infondata. L'unica autentica possibilità di liberazione sarebbe l'eliminazione dell'alterità in tutte le sue forme, impossibile per la struttura esistenziale dell'uomo.

Non si può fare la conversione *da soli*. In altre parole, la morale è possibile solo se tutti sono morali¹¹⁴.

È proprio da questa sorta di impasse che matura in Sartre la necessità di interrogarsi sulle possibilità della propria filosofia, interamente basata sul concetto di libertà assoluta dell'individuo, di dar conto della logica *opprimente* della storia. La sua riflessione avrà come esito l'abbandono del progetto di pubblicare un saggio compiuto sulla morale e l'avvio di un'impresa sistematica per fondare una dialettica della storia per il XX secolo.

¹¹⁴ *ivi*, p. 14.

4. Le *Questions de méthode* e il primo volume della *Critique de la raison dialectique*

Paragonata da Aron a un «monument baroque, écrasant et presque monstrueux»¹¹⁵, la *Critique de la raison dialectique*¹¹⁶ è indubbiamente l'opera più ambiziosa di Sartre, in cui il filosofo si sforza di tradurre in una forma compiuta tutte le riflessioni maturate successivamente alla conclusione de *L'essere e il nulla*: è un tentativo vertiginoso di restituire tutta la *complessità dell'interazione sociale* prima di sfociare in un'*intellegzione del corso della storia*. In quest'ottica, il primo volume, *Théorie des ensemble pratiques*, apparso nel 1960 e preceduto dalle *Questions de méthode* (1957) è attraversato da diverse problematiche fondamentali che si potrebbero sintetizzare così: in che modo la molteplicità delle coscienze individuali può *totalizzarsi* per costituire la Storia? Quale denominatore comune può esistere tra la *praxis* individuale (vale a dire la libera attività del soggetto in campo pratico) e la *praxis* comune (quella dei gruppi e dei popoli), necessariamente complessa e sintetica? E, in prospettiva, fino a che punto possiamo conoscere i meccanismi della storia? La storia ha poi un "senso" nella duplice accezione del termine (significato e direzione)?

Il giudizio sprezzante di Aron non è un caso isolato: la *Critica* ha spesso goduto di una fama molto negativa anche fra gli studiosi di Sartre per le notevoli proporzioni e per la complessità teorica, accentuata dalla difficoltà di penetrare l'oscurità di molte riflessioni. È stata persino definita il "*baggy monster*" di un libro. Gli entusiasti

¹¹⁵ R. ARON, *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, Paris, 1973, Préface, p. 9.

¹¹⁶ Il termine «critica» del titolo va inteso in senso kantiano nella sua accezione costruttiva e non distruttiva. Come il criticismo di Kant esaminava i limiti della facoltà conoscitiva, Sartre intraprende una critica della ragione dialettica marxista che esamina i *limiti* e l'*oggettività* dei suoi postulati e delle sue dimostrazioni. Riprendendo una distinzione tradizionale, Sartre oppone la ragione dialettica a quella analitica. La dialettica indica quella forma particolare di pensiero dinamico che procede tramite il *superamento delle contraddizioni*, invece di vedere in esse un errore manifesto e un ostacolo all'intelletto. La *negazione* vi gioca un ruolo centrale di forza motrice e la dialettica combina la sintesi dei diversi elementi o momenti di un processo integrandoli nelle loro relazioni e nella loro complessità. Al contrario l'analisi procede dal complesso al semplice, dalle conseguenze ai principi primi, dagli effetti alle cause, *riducendo* le difficoltà.

dell'esistenzialismo rimproveravano a Sartre di essersi avvicinato, filosoficamente e politicamente, al marxismo dopo la fine della Seconda guerra mondiale. E i suoi nuovi "compagni di strada" avrebbero voluto che prendesse le distanze da un passato filosofico intriso di Kierkegaard e di Heidegger. Sartre era invece convinto che le due teorie fossero compatibili e si assunse il compito di provarlo, anche a scapito della sua stessa salute, visti i ritmi di lavoro massacranti che si imponeva¹¹⁷. Il primo importante tentativo di comprensione di questo testo si deve non a storici della filosofia di professione, ma agli anti-psichiatri inglesi R. D. Laing e David Cooper che, in *Raison et violence*¹¹⁸, hanno efficacemente sintetizzato i temi della *Critique*, valorizzandone il contenuto antropologico: il filo conduttore dell'opera può essere identificato nel nesso stabilito tra storia e ragione o, in termini sartriani, il rapporto tra «totalizzazione storica» e «Verità totalizzante»¹¹⁹.

Il progetto sartriano di conciliazione di due filosofie – l'esistenzialismo e il marxismo – in parte contraddittorie fra loro è la preoccupazione di *Questions de méthode*, testo di circostanza divenuto Introduzione alla *Critique*. Per renderle compatibili, Sartre teorizza il metodo progressivo-regressivo, definendolo un mezzo per capire "la gente e la storia". È qui che Sartre dichiara esplicitamente che il marxismo è la filosofia insuperabile del nostro tempo, celebre attestazione bollata dai detrattori come «acte d'allégeance inconditionnelle» o «déclaration de fidélité»¹²⁰. Tuttavia, pur essendosi

¹¹⁷ Sartre scrive la *Critique* lavorando fino allo sfinimento, assumendo la *corydrane*, facendo temere per la sua salute quanti gli erano vicini. Nel 1975 dichiarò che preferiva aver scritto la *Critique* piuttosto che essere in buona salute (*Situations X, Autoportrait à soixante-dix ans*, p. 153). Simone de Beauvoir ci testimonia che non si è riletto e che il ritmo del suo pensiero andava spesso più veloce di quello della scrittura. Da qui le lunghe pagine senza paragrafi e la struttura sofisticata delle frasi, ciascuna delle quali sembra dover ricostruire l'unità del movimento dialettico.

¹¹⁸ R.D. LAING e D. COOPER, *Raison et violence. Dix ans de la philosophie de Sartre (1950-1960)*, 1964, nuova ed. Payot, 1971.

¹¹⁹ Per questa interpretazione si vedano anche i due saggi di Giuseppe CACCIATORE: *Conflitto prassi totalizzazione. Il tema della storia* (in *Gli scritti postumi di Sartre*, a cura di Giovanni INVITTO e Aniello MONTANO, Marietti, Genova, 1993, pp. 209-226) e *Ancora sulla storia in Sartre* (in «Bollettino Studi sartriani, anno II: *Sartre e la storia*», Biblink, Roma, 2006, pp. 25-34).

¹²⁰ R. ARON, *Les marxismes imaginaires, D'une sainte famille à l'autre*, Gallimard, Paris, 1970, p. 166.

evidentemente allontanato da *L'essere e il nulla*, Sartre rimane sostanzialmente fedele ai suoi assunti giovanili e ambisce a reintrodurre la *soggettività* nella dialettica della storia.

Come conciliare con la dialettica della storia la «passione inutile»¹²¹ che è il tratto distintivo del per-sé? Lungi dall'essere una ritrattazione dell'esistenzialismo ispirata da un'ideologia di segno opposto, la *Critique* è stata scritta per salvare la libertà de *L'essere e il nulla* e per pensare la storia che quell'opera aveva trascurato. A questo proposito viene avanzata¹²² un'opposizione classica, ma alquanto riduttiva, tra un "primo" e un "secondo" Sartre, parzialmente legittimata da alcune dichiarazioni dello stesso Sartre come «La guerre a vraiment divisé ma vie en deux»¹²³. *L'essere e il nulla* terminava con delle «prospettive metafisiche» e con l'annuncio di una conseguente opera morale, progetto abbandonato a vantaggio di una riflessione politica che non si è mai interrotta e che ha avuto il suo culmine nella *Critique*.

Considerando che il marxismo resta una spiegazione valida dei fatti storici, Sartre intraprende una polemica con i marxisti dogmatici contemporanei che, a suo avviso, sono sprofondata in una sterile ortodossia, trasformando i testi di Marx in un "catechismo sclerotizzato" e tenta di confutarne l'«inhumanisme»¹²⁴. Costoro hanno finito per *negare l'uomo*, rimpiazzandolo nelle loro analisi con termini che lo *reificano*, come «forze produttive», in cui non si riconosce più la presenza dell'umano. La *Critique* si propone programmaticamente di ripartire dalla celeberrima tesi di Marx ed Engels: *gli uomini fanno la storia sulla base delle condizioni sociali antecedenti*.

¹²¹ Questa nozione, centrale ne *L'essere e il nulla*, caratterizza l'uomo che, non coincidendo mai con sé stesso, ek-siste (si proietta fuori da sé per tentare di darsi una consistenza), mentre l'in-sé in-siste, è ciò che è, né più né meno, coincide perfettamente col suo essere in quanto pienezza opaca.

¹²² cfr.ad es. la posizione espressa da Bernard-Henri LÉVY nell'intervista rilasciata a Gilles Anquetil per "Le Nouvel Observateur" (14 gennaio 2000) al momento dell'uscita de *Le siècle de Sartre*, in cui si oppone il Sartre de *La nausea* e de *L'essere e il nulla*, «antitotalitario perché antiumanista» a quello che, facendo esperienza nello stalag del «godimento della vita di gruppo» e «dell'emozione comunitaria» che aveva descritta, per ridicolizzarla, attraverso il personaggio dell'Autodidatta della *Nausea*, «comincia a credere nell'uomo» e diventa totalitario.

¹²³ J.-P. SARTRE, *Situations X. Politique et autobiographie*, cit., p. 180.

¹²⁴ J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, cit., p. 43.

Sono gli uomini a fare la storia, non le condizioni. Gli uomini sono *autori* ed *attori* della storia, i suoi agenti e i suoi prodotti. Non c'è nessuna fatalità che presieda allo svolgimento della storia; dal movimento irregolare delle folle proviene il ritmo regolare del divenire umano.

L'incompatibilità *apparente* tra esistenzialismo e marxismo è incentrata sul tema della libertà. L'esistenzialismo la considera inalienabile, mentre molti interpreti di Marx contemporanei a Sartre considerano il marxismo una teoria deterministica della storia umana, al centro della quale sta il materialismo dialettico. Per Marx l'umanità che conosciamo è il prodotto della sua relazione dialettica con il mondo materiale. Sin dalle sue più precoci evoluzioni, l'umanità ha plasmato il suo ambiente e ne è stata plasmata. Quel che l'umanità è stata, è e diverrà, è il risultato di un processo storico. Hegel¹²⁵ identificava questo processo storico con lo sviluppo dialettico della materia da parte dell'umanità e dell'umanità da parte della materia. Per Marx il fattore determinante nel processo storico è la produzione. L'umanità agisce significativamente sul mondo (*praxis*) con i mezzi che ha a disposizione, mezzi che sono il prodotto di *praxis* precedenti per produrre nuovi materiali, strumenti e tecnologie. Questi nuovi prodotti a loro volta cambiano l'uomo, modificando il modo in cui le persone interagiscono con il mondo e reciprocamente. Marx riconosce che ogni rivoluzione tecnologica, ogni cambiamento nei mezzi di produzione porta avanti una rivoluzione sociale, cambiamenti nelle relazioni di produzione, cambiamenti in chi detiene il potere.

Sartre è d'accordo con Marx, ma non con la maniera in cui alcune delle implicazioni della sua teoria sono state interpretate, segnatamente con il fatto che il marxismo sia stato trasformato in una teoria deterministica che non lascia spazio alla libertà umana. Secondo la

¹²⁵ Hegel e Sartre concordano sul fatto che la mente esiste in relazione al mondo e non è niente in sé. Concordano sul fatto che la mente è una negazione (ne *L'essere e il nulla* Sartre riprende direttamente Hegel: "la mente è il negativo").

Nella *Scienza della Logica*, HEGEL sostiene che essere e non-essere sono mere astrazioni del pensiero, che solo il divenire esiste. «L'essere è tanto poco quanto il nulla, o, tutto scorre, il che significa che tutto è divenire». Contro Hegel, Sartre sostiene che l'essere è e il non-essere no. L'essere-in-sé deve esistere affinché il non-essere sia la sua negazione. Il vuoto è sempre mancanza di qualcosa. Su questo tema cfr. l'articolo di Francesco Saverio TRINCIA, *Sartre, Hegel e la negatività*, in «Bollettino Studi sartriani, anno IV: *Sartre e la tradizione metafisica*», Biblink, Roma, 2008, pp. 87-102.

lettura di Sartre, la teoria del materialismo dialettico di Marx assegna un ruolo fondamentale alla coscienza umana e, di conseguenza, alla libertà dell'uomo, perché la libertà è caratteristica essenziale della coscienza. È un errore supporre che il materialismo sia una teoria riduzionista che propone lo sviluppo della materia dalla materia con l'essere umano ridotto a nulla più di un prodotto materiale del processo. Naturalmente, gli umani non possono giocare un ruolo nello sviluppo della materia senza avere corpi materiali, ma questo non significa che siano pura materia. La versione riduzionista del materialismo dialettico è più propriamente un materialismo meccanicista, lo stesso attaccato da Engels nell'*Anti-Dühring* già nel 1877. Ciò nonostante, questa versione del materialismo prospera ancora all'epoca di Sartre, avendo ricevuto l'*endorsement* di Stalin.

Sartre preferisce utilizzare il termine “materialismo storico”. Nell'ambito del suo progetto, il marxismo può e deve sposarsi con la teoria esistenzialista: una persona è parte del mondo materiale in virtù del suo corpo, ma non può esistere in relazione dialettica con la materia a meno che non sia in grado di distinguersi da essa fino a costituire un punto di vista rispetto a essa. Per “materia”, Sartre e Marx non intendono la materia bruta: entrambi notano che il mondo materiale che gli uomini incontrano è quasi sempre materia operata, prodotto di una prassi anteriore. A questa materia operata, Sartre fa riferimento nella *Critique* col termine “pratico-inerte”. Il pratico-inerte è un sistema di strumentalità che facilita la prassi, ma anche un ostacolo che resiste alla prassi (un'inerzia attiva che resiste ai progetti umani). Gli strumenti si rompono o sono inadatti allo scopo. La prassi diretta a un obiettivo ha conseguenze impreviste che intralciano quella rivolta a un altro. Sorgono conflitti, in particolare rispetto alla penuria di risorse, la *rareté*, alle cui conseguenze enormi sulla storia umana Sartre dedica la maggior parte della *Critique*. Il pratico-inerte è in sostanza un raffinamento della nozione di fatticità.

Il processo storico si costituisce attraverso il campo della penuria, di cui anzi attua tutte le possibilità dialettiche, proprio per la sua materialità di fatto contingente, sorto da una contingenza primaria. Ma, per quanto tali momenti dialettici avrebbero potuto, considerando ogni caso isolatamente, non svilupparsi tutti [...] non appena si presentano come strutture d'intelligibilità in una storia in

corso, sono proprio essi a permettere di coglierla come razionalità totale¹²⁶.

Come negazione dell'essere, la coscienza rimane dunque radicata nella materia, senza la quale non può esistere. La coscienza trascende la materia in vista del futuro e così facendo realizza la futura possibilità della materia. Ne *L'essere e il nulla*, Sartre negava la possibilità che esistessero in natura processi dialettici separati dalla coscienza; nella *Critica*, invece, ammetta che possano esistere, solo per poi sostenere che la dialettica storica, lo sviluppo della materia attraverso l'uomo e dell'uomo attraverso la materia, non può essere spiegata in termini di processi dialettici ciechi e meccanici che non coinvolgono la coscienza. L'uomo è fatto dalla storia, ma fa la storia rispondendo praticamente alla sua presente situazione storicamente determinata. Tramite la *praxis*, l'uomo proietta se stesso oltre la condizione presente verso la sua condizione futura, verso le possibilità future che si realizzeranno quando si produrrà un futuro stato della materia. Esso, a sua volta, fornirà le condizioni per ulteriori proiezioni, ovvero per ulteriori progetti di produzione. Marx ed Engels sostenevano che gli uomini fanno la storia sulla base delle condizioni precedenti. Ma questo non significa che gli uomini siano meccanismi condizionati dalle circostanze ad agire in un determinato modo, ma che gli uomini fanno la storia scegliendo la risposta alle proprie condizioni. L'uomo è il prodotto della propria attività produttiva, ma non è mai solo un prodotto in mezzo agli altri, perché è il solo prodotto in grado di realizzarne un altro. Sartre sostiene che il marxismo non solo è una teoria della storia che richiede una nozione di coscienza umana e quindi di libertà, ma che il marxismo è la storia stessa divenuta cosciente di sé.

Quando Marx scrive che i lavoratori non hanno da perdere nulla se non le loro catene e che hanno un mondo da guadagnare, presuppone la libertà nello stesso senso sartriano. Quale valore o significato potrebbe avere la libertà politica per esseri interamente soggetti a leggi deterministiche? Nella *Critica*, Sartre riconosce che, a causa dell'oppressione economica e politica, una persona o una classe sociale non possono essere autenticamente libere. Nonostante la

¹²⁶ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, cit., pp. 264-265 [la traduzione è mia].

libertà esistenziale di una persona rimanga inalienabile ed essa non possa esimersi dallo scegliere, la sua libertà non si concretizza se le possibilità di scelta sono seriamente limitate dall'oppressione. Questa visione è più uno sviluppo che una rottura rispetto a *L'essere e il nulla*, in quanto nel suo capolavoro esistenzialista Sartre riconosce che la più seria minaccia alla libertà del per-sé è la libertà dell'Altro. Solo un uomo è capace di trascenderne un altro e di ridurlo a oggetto, a una trascendenza-trascesa. E così una classe sociale può, con lo sfruttamento, trascenderne un'altra e ridurre i suoi membri a oggetti. Nella *Critica* Sartre evolve la sua teoria dell'essere-per-altri, uno dei capisaldi dell'esistenzialismo, nella teoria marxista dell'alienazione.

Per Sartre, tutto parte dalla *praxis* individuale. Essa è la prima totalizzazione attiva, che viene però cristallizzata nella vita sociale dalle condotte inerti imposte dalla serialità (il capannello di utenti di un autobus in attesa alla fermata, gli ascoltatori passivi delle trasmissioni radiofoniche, ecc.). Sotto la pressione della necessità, queste *serie*, raggruppamenti costituiti da individui che restano «demi-solitudes», vanno a formare dei *gruppi in fusione*, nel corso di una fase che Sartre definisce *Apocalisse*, riprendendo il termine introdotto nei *Cahiers pour une morale*: per un'improvvisa ebollizione, la passività seriale si muta in attività collettiva, quella del gruppo rivoluzionario, e la folla atomizzata diviene un insieme coerente e coeso (Sartre si riferisce esplicitamente agli esempi storici della Rivoluzione Francese¹²⁷ e della Resistenza). La serie si è dissolta brutalmente al calor bianco di una presa di coscienza della comune *alienazione* e lo scoppio di una rivolta ha liquidato le vecchie strutture del pratico-inerte (che sta a indicare l'invischiamento della libertà pratica nell'inerzia della materia). L'inerzia impotente del *collettivo* continua a minacciare la struttura del gruppo in fusione, definita da un'unità di intenti ma anche da una precaria armonia interna: i combattenti si stancano della causa da difendere, i legami si allentano e quest'esplosione informale dura solo il tempo dell'azione, così ciascuno deve prestare un *giuramento* di fedeltà per prolungare

¹²⁷ L'interesse particolare di Sartre per la storia della Rivoluzione Francese, e soprattutto della sua prima fase come esempio emblematico di "gruppo in fusione", è testimoniata dai saggi *Mai-juin 1789* e *Liberté - Égalité*, in cui confluiscono i risultati delle ricerche sartriane che non hanno trovato spazio nelle pur ampie riflessioni della *Critique*. I due testi sono stati pubblicati per la prima volta nel 2008, a cura di Jean BOURGAULT e Vincent DE COOREBYTER, nel n° 12 della rivista «Études sartriennes» (2008).

artificialmente l'unità del gruppo serrandone i ranghi. L'effervescenza incandescente del gruppo si sopisce e il gruppo diventa *organizzato*, cioè strutturato in maniera gerarchica e burocratica. Irrigidendosi, subisce una nuova mutazione e si fa *istituzione*, un organismo ufficiale che funziona sovraneamente, senza essere messo in discussione, e che ha l'autorità di pianificare la vita della nazione. La serie fa di nuovo capolino all'interno dell'istituzione, gli uomini sono massificati e uniformati, il pratico-inerte fa il suo rientro in grande stile assorbendo progressivamente le coscienze. Tuttavia questo Stato (o Partito) totalitario non può impedire per sempre la dissidenza delle *praxis* individuali che ricominciano a farsi sentire e si ritorna, anche se in maniera diversa, alla prima figura: l'andamento è a spirale. Anche quando l'istituzionalizzazione del gruppo non è contestata, è l'iniziativa del singolo ad animarla e a restituirle senso.

La *Critique* sarà oggetto già negli anni '60 di serrate critiche da parte del movimento strutturalista¹²⁸ per il quale l'azione di strutture inconscie (psicologiche, sociali, "archeologiche") mette in discussione la libertà della coscienza: l'uomo è un prodotto di strutture, l'effetto di un sistema di segni che tessono il reale. In seno a ciascun insieme, gli elementi hanno senso solo nella e tramite la rete di relazioni che li articolano. L'umanesimo polemico dell'esistenzialismo è evidentemente refrattario a questa metodologia che inficia la priorità accordata al soggetto.

Per Sartre l'intelligibilità della storia non può essere appannaggio dell'attività della ragione analitica, che rischierebbe di ridurre la ricchezza del fatto storico e delle strutture del gruppo attivo separando al massimo grado tutti gli elementi che li compongono. Il positivismo semplificatore e meccanicista dell'analisi opererebbe senza comprendere che le realtà del gruppo e della storia presuppongono la complessità e la pluridimensionalità. La ragione dialettica cercherà invece di *comprendere sinteticamente* tali realtà sforzandosi di restituire i principi e le combinazioni del gioco indefinito di relazioni che si

¹²⁸ Sui rapporti tra il pensiero di Sartre e lo sviluppo delle scienze umane in Francia si vedano ad es. le considerazioni contenute negli articoli di Sergio MORAVIA, *La crisi della generazione sartriana* («Rivista di filosofia», IV 1967) e *Filosofia e scienze umane nella cultura francese contemporanea* («Belfagor», VI, 1968).

costituiscono da sempre tra loro. In qualche modo, la ragione analitica sta alla ragione dialettica come l'anatomia alla fisiologia: la prima studia gli organi *di per sé*, separatamente, come fossero quelli di un cadavere, la seconda studia i *rapporti* tra gli organi, il funzionamento olistico del vivente.

In una celebre polemica, Lévi-Strauss¹²⁹ ha rimproverato a Sartre di distinguere in maniera assoluta i due tipi di ragione, mentre per lui la ragione dialettica non è *altro* dalla ragione analitica, ma piuttosto *qualcosa in più*, ovvero lo sforzo di pensare quello che sfugge e di lanciare ipotesi temerarie riguardo ai fatti umani complessi. Nella maggior parte dei casi, l'analisi è ampiamente sufficiente. Lévi-Strauss aggiunge che Sartre ha creduto, poiché il suo metodo è dialettico, che l'*oggetto* studiato lo sia altrettanto, cosa che rimane da dimostrare.

Nella prospettiva sartriana, solo la ragione dialettica può rispettare l'ampiezza e la diversità dei legami indissolubili che edificano i corpi sociali. La ragione analitica riconduce il movimento alla morte. Dove essa vede solo una «contradiction figée» tra due determinazioni contrarie, la ragione dialettica vede un *punto di partenza* per la comprensione dei fatti. Il campo pratico è un «champ de forces mobile»¹³⁰, le cui azioni sono complicate dalla rete di influenze reciproche e dagli incessanti rimaneggiamenti delle strutture. Nella vita di un popolo o di una nazione, tutto è in rapporto con tutto ed ogni attore (individuo, quartiere, gruppo, sotto-gruppo, sindacato, sovrano, classe, ecc.) modifica tutti gli altri e ne viene a sua volta modificato. Inoltre, se aggiungiamo che uno stesso uomo appartiene contemporaneamente, a volte in una stessa giornata o persino in una stessa azione, a diverse entità sociali attive, chi potrebbe continuare a sostenere che la *teoria degli insiemi pratici* può essere semplice e traslucida?

Se si tiene presente che al centro di tutta l'opera di Sartre vi è la riflessione sull'uomo e sulle possibilità concrete della sua *praxis*, si comprende come anche sul piano metodologico il filosofo francese

¹²⁹ Ne *La pensée sauvage* (Paris, 1962), la dialettica sartriana è ritenuta da LÉVY-STRAUSS un modello teorico etnocentrico e riduttivo, elaborato con categorie storico-temporali obsolete e incapace di rendere intelligibili le specifiche configurazioni dei diversi "continenti culturali". Osservazioni dello stesso segno saranno espresse anche dai marxisti strutturalisti, primo fra tutti Althusser.

¹³⁰ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique I*, cit., p. 735.

abbia seguito un'evoluzione coerente: la *psicoanalisi esistenziale*, il metodo del *Saint Genet comédien et martyr* tratto da *L'essere e il nulla*, consisteva nel ricavare il progetto *originale* di un uomo, la scelta fondamentale che ha fatto di se stesso, oltre tutti i riposizionamenti, le metamorfosi e le declinazioni che questa scelta di sé incontra nell'itinerario di una vita. Ad esempio, Genet si è *scelto* ladro e Baudelaire maledetto. Il *metodo progressivo-regressivo* della *Critique* ne è una ripresa: il progetto iniziale va sempre ricercato, ma tramite un *va-et-vient* incessante dall'uomo alla storia e dalla storia all'uomo, tornello instancabile, ricostituzione a spirale che stringe sempre più da vicino il proprio oggetto, quel tentativo di *totalizzazione* che è ogni esistenza. *L'Idiot de la Famille* può in questo senso essere apprezzato come il punto di convergenza di tutta l'opera filosofica di Sartre e la *Critique* come la propedeutica a tale sbocco. Il fine confessato è rispondere a un'ambiziosa questione: «Que peut-on savoir d'un homme aujourd'hui?». In quest'ottica Sartre utilizza in collaborazione e fruttuosamente quelle che definisce le “discipline ausiliarie” della psicoanalisi e della sociologia empirica.

Nella conclusione di *Questioni di metodo*, Sartre rivendica con forza il posto privilegiato dell'uomo nell'universo vivente, sulla base del nesso fra la dimensione ontologica dell'esistenza («l'esistente che noi siamo») e la storicità, a patto che la si intenda come «possibilità permanente di vivere *storicamente*» le concrete trasformazioni sociali. La storicità dell'uomo significa quindi la possibilità di «definirsi di continuo, in virtù della propria *praxis*, attraverso i cambiamenti subiti o provocati, la loro interiorizzazione e il conseguente superamento delle relazioni interiorizzate»¹³¹. L'antropologia storica non può fondarsi su astratte determinazioni concettuali, né su presunti modelli di una comune natura umana: la conoscenza resterebbe un ammasso di nozioni empiriche se non si attivasse una via di conoscenza indiretta, costituita dalla comprensibilità del processo incessante di totalizzazione entro il quale si costruiscono la società e i modi di produzione. La dialettica rivela il suo duplice costituirsi: nell'esistenza come Storia (sviluppo della *praxis* che muove dal bisogno) e come

¹³¹ *ivi*, p. 129.

Ragione storica che mette in moto un processo di trascendenza, nel senso della comprensione del progetto.

Comprendersi, comprendere l'altro, esistere, agire: un solo e medesimo movimento che fonda la conoscenza diretta e concettuale sulla conoscenza diretta e comprensiva ma senza mai lasciare il concreto, ossia la storia [...]. Tale perenne dissolversi dell'intellezione nella comprensione e, inversamente, la perenne ridiscesa che introduce la comprensione nell'intellezione come dimensione di *non-sapere razionale* in seno al sapere, è l'ambiguità stessa di una disciplina in cui interrogatore, interrogazione e interrogato fanno tutt'uno¹³².

Nella *Critique* Sartre precisa che ogni punto di partenza per le figure descritte è contingente: il cammino già iniziato e le fasi dell'esperienza dialettica così come lui la intende sono solo astrattamente separate dalle altre, per ragioni di studio. Ad esempio, nel gruppo in fusione permangono elementi del passato seriale, nel gruppo organizzato permangono tracce del precedente vissuto di fusione e persino nell'istituzione più stratificata si intuiscono tracce della *praxis* individuale vivente. Il filo conduttore scelto per la presentazione di questa circolarità di figure è l'«ordine della complessità crescente»¹³³. Il secondo tomo della *Critique* avrà il compito di ritotalizzare tutte le strutture singolari nella loro unità pratica e temporalizzazione diacronica, restituendo il corso concreto degli eventi storici, che deve chiaramente svelare l'agire operativo dei diversi elementi, separati per le esigenze della spiegazione. Si dovrà passare dall'analisi regressiva alla sintesi progressiva, dal piano logico a quello cronologico. Lévi-Strauss¹³⁴ polemizza proprio con questo intento quando accusa Sartre di aver ridotto la storia a uno “schema astratto” e a un mito dai connotati quasi mistici.

Secondo Gerhard Seel¹³⁵, invece, Sartre abbraccia una “deduzione dialettica” delle categorie mediatrici, autentiche strutture necessarie dell'agire sociale, poiché l'universo sociale non è intelligibile a partire da una prassi individuale: per comprenderlo bisogna

¹³² *ivi*, p. 133.

¹³³ *ivi*, p. 730.

¹³⁴ *cfr. La pensée sauvage*, cit., pp. 293-294.

¹³⁵ G. SEEL, *La dialectique de Sartre, L'âge d'homme*, Paris, 1971 (nuova ed. 1995), p. 59.

introdurre categorie intermedie. Seel qualifica la *Critique* come “riflessione trascendentale” poiché, come in Kant, la deduzione degli elementi è giustificazione della loro validità. Nella *Critique* nulla presenta un solo aspetto. La classe operaia è simultaneamente un insieme seriale inerte (nel lavoro), un gruppo in fusione (nella presa di coscienza dell’alienazione) e un gruppo istituzionalizzato (nella rappresentazione sindacale). Tutti questi diversi “status-mouvants” possono semplicemente unirsi dialetticamente o interferire gli uni con gli altri. Ogni formazione parziale effettua una totalizzazione singolare e relativa della situazione, quindi una comprensione totale della situazione costituirebbe una totalizzazione di totalizzazioni, cioè la *costituzione del fatto storico*: ecco perché la “teoria degli insiemi pratici” sfocia logicamente in una discussione sull’“intelligibilità della storia”. Tenuto conto di tale pluralità dei livelli di analisi, il punto di vista ultimo, il “discorso dei discorsi”, si rivela relativamente inaccessibile, come testimonia eloquentemente il titolo dell’ultimo capitolo: *Verso una totalizzazione senza totalizzatore*¹³⁶.

¹³⁶ Per la nozione sartriana di “totalizzazione senza totalizzatore” cfr. il Lessico in Appendice al capitolo 3.

5. Il secondo volume della *Critique* e la Storia forata

Fra gli anni Sessanta e gli anni Settanta, Jean-Paul Sartre è indubbiamente il più noto intellettuale francese e uno degli scrittori politici più importanti al mondo. Fanno discutere il suo rifiuto del Nobel per la letteratura, il suo impegno contro la guerra del Vietnam, il suo sostegno al movimento del Maggio francese. Ma, al crescere della sua fama e della sua visibilità, non corrisponde una pari attenzione alla sua produzione teoretica. È una stagione molto fertile per il pensiero sartriano, che si snoda dal secondo tomo incompiuto della *Critica* (i cui primi appunti risalgono alla fine degli anni '50) sino al monumentale studio su Flaubert, uscito in tre volumi tra il 1971 e il 1974, praticamente sconosciuto al grande pubblico e ai tempi ignorato dalla critica. Il filosofo è tormentato dal problema del rapporto fra il soggetto storico umano e il mondo. L'antropologia strutturalistica di Lévy-Strauss, la revisione lacaniana della psicoanalisi, la filosofia di Heidegger mettono in crisi il pensiero esistenzial-umanistico di cui Sartre era l'emblema. Sembra segnata la "morte dell'uomo" preconizzata da Foucault e il soggetto sembra aver acquisito l'inconsistenza di un epifenomeno. Tuttavia, la riflessione di Sartre sul senso della storia e sulla dialettica della *praxis* è lontana dall'essersi conclusa, anche se i suoi lettori dovranno aspettare il 1985 perché sia pubblicato l'annunciato secondo volume della *Critica della Ragion Dialettica*, scritto fra il 1958 e il 1962 e mai terminato.

William McBride racconta¹³⁷ che la sua prima lettura fu una delusione. Al posto della «soluzione finale sartriana al problema del significato della storia», aveva trovato uno studio sulla boxe, una digressione piuttosto lungo sullo stalinismo nell'URSS di metà anni '30, seguito da altre centocinquanta pagine su diversi temi filosofici. Ma in realtà ben presto si rese conto che queste tre parti toccavano i

¹³⁷ cfr. W. MCBRIDE, La philosophie politique sartrienne d'après le deuxième tome de la *Critique de la raison dialectique*, in *Gli scritti postumi di Sartre*, cit., pp. 227-238. Mc Bride è autore anche di *Sartre's Political Theory* (1991), saggio che ricostruisce l'evoluzione politica del pensiero di Sartre alla luce di due temi portanti, il socialismo e la libertà, due ideali cui, non casualmente, era intitolato il piccolo gruppo di resistenti animato da Sartre nel 1941.

temi più importanti della filosofia politica della fine del XX secolo, rispettivamente: la natura fondamentale delle relazioni sociali attuali nella storia, il destino del socialismo come ideale, lo statuto dell'ontologia della storia in un mondo che diviene sempre più *uno*. La lettura di McBride ci offre il più lucido inquadramento dell'opera critica del secondo Sartre, consentendoci di riconoscere che il secondo volume della *Critique* costituisce il quadro concettuale essenziale e implicito per la comprensione delle Conferenze di Roma e il loro inserimento nella prospettiva complessiva della filosofia sartriana.

Alla fine del primo tomo della *Critica della ragione dialettica*, Sartre aveva notato che tutte le sue analisi degli insiemi pratici erano state condotte a un livello sincronico: tutti i movimenti dialettici che vi erano descritti erano, in linea di principio reversibili. Il proposito del secondo volume è quindi di passare al livello diacronico, tentando di comprendere la totalizzazione storica come *praxis*. Nella definizione sartriana, infatti, una totalizzazione sincronica è un tipo di sviluppo della prassi-processo in una temporalizzazione unica in cui i mezzi sono continuamente unificati in vista di un obiettivo comune, a partire da un insieme definito di circostanze anteriori. Una totalizzazione diacronica invece, è un tipo di sviluppo della prassi-processo attraverso una pluralità di temporalizzazioni, in cui sono tenute in considerazione anche le discontinuità comportate dal ricambio generazionale, che rende la Storia *trouée*. L'immagine dell'incontro di boxe, evento semplice e complesso al tempo stesso, viene utilizzata come esempio paradigmatico di una piccola totalizzazione storica: ciascuno dei due pugili ha il suo progetto individuale, un progetto che per definizione contrasta quello dell'altro, ma entrambi devono cercare di realizzare i loro progetti insieme, in uno spazio ristretto, secondo regole condivise non solo da loro, ma anche dai dirigenti e dagli amanti dello sport di tutto il mondo. Sartre si sofferma poi sul fatto che i pugili professionisti provengono in prevalenza dalle classi povere e sono generalmente molto sfruttati, benché ce ne sia sempre qualcuno che vince i campionati e riesce a guadagnare. Lo sfruttamento, però, comporta il rischio che alcuni atleti, dopo qualche anno di gloria, siano ridotti quasi allo stato di vegetali.

L'allenamento è una sorta di caricatura visibile del lavoro salariato: in realtà lì si tratta come una certa macchina da costruire, poi da mantenere e tutto è calcolato in funzione di quell'obiettivo: dare loro e conservare, tenuto conto delle loro possibilità, la più grande efficacia distruttiva¹³⁸.

Per questo, se si vuole ricostruire l'incontro di boxe come una totalizzazione¹³⁹, bisogna riflettere anche sull'attitudine ambigua degli spettatori nei confronti degli sportivi e della violenza messa in atto sul ring, sulla diffusione di questo sport occidentale nelle altre regioni del mondo, sull'influenza che i grandi avvenimenti mondiali hanno sullo sport e, viceversa, sull'impatto che una vittoria sportiva può avere sulla politica internazionale. L'essenziale, dunque, non è solo la boxe in quanto tale, ma sembra essere la sua funzione simbolica e reale nel mondo del XX secolo. In quanto partecipanti nella totalizzazione storica che evolve, viviamo in una lotta continua, che Sartre chiama la "boxe mondiale", incarnata nelle nostre pratiche quotidiane. Il singolo incontro, però, non è un fenomeno puramente simbolico, ma un fatto concreto di cui dare conto. Ogni episodio è un universale singolare, che dà corpo alla violenza che domina il nostro mondo. Diversamente dall'epoca de *L'essere e il nulla*, però, il Sartre pensatore dialettico non ritiene più che il conflitto sia *la* relazione inevitabile tra due esseri intelligenti e pratici, ma tenta di riflettere sulle condizioni che rendono possibile il superamento del conflitto.

Poiché la fine della penuria in vista di un'equa ripartizione delle risorse è individuata da Sartre come la condizione necessaria, ancorché non sufficiente, al superamento di una condizione permanente di conflittualità, l'analisi sartriana si allarga alla condizione storica del Paese che sull'equa ripartizione delle risorse aveva fondato la sua struttura statale, cioè l'Unione Sovietica. Sartre si chiede, in ultima

¹³⁸ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique II*; trad. it. cit. (a cura di Florinda Cambria) *L'intelligibilità della Storia, Critica della ragione dialettica Tomo II*, Christian Marinotti, Milano, 2006, p. 52. La curatrice F. CAMBRIA è anche autrice del saggio *La materia della storia. prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre* (Edizioni ETS, Pisa, 2009), riflessione organica sulla *Critique II*, in cui la filosofia dell'ultimo Sartre viene accostata all'opera di Antonin Artaud nella prospettiva di una rifondazione del materialismo per il XXI secolo.

¹³⁹ All'inizio della *Critique II*, Sartre definisce la totalizzazione come «prassi che si dà essa stessa la propria unità a partire da circostanze determinate e in funzione di un fine da raggiungere» (*L'intelligibilità della storia*, cit., p. 11).

analisi, quale sia il destino del socialismo e se il regime sovietico post-rivoluzionario, costretto a presentarsi, in ossequio alle tesi marxiste, come transitorio, possa essere definito con l'appellativo "regime pre-socialista":

Quando la Rivoluzione proletaria è fatta, il socialismo è *già lì*, poiché quello che fondamentalemente lo caratterizza non è *né* l'abbondanza *né* la liquidazione totale delle classi *né* la sovranità operaia – ancorché queste caratteristiche siano *indispensabili*, almeno come scopi lontani della trasformazione essenziale. È la soppressione dello sfruttamento e dell'oppressione o, in termini positivi, l'appropriazione collettiva dei modi di produzione¹⁴⁰.

Dopo aver riflettuto sulle condizioni di emergenza in cui versava la Russia nei primi anni della Rivoluzione e su quanto le pratiche autoritarie esercitate allora fossero dettate dalla necessità di far fronte al cordone sanitario che le democrazie borghesi avevano eretto attorno al Paese dopo la conquista del potere da parte dei bolscevichi, Sartre pronuncia un giudizio molto duro sul regime sovietico a lui contemporaneo che continua a mettere in atto pratiche oppressive, relegando sempre più il comunismo, con i suoi principi internazionali, anti-statalisti e libertari, a obiettivo lontano e astratto:

Il *socialismo*, in questa sintesi teorica, è oscuramente *omogeneo* al comunismo nella misura in cui la trasformazione radicale delle strutture economiche e sociali si è prodotta in tutti i primi anni della Rivoluzione; è semplicemente la mediazione tra il momento astratto della *socializzazione* e il momento concreto del *godimento comune*. Questo vuol dire che, in alcune circostanze storiche, può essere sinonimo di *inferno*¹⁴¹.

Il termine prescelto da Sartre per descrivere l'effetto dello stalinismo sul progresso storico verso il socialismo è *deviazione*. «In una parola, lo stalinismo ha salvato la socializzazione deviando il socialismo; restano i suoi successori che hanno ricevuto da lui i mezzi per correggere questa deviazione»¹⁴². Sartre tenta di separare, almeno

¹⁴⁰ *ivi*, p. 127.

¹⁴¹ *ivi*, p. 128.

¹⁴² *ivi*, p. 238.

provvisoriamente, le pratiche sovietiche, che hanno a che fare con le caratteristiche individuali di Stalin, dalle pratiche più generali che chiunque altro nelle medesime circostanze avrebbe seguito per costruire una società socialista in un mondo ostile al socialismo. Il paradosso peggiore del capitalismo di Stato edificato sulla base dei piani quinquennali di Stalin, però, è che le contro-finalità della storia hanno assunto dimensioni tali che la socializzazione stessa, cioè la rete sociale che avrebbe dovuto proteggere le persone comuni dai peggiori eccessi del sistema capitalistico, sta progressivamente scomparendo nell'URSS e nella maggior parte dei Paesi dell'Est. Ma che cos'è una *colpa* storica?¹⁴³ si domanda quindi Sartre, per il quale, come per Hegel e Marx, la filosofia politica e la filosofia della storia sono strettamente collegate.

Nonostante la domanda resti senza una risposta diretta, Sartre la utilizza per avviare la sua riflessione sull'ontologia della storia, in cui è centrale un concetto già introdotto nei *Quaderni*¹⁴⁴ e nel primo tomo della *Critica*¹⁴⁵, quello di *One World* come universale-concreto. Se tra la totalità sociale di un'epoca e l'interiorizzazione che un individuo ne restituisce si instaura un campo di tensione detto universale-singolare, il mondo globale è la situazione per eccellenza del XX secolo uscito dalle guerre mondiali, è il veicolo di ostensione di tutto quel complesso di mediazioni che, al cuore del singolo, svelano ogni essere umano come "fait de tous les hommes". Perciò nell'ontologia sartriana della storia, l'obiettivo enunciato come programma antropologico nella conferenza *L'esistenzialismo è un umanesimo*¹⁴⁶, cioè definire a quali condizioni si dia l'universalità a partire da una situazione concepita come il complesso delle condizioni materiali, e perfino psicoanalitiche, che in una certa epoca definiscono esattamente un insieme, si evolve divenendo il compito di discernere

¹⁴³ cfr. *ivi*, p. 162.

¹⁴⁴ «Anche il passaggio dal particolare all'universale avviene con l'uniformazione del modo di produzione e quindi delle consuetudini. One world. [...] L'uniforme è astratto, rinvia all'immagine del "si" [...]. Il progresso delle comunicazioni che sopprime l'astrazione della distanza (il "one world") diventerà il mio giardino. Il problema: ritrovare il *concreto nell'universale*» (*Quaderni per una morale*, cit. pp. 142-143).

¹⁴⁵ Nel primo volume della *Critique* (cit., p. 166), Sartre scrive che questo mondo già esiste e che esso si definisce soprattutto come un mondo post-stalinista.

¹⁴⁶ J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, cit., pp. 117-118.

le mediazioni attraverso cui la sussunzione all'universalità dell'umano possa attuarsi. Sartre attacca frontalmente la ragione analitica caratteristica dell'umanesimo borghese, la ragione economica, il diritto astratto che si è reso sotto forma di «inerzia attiva» e di «totalizzazione per sterminio», sinonimo di oppressione.

L'umanesimo borghese, come ideologia seriale è violenza ideologica irrigidita [...]. A questo livello troviamo le radici dell'umanesimo borghese che è violenza astratta e regola d'oppressione... all'umanesimo fa riscontro il razzismo: è una pratica d'esclusione¹⁴⁷.

Sartre vuole smascherare l'ipocrisia dell'oppressione moderna sottoponendola alla verifica della sua razionalità interna. Attraverso uno studio fenomenologico dell'alienazione, Sartre ne decostruisce e ne demistifica il carattere apparentemente necessario e *a-humain* individuando nella lucida analisi della genesi umana dell'*in-humain* lo strumento indispensabile per la creazione di un nuovo umanesimo positivo e vero. Il progetto sartriano è assai ambizioso: «gettare le basi dei “Prolegomeni ad ogni antropologia futura”»¹⁴⁸ e si fonda sul recupero di uno spazio di intelligibilità per le pratiche di disumanizzazione dell'umano, quelle che rendono l'uomo «*la chose humaine*»¹⁴⁹. Attraverso l'unità specifica dell'*One World* come mondo-prodotto della materia operata, lo sforzo interpretativo di Sartre dà conto dell'immanenza della relazione inter-individuale di reciprocità d'antagonismo o di riconoscimento.

Nel primo tomo della *Critique*, la *rareté* era stata introdotta come la fattità originariamente consumata e immiserita al cuore stesso della capacità di superamento del dato della *praxis*: «malgrado la sua contingenza, è una relazione umana fondamentale (con la natura e con gli uomini)»¹⁵⁰. Nel secondo tomo Sartre scrive che essa è al contempo fonte ed espressione dell'uomo raro, del diritto dell'élite, dell'istituto dell'oppressione e della violenza. Capovolgendosi in preziosità, è come se la *rareté* divenisse un fine da perseguire di per sé, assurgendo a

¹⁴⁷ J.-P. SARTRE, *L'intelligibilità della storia*, cit., p. 405.

¹⁴⁸ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 187.

¹⁴⁹ «Non che l'uomo cessi d'essere l'avvenire dell'uomo, ma quest'uomo futuro viene all'uomo come *la cosa umana*» ([ivi, p. 468).

¹⁵⁰ ivi, p. 249.

intenzione da parte di chi, nell'universo maggioritario della penuria, del bisogno e del non-raro, si volesse distinguere, come minoranza, per la sua "rarità" e per la sua abbondanza.

La rarità non è solo l'*ambiente*: interiorizzandosi nell'uomo della rarità, essa costituisce anzitutto una prima relazione antagonistica di ciascuno con tutti e con ciascuno. Per di più, essa costituisce nel gruppo dominante l'ambizione, la violenza, la volontà di spingersi fino all'estremo della rarità, e lo fa mediante questa trasposizione dialettica: l'uomo del raro diventa l'uomo raro e si interiorizza come prezioso¹⁵¹.

Dietro al profilo dell'uomo raro si scorge allora il volto del bisogno, di una maggioranza "sottonutrita" che genera dialetticamente, per la violenza del bisogno, la contro-violenza della controparte appagata. Per conservarsi tale, l'uomo appagato deve perpetuare "l'abbondanza di rarità".

In altre parole [gli uomini rari] per avere la sufficienza, bisogna che *siano già rari*. Bisogna già che un sistema di costrizioni e di miti svii la maggioranza (i non-*rari*) dal rivendicare la sufficienza; in breve ci vuole lo sfruttamento, l'oppressione, la mistificazione. Ci vuole in una parola, la violenza¹⁵².

La progressiva sacralizzazione della "rarità sociale" come diritto alla rarità dell'uomo raro, come menzogna per l'oppresso e malafede per l'oppressore è un dispositivo di dominio che legittima la condizione di asservimento, come descritto nella fenomenologia dell'oppressione dei *Quaderni per una morale* e come emergerà anche dall'analisi storica del colonialismo francese in Algeria della Conferenza di Roma del 1964. Le radici "troppo umane" dello sfruttamento vengono svelate, scrive Sartre, dallo «strip-tease del nostro umanesimo»¹⁵³. L'unità del campo pratico-inerte delle contro-

¹⁵¹ J.-P. SARTRE, *L'intelligibilità della Storia, Critica della ragione dialettica Tomo II*, cit., p. 536

¹⁵² *ivi*, pp. 536-537.

¹⁵³ *ivi*, p. 382. Per l'origine di questa singolare espressione cfr. la prefazione scritta da Sartre da *Les damnés de la terre* di Frantz Fanon: «Il faut affronter d'abord ce spectacle inattendu: strip-tease de notre humanisme. Le voici tout nu, pas beau: ce n'était qu'une idéologie menteuse, l'exquise justification du pillage».

finalità e delle esigenze materiali, si rende mezzo di selezione, reinvenzione e ricorrenza dell'essere dell'uomo e del non-essere dell'Altro, il sub-umano. Lo sforzo di Sartre è volto a riportare alla luce l'orientamento storico-pratico sotteso al processo di prassi del colonialismo, in una lettura attenta delle mistificazioni, anche contemporanee, «del grande compito civilizzatore dell'*uomo moderno*»¹⁵⁴. L'uomo crea sulla terra inferni in cui l'uomo esiste per l'uomo come inumano, come *espèce étrangère*: questi inferni di sfruttamento e di abiezione, di negazione delle possibilità più elementari dell'umano sono però comprensibili solo recuperandone l'origine umana e per questo Sartre, costretto a fare filosofia dopo Auschwitz e perciò impossibilitato a condividere l'ottimismo storicista del XIX secolo, non rinuncia alla filosofia della storia.

La storia si rivela agli individui come forata: i suoi morti sono miliardi di buchi che la lacerano¹⁵⁵.

I miliardi di buchi evocati da Sartre corrispondono ai tanti morti che non vengono più considerati, ma che, anche con la loro morte, hanno fatto la Storia: essa infatti non è solo il resoconto dei processi di conquista, di progressivo superamento dell'esistente, ma è segnata anche dalle sconfitte e dalle perdite, che confluiscono in un processo che resta per lo più oscuro. L'*événement historique*, per Sartre, non è il *donnée de fait* dei positivisti: è sempre un evento che insieme svela e nasconde, che lascia in chi vi si accosta con finalità interpretative anche un senso di profonda ignoranza. L'*Histoire trouée* è la storia degli errori, delle sofferenze, delle deviazioni, così come la storia di una guerra non può limitarsi a essere il racconto delle gesta degli eroi che hanno vinto sconfiggendo il nemico, ma deve dare spazio alla memoria dei vinti.

Sartre cerca di determinare le condizioni formali della storia e la struttura dialettica del corso storico come una totalità in divenire. La storia è *prassi vivente*, è *processo storico in corso* che non può essere isolato nei suoi momenti presenti, passati e futuri. Il presente è il momento in

¹⁵⁴ *ivi*, p. 407: «In breve, nella misura in cui *gli altri* sono per l'agente dei "contro-uomini", il risultato gli si presenta come impossibilità, per lui e per i suoi alleati, di fare la storia umana».

¹⁵⁵ *ivi*, p. 406.

cui avvengono le totalizzazioni e le ritotalizzazioni, le interiorizzazioni del passato e le riesteriorizzazioni in vista del futuro. Ciò accade perché la dialettica è un processo in cui il soggetto è l'uomo con i suoi bisogni. Non siamo fuori dalla storia, possiamo comprenderla nel momento in cui ne siamo agenti, sebbene sarebbe certo più agevole giudicarla dall'esterno. Così come Hegel polemizzava con il velleitarismo del "cavaliere della virtù" e dell'"anima bella", anche Sartre ha parole dure per chi si autoassolve dalle colpe della propria situazione storica: non possiamo mai, infatti, pretendere di essere le vittime incolpevoli di una situazione sociale, per il fatto stesso che tale situazione sociale non è il risultato deterministico di un processo naturale, ma il frutto, anche se a volte avvelenato, della prassi di agenti concreti, umani quanto noi. Il fatto che la libertà di ciascuno si svolga sempre in una data situazione storica e sociale che la circonda e la determina non può essere utilizzato come alibi. La libertà condizionata è pur sempre libertà. La prassi non è mai riassumibile nell'azione del singolo, va sempre ricompresa in una totalizzazione d'avviluppo, un concetto che, nella dialettica sartriana, rappresenta in sostanza il corrispettivo dell'*Aufhebung* hegeliano: non possiamo mai avere una totalità, ma solo tante totalizzazioni in corso che si tengono insieme in maniera più o meno salda a seconda del tipo di società di cui sono espressione.

Se l'azione si determina sempre come *al di là* del sapere, la conoscenza che ne possiamo avere è «pratica del sapere attraverso l'ignoranza che l'avvolge», facendo sì che lo scopo futuro inglobi i momenti preparatori senza poter evitare di esserne contaminato. Dal primo volume della *Critique* sappiamo, però, che il carattere fondamentale della prassi umana è la sua singolarità ed il suo fine principale è salvare e riprodurre la vita. Così la dialettica non ha il proprio fondamento né nella struttura della materia, come voleva l'ortodossia staliniana, né nella processualità di uno Spirito Assoluto, ma nelle prassi reali messe in atto da tanti uomini per continuare a esistere, prassi che si intersecano, che si ostacolano o si aiutano a vicenda in una rete che idealmente "avviluppa" il genere umano presente, passato e futuro, accomunato dall'impresa di trasformazione della materia. Tutta questa interazione, dà luogo all'intrecciarsi

continuo dei progetti che ciascuno sceglie per sé, la risultante dei quali è la storia.

Il concetto di “progresso” va riveduto e corretto in tal senso. Per Sartre, infatti, è necessario che «il progresso sia *dialettico*, implichi cioè che il solo modo di procedere del progresso sia la *contraddizione*»¹⁵⁶. Sartre specifica, però, che la sua idea di progresso non coincide con quella di quanti lo intendono, alla maniera cartesiana come “*continuum* omogeneo”. A suo avviso, la radice dialettica del progresso significa irriducibilità l’uno all’altro dei momenti discreti che la serialità temporale propriamente scandiscono:

se c’è progresso, c’è irriducibilità di un momento al momento precedente, non irreversibilità (perché si può disfare quello che si è fatto), ma incapacità di affermare l’identità di M' con M”¹⁵⁷.

Dunque dialettica del progresso significa non solo che i singoli M sono diversi *perché* successivi, ma che sono diversi anche *in sé*, ognuno per sé preso è ontologicamente diverso dall’altro. Gli attimi sono diversi temporalmente in virtù della successione, ma anche non-temporalmente, cioè in virtù dello statuto ontologico di ognuno. Il fatto che la dialettica non tolleri la consustanzialità ontologica dei momenti del tempo, e al contrario ne teorizzi la differenza e la reciproca irriducibilità, apre alla possibilità nuovo e al futuro. In questo senso, secondo Sartre, il pensiero di Marx ha criticato e distrutto la nozione borghese di progresso, rifiutando l’«eterna successività dell’identico» in nome della «successività qualitativamente diversa e del progresso non-borghese».

Ne *L’intelligibilità della Storia*, Sartre specifica anche che il suo concetto di “temporalità vera” coincide con una particolare forma di *dialettica non-statica* che si caratterizza attraverso il principio della «non-regredibilità ontologica». Secondo tale principio, non si può risalire ad un momento precedente uguale al successivo ed è per questo che «il progresso non può presentarsi come crescita continua»¹⁵⁸.

¹⁵⁶ *ivi*, p. 516.

¹⁵⁷ *ibidem*.

¹⁵⁸ *ibidem*.

Questa dialettica rinnovata avrà come elemento imprescindibile, insieme alla finalità, la “contro-finalità”¹⁵⁹, il contraccolpo distruttivo di un’azione il cui risultato materiale si rivolge contro il suo agente, ovvero il negativo. Sartre descrive la situazione prodotta dalla contro-finalità come *feed-back*: «circularità: il nuovo si rovescia sul vecchio che lo condiziona»¹⁶⁰. Se però non può esservi nuovo che non sia vecchio, non vi è vecchio che non contenga la novità come elemento costitutivo e ragione di divenire, cioè di ulteriore invecchiamento: il vecchio che non invecchia è il giovane. In questo senso: «progresso: interiorizzare l’avversario»¹⁶¹, cioè «insistere sull’esistenza dell’Altro interiorizzato in ognuno»¹⁶². Insomma si ha progresso solo in quanto l’*identico* abbia *in interiore* l’Altro, come il nuovo ha il vecchio. La «contraddizione *motrice*»¹⁶³ è essenza del tempo storico, coerentemente con la struttura originale della prassi.

In seno alla contraddizione, Sartre difende l’autonomia di ognuno dei contendenti, ma la intende in senso assoluto come contrapposizione di «totalizzazioni avversarie»¹⁶⁴. Scrive Sartre che, dato un certo conflitto, «noi ci preoccupiamo di sapere se, *in quanto lotta*, come fatto oggettivo di totalizzazione reciproca e negativa, esso possieda le condizioni della intelligibilità dialettica»¹⁶⁵. Se i termini della lotta in quanto tale fossero assolutizzati, se la negatività si presentasse come totalità, sarebbe proprio l’intelligibilità dialettica a venire meno, perché essa presuppone sempre una *negatività relativa*.

La lotta comporta sempre una quota di «interiorizzazione della penuria»¹⁶⁶, poiché ogni ente e ogni soggetto sociale e politico è intimamente finito, bisognoso, spinto a quella «tensione interumana» che è una condizione intrascendibile dell’essere-nel-mondo. Il conflitto è la condizione normale di esistenza degli uomini e dei loro gruppi, normale perché connessa alla loro finitezza ontologica: esso rappresenta «la maniera stessa in cui gli uomini vivono la penuria nel

¹⁵⁹ *ivi*, p. 517.

¹⁶⁰ *ivi*, p. 518.

¹⁶¹ *ivi*, p. 528.

¹⁶² *ivi*, p. 544.

¹⁶³ *ivi*, p. 533.

¹⁶⁴ *ivi*, p. 26.

¹⁶⁵ *ivi*, p. 27.

¹⁶⁶ *ivi*, p. 48.

loro continuo movimento per superarla; o, se si preferisce, la lotta è la penuria come rapporto degli uomini tra di loro»¹⁶⁷. Questa precedenza (e sopravvivenza) della relazione sui termini è propriamente la Storia, in cui ogni sintesi è infatti sempre parziale, sempre reversibile. Contraddittori non sono solo i termini in conflitto, ma anche la loro sintesi è contraddittoria e contraddicendosi genera nuovi conflitti, nuove parzialità in lotta.

La sintesi è dunque sempre e solo provvisoria, frutto del gioco dei rapporti di forza fra le parti in lotta. La lotta di classe è “motore della Storia”, proprio in quanto contraddizione motrice. Sartre scrive, infatti, che non si possono distinguere nettamente, come fossero ipostasi, il conservatore l’innovatore, i pretesi uomini del passato e i sedicenti uomini nuovi; nella dinamica dei conflitti reali può accadere spesso che «la scelta più “conservatrice” sia, malgrado tutto, la più ‘nuova’ e come la più ‘nuova’ sia piena di routine e di tradizioni superate»¹⁶⁸.

Sartre conclude affermando che la dialettica è l’essere del divenire, perché «la dialettica appare come ciò che vi è veramente irriducibile nell’azione»¹⁶⁹, ciò che giace al fondamento della *praxis*. Così intesa, la dialettica non si conclude affatto con una “sintesi inerte”; proprio il negativo fa sì che la storia umana «non si lascia mai definire dal risultato che ha appena ottenuto»¹⁷⁰.

Cosa rimane dunque della dialettica hegeliana nella filosofia del pensatore francese? Per rinnovare in chiave antideterministica il rovesciamento materialistico operato da Marx, Sartre non si arrende alle risposte strutturalistiche, psicoanalitiche e antropologiche che, dopo la Seconda Guerra Mondiale, hanno occupato la scena filosofica occidentale mettendo tra parentesi la ricerca di un senso generale della Storia. Nel secondo tomo della *Critique* è dunque conservato l’ultimo grande tentativo del Novecento di trovare un disegno complessivo dell’agire storico umano: un atto di fiducia nell’essere umano *dopo* gli orrori dei due conflitti mondiali e *durante* la degenerazione delle relazioni tra le due superpotenze.

¹⁶⁷ *ivi*, p. 36.

¹⁶⁸ *ivi*, p. 86.

¹⁶⁹ *ivi* p. 504.

¹⁷⁰ *ivi*, p. 516.

CAPITOLO II

ALLE FONTI DELLA DIALETTICA SARTRIANA: SARTRE LETTORE DI HEGEL E DI MARX

1. Sartre nella Francia della *Hegel-Renaissance*

Alla fine degli anni Venti, il rinnovamento dell'interpretazione hegeliana, iniziato da qualche tempo in Germania e che aveva già coinvolto l'Italia soprattutto grazie all'opera di Benedetto Croce¹, raggiunse anche la Francia, spingendo a una rilettura radicale di un filosofo in precedenza bollato come astratto e totalizzante quanto il suo sistema. Nel 1929 Jean Wahl, che aveva cominciato la sua carriera universitaria come discepolo di Henri Bergson ed era stato pioniere degli studi americani, scrivendo nel 1920 una tesi sui filosofi pluralisti anglosassoni, in cui analizzava in dettaglio il pensiero di William James, pubblicò *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*², un libro di grande successo che divenne lo spartiacque fra la vecchia e la nuova interpretazione. Wahl, infatti, rivalutava gli scritti giovanili di Hegel e riprendeva le pagine conclusive del quarto capitolo della *Fenomenologia*, facendo dell'infelicità della coscienza religiosa preda della scissione il paradigma della condizione umana nel suo

¹ cfr. ad esempio il saggio del 1906 *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, tradotto in francese già nel 1910.

² J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929 (n. ed. 1951, Presses Universitaires de France); ed. cit. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel* (tra. it. di Franco OCCHETTO e prefazione di Enzo PACI), Laterza, Roma-Bari (1994).

complesso e presentando la riflessione di Hegel come radicata nella tradizione del pensiero mistico tedesco alternativo al paradigma dominante della modernità dal razionalismo al criticismo kantiano. L'*incipit* della prefazione contiene quello che sarà un tema fondamentale per la lettura sartriana di Hegel, oltre a costituire un ideale manifesto programmatico della *Hegel-Renaissance*: «La filosofia di Hegel non può essere ridotta ad alcune formule logiche. O piuttosto tali formule dissimulano qualcosa che non è d'origine puramente logica. La dialettica, prima di essere un metodo, è un'esperienza attraverso cui Hegel passa da un'idea all'altra. La negatività è il movimento stesso attraverso cui uno spirito procede continuamente al di là di ciò che è»³.

Ancora nel 1931, però, nonostante la «Revue philosophique» avesse pubblicato un numero speciale per celebrare Hegel in occasione del centenario dalla morte, Alexandre Koyré poteva scrivere sulla «Revue d'histoire de la philosophie» che gli studi hegeliani in Francia erano praticamente inesistenti: eccezion fatta per il fondamentale testo di Wahl, infatti, nessun commento francese di Hegel aveva raggiunto la fama in Francia⁴. Nel 1933 accadde qualcosa di nuovo: alla V sezione dell'*École Pratique des Hautes Études*, al posto che era stato di Alexandre Koyré, trasferitosi per un incarico al Cairo, subentrò il trentatreenne esule russo Alexandre Kojève⁵, che dedicò alla *Fenomenologia dello spirito* due cicli delle sue lezioni negli anni

³ *ivi*, p. 3.

⁴ Sulla “resistenza alla filosofia hegeliana” nella cultura francese cfr. R. SALVADORI, “Introduzione” a A.A. V.V. *Interpretazioni hegeliane (scritti di Hyppolite, Kojève, Koyré e Wahl)*, La Nuova Italia, Firenze, 1980, pp. VII-XVIII e D. LINDENBERG, *Il marxismo introvabile. Filosofia e ideologia in Francia dal 1880 a oggi*, Einaudi, Torino, 1978.

L'unica rilevante eccezione all'oblio cui era stato costretto il pensiero hegeliano nel panorama culturale francese fu il movimento surrealista: cfr. André Breton, *Entretiens*, Gallimard, Paris, 1952 ; trad. it. *Breve storia del surrealismo*, Savelli, Milano, 1981. Nel *Secondo manifesto del surrealismo* (1929), ripubblicato in questa antologia, Breton esprime la propria concezione dialettica, cioè la ricerca del punto «in cui sono chiamate a risolversi tutte le antinomie che ci rodono e ci fanno disperare» e ne evidenzia la matrice hegeliana: «Inutile insistere su quanto di hegeliano abbia tale superamento di tutte le antinomie. È incontestabilmente Hegel – e nessun altro – che mi ha messo nelle condizioni necessarie per cogliere questo punto, per tendere verso di esso con tutte le mie forze e per fare di questa tensione lo scopo della mia vita».

⁵ Per una ricostruzione del contesto accademico in cui Kojève tenne le sue celebri lezioni e per un elenco dettagliato dei partecipanti, cfr. D. AUFFRET, *Alexandre Kojève : La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Grasset, Paris, 1990, pp. 225-263.

accademici '33-'34 e '38-'39. La sua interpretazione, che era tanto un commento a Hegel quanto una teorizzazione originale⁶, privilegiava la dialettica servo/padrone, in cui era individuato il nucleo speculativo di una nuova scienza dell'umano che accogliesse anche suggestioni marxiste, fenomenologiche e heideggeriane. Nella lettura di Kojève la figura del servo/padrone non è solo un'esperienza emblematica della dialetticità dell'esistenza concreta, ma, illustrata come «lotta di puro prestigio», assurge a paradigma generale della condizione umana.

Raymond Aron descrive con queste parole le lezioni di Kojève:

Egli traduceva prima qualche riga della *Fenomenologia* scandendo bene alcuni vocaboli, quindi parlava senza l'ausilio di appunti, senza che le sue parole tradissero mai un inciampo; col suo francese impeccabile cui l'accento slavo conferiva un'originalità e una fascino accattivante, incontrava un pubblico di superintellettuale inclini al dubbio e alla critica⁷.

Georges Bataille ricorda

una spiegazione geniale, all'altezza del libro: spesso, Queneau e io siamo usciti da quella sala impietriti, soffocati. Il corso di Kojève mi ha rotto, stritolato, ucciso una decina di volte⁸.

La misura del successo delle lezioni di Kojève all'*École Pratique* e dei suoi seminari al *Collège de Sociologie* fu tale da far sì che, alla fine

⁶ Scrive Judith BUTLER (*Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, n. ed., 1999) che, riprendendo da Hegel il concetto che l'oggetto dell'analisi filosofica è in sé parzialmente costituito dall'analisi stessa, Kojève analizza Hegel «not as an historical figure, with a wholly independent existence but, rather, a partner in a hermeneutical encounter in which both parties are transformed from their original positions» (p. 63).

⁷ La testimonianza di Aron è riportata da D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie (1937-'39)*, Gallimard, Paris, 1979; trad. it. *Il collegio di sociologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, pp. 106-107.

Il *Collège de Sociologie* fu un collettivo costituitosi su iniziativa di Georges Bataille dal novembre del 1937 al luglio del 1939 per costituire una comunità «savante et morale» che avesse come obiettivo lo studio e la diffusione delle scienze sociali, attraverso pubbliche conferenze che contribuirono ad arricchire la vita intellettuale francese e lasciarono tracce profonde nel lavoro di numerosi autori, quali Éric Weil, Raymond Queneau, Raymond Aron, Michel Leiris, Roger Caillois, Henry Corbin, Maurice Merleau-Ponty e Jacques Lacan.

⁸ G. BATAILLE, *Oeuvres complete*, vol. VI, Gallimard, Paris, 1970, p. 416, cit. in M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Librairie Séguen, Paris, 1987, p. 487.

della Seconda Guerra Mondiale, la situazione degli studi hegeliani in Francia fosse considerevolmente cambiata⁹: nella sua prefazione alla *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty scrisse che «tutte le grandi idee filosofiche del secolo passato – le filosofie di Marx e di Nietzsche, la fenomenologia, l'esistenzialismo tedesco e la psicoanalisi – hanno avuto inizio in Hegel»¹⁰. Nel 1956, Bataille, in *Hegel, l'homme et l'histoire*, rivendicò la centralità dell'eredità hegeliana, una sorta di «oggetto principale» del suo pensiero, fondamentale per la comprensione del mondo contemporaneo. Nel 1961, a distanza di trent'anni dalla prima edizione, Koyré ristampò il suo libro con un poscritto in cui notava come la presenza di Hegel nella vita accademica fosse enormemente più rilevante sia sotto il profilo della quantità che della qualità¹¹: laddove in precedenza era facilmente reperibile solo lo studio di Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, ormai la traduzione della *Fenomenologia* pubblicata da Jean Hyppolite tra il 1939 e il '42 aveva promosso un considerevole numero di articoli sulle riviste filosofiche.

Nella sua biografia di Kojève, Dominique Auffret¹² offre un elenco completo dei partecipanti alle varie annate del Seminario, interrottosi esattamente con lo scoppio della guerra. Manca Sartre, che comunque seppe senz'altro di Kojève più di quanto abbia apertamente dichiarato e ne fu, come vedremo nel corso di questo capitolo, anch'egli profondamente influenzato. Nel 1943, quando uscì *L'essere e il nulla*, il teologo cattolico padre Dominique Dubarle lesse l'esistenzialismo di Sartre come una crisi interna all'hegelismo, estenuato (o irrobustito) dalle riflessioni di Kojève. Pur riconoscendo che Sartre non frequentò assiduamente il Seminario, Bernard-Henri Lévy, ritiene che Sartre non fosse sfuggito a quello che definisce il «cercle enchanté de l'hégélisme» e scrive:

⁹ cfr. G. JARCZYK e P.-J. LABARRIERE, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Bibliothèque Albin Michel, Paris, 1996, p. 30: «È difficile comprendere i giudizi favorevoli o sfavorevoli a Hegel che si incontrano in Weil, Aron, Fessard, Lacan o Merleau-Ponty, per citare solo alcuni, senza trovarsi innanzi all'immagine forgiata nel crogiolo kojéviano; si può dire che lo Hegel al quale la cultura francese, per circa mezzo secolo, ha avuto accesso è stato, in modo praticamente esclusivo, "lo Hegel di Kojève"».

¹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945 (ed. cit. *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani, 2003).

¹¹ A. KOYRE, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Armand Colin, Paris, 1961, p. 34.

¹² cfr. D. AUFFRET, *Alexandre Kojève*, cit. p. 238.

Je ne peux pas imaginer qu'il ait échappé à cet air du temps qui, en ce temps, porte la marque de Hegel, ou de Kojève, ou des deux¹³.

Nel 1947 erano stati appena pubblicati sia i testi delle lezioni di Kojève, sia il commento di Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Hyppolite, allievo di Kojève e compagno di studi di Sartre, Aron e Canguilhem all'École Normale supérieure, riteneva che fosse stato possibile diffondere la filosofia hegeliana grazie a Bergson, che negli anni '20 aveva per primo introdotto nel pensiero francese temi come la vita e il rapporto tra individuo e storia. L'intenso interesse per Hegel maturato negli anni Trenta e Quaranta faceva appello a esperienze intellettuali e politiche ampiamente condivise e che erano state a lungo represses, soprattutto a causa dell'egemonia culturale del positivismo nel sistema educativo promosso dalla Terza Repubblica. Hyppolite aveva iniziato a studiare Hegel per rivedere e sviluppare il progetto di Kojève di rifondare la sua filosofia in epoca post-storica, mettendo però in discussione il modello teleologico della storia, cosa che anche Sartre tenterà di fare, come testimoniano le pagine dedicate a Hegel dei *Cahiers pour une morale*. Ne *La forza delle cose*, Simone de Beauvoir racconta di essersi avvicinata a Hegel nel 1945, proprio su insistenza di Hyppolite e scrive, riferendosi tanto a se stessa quanto a Sartre: «avevamo scoperto la realtà e il peso della storia; ora ci interrogavamo sul suo significato»¹⁴.

Sebbene, in un articolo del 1933¹⁵, anche Wahl avesse ancora convenzionalmente contrapposto la filosofia di Hegel e quella di Kierkegaard, definendole rispettivamente come incarnazioni di un'unità sintetica e consapevole di sé e del dilemma della possibilità e dello scacco, in Francia negli anni della *Hegel-Renaissance* stava accadendo qualcosa di particolare: il grande ritardo con il quale Hegel

¹³ B.-H. LEVY, *Le siècle de Sartre*, Grasset, Paris, 2000, p. 560.

¹⁴ S. de BEAUVOIR, *La force des choses*, Gallimard, Paris, 1960, ed. cit. *L'età forte*, Einaudi, Torino, 1961 (n. ed. 1995), p. 34.

¹⁵ Jean WAHL, "Hegel et Kierkegaard", 1933 poi ripubblicato in *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 131: «cosicché si ergono, una di fronte all'altra, due *Weltanschauungen*: quella del giorno, di Hegel, e quella della notte... da un lato la sintesi dall'altro il dilemma... Vi sono anime che rifiutano il mondo del giorno, del trionfo palese e della ricca unità razionale offertaci dall'hegelismo, perché vi si sentirebbero prigionieri. Scelgono allora il mondo dei problemi, delle rotture, degli scacchi...».

veniva letto e scoperto rendeva possibile che questa lettura avvenisse contestualmente sia a quella delle opere del giovane Marx, sia della fenomenologia di Husserl e di *Sein und Zeit* di Heidegger. L'esistenzialista italiano Enzo Paci¹⁶, commentando l'opera di Wahl, evidenzia come egli abbia scoperto tramite Hegel il vero significato del termine "concetto", inteso non più come astrazione ma come vita, la vita di uno spirito che diventa immanente al mondo, facendosene il *telos*: anticipazione del proletariato classe universale di Marx. Al contrario, Alexandre Koyré¹⁷, commentando il medesimo libro, sottolinea la vicinanza della nozione hegeliana di coscienza al *Lebenswelt* di Husserl e al *Dasein* di Heidegger. Infine, come si vedrà più avanti, Jean Hyppolite accosta in maniera inedita Hegel a Kierkegaard, basandosi soprattutto sugli *Scritti teologici giovanili*.

La rilevanza della *Hegel-Renaissance* e il peso della sua influenza sulla giovane generazione di intellettuali francesi sono legati al fatto che i suoi motivi non furono puramente "accademici", ma anche e soprattutto politici. Lo stesso Kojève, ad esempio, in una lettera a Tran-Duc-Thao del 7 ottobre 1948, non esiterà a dichiarare, e a rivendicare, la tendenziosità della propria lettura della *Fenomenologia*:

Il mio lavoro non aveva il carattere di uno studio storico; m'interessava relativamente sapere ciò che Hegel aveva voluto dire nel suo libro; ho tenuto un corso di antropologia fenomenologica servendomi dei testi hegeliani, ma dicendo solo quello che consideravo essere la verità, lasciando cadere tutto ciò che, in Hegel, mi appariva un errore. Rinunciando così al monismo hegeliano, mi sono coscientemente distaccato da questo grande filosofo. D'altra parte, il mio corso era essenzialmente un'opera di propaganda destinata a colpire gli animi. Ecco perché ho deliberatamente rafforzato il ruolo della dialettica del Signore e dello Schiavo¹⁸.

¹⁶ Enzo PACI, Prefazione a Jean Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Istituto Librario Internazionale, Milano, 1972, pp. XIV-XV, poi ripubblicato nell'edizione Laterza del 1972.

¹⁷ cfr. la recensione di Koyré al libro di Wahl contenuta in *Interpretazioni hegeliane*, cit. pp. 142-143: «Un Hegel più umano; ma occorre a ogni costo umanizzare Hegel? La sua grandezza risiede proprio nella sua immane freddezza. Non nel fatto di aver chiamato "amore" quel che in seguito avrebbe chiamato "nozione", ma al contrario, nell'aver finito col chiamare "nozione" quel che aveva cominciato a chiamare "amore"».

¹⁸ Il testo integrale della lettera è riportato in G. JARCZYK e P.-J. LABARRIÈRE, cit., p. 66.

In *Le Concept, le Temps et le Discours*, Kojève racconta anche che, dopo aver letto tre volte la *Fenomenologia*, dalla prima all'ultima pagina, «senza capirne una parola», ne aveva trovato la chiave grazie alle lezioni di Koyré¹⁹ e che in particolare era stata la concezione del tempo²⁰ a schiudergli il significato del resto dell'opera. A questo si erano in un secondo momento aggiunti la lettura hegeliana di Éric Weil e il *Sein und Zeit* di Heidegger, nonché la rilettura di alcuni passi di Dostoevskij, ad esempio della parabola del Grande Inquisitore dei *Fratelli Karamazov*. Nel suo caso Hegel aveva fornito un contesto per un'indagine su questioni filosofiche rilevanti per il tempo storico che stava vivendo: il problema dell'azione umana, la creazione di strutture di senso, le condizioni sociali necessarie per costituire soggettività storicamente responsabili. La visione, propria della *Fenomenologia* e che per suo tramite giungerà anche a Sartre, di una soggettività attiva e creatrice, di un soggetto in cammino rafforzato dal potere della negazione, era servita a Kojève come fonte di speranza negli anni di una crisi personale e politica. Hegel gli aveva offerto un modo per trovare la ragione nel negativo e quindi per scorgere un potenziale di trasformazione in ogni esperienza di fallimento. La negazione, intesa dialetticamente, è anche un principio creativo, è libertà umana, desiderio, possibilità di ricreare, è il nulla cui la vita umana è stata consegnata per scoprirsi come possibilità di rinnovamento.

Il nucleo dell'interpretazione di Koyré consisteva nel comprendere l'Assoluto hegeliano come capacità di negarsi per riaffermarsi sempre, interpretando l'*Aufhebung* come inquietudine dell'essere. In questa lettura il tempo non è illusorio, dal momento che partecipa del movimento di affermazione dell'Assoluto: l'«Apparizione dello Spirito nel tempo» implica la potenziale presenza dello Spirito nella sua integralità nella storia. L'eternità è risultato del tempo e può

¹⁹ Kojève seguì i corsi di Koyré del '32 su Niccolò Cusano e sulla filosofia della religione di Hegel.

²⁰ «Il tempo è il concetto medesimo che è là e si presenta alla coscienza come intuizione vuota; perciò lo spirito appare necessariamente nel tempo, ed appare nel tempo fintanto che non coglie il suo concetto puro, vale a dire finché non elimina il tempo. Il tempo è puro Sé esteriore ed intuito; è un Sé non attinto dal Sé, è il concetto soltanto intuito; quando questo attinge a sé medesimo, supera la sua forma temporale, concepisce l'intuire ed è intuire concepito e concettivo» (G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 1807 (ed. cit. *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 2000), p. 298.

essere svelata solo discorsivamente (come eternità non esiste nel tempo finché esso dura), ma indubbiamente appare nel tempo, derivando dalla sua totalità, e vi è quindi presente fin dal primo momento. È come se l'eternità chiamasse il tempo a svolgersi, fosse il futuro dal quale il tempo umano è interpellato. Da qui Kojève trae la considerazione che alla fine del tempo storico, l'uomo non avrà più che fare con la storia come un *Gegenstand*²¹, tanto da legare indissolubilmente il suo nome alla tematica della "fine della Storia"²², assurta a paradigma della condizione di possibilità del concetto. Secondo Koyré la teorizzazione hegeliana aveva un limite fondamentale: affinché il sistema fosse possibile e la filosofia della storia ad esso sottesa risultasse coerente, occorreva ammettere l'incredibile fine della storia come evento già attuale.

Kojève assume la medesima aporia come chiave di lettura della *Fenomenologia* e dell'intera opera di Hegel, ma rovesciandola in positivo. Per entrambi il tempo è desiderio, luogo della trasformazione, progressivo annichilamento del mondo da parte del soggetto desiderante. L'esperienza del tempo è condizionata dai vari progetti istituiti dagli agenti umani e in quest'ambito il desiderio fa sorgere il futuro. Kojève attribuisce al desiderio la doppia qualifica di creatore e di *antropogeno* perché si rivolge verso un'istanza, cioè il desiderio

²¹ cfr. A. KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris, 1947, ed. cit. *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. di Gian Franco Frigo, Adelphi, Milano, 1996, p. 482: «l'uomo che non nega più non ha più un vero avvenire (poiché accetta per sempre il presente dato). Egli non è più dunque il Tempo hegeliano o storico. Quest'Uomo è il Cittadino dello Stato perfetto, pienamente e definitivamente soddisfatto di questo Stato. Niente dunque cambia più, né può cambiare, in questo Stato universale e omogeneo. Non c'è più Storia: l'avvenire è un passato che è già stato; la vita è puramente biologica. Dunque non esiste più l'Uomo propriamente detto. Dopo la fine definitiva dell'Uomo storico, l'elemento umano (lo Spirito) si è rifugiato nel Libro. E quest'ultimo non è più il Tempo, ma l'Eternità».

²² Nonostante il testo dell'intervento di Kojève sul tema della "fine della Storia" al Collegio di Sociologia (4 dicembre 1937) sia andato perduto, lo si può in parte ricostruire facendo affidamento su alcune testimonianze. Ad esempio Roger Caillois, a colloquio con Lapouge in *La Quinzaine littéraire* (16-30 giugno 1970) rammenta ce «Questa conferenza ci sconvolse, non solo per il vigore intellettuale di Kojève, ma per le sue stesse conclusioni. Lei ricorderà che Hegel parla dell'uomo a cavallo che segna la fine della storia e della filosofia. Per Hegel quell'uomo era Napoleone. Ebbene! Kojève ci svelò quel giorno che Hegel, pur avendo avuto una giusta intuizione, si era sbagliato di un secolo: l'uomo della fine della storia non era Napoleone, ma Stalin» (la sua testimonianza è integralmente riportata ne *Le Collège de Sociologie*, cit.).

dell'altro, che non esiste nel mondo naturale. Per lui la grandezza della tesi hegeliana sta nel fatto che il desiderio presuppone e rivela un legame ontologico comune tra il soggetto e il suo mondo. Ma il presupposto delle armonie ontologiche che sussiste in e tra i mondi intersoggettivi e naturali era difficile da riconciliare con le diverse esperienze di *disgiunzione* che erano emerse come insuperabili nel XX secolo. Perciò il presupposto della originale teorizzazione di Kojève è il rifiuto del postulato di un'unità ontologica che condizioni e risolva tutte le esperienze di differenze tra individui e tra gli individui stessi e il mondo esterno. In questo modo il filosofo è libero di estendere la dottrina hegeliana della negazione: l'esperienza del desiderio²³ è cruciale nella lettura di Kojève, perché il desiderio consente di tematizzare le differenze tra soggetti indipendenti e tra tali soggetti e i loro mondi, divenendo così un tratto universale della vita umana, e anche la condizione di possibilità dell'azione storica.

Con una forzatura interpretativa volta a spostare l'asse del discorso hegeliano dal carattere istintuale, legato al soddisfacimento

²³ Il soggetto hegeliano prima di istituirsi come soggetto logico-epistemico ossia soggetto della verità, appartenente al campo semantico-concettuale del *cogito* cartesiano, dell'io penso kantiano, dell'io puro fichtiano, del *Geist*, della coscienza intenzionale, è in primo luogo *Begierde* (desiderio, appetito).

«L'autocoscienza [...] è innanzitutto *desiderio*» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 265). «Il *desiderio* (*Begierde*) è la forma nella quale appare l'autocoscienza, al primo grado del proprio sviluppo. Qui, nella seconda parte della dottrina dello spirito soggettivo, il desiderio non ha ancora alcun'altra determinazione che quella dell'*impulso* (*Triebes*), nella misura in cui esso, senza essere determinato dal *pensiero*, è rivolto ad un oggetto *esterno*, nel quale cerca soddisfazione» (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817, ed. cit. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di Benedetto CROCE, Laterza, Bari, 1907, n. ed. 1967, *Filosofia dello spirito* § 426, *Aggiunta*).

Sia Kojève, sia Hyppolite non traducono *Begierde* con *appétit*, bensì con *désir*, desiderio, che deriva da *de-siderium*, il cui significato è «avere cessato di contemplare gli astri a scopi augurali», vale a dire «essere stati privati della protezione delle stelle». Il desiderio è attivato dalla mancanza costitutiva del soggetto, sulla scia della tradizione filosofica a cui dà inizio Platone col *Simposio*, in cui il desiderio è strettamente legato alla conoscenza, costituendone la motivazione essenziale. Il racconto di Diotima, in termini lacaniani rinvia esplicitamente ad una «mancanza ad essere»: nell'essere c'è un buco, non siamo quindi in presenza di una privazione d'essere, ma di un «desiderio d'essere-costitutivo 'v(u)oto' d'essere» (cfr. Luciano DE FIORE, *Fine della storia. Eclisse del desiderio*, in *Desiderio e Filosofia*, a cura di M. D'Abbiere, Guerini e Associati, Milano 2003, p. 120. In altre parole, il desiderio rimanda ad una mancanza, ad una perdita o ad una differenza ontologica. Soltanto entrando in contatto con l'alterità, attraverso la sua mediazione, possiamo attingere la nostra più intima struttura: l'Altro è il mondo che desideriamo e di cui ci appropriamo per «com-prendere».

dei bisogni naturali al piano mediato delle relazioni umane, Kojève introduce in Hegel l'idea di "desiderio del desiderio": «Il desiderio che si dirige verso un oggetto naturale è umano soltanto nella misura in cui è "mediato" dal desiderio di un altro che si dirige sullo stesso oggetto: è umano desiderare ciò che gli altri desiderano, perché lo desiderano»²⁴. Questa visione postula un'originaria alienazione del soggetto, in quanto fondato sulla presenza-assenza (del desiderio) dell'Altro. Al soggetto viene riconosciuta una radicale socialità, ma il suo corrispettivo ambiguo è che si tratta di una condanna a un movimento alienante, fatto di una continua ed esteriore ricerca del proprio doppio, rivale immaginario, proprio come nell'inferno sartriano di *Huis clos*.

Kojève tenta di mediare l'esistenza sovrana e signora del *maître* che volontariamente accetta il rischio della morte per una pura questione di vanità e prestigio con l'esistenza laboriosa dell'*esclave*, capace di trasformare l'*angoscia* ispirata dall'apparizione cosciente della morte nell'azione negatrice e trasformatrice del dato. La soddisfazione del desiderio non è infatti assicurata da una necessità ontologica, ma dipende da una situazione storica che fornisce gli elementi per l'espressione del potenziale trasformativo insito nel desiderio. Solo se si rivolge a un'altra coscienza umana, però, il desiderio diventa pienamente trasformativo e la coscienza può manifestare la propria negatività, ovvero la capacità di trascendere la vita naturale: «Il desiderio diretto su un altro desiderio, preso come Desiderio, creerà, attraverso l'azione negatrice e assimilatrice che lo soddisfa, un Io

²⁴ A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit. p. 20.

Lacan utilizzerà questa lezione di Kojève affidando un ruolo centrale al doppio, alle relazioni speculari e alle captazioni immaginarie del soggetto. Nel '36 Kojève e Lacan i quali, oltre all'attenzione per il linguaggio e il discorso, erano accomunati dalla convinzione che il desiderio come *manque-à-être* fosse il grande motore della conoscenza umana e che il vero desiderio fosse il desiderio dell'altro, avevano progettato la stesura di un testo comune dal titolo *Hegel e Freud*, di cui ci restano solo poche pagine introduttive scritte da Kojève (cfr. Matteo VEGETTI, *La fine della storia: saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano, 1999, p. 77). Tra i motivi del fallimento del progetto vi era una diversa concezione dell'alterità, tema con cui anche Sartre interverrà a più riprese a confrontarsi: se per Kojève l'Altro è l'altro uomo, l'altro soggetto desiderante, al contrario per Lacan l'Altro è l'inconscio.

Ne *La violence et le sacré* (Grasset, Paris, 1972; trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1997) anche René Girard, sottolineerà come la lettura di Kojève abbia avuto il merito di mettere in luce la matrice rivoluzionaria, violenta e mimetica del soggetto.

essenzialmente diverso dall'Io animale»²⁵. Prima di entrare nella post-storia, l'uomo è definito dal tempo e deve attraversare le tappe faticose del processo di riconoscimento. La molla di questo processo è l'impulso arazionale del desiderio. Desiderando non più oggetti, ma il desiderio altrui, l'animale diventa uomo e il riconoscimento diventa la sua principale esigenza²⁶.

Questo carattere paradossale della condizione ontologica degli esseri umani evidenziato da Kojève avrà enorme eco nell'opera di Sartre, per il quale la principale caratteristica del per-sé è di non essere quel che si è (natura) ed essere quel che non si è (negazione o coscienza). La conseguenza è che gli esseri umani sono proiettati nel tempo e l'Io anticipa continuamente l'essere che non è: «il vero essere di questo Io sarà divenire, e la sua forma universale non sarà spazio, ma tempo»²⁷.

Nel solco della visione hegeliana condensata nella famosa immagine della nottola di Minerva, Kojève sostiene, con Éric Weil²⁸, che ogni sistema filosofico “chiude”, per così dire, la storia che esso ha ricapitolato, rappresentandone il compimento, la fine e il coronamento delle esperienze culturali che lo hanno costituito e che ne restano la struttura significativa:

È la realtà di Napoleone rivelata da Hegel, *Perscheinender Gott*, il Dio reale e vivente, che appare agli uomini nel Mondo che ha creato per farvisi riconoscere. Ed è la sua rivelazione da parte di Hegel a

²⁵ *ivi*, p. 109.

²⁶ Nella citata lettera a Tran-Duc-Thao, Kojève scrive: «Il desiderio del desiderio mi sembra essere una delle premesse fondamentali in questione, e se Hegel non l'ha chiaramente svolta ritengo che – formulandola espressamente – ho realizzato un certo progresso filosofico. Anzi, può darsi sia il solo progresso filosofico da me realizzato».

Questo nesso stringente tra desiderio e riconoscimento, centrale in Kojève, diventerà fondamentale per gli intellettuali francesi della generazione successiva, non solo Sartre e Lacan, ma anche Lévinas e Girard. Cfr. ad esempio la tesi di R. Girard sul carattere mimetico del desiderio espressa nel suo primo libro *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque* e l'interpretazione di Lévinas «Trascendenza e altezza», in *Dall'altro all'io*, p. 114 per cui il desiderio dell'altrui desiderare formulato da Kojève ha origine nel pensiero di Spinoza (*Ethica*, proposizione 31, parte terza).

²⁷ *ivi*, p. 19.

²⁸ «Ogni sistema è la fine della storia, della sua storia, di quella storia senza la quale il sistema non sarebbe e che non si comprende che in lui come storia sensata», (E. WEIL, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1950, p. 84).

trasformare il mito della Fede (*Glauben*) cristiana in verità o sapere assoluto (*absolutes Wissen*)²⁹.

Per Kojève la *Fenomenologia* è il romanzo ideale dell'uomo moderno, l'opera che è stata in grado di svelare il borghese a se stesso, e che perciò poteva essere possibile soltanto dopo che Napoleone aveva messo fine al Medioevo europeo.

For Kojève, the *Phenomenology* achieves the *telos* of Western culture insofar as it occasions the beginning of an anthropocentric understanding of historical life. Kojève's claim that all post-Hegelian thought inhabits a posthistorical time attests to this achievement. Insofar as Kojève and his readers live post-historically, they live without the hope that philosophy will reveal new truths concerning the human situation. [...] Modernity is characterized by historical action on the part of individuals, an action less determined than free. The end of teleological history is the beginning of human action governed by a self-determined telos. In this sense, the end of history is the beginning of a truly anthropocentric universe³⁰.

Contrariamente alla tesi hegeliana per cui il desiderio è esso stesso una manifestazione della necessità biologica, Kojève inverte la relazione sostenendo che il desiderio è la trascendenza del biologico, nella misura in cui concepisce il biologico come un ordine di leggi naturali prefissate. Così Kojève segna una rottura rispetto alla tradizione spinoziano-hegeliana che accomunava la radice del desiderio a quella delle passioni: il desiderio è indubbiamente una passione acquisitiva, declinata al futuro, ma comunque tutt'uno con la natura umana, che è desiderante, oltre che razionale. Nella lettura di Kojève il desiderio fa sì che l'uomo trascenda la natura e la negazione ha il compito di trasformare il naturale in sociale, in un processo di progressiva umanizzazione della natura. Considerare l'eventuale riemergere nell'uomo civilizzato dell'elemento biologico-naturale come un pericolo lo pone in contraddizione con la visione di Marx, secondo il quale la fine della Storia avrebbe portato con sé la riconciliazione dell'uomo con la sua animalità, e questo sarà uno dei

²⁹ A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 197.

³⁰ J. BUTLER, *Subjects of Desire*, cit., pp. 64-65.

nodi problematici con i quali la teoria della soggettività di Sartre dovrà confrontarsi, specialmente dopo la pubblicazione del primo volume della *Critique*.

Sia Kojève sia Hyppolite accettano l'idea che la realtà umana sia caratterizzata dall'impossibile coincidenza con sé. Ma, mentre per Kojève questo è il risultato di un'ontologia dualistica in cui la dimensione naturale e quella sociale sono nettamente separate, per Hyppolite il carattere paradossale della coscienza fa sì che la libertà sfugga a ogni determinazione da essa stessa originata. Per questo Hyppolite contesta a Kojève l'interpretazione esclusivamente antropologica di Hegel: la propria lettura del sapere assoluto hegeliano, invece, è quella di una scoperta dello speculativo, del pensiero dell'essere che appare attraverso l'uomo e la storia, della rivoluzione assoluta. La non coincidenza tra vita e pensiero non è causa di disperazione: il progetto di conseguire un'identità, nonostante la possibilità di un esito positivo sia remota, non va abbandonato. Il progetto non è necessitato da nessun principio naturale o teleologico e non opera nella speranza di successo; la lotta per conoscere se stessi, per pensare le condizioni di esistenza della propria vita, è una manifestazione del desiderio di essere liberi. Solo assimilando l'alterità, la coscienza umana può sfuggire alla vulnerabilità dell'essere meramente positivo.

La lettura antropocentrica di Kojève riduce la negazione a potere creativo che l'essere umano mette in atto rispetto alla realtà esterna non umana. Hyppolite, invece, ritorna alla formulazione originale di Hegel per fare della negazione non una semplice azione, ma un atto costitutivo della realtà umana. Se per Kojève il desiderio è lo sforzo dell'uomo di trasformare ciò che inizialmente appare alieno e ostile rispetto alla volontà umana, per Hyppolite il desiderio rivela lo statuto ontologico dell'essere umano come un movimento temporale che abbraccia l'intera esistenza, intesa come prioritaria e fondamentale poiché costitutiva della stessa realtà umana. La dualità che Kojève aveva instaurato tra natura e cultura, per Hyppolite diviene la negazione interna di un principio monistico, ma le due letture di Hegel hanno in comune la definizione del carattere paradossale della natura umana come di una libertà determinata che è impossibilitata ad essere al contempo determinata e libera. Hyppolite scriverà che l'ontologia

dualistica sostenuta da Kojève sarà realizzata proprio da Sartre ne *L'essere e il nulla*³¹.

Nel giugno del 1947, durante una sessione della Société Française de Philosophie, Hyppolite e Sartre ebbero modo di confrontarsi direttamente a proposito del debito dell'esistenzialismo nei confronti del pensiero hegeliano³². Hyppolite incitò Sartre a riconoscere che anche la sua filosofia è un capitolo della lunga *Wirkungsgeschichte* della *Fenomenologia dello spirito*, sostenendo che quella che Sartre chiamava coscienza pre-riflessiva, altro non era se non il principio dialettico del negativo. Spinto a definire il pre-riflessivo, Sartre rispose che esso era

tutta l'originalità e l'ambiguità di una posizione che *non* è l'immediatezza della vita e che prepara quell'atto di coscienza che è la riflessione³³.

In *Marges de la philosophie*, ricostruendo il contesto culturale francese del secondo dopoguerra, Derrida scrive che allora in Francia l'umanismo (o antropologismo) era un terreno comune all'esistenzialismo, nelle sue varianti cristiane o atee, al personalismo e al marxismo:

Quest'accordo profondo faceva leva, nella sua espressione filosofica, sulle letture antropologiche di Hegel (interesse per la *Fenomenologia dello Spirito*, nella lettura che ne fa Kojève), di Marx (privilegiamento dei *Manoscritti del '44*), di Husserl (di cui si dà rilievo al lavoro descrittivo e regionale ma di cui si trascurano le questioni trascendentali), di Heidegger (di cui si conosce o si accoglie solo un progetto di antropologia filosofica o di analitica esistenziale)³⁴.

³¹ J. HYPOLITE, *Figures de la pensée philosophique I et II*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, p. 240.

³² La trascrizione della sessione è stata pubblicata col titolo *Conscience de soi et connaissance de soi* («Bulletin de la Société Française de Philosophie», 1948, 13, pp. 49-91).

³³ *ivi*, p. 88.

³⁴ J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1972 ; trad. it. *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997, p. 162.

Buona parte dell'intellettualità francese del primo '900 ha dunque assunto la mancanza come non identità permanente a sé del soggetto, come coscienza non identica a sé. E in questo contesto quel che spinge fuori di sé, a colmare la mancanza, è il desiderio. Le posizioni si distinguono quanto a quel che si desidera: l'altro in quanto Altro desiderio (Kojève) o il totalmente Altro, assoluto o infinito (Sartre³⁵). Se lo statuto della realtà umana descritto da Sartre come «essere ciò che non è e non essere ciò che è»³⁶ parafrasa quasi alla lettera la definizione kojéviana³⁷, il tema della costante possibilità dello scacco deriva da Hyppolite: il progetto di stabilire un'unità ontologica con l'alterità, di identificare relazioni apparentemente esterne come interne, è perennemente sovvertito da un movimento temporale che mina ogni provvisorio conseguimento di unità. Il desiderio umano è strutturato da una progettata unità con il mondo, unità che però è condannata a restare una semplice *rêverie*. Lo sforzo antropico di Kojève trova trasposizione nella formula sartriana che ogni desiderio umano è in fondo una manifestazione del desiderio di essere Dio. Ma se per Kojève gli individui cosmico-storici erano capaci di plasmare la storia a loro immagine sollecitando il riconoscimento pervasivo dell'Altro, per Sartre il desiderio antropico si realizza solo in maniera fantasmatica nella malafede.

Analizzando tanto il desiderio sessuale³⁸ quanto la creazione letteraria³⁹, Sartre sostiene che il soggetto del desiderio non precede né contiene il desiderio, ma è plasmato dallo sforzo desiderante articolato

³⁵ cfr. ad esempio J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 744. Nelle pagine finali di *L'essere e il nulla*, l'unità sintetica del per-sé è determinata come mancanza e ciò rende la realtà-umana coscienza infelice, privazione della totalità dell'ente.

³⁶ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 188.

³⁷ cfr. A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 589.

³⁸ cfr. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., parte terza, sezione III : *Le relazioni concrete con gli altri*, pp. 443 e segg.

³⁹ «Benché la letteratura sia una cosa e la morale tutt'altra cosa, in fondo all'imperativo estetico si discerne l'imperativo morale». In *Qu'est-ce que la littérature?* (in «Les Temps Modernes», 1947, nn. 17-22, ed. cit. Gallimard, Paris, 1948, n. ed. 1964, p. 17), SARTRE decreta il dovere per la letteratura di andare al di là di se stessa per farsi portatrice di un progetto etico, ed incita gli scrittori suoi contemporanei a prendere coscienza della loro storicità e a partecipare alla vita politica della loro epoca. La concezione classica dell'opera letteraria è messa in causa, e il fine della letteratura oltrepassa così l'intenzione estetica dalla quale procede e che la dovrebbe giustificare: secondo Sartre la creazione non avviene *ex nihilo*, e lo scrittore non è un demiurgo; alla nozione di *creazione* egli sostituisce quella di *dévoilement*: lo scrittore è colui che dà un nome a ciò che non è ancora stato nominato, e nominando cambia, scrivendo agisce.

come essere immaginario che conquista realtà solo proiettando nel mondo il proprio desiderio. Per Sartre il desiderio è quindi sia una relazione di exteriorità che una relazione con sé, all'interno della quale la componente cognitiva è data dalla scelta pre-riflessiva. Come manifestazione della coscienza non-posizionale, il desiderio è una relazione epistemologica che abbraccia un ambito più ampio rispetto ai semplici giudizi riflessivi, formando la struttura intenzionale delle emozioni. Come manifestazione della coscienza, il desiderio svela l'essere umano come una contingenza che deve darsi forma, come un essere che sceglie.

In accordo con gli altri post-hegeliani francesi, anche Sartre ritiene che le due relazioni, di exteriorità e di riflessività, mancano di una mediazione reciproca e non si sintetizzano in un'unità dialettica e proprio per questo la coscienza si conosce come se fosse in esilio, attraverso l'esclusione dal mondo, e ogni sentimento di appartenenza è un'impossibile menzogna diretta a se stessi. Le biografie letterarie sartriane possono perciò essere lette come un'indagine sulla «scelta dell'essere» e un tentativo di rispondere a questa mancanza.

L'essere e il nulla, Materialismo e rivoluzione e la Critica della ragione dialettica fanno ripetutamente riferimento alla nozione hegeliana dell'autocoscienza tratta dalla *Fenomenologia dello spirito* che, per Sartre, costituisce un modello fondamentale della struttura dell'essere-per-sé⁴⁰. Nel paragrafo *Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza; signoria e servitù*, Hegel partiva dall'assunto, estremamente importante per Sartre, che l'autocoscienza non nasce in maniera solipsistica dall'ascolto di una voce interiore o dalla riflessione su di sé, ma diventa cosciente solo attraverso la mediazione di un'altra coscienza che, a sua volta, non raggiunge la consapevolezza di sé se non attraverso questa stessa mediazione. Hegel separa metodicamente il concetto logico del riconoscimento reciproco, che costituisce il presupposto per il nascere dell'autocoscienza, dalla realizzazione storico-pratica, comprendendo l'alienazione, la lotta e il riconoscimento concreto, quando l'Io

⁴⁰ cfr. J. BUTLER, *Subjects of Desire*, cit., p. 97: «Reading Sartre against *Phenomenology* and the French reception of Hegel, we can see that he has made explicit the key theme of Hegel's narrative of the human subject – the metaphysical desire to deny difference through the constitution of false and partial worlds which nevertheless appear as absolute».

apprende di essere tale solo per mezzo o tramite un altro Io nel quale vede se stesso.

Il concetto del riconoscimento si articola in tre momenti:

1) *l'affermazione o posizione*⁴¹:

è il momento in cui l'autocoscienza scopre l'alterità come dimensione del *fuori di sé* e affronta in due modi la sua scoperta: i) vuole conquistare la certezza di sé eliminando la rivale; ii) vede se stessa nell'altra autocoscienza.

Nei *Cahiers*⁴² e poi nella *Critique*⁴³, Sartre si chiede: perché la prima autocoscienza si sente “fuori di sé” quando incontra l'altra autocoscienza? E soprattutto: come si spiegano le due accezioni che Hegel dà del “fuori di sé” come lotta all'ultimo sangue e come riconoscimento? Ipotizza allora che il perfetto riconoscimento dell'altro consiste nel guardare se stesso nell'altro, avere nell'altro la verità della propria certezza di sé. Questo però vuol dire alienarsi e comparire dinanzi a sé in maniera oggettuale, proprio come avviene, secondo Sartre, quando si scopre la propria alienazione attraverso lo sguardo dell'Altro⁴⁴: in che modo un'altra autocoscienza può essere Io, considerato il fatto che la prima autocoscienza considera Io come fosse il suo nome proprio? In questo paradosso sta il presupposto essenziale del riconoscimento: l'altro è Io e io sono l'Altro. Il carattere insopportabile di questo paradosso fa sì che la coscienza tenti di superarlo.

⁴¹ «Per l'autocoscienza c'è un'altra autocoscienza: essa è uscita *fuori di sé*. Ciò ha un duplice significato: *in primo luogo* l'autocoscienza ha smarrito se stessa perché ritrova se stessa come una essenza *diversa*: *in secondo luogo* essa così ha superato l'altro, perché non vede anche l'altro come essenza, ma nell'altro vede *se stessa*» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 153).

⁴² cfr. la sezione dedicata a *Hegel e la creazione*.

⁴³ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique I*, cit., p. 229.

⁴⁴ «Nel fenomeno dello sguardo, altri è, per principio, ciò che non può essere oggetto. Nello stesso tempo vediamo che egli non può essere un *termine* del rapporto tra me e me stesso che mi fa nascere per me stesso come il *non-rivelato*. E neppure altri può essere preso di mira dalla mia *attenzione*: se, nel nascere dello sguardo d'altri, io *facessi attenzione* allo sguardo o ad altri, sarebbe come se questi fossero *degli oggetti*, perché l'attenzione è direzione intenzionale verso degli oggetti. Peraltro non bisogna concludere che altri è una condizione astratta, una struttura concettuale del rapporto ek-statico; non c'è, infatti, un oggetto realmente pensato di cui egli possa essere una struttura universale e formale. Altri è certamente la condizione del mio essere-non-rivelato» (J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 303).

2) *la negazione*⁴⁵:

Se il perfetto riconoscimento consiste nel guardare se stesso nell'altro e se questo ha come presupposto il paradosso che l'Io diventi Altro, allora il compito consiste nel superare questo essere diverso da se stesso. L'Io deve riappropriarsi di sé e lo fa tentando di negare l'altro come essere autonomo, cosa che però, per lo statuto del riconoscimento, porterebbe a negare anche se stesso. Sembra porsi così un altro dilemma insolubile: lo stesso avviene, nel pensiero di Sartre, quando si rifiuta il proprio io rifiutato, definendo se stessi attraverso il rifiuto, come il protagonista concettuale del *Saint Genet*.

3) *la negazione della negazione*⁴⁶:

La soluzione consiste nel riconoscimento stesso: solo negando l'altro come *altro*, riconoscendolo veramente come Io, l'autocoscienza può guardarsi, liberando con un unico atto sé e l'altro. Le prime tre parti de *L'essere e il nulla (Il problema del nulla, L'essere per sé e Il per-altri)* si possono interpretare come tentativi di riflettere sulla struttura dell'autocoscienza hegeliana, che dà prova della propria libertà nella lotta per la vita; in ciò si mostra come negazione del suo modo oggettuale e la coscienza servile sperimenta nella paura della morte la sua libertà. Questa forza negativa dell'essere-per-sé è la libertà, intesa come struttura lacerata della coscienza infelice e veramente pensabile solo in relazione al per-altri, come relazione tra libertà e fatticità.

Nella lettura esistenzialista sartriana, la figura della coscienza infelice, esito dell'opposizione dialettica tra stoicismo e scetticismo, riassume in sé la duplicazione e la dialettica tra signore e servo. Il servo prende coscienza del proprio lavoro e comprende che, senza di

⁴⁵ «L'autocoscienza deve togliere questo suo *esser-altro*; ciò è il togliere del primo doppio senso, ed è perciò di nuovo un secondo doppio senso; *in primo luogo* la coscienza deve procedere a togliere *l'altra* essenza indipendente e, mediante ciò, a divenire certa di *se stessa* come essenza; *in secondo luogo* provvede con ciò a togliere *se stessa*, perché questo altro è lei stessa» (ivi, p. 154).

⁴⁶ «Questo togliere in doppio senso questo *esser-altro* in doppio senso, è altrettanto un ritorno in doppio senso *in se stessa*; poiché, *in primo luogo*, essa, mediante il togliere, riottiene se stessa, perché diviene ancora uguale a se stessa mediante il togliere del *suo* *esser-altro*; ma, *in secondo luogo*, restituisce di nuovo a lei stessa anche l'altra autocoscienza, perché era a se stessa nell'altro; nell'altro toglie questo *suo* essere, e quindi rende di nuovo libero l'altro» (*ibidem*).

esso, il signore non potrebbe vivere, anche se è stato capace di affrontare la morte. In senso ampio, la presa di coscienza del servo è la presa di coscienza di colui che, passivo e sfruttato, si assume il compito della libertà e questa libertà può ottenerla non solo abolendo la servitù, ma abolendo la signoria. Nella coscienza infelice i due termini si ritrovano uniti e opposti nella medesima coscienza. C'è un solo soggetto, una sola coscienza consapevole di sé che anela alla libertà, che vuole la soddisfazione del proprio bisogno e dei propri desideri, ma che, proprio mentre anela alla libertà signorile, si sente ancora schiava. Essa vuole uscire da questa situazione, ma invece di combattere una guerra della servitù contro la signoria, in un certo senso rende tutto servitù in modo che tutto debba diventare libertà alla maniera del dover-essere della coscienza. Nella lettura della *Critique* sartriana, si tratta di un'implicita anticipazione di Marx, per il quale il proletariato, liberando se stesso, è l'unica classe che può farsi universale e liberare tutte le altre. Le duplicazioni interne alla coscienza infelice sono l'una nell'altra, né unite né separate. La coscienza duplica l'essenziale e l'inessenziale: «La coscienza duplicata fa esperienza dello scaturire della singolarità nell'intrasmutabile e dell'intrasmutabile nella singolarità»⁴⁷.

La relazione di congiunzione tra singolare e universale avviene in tre modi:

- 1) la coscienza ricompare a se stessa come opposta all'intrasmutabile, cioè ritorna alla sua lotta originaria, dialettica che deve diventare *praxis* illuminata dalla ragione e ragione che si realizza nella *praxis*;
- 2) l'intrasmutabile ha in sé la singolarità come sua figura;
- 3) alla fine la coscienza scopre se stessa come il singolo nell'intrasmutabile, sia nell'immanente che nel trascendente, e quindi nella duplicazione.

«La coscienza infelice si trova soltanto come coscienza che *appetisce e lavora*»⁴⁸, la sua relazione è quella del desiderio, della libido e del lavoro, sia pure come nostalgia.

⁴⁷ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 176.

⁴⁸ *ivi*, p. 182.

Come Hegel, anche Sartre annuncia una fenomenologia sostenuta da un'ontologia e conferisce alla negazione un ruolo non soltanto logico, ma attivo, effettivo, all'interno di un movimento immanente alla sostanza, a cui sarà vent'anni dopo dato anche il nome di dialettica.

Opporre l'essere al nulla, come la tesi all'antitesi, al modo di Hegel, significa presupporre in essi una contemporaneità logica⁴⁹.

Sartre, invece, afferma il primato logico-ontologico dell'essere e il carattere derivato, temporalmente e logicamente del non essere, inteso come la capacità di neantizzazione propria della coscienza umana. Il nulla irrompe nell'essere, infrangendone la totalità massiccia. Rivendicando la completa autonomia dell'individuale rispetto all'universale, Sartre trae la conclusione che «nessuna conoscenza universale può essere tratta dalla relazione delle coscienze»⁵⁰. Nella storia ci sono *delle* totalità, ma non si realizza mai *una* totalità. La separazione delle coscienze fa sì che ognuna di esse sia uno sforzo di totalizzazione, senza alcuna possibilità di giungere, rispetto alle altre coscienze, alla fusione olistica della sintesi organica.

Fondata sulla contingenza che caratterizza i singoli individui che ne sono artefici, anche la storia è completamente segnata dalla contingenza. Non procede lungo binari obbligati, non realizza fini prefissati. Fatta dagli uomini nell'ignoranza degli effetti conseguenti a ogni singola azione, è caratterizzata dal rischio. Di per sé non è progressiva e di certo non appare tale alla disparità di giudizio degli uomini.

La storia non progressiva è *realmente* recuperata come progresso del progetto progressivo: infatti, non solo esso vi cerca una tradizione (dal momento che il Progresso racchiude in sé l'idea stessa di una partenza da zero), ma utilizza per lo più il passato come uno strumento andando a cercarvi gli elementi necessari per il progresso futuro (ad esempio la spiritualità del cristianesimo). Così, grazie all'ipotesi-progetto del Progresso attuale che è decisione di dare un orientamento alla Storia e considera perciò con riconoscenza la storia

⁴⁹ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 50.

⁵⁰ *ivi*, p. 310.

passata come il cammino compiuto che le ha permesso di apparire, il passato diventa progressivo. Infatti appartiene all'essenza del Progresso il vedersi progressivamente superato⁵¹.

La storia può essere considerata come una «continuità ideale eternamente infranta dal discontinuo reale», è «sintesi impossibile del continuo e del discontinuo. Fatto e disfatto come la tela di Penelope»⁵².

Per Sartre, quindi, ad avviare gli eventi che costituiscono un processo storico non sono mai le condizioni oggettive già esistenti di fatto: per quanto carenti o promettenti possano essere, esse di per sé non attivano alcuna dialettica. A constatare l'insufficienza o il potenziale di una situazione e a progettare un'ipotetica e provvisoria finalità da realizzare è sempre e soltanto la coscienza umana. Con questa tesi, Sartre vuole contestare la deriva di un sapere "senza soggetto". L'impegno nel mostrare le ambiguità presenti nella storia è volto anche a salvaguardare la radice umanistica della storia e a evidenziarne il carattere contingente, perciò rischioso e drammatico, interpretando in questo senso il principio hegeliano secondo cui la coscienza umana è creatrice della storia. La Storia «studia l'azione degli uomini sul mondo, l'azione dell'uomo sugli uomini, la reazione degli uomini e del mondo sull'azione iniziale»⁵³. Per comprenderla bisogna quindi chiarire i concetti di azione e lavoro e Sartre insiste nell'evidenziare la doppia caratteristica di ogni elemento che compone il processo. In *Materialismo e rivoluzione* Sartre sostiene che «la realtà dell'uomo è azione e che l'azione sull'universo fa tutt'uno con la comprensione di questo universo così com'è, o, in altre parole, che l'azione è rivelazione della realtà e, *nello stesso momento*, trasformazione di essa»⁵⁴. Gli elementi portanti della dialettica dell'azione sono il *dedans* (dentro) e il *debors* (fuori). Solo comprendendo la situazione, interiorizzandola cioè sotto forma di comprensione, e solo giudicandola da un punto di vista soggettivo, esteriorizzando cioè un progetto umano, si mette in essere l'azione. La dialettica dell'azione

⁵¹ J.-P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 45.

⁵² *ivi*, p. 21.

⁵³ *ivi*, p. 52.

⁵⁴ *Materialismo e rivoluzione*, cit., p. 91.

perciò è «interiorizzazione dell'esteriorità» e «esteriorizzazione dell'interiorità». Il soggettivo, agendo per passività sul passivo, si oggettivizza. Ma a sua volta l'oggettivo mostra un «coefficiente di avversità» cioè di resistenza all'azione del soggetto, rivelando la sua componente attiva.

La stessa ambiguità emerge dall'analisi del concetto di lavoro, attraverso il quale si realizza «un legame diretto dell'uomo con l'universo, la presa di possesso della natura da parte dell'uomo e, nello stesso tempo, un tipo primordiale di rapporto fra gli uomini»⁵⁵. Si produce così una reciproca forma di dipendenza dell'uomo dalla natura e dagli altri uomini. Lavorando, l'uomo prende coscienza della possibilità di modificare all'infinito la realtà in cui è inserito e da tale consapevolezza ricava la prima immagine concreta della sua libertà ontologica. Prende atto dunque di essere in grado di sostituire il regno della *physis* con quello dell'*antiphysis*, un ordine non più naturale ma umano. In questa relazione uomo-natura, però, è implicito il rischio che la libertà umana ceda a un processo di naturalizzazione. Scardinando l'aforisma di Bacone, Sartre ritiene che «l'uomo comanda la Natura *facendosi Natura*, calandosi nella Natura»⁵⁶. La libertà della coscienza come capacità di negare continuamente il dato, di trascenderlo in funzione di un immaginato altrove viene messa in discussione da un pensiero analitico in cui la concatenazione dei pensieri rispecchia l'ordine meccanicistico e causale del mondo naturale. Sartre contesta quello che definisce il “pensiero-macchina”, ma senza forme di nostalgia per il passato perché al contempo ne sottolinea l'ineludibile incidenza nella prassi e nella Storia umana, tanto come ideologia quanto come attività storica diretta.

In occasione del citato incontro del 1947, Hyppolite disse a Sartre: «Il progresso dialettico, come voi stesso avete sottolineato, indica che la libertà non è semplicemente un atto di questa immediata mediazione, ma anche la possibilità di un eterno progresso, attraverso il quale l'uomo conquista crescente lucidità su di sé»⁵⁷. Traccia di queste parole si trova non solo nel progetto di una morale

⁵⁵ *ivi*, p. 100.

⁵⁶ J.-P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 66.

⁵⁷ *Conscience de soi et connaissance de soi*, cit., pp. 89-90.

esistenzialista a cui Sartre in quegli anni stava lavorando, ma anche nel suo pensiero dialettico.

Hegel, agli occhi di Sartre, ha avuto il grande merito di aver compreso che la dialettica è prerogativa essenziale ed esclusiva della realtà umana. Ha avuto però il limite di aver prestato poca attenzione agli elementi “passivi” della storia e, pur avendo introdotto in filosofia il concetto di lavoro, non lo ha potuto sviluppare adeguatamente, come invece ha fatto Marx.

Ma che cosa accade se immaginiamo *un ordine dell'identità*, cioè un reale, una Natura che di fronte alla Storia umana si definisca in modo non dialettico? In altre parole se tiriamo Hegel verso il Marxismo? La situazione è effettivamente difficile⁵⁸.

Negli anni successivi, approfondendo il suo rapporto con il marxismo, Sartre tenterà di risolvere questa aporia e le due Conferenze di Roma, analizzate nel prossimo capitolo e dedicate rispettivamente allo statuto della soggettività e al paradosso della necessità/impossibilità della morale, saranno due passaggi fondamentali di questa impresa teoretica.

⁵⁸ J.-P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 65.

2. Sartre, marxista “eretico”?

La precocità dell’interesse di Sartre nei confronti del marxismo è evidente già in questo passaggio, che costituisce la riflessione conclusiva de *La trascendenza dell’Ego*.

I teorici di estrema sinistra hanno talvolta rimproverato alla fenomenologia di essere un idealismo e di annegare la realtà nel flusso di idee. Se però l’idealismo è la filosofia senza male di Brunschvicg, se è una filosofia in cui lo sforzo di assimilazione spirituale non incontra mai delle resistenze esteriori, dove la sofferenza, la fame, la guerra si diluiscono in un lento processo di unificazione delle idee, niente è più ingiusto che chiamare idealisti i fenomenologi. Erano anzi secoli che non si era sentita nella filosofia una corrente così realista. Essi hanno rituffato l’uomo nel mondo, hanno restituito tutto il peso alle sue angosce e alle sue sofferenze, ed anche alle sue rivolte. [...] Ho sempre ritenuto che un’ipotesi di lavoro così feconda come il materialismo storico non richiedesse affatto come fondamento l’assurdità di un materialismo metafisico. Non è infatti necessario che l’oggetto preceda il *soggetto* perché spariscono gli pseudo-valori spirituali e la morale ritrovi le sue basi nella realtà. È sufficiente che il *Me* sia contemporaneo del Mondo e che la dualità, puramente logica, di soggetto-oggetto sparisca definitivamente dalle preoccupazioni filosofiche. [...] Questa coscienza assoluta, quando è purificata dall’Io, non ha più niente di un *soggetto*, non è nemmeno una collezione di rappresentazioni: è semplicemente una condizione prima ed una sorgente assoluta di esistenza. E il rapporto di interdipendenza che esso stabilisce fra il *Me* e il Mondo, perché il *Me* (indirettamente e tramite gli stati) tragga dal Mondo tutto il suo contenuto. Non occorre altro per fondare una morale e una politica assolutamente positive⁵⁹.

Nel 1937, però, Sartre aveva, per sua stessa ammissione, una conoscenza estremamente superficiale del marxismo ed era preoccupato soprattutto di ritagliare uno spazio autonomo per l’indagine fenomenologica rivendicandone la fecondità in campo

⁵⁹ J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l’Ego. Esquisse d’une description phénoménologique*, Paris, J. Vrin, 1965 (n. ed. 1985); ed. cit. *La trascendenza dell’ego* (trad. e cura di Rocco RONCHI, Milano, Christian Marinotti Edizioni, 2011, pp. 97-98.

morale e assumendola come chiave di lettura della realtà dei rapporti socio-politici. Tra il terzo e il quarto anno dell'École Normale, Sartre legge per la prima volta i testi originali di Marx (in particolare l'*Ideologia tedesca* e il *Capitale*), ma questo primo approccio non gli suscita nessuno sconvolgimento: il suo è ancora solo l'interesse di un allievo dalle notevoli capacità per una dottrina che gli pare "ben ragionata", ma che non lo colpisce né lo segna a livello esistenziale, nonostante il rapporto strettissimo che nello stesso periodo lo lega all'amico Paul Nizan, comunista convinto:

[...] quand j'avais vingt ans, en 1925, il n'y avait pas de chaire de marxisme à l'université et les étudiants communistes se gardaient bien de recourir au marxisme ou même de le nommer dans leur dissertations ; ils eussent été refusés à tous leur examens. L'horreur de la dialectique était telle que Hegel lui-même nous était inconnu. Certes on nous permettait de lire Marx, on nous en conseillait même la lecture : il fallait le connaître "pour le réfuter"... C'est vers cette époque que j'ai lu *Le Capital* et *L'Idéologie allemande* : je comprenais tout lumineusement et je n'y comprenais absolument rien.

Comprendre, c'est se changer, aller au-delà de soi-même : cette lecture ne me changeait pas. Mais ce qui commençait à me changer, par contre, c'était la *réalité* du marxisme, la lourde présence, à mon horizon, des masses ouvrières, corps énorme et sombre qui *vivait* le marxisme, qui le *pratiquait*, et qui exerçait à distance une irrésistible attraction sur les intellectuels petits-bourgeois.⁶⁰

Nel dibattito culturale della Francia dagli anni Trenta al secondo dopoguerra, per indicare l'attenzione rivolta all'opera di Marx dalla giovane generazione di intellettuali, tra cui spiccavano molti frequentatori dei seminari di Kojève sulla *Fenomenologia dello spirito*, si utilizzava di frequente il termine "marxismo hegeliano" o addirittura, anche se più raramente, "marxismo hegel-esistenziale". Questa scelta linguistica rinviava al clima di rinnovato interesse per la filosofia hegeliana e al fatto che le attività di Kojève e di Hyppolite si svolgevano, come si è visto, in concomitanza tanto con la scoperta degli scritti giovanili di Marx, accolti in modo entusiastico da Mounier, quanto con la prima traduzione francese di un'opera di Kierkegaard,

⁶⁰ J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, poi in *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 28.

Le journal du séducteur, che inaugurava in Francia la cosiddetta *Kierkegaard Renaissance* (cui offrirà il suo contributo anche Sartre col suo *Kierkegaard vivant*), nonché con la diffusione della fenomenologia husserliana ad opera di Levinas e di Gurvitch, i quali nello stesso anno, il 1930, pubblicarono rispettivamente *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* e *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. Nel pensiero francese, quindi, il confronto tra questo marxismo “umanistico” fondato sulla lettura degli scritti giovanili di Marx e aperto alle contaminazioni culturali e il marxismo scienziato, derivato dall'*Antidübring* e dalla *Dialettica della natura* di Engels e politicamente adottato dal PCF, aprì una stagione di accesi dibattiti a cui negli anni successivi parteciperanno Sartre, Garaudy, Aron e Hyppolite. In particolare i contributi di Hyppolite confluirono nei saggi scritti in questi anni e raccolti nel volume *Études sur Marx et Hegel*, pubblicato nel 1955. All'inizio degli anni Cinquanta, Merleau-Ponty coniò l'espressione “marxismo occidentale” per indicare la nuova linea interpretativa fondata soprattutto sui *Manoscritti economico-filosofici del 1844* a testimonianza del fatto che all'origine del processo dialettico per Marx non c'è la materia inerte e deterministicamente conoscibile, ma l'uomo che agisce sulla natura per rispondere ai propri bisogni, l'uomo concreto che crea, attraverso il lavoro, le proprie condizioni di esistenza.

Sul rapporto tra Sartre e il marxismo la bibliografia è molto ampia: si va dal *Sartre e il marxismo* di Pietro Chiodi⁶¹, pubblicato nel 1965 mentre Sartre stava ancora lavorando al secondo volume della sua *Critique*, all'esautiva raccolta di saggi *Sartre e le marxisme*, frutto del lavoro di un'équipe di filosofi e storici coordinata da Emmanule Barot⁶², e volta nel complesso a mostrare come Sartre sfuggisse alla distinzione blochiana tra correnti “fredde” (scientifico-economiche) e “calde” (umanistico-utopistiche) del marxismo, per non aver mai separato la diagnosi dello stato delle cose dalla prospettiva di una

⁶¹ P. CHIODI, *Sartre e il marxismo*, Feltrinelli, Milano, 1965. L'autore sosteneva l'inconciliabilità tra il materialismo dialettico e l'antropologia sartriana, incentrata sulle categorie della soggettività e dell'etica. In particolare il concetto di “pratico-inerte” gli appariva come il frutto della confusione esistenzialistica tra i processi di oggettivazione e di alienazione. Secondo Chiodi, dunque, per rivitalizzare il marxismo, Sartre avrebbe dovuto prima purificare il suo esistenzialismo dagli elementi hegeliani.

⁶² *Sartre et le marxisme* (a cura di Emmanuel BAROT), La Dispute, Paris, 2011.

società futura. Per chi proponeva questa lettura il *18 brumaio di Luigi Bonaparte* e il *Capitale* sono, allo stesso titolo, i due essenziali modelli epistemologici di Sartre. Le opere più recenti, come quella di Barot, hanno beneficiato dell'opportunità offerta dal corpus delle opere postume di Sartre che, a partire dai *Cahiers pour une morale*, hanno consentito una ricostruzione più completa dell'itinerario compiuto dal filosofo e delle letture che ne hanno influenzato l'attività teoretica.

Già nella *Légende de la vérité* (composta nel 1929-1930), quando era un piccolo-borghese che odiava la borghesia e tentava di trasformare il suo odio solitario, di ordine etico ed esistenziale⁶³, in arma di lotta, Sartre aveva individuato come questioni rilevanti per la filosofia contemporanea il problema della materialità dei rapporti sociali, della scienza e della democrazia, delle élite e delle loro ideologie. Nella sua analisi autobiografica, però, racconta di aver «scoperto il sociale» nello *stalag*, arrivando a vivere come una propria preoccupazione ciò che in realtà era presente fin dalla giovinezza, anche se in modo non perfettamente consapevole, sotto le forme dell'avversione per l'ipocrisia dei costumi borghesi, dell'ateismo, di un anticonformismo sprovvisto di fondamenti politici, ma fermamente volto a *épater le bourgeois*:

C'est la guerre que fit éclater les cadres vieillis de notre pensée. La guerre, l'Occupation, la Résistance, les armées qui suivirent. Nous voulions lutter aux côtés de la classe ouvrière, nous comprenions enfin que le concret est histoire et l'action dialectique⁶⁴.

In particolare i *Carnets de la drôle de guerre* del 1940 testimoniano lo sconvolgimento suscitato gli dall'esperienza diretta della Storia reale e stabiliscono un collegamento diretto con la revisione dell'idea di libertà assoluta dell'*uomo solo* creatore del proprio mondo e misura dei

⁶³ cfr. a questo proposito il saggio di Juliette SIMONT, *Sartre et l'être-de-classe*, in *Sartre et le marxisme*, cit.: l'autrice fa risalire lo spirito di solidarietà che Sartre matura nei confronti della classe operaia e di ogni oppresso al rapporto antagonistico con il patrigno, ingegnere e dirigente d'azienda, che era solito definire «grands enfants» i suoi dipendenti. Simone de BEAUVOIR, *La force des choses* (Paris, Gallimard, 1963, ed. cit. *La forza delle cose*, Torino, Einaudi, 1966, n. ed. 1995) ci informa che da giovane Sartre simpatizzava per il PCF «nella misura in cui il suo negativismo si accordava col nostro anarchismo» secondo le regole di una morale estetica dell'opposizione.

⁶⁴ J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, poi in *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 30.

suoi valori che aveva caratterizzato, ad esempio, *La nausea*⁶⁵. Nelle parole di Simone de Beauvoir, «con la guerra Sartre si accorse che non si trattava di *essere*, ma di *fare*»⁶⁶. Il suo fare si concretizzò con la fondazione di *Les Temps Modernes* e nella creazione, in collaborazione con David Rousset e Gérard Rosenthal, del *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*. Il fallimento di quest'esperienza politica convinse Sartre che era impossibile fare se non ci si misurava con il PCF⁶⁷: Sartre sperava che i comunisti avrebbero utilizzato gli strumenti che egli offriva loro per strappare il patrimonio dell'umanesimo alla borghesia e restituire in questo modo il marxismo alla sua originaria vocazione di «umanesimo universale»⁶⁸.

Nel 1975, lo stesso Sartre ribadirà :

La guerra ha veramente diviso la mia vita in due [...]. È in guerra che ho conosciuto l'alienazione profonda della prigionia, ed è in guerra che ho conosciuto anche il rapporto con la gente, il nemico, il nemico reale, non l'avversario che vive nella tua stessa società o che ti attacca verbalmente, ma il nemico che può farti arrestare e trascinarti in prigione facendo un semplice cenno a degli uomini armati [...]. È in guerra, se vogliamo, che sono passato dall'individualismo e dall'individuo puro di prima della guerra, al sociale, al socialismo. È questa la vera svolta della mia vita: un prima, un dopo. Il prima mi ha condotto ad opere come *La nausea*, in cui il rapporto con la società era

⁶⁵ J.-P. SARTRE, *Les Mots*, Gallimard, Paris, 1964 ; ed cit. *Le parole*, trad. it. di Luigi De Nardis, Net, Milano, 2002: «Io ero Roquentin: senza compiacenza mostravo in lui la trama della mia vita. Poi sono cambiato: la guerra, la Resistenza, i conflitti sociali e politici del dopoguerra hanno contribuito a questo cambiamento da una filosofia del disimpegno a una dell'impegno; ma non si può dire dall'esistenzialismo al marxismo perché nella *Critique* convivono».

⁶⁶ Simone de BEAUVOIR, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960, ed. cit. *L'età forte*, Torino, Einaudi, 1961, n. ed. 1995, p. 443.

⁶⁷ Ricordando quegli anni e quanto la sua riflessione teorica sia debitrice rispetto all'impegno politico, Sartre scriverà: «Eppure rimanevamo nell'ambito delle "idee dominanti": non ci veniva ancora in mente di considerare l'uomo, che volevamo conoscere nella sua vita reale, anzitutto come un lavoratore che produce le condizioni della propria vita. Confondemmo a lungo il *totale* e l'*individuale*; il pluralismo – che ci era servito tanto bene contro l'idealismo di Brunschvicg – ci impedì di comprendere la totalizzazione dialettica. Gli avvenimenti politici ci condussero a utilizzare come falsariga, più comoda che veridica, lo schema della "lotta di classe": ma ci volle tutta la storia sanguinosa di questo mezzo secolo per farcene cogliere la realtà e per collocarci in una società dilaniata» (*Questions de méthode*, cit., pp. 84-85).

⁶⁸ Simone de BEAUVOIR, *La force des choses*, cit.

metafisico, il dopo mi ha guidato lentamente alla *Critica della ragione dialettica*⁶⁹.

Come ogni ricostruzione a posteriori del proprio vissuto, anche questa sartriana non è totalmente vera né totalmente falsa: è la semplificazione schematica di un percorso estremamente complesso e influenzato anche dalla temperie culturale appena descritta. È rilevante, però, tener conto del fatto che, anche negli anni della maturità filosofica, nel linguaggio sartriano il termine “marxismo” sarà sempre e soltanto sinonimo di “materialismo storico”, e mai di “materialismo dialettico”, per via del rifiuto della dialettica delle leggi di natura formulata da Engels nell’*Anti-Dübring*, come dimostra la sezione dei *Cahiers pour une morale* dedicata all’oppressione e alla rivolta in cui Sartre si confronta criticamente col pensiero di Engels e sostiene esplicitamente che a suo avviso i rapporti dialettici hanno senso solo nella realtà umana, in virtù della caratteristica peculiare dell’uomo di negare continuamente la realtà fattuale⁷⁰.

Negli articoli che compongono il saggio *Materialismo e rivoluzione*, testo del giugno 1946, cioè antecedente all’iscrizione di Sartre al Partito Comunista Francese, viene ulteriormente chiarito il significato del passaggio de *La trascendenza dell’Ego* citato in apertura di questo capitolo e si apre ufficialmente un dibattito che proseguirà fino alla fine della vita di Sartre. Si parte dall’interrogativo: «il materialismo ed il suo mito dell’oggettività sono veramente indispensabili alla causa della Rivoluzione?»⁷¹. Per cercare una risposta, Sartre riflette sul fatto che il termine “oggettività” ha almeno due significati: quello di qualità passiva dell’oggetto guardato e quello di valore assoluto di uno sguardo spogliato dalle debolezze soggettive. Così il materialista che sceglie di sopprimere la sua soggettività a profitto dell’oggetto, pensando di essere così più aderente alla realtà, in luogo di vedere le

⁶⁹ J.-P. SARTRE, *Autoportrait à 70 ans*, Gallimard, Paris, 1975, ripubblicato in *Situations X : Politique et autobiographie*, Gallimard, Paris, 1976; ed. cit. *Autoritratto a settant’anni e Simone de Beauvoir interroga Sartre sul femminismo*, trad. it. di Mara CANTONI e Massimo GALLERANI, Milano, Il Saggiatore, 1976 (n. ed. 2005), pp. 55-56.

⁷⁰ cfr. J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, ed. cit. *Quaderni per una morale*, a cura di Fabrizio SCANZIO, Edizioni Associate, Roma, 1991, pp. 334 e segg.

⁷¹ J.-P. SARTRE, *Matérialisme et révolution*, «Les Temps modernes», n° 9-10, 1° giugno-1° luglio 1946, ripubblicato in *Situations III*, Gallimard, Paris, 1949, p. 105.

cose attraverso le cose, diviene lui stesso sguardo obiettivo e pretende di contemplare la natura in modo assoluto⁷². Sartre ritiene ancora che il materialismo sia una metafisica dissimulata nella forma di un positivismo⁷³ e per questo destinata ad autodistruggersi. È soprattutto la nozione di storia della natura ad apparirgli assurda: per Sartre c'è solo una storia umana, che non si caratterizza né per il mero cambiamento né per l'azione del passato, bensì per la ripresa intenzionale del passato ad opera del presente⁷⁴. Al termine “materialista”, che quindi conserva ancora un'accezione negativa, viene contrapposto il “rivoluzionario”.

Il rivoluzionario si definisce attraverso l'oltrepassamento della situazione in cui si trova. È a partire da questo superamento verso l'avvenire e dal punto di vista dell'avvenire che il rivoluzionario la realizza. In luogo di apparirgli come una struttura *a priori* e definitiva, essa non è per lui che un momento dell'universo: egli considera la rivoluzione dal punto di vista della storia e lui stesso si considera come agente storico⁷⁵.

Al rivoluzionario la storia appare come progresso perché egli considera le relazioni umane dal punto di vista del lavoro, in quanto esso è il legame diretto dell'uomo con l'universo e al contempo un tipo primordiale di rapporto che si instaura tra gli uomini stessi:

⁷² *ivi*, p. 107.

⁷³ In questo senso Sartre si riferisce soprattutto alla frase di Engels (*Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*): «la concezione materialista del mondo significa semplicemente la concezione della natura così com'è, senza alcuna aggiunta estranea» e inizia a ritenere che Marx abbia avuto invece una visione diversa e più complessa dell'oggettività.

⁷⁴ cfr. le riflessioni sulla Storia dei *Cahiers pour une morale* (ed. cit., p. 60): «La Storia è originariamente contingente, è irriducibile alla Natura, è di troppo in rapporto al Mondo, è essa a far sì che ci sia un mondo che cambia. La Storia non è Natura, perché essa non è in alcun modo necessità. La Storia è libertà, poiché, precisamente la Storia è creazione e di conseguenza ogni avvenire è imprevedibile in rapporto ad ogni presente: è sottoposto all'*invenzione*, è ciò per cui il tempo ha una consistenza [...]. La Storia non è storia di *una* libertà, ma di una pluralità *indefinita* di libertà [...], poiché la libertà è sempre condizionata e definita dall'ignoranza, essa appare al secolo successivo *che sa*, come una libertà diminuita e quindi più vicina al determinismo o alla necessità dialettica» Da qui «l'ambiguità della Storia che è libertà alienata, necessità in seno alla contingenza, ma recuperata dalla contingenza [...] eterna ripetizione ed eterna novità».

⁷⁵ *Matérialisme et révolution*, cit., p. 134.

Il realismo del rivoluzionario esige parallelamente l'esistenza del mondo e della soggettività o meglio esige una correlazione dell'uno e dell'altra, tale che non si possa concepire una soggettività al di fuori del mondo né un mondo che non possa essere svelato dallo sforzo di una soggettività⁷⁶.

C'è perciò bisogno di una teoria filosofica capace di mostrare che la realtà dell'uomo è azione e che l'azione sull'universo equivale alla comprensione di questo universo tale quale è: l'azione è tanto svelamento della realtà quanto modificazione della realtà, e questo non è altro che il "materialismo pratico" come Marx lo ha definito nelle *Tesi su Feuerbach*.

Nello stesso periodo, oltre alla citata riflessione sulle opposte posizioni di Engels e di Dühring sul tema dell'oppressione, nei suoi *Quaderni per una morale*, Sartre inizia sistematicamente a confrontarsi con la dialettica di Marx e ad analizzare, a partire da Hegel, quelle che gli appaiono ancora come le aporie del marxismo:

Ogni teoria della Storia è storica, poiché la collettività storica è una totalità detotalizzata [...]. Non sarebbe così se lo Spirito fosse una totalità totalizzata, perché in questo modo esso sarebbe quello che crede di essere (come nella coscienza di ognuno). È il mito hegeliano. Ma è sufficiente che Hegel produca l'hegelismo perché noi diventiamo *post-hegeliani*; è sufficiente che Marx crei la dialettica materialista perché questa dialettica venga simulata da coscienze che d'un tratto si trovano oltre questa dialettica. In altri termini: la Storia ha un senso se lo Spirito è uno. Nella misura in cui lo Spirito è totalità questo senso esiste, c'è *direzione e quindi* progresso; nella misura in cui esso è alienato a se stesso dal nulla che lo penetra (detotalizzazione) non c'è né direzione né progresso, ma ristagno⁷⁷.

Ed è proprio confrontandosi con il tema dell'alienazione in ambito storico e della possibile "fine della Storia" che Sartre compie un'importante apertura nei confronti del marxismo. Nella lettura

⁷⁶ *ivi*, p. 157.

⁷⁷ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, cit., *Ambivalenza della Storia e sull'ambiguità del fatto storico*.

sartriana, per Hegel è necessario che si parta dall'oppressione, momento che dialetticamente conduce alla libertà dello spirito. Per Sartre, al contrario, l'oppressione è il fatto storico che ha creato certe costanti intersoggettive che corrispondono alla presunta "natura umana". La filosofia di Hegel è

una Storia nel senso in cui la Storia è una scienza rivolta al passato. Non una *storificazione*, che rivelerebbe veramente la dimensione del futuro. Giacché la dimensione del futuro è l'ignoranza, il rischio, l'incertezza e la sfida: rischio di non poter più esistere, rischio di ristagnare indefinitamente in un aspetto della propria storia. È per questo che Marx ha ragione contro Hegel: [...] La Storia non è finita, noi non possiamo prevedere e preparare che la prossima determinazione, noi ignoriamo ciò che avverrà dopo⁷⁸.

Molte delle annotazioni dei *Quaderni* sono frutto di letture e approfondimenti delle opere di Hegel e Marx: si tratta di un passaggio obbligato per comprendere l'evoluzione del pensiero di Sartre a partire dal dopoguerra, il suo lento procedere dall'idealismo al realismo, il suo proposito di considerare l'uomo e le cose nella loro esistenza concreta, ancorandosi a un pensiero che «nasce dalla *praxis* e ad essa si rivolge per illuminarla»⁷⁹ in un tentativo di compenetrazione tra l'individuale e il sociale.

All'inizio degli anni '50, Sartre inizia a studiare in modo approfondito la Rivoluzione Francese: gli appunti prodotti in virtù di questo nuovo interesse confluiranno in parte nello scritto *Mai-juin 1789*⁸⁰ e soprattutto nella *Critique*, in cui la Rivoluzione Francese sarà a più riprese menzionata come paradigma dei rapporti di *praxis* rivoluzionaria, sempre compresi tra la spinta propulsiva del gruppo in fusione e la ricaduta nella serialità. Nella sua ricerca storica, Sartre si serve dell'analisi di Marx sul diritto pubblico, come risulta chiaro dal fatto che, per il filosofo francese, la rivoluzione giuridica della

⁷⁸ *ivi*, p. 452.

⁷⁹ J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, cit., p. 86.

⁸⁰ *Mai-juin 1789. Manuscrit sur la naissance de l'Assemblée nationale* è stato pubblicato per la prima volta a cura di Jean Bourgault e Vincent de Coorebyter («Études sartriennes» n. 12, 2008: *Sartre inédit*, pp. 19-154).

primavera del 1789 incarna *stricto sensu* l'autocostituzione continua del popolo come soggetto.

L'irriducibile stratificazione, l'eterogeneità intrinseca nel tutto qualificato come "soggetto collettivo" testimonia la natura aporetica di questo processo. Già per Marx non esisteva nessuna "essenza del popolo" e quindi nessuna "mistica" del popolo, posizione che portò agli attriti con Mazzini e al fallimento dell'esperienza della Prima Internazionale. Così, per Sartre, ogni collettivo si situa a metà strada fra una strutturazione seriale e una strutturazione che mira all'organicità. Ma tanto la pura dispersione, quanto la pura organicità sono, in quanto concetti limite, figure fittizie della praxis collettiva, anche se tali finzioni, nel caso del collettivo seriale da un lato e del gruppo in fusione dall'altro, possono assumerne l'apparenza, non in senso illusorio, ma come forme transitorie, complesse e storicamente situate di esistenza del collettivo. Scrive Sartre :

La société c'est l'ambigu. C'est le fait que si nous cherchons la juxtaposition nous trouvons toujours la synthèse : je veux agir pour moi seul et on n'a pas de peine à me montrer que mon action est liée à toutes les autres. Je veux au contraire trouver une solidarité : et je trouve l'isolement, et l'indifférence. Bataille de Waterloo : le point de vue de Stendhal n'est ni plus ni moins vrai que celui de Victor Hugo⁸¹.

Nel secondo volume della *Critique* Sartre proseguirà questa analisi nella sua critica all'iperorganicismo, arrivando a elaborare il concetto di storia "forata" analizzato nel precedente capitolo:

La société, de loin, paraît tenir toute seule; de près, elle est criblée de trous⁸².

*Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*⁸³ (1852) è la prima opera di Marx ad aver influenzato profondamente Sartre e ad averlo indotto a superare l'iniziale incomprendimento della filosofia marxista. Definita

⁸¹ J.-P. SARTRE, *Esquisses pour la Critique de la raison dialectique*, («Études sartriennes» n. 10, 2005, p. 11).

⁸² J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique II*, cit., p. 22.

⁸³ Karl MARX, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*; ed. it. cit. (trad. di Palmiro Togliatti) *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma, 1991.

«ouvrage admirable», è citata più riprese nelle *Questions de méthode*⁸⁴ per trarne orientamenti e prospettive di analisi. Negli *Esquisses pour la Critique de la raison dialectique*⁸⁵, Sartre fa risalire al 18 brumaio la sua comprensione del fatto che un'azione definisce un sistema di valori, che non coincide obbligatoriamente con quello in nome del quale si crede di agire. Il 18 brumaio costituisce dunque il modello epistemologico da seguire per la comprensione di un evento storico nella sua singolarità e nella sua ambiguità. Secondo Sartre, uno dei grandi meriti dell'analisi marxista applicata agli eventi storici è aver sempre rispettato la plurivocità, la «polimorfia del fatto»⁸⁶: pur appartenendo alla dinamica totalizzante della storia, l'evento non è mai un'unificazione limpida e completa, non è mai il compimento incarnato di una legge della storia⁸⁷.

Tout ce que nous avons établi dans *Questions de méthode* découle de notre accord de principe avec le matérialisme historique»⁸⁸:

questo è l'*incipit* della *Critica della ragione dialettica*, in cui è evidente come la lettura sartriana dei testi di Marx, iniziata sistematicamente soltanto dopo la pubblicazione de *L'essere e il nulla*, lo abbia ormai indotto, dopo un serrato confronto teorico, a un tentativo di sintesi tra esistenzialismo e marxismo. Con Marx si può indicare nei bisogni il motore della storia, ma a condizione di intenderli non solo come bisogni naturali, ma come bisogni della coscienza umana. Sartre vuole sviluppare una teoria filosofica fondata sulla *praxis* intesa come capacità dell'uomo di trasformare la realtà e garanzia dalla sua libertà. Lo scontro che si viene a determinare tra i differenti approcci al pensiero di Marx si gioca, a suo avviso, sui rapporti di incompatibilità tra scienza e dialettica. Per questo e in questo clima Sartre pensa di sottoporre a critica lo strumento concettuale del marxismo, la ragione dialettica mutuata da Hegel che esprime il luogo e la modalità della

⁸⁴ J.-P. SARTRE, *Questions de méthode*, ripreso in *Critique de la raison dialectique* t. 1, pp. 33-35 ; 46-47 ; 48-50 ; 97.

⁸⁵ J.-P. SARTRE, *Esquisses*, cit., p. 11.

⁸⁶ J.-P. SARTRE, *Mai-juin 1789*, cit., p. 91.

⁸⁷ Nelle *Questions de méthode*, Sartre precisa che è proprio l'ambiguità a conferire all'evento storico la sua "efficacia" (cit., p. 63).

⁸⁸ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 135.

realizzazione storica della soggettività. Sartre non vuole riformare il marxismo, perché ritiene che sia ancora “da fare” dal momento che, appena nato, si è sclerotizzato, è stato ridotto dal *Diamat* staliniano a una sorta di “idealismo materialistico”, mentre Sartre lo vuole rendere “realismo esistenzialistico”, «salvaguardia ad un tempo dell’impegno e della “irriducibilità” degli impegnati»⁸⁹. Il marxismo lo ha attirato «come la luna attira le maree»⁹⁰, ha trasformato le sue idee, ha liquidato le categorie del pensiero borghese, ma si è «arrestato»⁹¹.

Nell’articolo *Le fantôme de Staline* del 1956, Sartre aveva già scritto:

Marx se serait moqué de ces ânes pompeux qui prennent la lutte des classes pour une Idée platonicienne ou qui la font intervenir comme un *deus ex machina*. Même la connaissance des faits antérieurs et des structures de la société nouvelle [...] ne peut qu’illuminer imparfaitement un processus qui a sa propre histoire et au cours duquel les rapports n’ont cessé d’évoluer. Ce qu’il faudrait montrer, ce sont les contradictions réelles de l’insurrection hongroise et les relations mouvantes qui s’établissent entre les classes. Essayons⁹².

La critica sartriana della ragione dialettica è la concretizzazione di questo auspicio e si pone dunque come proprio obiettivo l’instaurazione di un marxismo realistico e, come piattaforma critica, la problematica esistenzialista, cioè la rivendicazione della natura finita dell’essere umano protagonista del processo dialettico. È una critica della ragione storica da intendere come ragione dialettica, che si contrappone al relativismo storico di Dilthey, ritenuto da Sartre incompatibile con quel conferimento di *sensu unitario* alla storia che non si può separare da una teoria dell’impegno di tipo marxista. La domanda da cui partire è quella che ci è stata lasciata da Marx nei *Manoscritti del ’44*: chi è il portatore della dialettica? La risposta che si dà Sartre è che il portatore della dialettica può essere solo l’uomo come *prassi-progetto* e in questo senso il disegno sartriano proseguirà nel

⁸⁹ *ivi*, p. 63.

⁹⁰ *ivi*, p. 84.

⁹¹ *ivi*, p. 85.

⁹² J.-P. SARTRE, *Le fantôme de Staline*, «Les Temps modernes», n° 129-130-131, dicembre 1956-gennaio 1957, ripubblicato in *Situations VII : Problèmes du marxisme*, t. 2, Gallimard, Paris, 1965, p. 176.

tentativo di determinare il significato profondo della Storia come direzione di sviluppo che oltrepassa l'incontro dei progetti, strutture esistenziali dalla duplice natura di:

- 1) relazione immediata fra il soggetto e l'oggetto (cioè sia con il mondo delle cose sia con l'Altro);
- 2) relazione soggetto-oggetto che esprime uno stato di alienazione del soggetto (reso possibile solo dall'Altro).

Ne *L'essere e il nulla* Sartre aveva sviluppato la sua ontologia fenomenologica del per-sé e della libertà della coscienza e la sua nozione di esistenza-progetto. Questa descrizione era stata costitutiva dell'esperienza dell'alterità, ma era rimasta, per dirla in termini hegeliani, sul piano dell'astrazione: Sartre, già mentre lavorava al progetto di una morale esistenzialista, aveva ben chiaro che nella realtà i rapporti umani non riguardano mai mere coscienze individuali che mettono in gioco solo i loro corpi. I rapporti si intrecciano con la mediazione della materia – vale a dire della natura e dei prodotti dell'attività umana, cioè della natura “operata” dalla prassi. Sono rapporti di *socialità*. Una volta fondata l'ontologia, occorre dunque per Sartre porre le basi di un'antropologia, che sarà insieme esistenziale e marxista. Da questo punto di vista, la *Critica* è la prosecuzione ideale dell'operazione filosofica intrapresa con *L'essere e il nulla*⁹³.

Anticipando in parte gli esiti del secondo tomo della *Critica della ragione dialettica*, con la sua celebre descrizione dell'incontro di boxe in cui il pubblico spettatore gioca il ruolo del Terzo che contestualizza e conferisce significato all'azione dei due pugili che si affrontano sul ring, la classe è difatti già spiegata da Sartre ne *L'essere e il nulla* come una struttura triadica in cui giocano tre fattori: le coscienze sfruttate, le condizioni di sfruttamento e la coscienza che sfrutta, ed è quest'ultimo fattore a unificare gli altri⁹⁴. L'essere di classe funziona sul modello del

⁹³ Corroborano questa interpretazione le testimonianze secondo cui durante l'occupazione tedesca Sartre lesse i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, utilizzandoli per *L'essere e il nulla* (cfr. ad es. G. Cera, *Sartre tra ideologia e storia*, Roma-Bari, 1972).

⁹⁴ cfr. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, cit., p. 461 «Le fait premier, c'est que le membre de la collectivité opprimée, qui, en tant que simple personne, est engagée et pensée dans des conflits fondamentaux avec d'autres membres comme regardée et pensée par des consciences qui lui échappent. Le "maître", le "seigneur féodal", le "bourgeois" ou le "capitaliste" apparaissent,

per-altri: è lo sguardo di un Altro che fa sorgere l'appartenenza a una classe.

Secondo Sartre, Marx, muovendo dall'esigenza di descrivere criticamente la società industriale per "cambiare il mondo", non si era preoccupato in maniera specifica di fondare ontologicamente la sua dottrina e aveva utilizzato lo strumento hegeliano della dialettica applicandolo a una concezione materialistica della storia. Ma, si interroga Sartre nelle *Questions de méthode*, se l'evoluzione dei rapporti di produzione è il motore della storia, su cosa si fonda questo processo a livello teorico? Il principio di intelligibilità che regge le società umane sin dall'origine e che si ritrova in forme complesse nella società industriale, viene individuato da Sartre nella *penuria* o rarità (*rareté*). Essa caratterizza l'ambiente in cui l'umanità si sviluppa: è un fatto contingente, ma generalizzato, non vi sono società che non la conoscano. È la base della condizione umana e spiega il bisogno come molla di tutta l'attività umana in quanto negazione della penuria, che a sua volta è negazione della vita. Il punto di partenza è ristabilito e l'analisi dell'evoluzione storica si radica sulla materia. Sartre fa riferimento esplicito all'affermazione hegeliana secondo cui «lo Spirito è il negativo».

È questo che induce Pietro Chiodi a scrivere che sul tema del negativo in Sartre si delineano tre posizioni «imparentate, ma contrapposte»⁹⁵:

- 1) quella hegeliana, per cui l'alienazione deve essere eliminata, ma – poiché alienazione e relazione coincidono – per eliminare l'una bisogna eliminare l'altra (nel trionfo finale del Soggetto);
- 2) quella marxiana, che vuole superare l'alienazione, ma che nega la sua coincidenza con la relazione e quindi riconosce l'insopprimibilità della relazione che, in conseguenza della disalienazione, sarà radicalmente trasformata;

non seulement comme des puissants qui commandent, mais encore et avant tout comme les tiers, c'est-à-dire ceux qui sont en dehors de cette communauté, et pour qui cette communauté existe».

⁹⁵ cfr. P. Chiodi, *Sartre e il marxismo*, cit., p. 13.

3) quella proto-esistenzialista, che ha in comune con Marx la tesi dell'insopprimibilità della relazione, ma condivide con Hegel l'identificazione della relazione di alterità con l'alienazione.

Quello che per Chiodi è un segno della debolezza teoretica di Sartre, e che fa tornare anche nella *Critique* il mito giovanile della «liberté plénière», può però essere letto anche come segno del suo legame non solo con il pensiero umanistico del giovane Marx, ma anche con le analisi del socialismo scientifico. La società emerge nella *Critique* come il luogo in cui i molteplici progetti si affrontano, in uno stato di necessaria alienazione, il cui superamento è un compito tanto impossibile quanto indispensabile affidato da Sartre al gruppo, il quale, nel suo stato di “fusione”, potrà rendersi protagonista della disalienazione, che si dà nell'*istante* in cui l'oggettività si capovolge da esteriore ad interiore, strappando l'uomo al suo statuto ontologico di alterità, in modo che quello che prima era l'Altro appaia come il *medesimo*. In questa nozione sartriana confluiscono la richiesta hegeliana di soppressione dell'alterità e il riconoscimento esistenzialistico della sua impossibilità (l'alienazione ricomparirà all'interno del gruppo come oggettività interiorizzata facendolo così ripiombare nella serialità da cui era momentaneamente emerso stringendosi attorno a un progetto da realizzare). La risposta a questo paradosso, Sartre la scorge nel libro III (tomo 3) del *Capitale* :

On connaît le passage de Marx qui fait allusion à cette époque lointaine : *Ce règne de la liberté ne commence en fait que là où cesse le travail imposé par la nécessité et la finalité extérieure ; il se trouve donc par-delà la sphère de la production matérielle proprement dite.*

Aussitôt qu'il existera *pour tous* un marge de liberté *réelle* au-delà de la production de la vie, le marxisme aura vécu ; une philosophie de la liberté prendra sa place, mais nous n'avons aucun moyen, aucun instrument intellectuel, aucune expérience qui nous permette de concevoir cette liberté ni cette philosophie⁹⁶.

La rivendicazione sartriana dell'identità tra sviluppo onnilaterale dell'uomo nella società futura, «associazione in cui il libero sviluppo di

⁹⁶ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 85.

ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti»⁹⁷ e *liberté plénière* come riconciliazione tra interiorità ed exteriorità è quindi la sua critica a un momento di sclerosi del marxismo, quell’“idealismo staliniano”, definito da Sartre come una negazione dell’*engagement*, una “pseudo-prassi terroristica” che ha avuto la colpa storica di paralizzare il movimento operaio nei Paesi a capitalismo avanzato costringendolo a staccarsi dal contesto di una teoria viva. Per questo «oggi la storia si crea senza conoscersi»⁹⁸, mentre invece l’umanità possiede il mezzo di conoscere la sua storia nel momento in cui la costruisce, perché la *praxis* è azione e verità al tempo stesso. Per restituire all’uomo la sua essenza di *praxis* la filosofia deve quindi essere al tempo stesso “nottola di Minerva” e “cervello della rivoluzione”, chiave di lettura della razionalità della storica e logica vivente dell’azione negatrice dell’alienazione.

Per rivitalizzare il marxismo, o meglio per dargli l’opportunità di riprendere lo sviluppo interrotto, occorre seguire una strategia articolata in due fasi:

- 1) ritornare alle origini, in parte misconosciute, dell’attuale momento storico;
- 2) reintegrare nel marxismo la totalità del concreto (e il concreto è prima di tutto il particolare, dal momento che l’individuo esiste nella sua irriducibilità, della quale si è occupato l’esistenzialismo).

Il metodo non può essere più quello sinora prevalente della ragione analitica, strumento di ricerca applicabile solo alla materia inerte, mentre la realtà umana è definita dai suoi fini (gli scopi) e non dalle sue cause (gli antecedenti). Dovrà affermare nel suo estrinsecarsi «l’irriducibilità dell’ordine culturale all’ordine naturale»⁹⁹ e sarà dunque dialettico (l’unico che consente un perenne staccarsi da e un avanzare verso), mentre lo sforzo totalizzante sarà sintetico. «Si tratta di inventare un movimento, di ricrearlo»¹⁰⁰: dunque bisognerà applicare

⁹⁷ K. MARX e F. ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848, ed. cit., *Manifesto del partito comunista*, trad. it. di Palmiro TOGLIATTI, Editori Riuniti, Roma, n. ed. 1990, p. 35.

⁹⁸ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 96.

⁹⁹ *ibidem*.

¹⁰⁰ *ivi*, p. 93.

un metodo al contempo *regressivo e progressivo* al socialismo scientifico di Marx come movimento storico d'insieme¹⁰¹.

Nella *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*¹⁰² (1843), Marx presentava la democrazia come il coronamento della storia politica, intesa come storia della libertà: la democrazia è il momento storico in cui il soggetto *demos* si oggettiva e si compie, in cui l'uomo come essere generico arriva a farsi Stato per mezzo dell'oggettivazione costituzionale. L'avvento della democrazia equivale all'avvento della politica contro i regni dell'usurpazione: è «l'*enigma* risolto di tutte le costituzioni»¹⁰³. Per Marx, come poi sarà per Sartre, la temporalità di questo processo è quella di una *creazione continua*, il cui obiettivo è conquistare una “coincidenza nella permanenza” tra il soggetto e la sua impresa. Nell'*Introduzione* all'opera (pubblicata sugli «Annali franco-tedeschi», 1844) Marx sottolinea che «la teoria si trasforma in potenza materiale non appena se ne impadroniscono le masse». Le idee, i valori si trasformano sempre quando si materializzano, divengono atti compiuti in circostanze concrete o forme sociali. Per questo, secondo Sartre, Marx non ha mai prodotto una teoria sistematica del comunismo, esponendosi alle stesse critiche di indeterminazione che colpiscono anche lui. L'alienazione sovietica del marxismo è una storia reale la cui comprensione storica può essere condotta in piena conformità con ciò che Marx affermava sui modi concreti di realizzazione della teoria nella storia.

È in questo senso che, nel secondo tomo della *Critique*, Sartre analizza la condizione storico-sociale dell'URSS e lo stalinismo come fenomeno politico e culturale. La riflessione sartriana contenuta in queste pagine svolge un doppio ruolo. In primo luogo l'Unione

¹⁰¹ Nel citato articolo su *Le fantôme de Staline* (p. 149), Sartre aveva definito il socialismo come «en perpétuelle métamorphose comme la production elle-même, comme les rapports de force, en un mot comme l'histoire. [...] Le développement même du socialisme, les principes qu'il pose par sa *praxis* quotidienne, qui émane des masses elles-mêmes, qu'il reprend et précise dans sa propagande, les condamnations qu'il porte chaque jour sur ses adversaires, son action réelle, la relation concrète qui lie ses objectifs immédiats à ses visées lointaines, bref, la totalité actuelle de son mouvement nous offre des lumières pour éclairer toutes les entreprises et d'abord les siennes».

¹⁰² Karl MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, «Deutsch-Französischen Jahrbücher», 1843-1844; ed. it. cit. (trad. di Galvano DELLA VOLPE e commento di Clio PIZZINGRILLI) *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Quodlibet, Macerata, 2008.

¹⁰³ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 69.

Sovietica è l'esempio introdotto per mettere alla prova il metodo progressivo-regressivo teorizzato nelle *Questions de méthode* come strumento di articolazione della diversità delle scienze dell'uomo, e in particolare per determinare le condizioni della ragione storica come ragione dialettica. In secondo luogo, oltre a descrivere l'URSS come oggetto privilegiato di conoscenza, Sartre si sforza di mostrarla come forma storica specifica del rapporto della *praxis* rivoluzionaria col campo politico: l'URSS è un *divenire storico* in senso forte, un'autentica *historialisation* del marxismo pienamente intelligibile come tale. In questo modo il marxismo diventa strumento della comprensione del proprio stesso divenire storico. L'esperienza critica è irrimediabilmente condizionata, situata: c'è una coscienza ricorrente della storicità della teoria così come c'è una coscienza tematizzata rispetto all'oggetto. Perciò la dialettica è tanto la mediazione temporale tra il passato, il presente e il futuro quanto la mediazione spaziale tra la società-mondo e le situazioni singole.

Sartre può dunque afferire alla categoria jamesoniana degli «anti-anti-utopisti»¹⁰⁴, poiché è un pensatore che rifiuta ogni rifiuto dell'utopia che porti a una sottomissione all'esistente e per il quale il comunismo rimane in sintesi «il movimento reale che abolisce lo stato attuale»¹⁰⁵ e resta dunque uno scopo imprescindibile.

La révolution n'est pas un moment de renversement d'un pouvoir par un autre, elle est un long mouvement de déprise du pouvoir. Rien ne nous en garantit la réussite, rien non plus ne peut nous convaincre rationnellement que l'échec est fatal. Mais l'alternative est bien socialisme ou barbarie¹⁰⁶.

¹⁰⁴ cfr. Fredric JAMESON, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, New York, 2005.

¹⁰⁵ Karl MARX - Friedrich ENGELS, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, 1845-46 (ed. cit. *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, trad. it. di Fausto Codino, Roma, Editori Riuniti, 1993, p. 70).

¹⁰⁶ J.-P. SARTRE, *Autoportrait à 70 ans*, cit., p. 218.

CAPITOLO III

LA “DIALETTICA IN CAMMINO” : LE CONFERENZE DI ROMA

1. Il contesto storico-culturale delle *Conferenze di Roma*

Nei capitoli precedenti abbiamo mostrato come, nel passaggio dai *Cahiers* alla *Critique de la raison dialectique*, l'impostazione globale di Sartre sia divenuta più complessa ed in particolare il suo punto di vista sulle tematiche dell'oppressione e della rivolta abbia incluso con decisione all'interno del proprio orizzonte la realtà socio-economica. Per il filosofo dell'*engagement*, ogni filosofia viva è anche azione e implica l'impegno pratico di uno o più uomini che tentino di realizzarla; da questo consegue che la sola ragione analitica non può più essere, per il Sartre della *Critique*, lo strumento adeguato per una ricerca attiva della verità umana. Soltanto una ragione *dialettica* permette di oltrepassare il livello della mera accumulazione di conoscenze parziali, al fine di tentare di comprendere la realtà concreta nel suo significato globale. Il metodo da seguire per giungere alla costituzione di una tale antropologia strutturale e storica è ugualmente un metodo dialettico, l'unico a giudizio di Sartre in grado di tener conto della complessità dei rapporti che legano gli uomini fra loro e con il mondo.

Sartre fa notare che, nello spirito stesso dei testi di Marx, i concetti restano aperti ed appaiono al lettore come idee regolatrici, come principi direttivi e che in nessun caso si può tacciare il marxismo di essere una filosofia del sapere già totalizzato. La prima acquisizione del marxismo fatta propria da Sartre è l'aver definito la *praxis* un progetto incarnato nel mondo materiale, sociale e storico: da questo si desume il peso

determinante della vita materiale e del lavoro dell'uomo sulla materia. La Storia umana deve globalmente essere compresa come storia della lotta di classe. Marx ha avuto inoltre ragione contro Hegel, avendo sostenuto la specificità e l'irriducibilità dell'esistenza umana, che il filosofo della *Fenomenologia dello spirito* aveva trascurato; e lo stesso Marx ha ragione anche contro Kierkegaard, che aveva sì considerato l'uomo concreto, ma trascurandone la oggettiva realtà storica. Il marxismo avrà completato la sua funzione soltanto quando per tutti gli uomini del mondo esisterà un margine di libertà reale al di là della produzione e della sottomissione al mondo materiale. Nelle *Questions de méthode*, che costituiscono l'introduzione ai due tomi della *Critica della ragione dialettica*, Sartre manifesta il proprio accordo con il materialismo storico: il corpo dell'opera avrà il ruolo di fondare filosoficamente e praticamente questa adesione, senza rinunciare alla valorizzazione della realtà umana propria dell'esistenzialismo. In particolare, il primo volume porrà le basi dialettiche di un'antropologia strutturale, ed il secondo – rimasto incompiuto – porrà la questione dell'intelligibilità della Storia concreta. Il problema del senso della Storia induce Sartre a riflettere sulla dialettica, distinguendo:

1. Una *dialettica della praxis individuale*

Esiste sempre una sorta di omogeneità tra l'uomo e le cose materiali; in nessun momento dell'esperienza umana può esistere la materia privata di ogni significato, né tantomeno può esistere un significato totalmente disincarnato.

2. Una *dialettica della praxis intersoggettiva*

Le relazioni umane sono gli indispensabili elementi della mediazione originaria; esse sono inoltre storiche ed incentrate costantemente sulla comunicazione.

Il mutuo riconoscimento è all'origine del rapporto con l'altro e la reciprocità si manifesta all'inizio come il riconoscimento fondamentale della libertà altrui come della propria. Questa prima reciprocità, però, non fornisce in alcun caso una protezione contro la reificazione e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Nel primo volume della *Critique* i toni

di Sartre sono assolutamente i medesimi delle pagine dei *Cahiers* sull'oppressione:

On sait que les planteurs américains au dix-huitième siècle, refusaient d'élever les enfants noirs dans la religion chrétienne pour conserver le droit de les traiter en sous-hommes. C'était reconnaître implicitement qu'ils étaient *déjà* des hommes: la preuve en est qu'ils ne différaient de leur maître que par une foi religieuse dont on avouait qu'ils étaient capables de l'acquérir par le soin même qu'on mettait à la leur refuser. De fait, l'ordre le plus insultant, il faut bien qu'il soit donné d'homme à homme, il faut bien que le maître fasse confiance à l'homme en la personne de ses esclaves; on connaît la contradiction du racisme, du colonialisme et de toutes les formes de la tyrannie: pour *traiter un homme comme un chien*, il faut d'abord l'avoir reconnu pour un homme¹.

Come avviene molto spesso nell'opera di Sartre, anche il termine "reciprocità" non è univoco, bensì ha una natura duplice e intimamente contraddittoria, perché comprende in sé tanto le possibilità positive di apertura all'Altro nella solidarietà, quanto quelle negative di strumentalizzazione e asservimento:

- La reciprocità *positiva*:

- 1) è il caso migliore, quello in cui il fine è collettivo e condiviso, e ciascuno coniuga i suoi sforzi individuali con quelli altrui in un'*impresa comune* da realizzare;
- 2) è il caso dello *scambio* di prestazioni: ciascuno a turno si fa mezzo nell'ambito del fine dell'altro purché anche costui gli renda a sua volta il medesimo servizio;

- La reciprocità *negativa*:

- 3) è il caso in cui ciascuno rifiuta di servire il fine dell'altro e gli si pone di fronte come un ostacolo: allora si dà luogo ad una *lotta* in cui ognuno dei contendenti è disposto a servirsi di qualunque mezzo pur di manovrare l'altro in vista della realizzazione del proprio fine.

¹ J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique* précédé de *Questions de méthode*, tomo I: *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 223.

L'uomo è sempre condizionato dall'inerte. La sfiducia, l'aggressività, l'odio nei confronti dell'Altro scaturiscono dalla perpetua rinascita dei bisogni in un'endemica situazione di penuria (*rareté*). La penuria è il principio di intelligibilità dialettica della violenza. All'uomo stesso, però, si apre dinanzi la possibilità di oltrepassare la violenza: prima che questo sia possibile egli deve giungere, però, a non considerare più la penuria come una fatalità in se stessa che lo condanna ad una lotta distruttiva contro i suoi simili.

La morale inerte du manichéisme et du mal radical suppose une distance subie, une impuissance vécue, une certaine façon de découvrir la rareté comme destin, bref une véritable domination de l'homme par l'environnement matériel intériorisé².

Nella società dell'oppressione, l'uomo diviene inevitabilmente il prodotto dei suoi prodotti, dato che il senso delle azioni è suscettibile di essere perverso. Il pratico-inerte ha un'esistenza reale poiché la *praxis* vissuta è legata alla materia ed ogni società è attraversata dalla passività. Nel pratico-inerte la reciprocità dei rapporti umani è il più delle volte negata a vantaggio della *serialità*. Nella serialità domina la mutua indifferenza, e l'eventuale raggruppamento è solo la riunione di una pluralità di solitudini: gli individui sono assolutamente intercambiabili. Ciascuno è di troppo per gli altri. L'esempio sartriano di una condizione di serialità è particolarmente efficace: egli ritrae dei passeggeri che aspettano l'autobus delle 7.49 per *place Saint-Germain*; in una situazione del genere, la rivalità può spingere a battersi con l'Altro per garantirsi un posto sull'autobus e non rimanere a terra, ma in realtà sarebbe più corretto dire che ci si batte contro il proprio *alter ego*, contro la parte di sé che è nell'Altro.

Nell'ambiguità del pratico-inerte, in cui ogni morale è per forza di cose contraddittoria, la coscienza di classe è la sola manifestazione di lucidità, il riconoscimento che la società si trova ad essere divisa in classi antagoniste per il fatto contingente e storico del *règne de la rareté*. In ogni istante dunque possono verificarsi prima una rottura e poi l'oltrepassamento dell'essere seriale. Negando l'*exis* seriale, la classe sociale assume una nuova dimensione, incentrata non più sulla passività,

² *ivi*, pp. 245-246.

ma sull'organizzazione attiva. «L'autre forme de la classe, c'est-à-dire le groupe totalisant dans une *praxis*, naît au cœur de la forme passive et comme *sa négation*»³. L'atto comune – che è l'atto costitutivo del gruppo e la cui responsabilità è condivisa dagli agenti individuali – si realizza a partire dal rifiuto radicale della separazione, della distruzione collettiva che minaccia in ogni istante la fragile e dispersa molteplicità seriale.

Con il termine “Apocalisse”, Sartre indica la dissoluzione – sempre possibile, anche se mai necessaria – della serie nel *gruppo in fusione*. Sotto la pressione esterna di una *praxis* consapevolmente vissuta come terza, i membri di una classe oppressa possono passare dall'informe stato collettivo alla *praxis* rivoluzionaria di gruppo. Nulla di magico o di irrazionale vi è in questo processo che porta a concepire la serialità non più come un destino, ma come una passività superabile: si tratta della *reinteriorizzazione di una reciprocità* fra i diversi individui che formano il gruppo. I limiti della *praxis* di gruppo sono tanto dei limiti esterni, ovvero tutte le resistenze materiali proprie di certe situazioni particolari, quanto dei limiti interni, i quali

sont soit directement assumées, comme l'inertie jurée propre au serment, soit elles s'expriment par ce que Sartre nomme “un essoufflement de la dialectique” de la *praxis* de groupe⁴.

Il gruppo in fusione è ancora senza strutture e senza gerarchie, e si caratterizza come l'esatto opposto della serialità. Se difatti l'unità della serie era esterna, ora l'unità è interna al gruppo e fondata sulla reciprocità delle relazioni al suo interno. Nel gruppo i progetti liberi e singolari convergono e si identificano in un progetto comune, secondo i canoni di una *reciprocità mediata*. L'ulteriore caratteristica distintiva del gruppo nella visione sartriana è che esso è orientato a uno scopo ben preciso – e condiviso –, e una volta che lo ha raggiunto, deve fissarne di ulteriori, oppure è ineludibilmente condannato a ricadere nell'anonimato della serialità.

Queste riflessioni procedono di pari passo con l'impegno esistenziale e politico sartriano rispetto alle questioni del suo tempo: la *Critique* è un

³ *ivi*, p. 422.

⁴ Y. SALZMANN, *Sartre et l'authenticité*, cit., pp. 222-223.

progetto di teorizzazione fondato sulla medesima nozione di rarità materiale che il Sartre militante politico e *intellectuel engagé* porta avanti nelle sue analisi del sistema coloniale, forma concreta di alienazione di cui si sta al contempo prodigando per accelerare il tramonto. La sua incompatibilità con la “apoliticità relativa” dell’antropologia *structurelle* di Lévi-Strauss, che considera viziata alla radice dalla complicità con il colonialismo, porta Sartre a scegliere l’aggettivo *structurelle* per definire la propria antropologia, al fine di sottolineare, anche sul piano della mera sfumatura grammaticale, la differenza della sua posizione. Mentre il suo allievo André Gorz utilizza la *rareté* e le altre categorie introdotte dalla *Critique* per intraprendere quella riflessione sulle società consumistiche che lo porterà all’eco-socialismo⁵, negli anni ’60 l’attenzione di Sartre appare divisa tra la partecipazione attiva alle vicende mondiali e l’approfondimento di due periodi della storia francese che gli appaiono particolarmente significativi per il presente: la rivoluzione del 1789 e l’epoca di Flaubert. Dalla lettura dei suoi appunti di lavoro, che sono in corso di pubblicazione sulla rivista *Études sartriennes*, emergono i suoi tentativi di stabilire parallelismi storici tra la rivoluzione cubana e quella francese e tra la presenza statunitense in Vietnam e la colonizzazione francese nel Maghreb, quindi tra gli “imperi” di Lyndon Johnson e di Napoleone III. Il senso di questo ambizioso disegno, che solo in parte confluirà ne *L’Idiot de la famille*, è chiarire i termini di un problema filosofico divenuto impellente dopo il primo tomo della *Critique*: come è possibile ritagliare all’interno del processo di totalizzazione storica mosso dall’includibilità della *rareté* uno spazio autonomo per la libertà umana?

In questo contesto le conferenze pronunciate a Roma rappresentano la manifestazione visibile del complesso travaglio filosofico caratteristico della vita intellettuale di Sartre, che ora noi siamo in grado di ricostruire a posteriori grazie agli inediti apparsi postumi. Nel suo *Autoportrait à soixante-dix ans*, Sartre dichiarerà esplicitamente che la partecipazione ai convegni organizzati dall’Istituto Gramsci nel 1961 e nel 1964 gli aveva finalmente permesso di approfondire di fronte a una platea lo stato delle sue riflessioni sui rapporti tra «subjectivité et marxisme» e tra «détermination et liberté», laddove spesso in Francia gli veniva richiesto

⁵ cfr. Enzo LESOURT, *André Gorz: portrait du philosophe en contrebandier ou l’écologie politique comme reconquête du sujet*, Paris, L’Harmattan, 2011.

di limitarsi a offrire analisi congiunturali della situazione europea. L'amicizia che da tempo legava Sartre al PCI, e che rese possibili le sue conferenze romane in un momento storico in cui il PCF guardava la filosofia sartriana con estrema diffidenza, si era rafforzata al momento del XXII congresso del PCUS (ottobre 1961) che aveva rilanciato su scala internazionale il processo di destalinizzazione⁶. Nel 1963, Sartre dichiarò a Burnier che lo intervistava sul significato politico del suo esistenzialismo: «Si j'étais en Italie, je m'inscrirais au PCI»⁷. L'articolo pubblicato l'anno seguente su «Les Temps Modernes» per piangere la scomparsa di Palmiro Togliatti conferma la stima di Sartre per “la via italiana al socialismo”, elencando gli ideali che il PCI era capace di incarnare, in contrapposizione al PCF di cui Sartre era stato “compagno di strada” e da cui aveva preso le distanze in seguito all'intervento sovietico in Ungheria: libertà intellettuale, reale efficacia politica dovuta alle sue strutture democratiche, capacità di riflessione e di autocritica lo avevano reso «le plus intelligent des partis»⁸.

⁶ cfr. a questo proposito Howard DAVIES, *L'immagine dell'Italia in “Les Temps Modernes”*, in *Sartre e l'Italia* (a cura di Sandra TERONI) pp. 111-128.

⁷ M.-A. BURNIER, *Les existentialistes et la politique*, Paris, Gallimard, « Idées », 1966, p. 152.

⁸ J.-P. SARTRE, *Situations IX*, Paris, Gallimard, 1972, p. 150.

2. Marxismo e soggettività (12 dicembre 1961)

La conferenza *Marxismo e soggettività* fu tenuta da Sartre nel 1961, presso l'Istituto Gramsci di Roma, in occasione di un convegno che si tenne il 12, 13 e 14 dicembre, dedicato all'analisi del problema della soggettività nel quadro della filosofia marxista: a partire dai principi fondamentali del quadro interpretativo del materialismo storico la soggettività esiste e il suo approfondimento è di qualche interesse, oppure è un insieme di fatti altrimenti irrelati che possono essere tenuti fuori da uno studio dialettico dello sviluppo umano?

Esistono due versioni edite del contributo di Sartre: una in italiano, apparsa sulla rivista «Aut Aut» (numero 136-137, luglio-ottobre, 1973) col titolo *Soggettività e marxismo*, l'altra in francese, sulla rivista di Sartre, «Les Temps Modernes» (numero 560, 49ème année, marzo 1993, pp. 11-39), col titolo *La Conférence de Rome, 1961. Marxisme et subjectivité*. Le due versioni sono state entrambe stabilite a partire dalla sbobinatura della registrazione della conferenza di Sartre. I redattori di «Aut Aut» ne hanno offerto la traduzione italiana, premettendo questa precisazione: «*Il testo di Sartre non è mai stato pubblicato, nemmeno in francese. Desideriamo scusarci con lui per gli eventuali errori o inesattezze. Quella che presentiamo qui di seguito è infatti una versione ricavata dalla trascrizione magnetofonica del dibattito, necessariamente compendiata e rielaborata laddove il parlato non si lasciava trasportare come tale nel linguaggio scritto*». Per pubblicare la conferenza su «Les Temps Modernes», Michel Kail ha utilizzato la stessa trascrizione, affidatagli da Tibor Szabo, introducendo alcune modifiche sintattiche al fine di facilitarne la lettura. Le differenze fra le due versioni sono minime e non sollevano controversie interpretative. Una nuova trascrizione è stata effettuata da Jean Bourgault nel maggio del 2009 nell'ambito del seminario del gruppo ITEM finalizzato alla futura pubblicazione di un'edizione critica delle conferenze sartriane di Roma e degli appunti preparatori per quelle che si sarebbero dovute tenere alla Cornell University.

Nel fondo dell'Istituto Gramsci è presente un dattiloscritto che trascrive la registrazione della conferenza; i fogli sono numerati due volte, una a sinistra con la macchina da scrivere (numeri cancellati a mano), l'altra volta a destra (numeri aggiunti da una mano non

identificata). La trascrizione non è diplomatica. Il dattiloscritto è stato rimaneggiato più volte: vi si trovano numerose notazioni scritte a mano che correggono gli errori di trascrizione e i fraintendimenti legati alla trasposizione dalla lingua parlata.

Pur non avendo nulla da eccepire alla pubblicazione della sua conferenza sulla rivista italiana, Sartre non ebbe mai occasione di rivederne preventivamente la stesura e finora nella mole delle sue carte non è mai stato rinvenuto un manoscritto relativo a *Marxismo e soggettività*; nonostante quindi non si tratti in senso stretto di un testo di Sartre, i sartriani francesi sono sostanzialmente concordi nell'accogliere il testo nel corpus dei suoi scritti e, a mio avviso, l'inclusione è pienamente giustificata da un'attenta analisi della tesi sviluppata nel testo, che è incontestabilmente sartriana.

Sartre tenne la conferenza a poco più di un anno dall'uscita della *Critica della ragione dialettica* nell'aprile del 1960, allo scopo di chiarire le sue acquisizioni teoriche sul tema della soggettività, tema fondamentale perché affrontato in tutto il corso dell'opera e decisivo banco di prova per comprendere la portata dell'articolazione tra l'esistenzialismo e il marxismo. L'occasione offerta dall'Istituto Gramsci permette a Sartre di mostrare in che modo il divario tra le rappresentazioni del mondo e la relazione fattuale con il mondo riveli la soggettività che si introduce nel giudizio: questa soggettività non è percettibile se non a proposito di un fatto esteriore e «l'essenziale della soggettività è di non conoscersi che dal di fuori, nella sua invenzione propria, e mai dall'interno»⁹. Più precisamente, si tratta del divario, dello scarto irriducibile tra ciò che emanerebbe "spontaneamente" dall'interiorità individuale e ciò che invece la situazione esige. Tale scarto impedisce ogni forma di coincidenza con se stessi e manifesta la soggettività come «adattamento disadattato» a uno stato di cose, che sia in movimento oppure congelato. Sartre sottolinea il fatto che lo stesso vale per alcune sue prese di posizione: quello che in altri tempi era stata una scelta credibile, si era rivelato insostenibile con l'evolvere della situazione, come era accaduto per il pacifismo nel 1938, o per l'adesione al surrealismo del 1945 (che

⁹ J.-P. SARTRE, *La conférence de Rome, 1961. Marxisme et subjectivité*, «Les Temps modernes», n° 560, p. 34.

avrebbe potuto condurre a chiamare «Le Grabuge»¹⁰, termine familiare francese per indicare “accesa disputa” o “violenza anarchica”, la rivista che poi sarebbe divenuta «Les Temps modernes»). Percepire questi divari è l'occasione di una presa di coscienza: gli scarti sono delle possibilità di mediazione, degli spazi che si aprono permettendo l'evoluzione delle possibilità d'azione. Chi prende coscienza delle contraddizioni alle quali lo espongono i suoi sentimenti antisemiti può pensare di rivedere questo atteggiamento¹¹. Al contrario, vi sono casi in cui l'espressione soggettiva entra in contraddizione con le condizioni dell'esperienza: l'autocontrollo richiesto dal servizio reso alla macchina industriale impone ai lavoratori un insieme di condizioni di esistenza che determinano radicalmente le possibilità di espressione – psichiche, materiali, ecc., - che sono lasciate loro dall'ordine economico e tecnico¹². La soggettività, quindi, è il momento di una contraddizione che presenta le modalità rifiutate del superamento della situazione: è il luogo della nevrosi artistica come resistenza del pensiero, ovvero di ciò che Sartre chiama la capacità d'invenzione. La complessità propria del concetto sartriano di libertà è dovuta alla difficoltà di integrare in una totalità non sintetica le modalità intracoscienti che definiscono ogni situazione particolare. Irriducibile al mondo, ma investita dal mondo, la coscienza è indubbiamente soggetta all'alienazione e, tuttavia resta capace di compiere il salto indispensabile per trascendere la realtà contingente. Sotto la minaccia costante della strumentalizzazione, alle prese con il mondo e con le altre coscienze, deve rinunciare ad ogni illusione volontaristica, ma la sua contingenza si contraddistingue anche per la capacità combinatoria che contribuisce a definirla, attraverso la messa in atto di una spontaneità inventiva dagli effetti disparati e a volte paradossali. Assumere il mondo

¹⁰ «Il nous serait impossible à l'heure qu'il est de publier comme nous le faisons des récits constants, par exemple sur la torture en Algérie, si nous avions le nom de *Grabuge*. Ça aurait l'air de dire que nous présentons des choses pour scandaliser les lecteurs alors que nous les présentons, en fait, pour qu'il soit mis ordre à cela et mis une fine à la guerre d'Algérie. Mais le grabuge devrait au contraire se réjouir de cette guerre; en fait lui-même [Sartre si riferisce all'amico Paul, che aveva proposto il nome per il giornale] a dépassé ce niveau puisqu'il est aussi hostile en acte à la guerre d'Algérie qu'il est possible; n'empêche qu'il s'est projeté à ce moment là et qu'il a dit cela et il l'a dit parce qu'il était lui-même et parce que il ne se connaissait pas. Ainsi le moment où il se connaît et le moment où il se fait sont ici complètement différents» (ivi, p. 38).

¹¹ ivi, pp. 20-21.

¹² Cfr. ad esempio il secondo capitolo del primo libro della *Critique de la raison dialectique: La materia lavorata come oggettivazione alienata della praxis individuale e collettiva* (ed. cit., pp. 278-306).

alla sua maniera, ecco la libertà della coscienza: l'assenza di controllo sulla realtà non impedisce l'esercizio della creatività nei modi d'essere.

Sartre apre *in medias res* la sua conferenza, ponendo la seguente questione: «Il problema che ci interessa è quello della soggettività nel quadro della filosofia marxista; in altre parole, si tratta di stabilire precisamente se i principi e le verità che costituiscono il marxismo assegnano alla soggettività un'esistenza e una funzione, oppure la riducono a un insieme di fatti che, al momento dello studio dialettico dello sviluppo umano, si possono trascurare»¹³. Sartre sostiene che, nei casi in cui il marxismo sembra trascurare il tema della soggettività, viene spesso rivendicato che non si tratta di una mera inavvertenza, ma di un atteggiamento assunto in nome dei «principi» e delle «verità» che farebbero del marxismo ciò che è. Se questo fosse vero, significherebbe che il rimedio all'oblio della soggettività, indispensabile per conciliare esistenzialismo e marxismo, non potrebbe limitarsi a qualche aggiustamento, ma non mancherebbe di inficiare i principi stessi, restando inteso però che il marxismo stesso evidenzia per contrasto lo spazio della soggettività. L'intervento sartriano si prefigge di sconfessare questa tesi.

Sartre specifica che non gli interessa esprimersi in termini di “soggetto” e “oggetto”, ma preferisce utilizzare i termini “oggettivazione” e “soggettivazione” per enfatizzare il loro ruolo di processi sempre in atto, in opposizione a ogni forma di totalità data. La soggettività infatti è azione interna, sistema di interiorità e non relazione immediata col soggetto: solo come esito di un'analisi superficiale il marxismo può essere definito come un pensiero del *pan-objectivisme* (f. 8). Secondo questa impostazione, infatti, la soggettività sembrerebbe confinata alla rappresentazione, cioè sarebbe priva di un significato specifico, in contrapposizione a ciò che è reale, cioè oggettivamente definito: il proletariato sarebbe classe rivoluzionaria, agente della distruzione della borghesia indipendentemente dalla rappresentazione che ha dei propri scopi. Sartre fa esplicito riferimento al *Capitale*, nello specifico al fondamentale paragrafo conclusivo del primo capitolo del libro I, dedicato a *Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano*: le forme

¹³ *ivi*, p. 11.

compiute dei rapporti economici che si mostrano in superficie sono profondamente diverse, nella loro esistenza reale e di conseguenza *anche* nella rappresentazione ideologica che ne danno gli economisti classici, dalla loro forma interna essenziale ma nascosta. Alcune interpretazioni del materialismo marxista, come quella di Lukács¹⁴, accusato di aver formulato una dialettica idealista che emargina il soggetto e perciò obiettivo polemico scelto in questa sede da un Sartre schierato nettamente a favore della soggettività, sono portatrici di una teoria oggettiva della coscienza di classe in cui indubbiamente si parte dalla soggettività, ma solo per rinviarla al soggetto individuale nella misura in cui esso è fonte di errori o semplicemente una realizzazione inadeguata dell'identità collettiva. La coscienza di classe sarebbe così ridotta a variabile dipendente del processo di produzione: per questo quella del piccolo-borghese è più vaga e oscura mentre il proletariato, inserito al livello profondo del processo di produzione, è l'unico soggetto collettivo che può arrivare a una presa di coscienza totale. A detta di Sartre, però, questo non è autentico materialismo, ma una forma di ritorno all'idealismo. Per Sartre nessun testo di Marx può essere interpretato esclusivamente in senso pan-oggettivista, come dimostra il passo della *Critica dell'economia politica* in cui si afferma che in ogni scienza sociale e storica bisogna tenere in considerazione, nello studio del movimento delle categorie economiche, anche il fatto che le categorie stesse esprimono forme e condizioni di esistenza.

Nella lettura portata avanti da Sartre, quindi, il giovane Marx ha definito l'uomo attraverso una dialettica a tre termini che si instaura tra bisogno, lavoro e godimento. L'insieme della dialettica del modo di produzione dipende dal fatto che l'uomo ha dei bisogni, che cerca di

¹⁴ Anche se i due filosofi condividono l'attenzione alla totalità e l'istanza del superamento del dualismo soggetto/oggetto, si dividono sullo statuto del materialismo, fraintendendosi vicendevolmente. Il «pratico-inerte» sartriano ha infatti senso solo nel quadro della relazione tra il soggetto e l'oggetto, relazione che si confonde con la realtà stessa: il soggetto e l'oggetto non possono essere pensati separatamente, a meno di farlo in modo astratto. All'opposto, nella lettura che Lucien Goldmann offre dell'opera di Lukács, il pratico-inerte finisce per rientrare tra le «condizioni esteriori» che gravano sul soggetto prescindendo da ogni «legame di interiorità». Per un'analisi della relazione tra Sartre e Lukács sullo statuto della soggettività nel marxismo contemporaneo cfr. l'articolo di Michel KAIL, *Marxisme, existentialisme et subjectivité*, in «Bollettino Studi Sartriani», anno VII : *Sartre e la Critica della ragione dialettica. Tradizione ed effetti*, Roma, Biblink, 2011, pp. 49-70. Per un confronto che evidenzia anche i legami indubbiamente presenti tra la lettura di Sartre e quella di Lukács si veda anche il saggio di Vincent CHARBONNIER, *Sartre et Lukács : des marxismes contradictoires?*, in E. Barot (a cura di), *Sartre et le marxisme*, La Dispute, Paris, 2011.

colmarli, cioè di *produire* e *reproduire* la sua vita per mezzo del lavoro e che, a seconda del processo di produzione messo in atto, l'esito degli sforzi compiuti sarà più o meno «imparfait», «atrophié», «total» (f. 12). Il complesso dei tre elementi definisce un legame rigoroso dell'uomo reale con una società reale e con l'essere materiale circostante; è quindi una relazione sintetica intessuta dall'uomo con il mondo materiale e, tramite questo legame, si stabilisce una relazione mediata degli uomini tra di loro. La realtà umana appare prima di tutto come una relazione con una trascendenza che è fuori e si para dinanzi al singolo individuo come un non-io; si ha bisogno di qualcosa di diverso da sé, come ad esempio l'organismo ha bisogno di ossigeno, e basta questo a instaurare un rapporto con l'ambiente, con la trascendenza. Un uomo lavora per ottenere gli strumenti che gli permetteranno di placare la fame e di riprodurre la sua esistenza in una modalità che dipende dal livello di sviluppo economico raggiunto. Il bisogno è un movente che spinge sempre "altrove" e il godimento è l'esito dell'assimilazione di ciò di cui si ha bisogno, incorporazione che è resa possibile da alcuni processi interni che caratterizzano lo statuto biologico di un organismo. Quindi, nel linguaggio dell'esistenzialismo sartriano, la prima e fondamentale relazione che Marx ci presenta è quella «avec l'être du dehors», cioè la trascendenza (f. 12). I tre momenti della dialettica sono allora una sorta di «*éclatement de soi-même vers...*», en même temps qu'un renvoi, ensuite, une reprise vers soi» (*ibidem*). Essi possono essere fatti oggetto di studio singolarmente, purché si tenga sempre presente che rinviano di necessità ad altro, come un sé che si nega e si supera conservandosi (f. 13): se il lavoro è oggettivazione attraverso la riproduzione della vita, chi è il soggetto che si oggettiva attraverso il lavoro? Chi è minacciato dal bisogno? Chi è che sopprime il bisogno con il godimento?

La risposta è l'organismo biologico e pratico, la stessa unità psicosomatica con cui abitualmente facciamo coincidere la soggettività; è però un'unità particolare che sfugge alla conoscenza diretta da parte della sua interiorità. Un lavoro eseguito con uno strumento esige un superamento pratico della situazione verso un fine; questo presuppone una conoscenza di scopi e mezzi e un insieme di saperi tecnici. Tali conoscenze sono complessivamente oggetto di un sapere organico che è anche pratico, poiché può essere acquisito tramite un'esperienza di apprendistato. Generalmente, però, le posizioni che dobbiamo assumere

per utilizzare lo strumento richiedono la conoscenza dei muscoli, dei nervi e delle ossa che ci permettono di mantenere una determinata posizione. C'è quindi una soggettività sostenuta da qualcosa che sfugge al sapere e che non solo non è nota, ma in alcuni casi è persino nociva all'azione, dato che impedisce l'esperienza di flusso. Il movimento, anche quello parcellizzato della catena di montaggio, non genera mai la conoscenza del corpo. Il "non sapere" entra nel sistema a titolo di parte costitutiva e le singole parti non si sviluppano, non si definiscono più sotto il segno della trascendenza, bensì dell'interiorità.

È a questo punto che Sartre riflette sulla definizione del "sistema di interiorità" (f. 14): un sistema materiale ha un interno quando la relazione delle sue parti tra loro passa dalla relazione di ciascuna e di tutte con il tutto, mentre al contrario il tutto non è che l'insieme delle parti nella misura in cui questo insieme interviene in quanto tale nelle relazioni che le parti intrattengono tra loro. Ma il sistema di interiorità (che è il nostro statuto organico) non deve far dimenticare che siamo definiti anche da uno statuto inorganico, come ad esempio evidenziamo dicendo che un essere umano è composto fino al 90% di acqua. L'organico non è però un insieme di oggetti specifici che si sovrappongono in natura all'inorganico: è invece lo statuto particolare di taluni insiemi inorganici; questo statuto è definito dall'interiorizzazione dell'esterno. Vi sono due tipi di esteriorità (f. 15):

- *extériorité du dedans / d'en deçà, d'avant* (esteriorità dell'interno/dell'al di qua, di fronte): è lo statuto di esteriorità costituito dalla nostra inorganicità e che culmina nello statuto organico (di cui è il sostrato) e a cui la morte può in ogni momento rinviarci;
- *extériorité d'au-delà* (esteriorità dell'al di là): è ciò che l'organismo, per mantenere il proprio statuto, si ritrova di fronte come oggetto del lavoro, come soccorso del bisogno.

La dialettica è sempre a tre termini: bisogna che l'organismo interiorizzi lo statuto esterno affinché si possa ri-esteriorizzare nell'essere trascendente che lavora o attraverso cui cerca di soddisfare il bisogno. L'interiorità è un momento di mediazione tra due modi dell'essere trascendentale, ma al fondo l'essere è il medesimo: un essere in esteriorità che ha una mediazione con sé, cioè l'interiorità; e la

mediazione stessa, a sua volta, è il luogo in cui si manifesta l'unità dei due tipi di esterioresità, un'esterioresità che, di per sé, è necessariamente immediata, ovvero non comporta il proprio sapere. Al livello di questa mediazione si trova la soggettività pura, di cui dobbiamo comprendere lo statuto: si tratta di un momento indispensabile della dialettica oppure di un semplice epifenomeno? È in qualche modo possibile raggiungerne una conoscenza oggettiva?

A più riprese Sartre insiste sul fatto che la soggettività non è un'aggiunta posticcia imposta dalla sua volontà di far coesistere marxismo ed esistenzialismo, ma che essa è già un'istanza presente all'interno del marxismo, e che va solo esplicitata, sottratta all'oblio cui il Novecento sembra averla condannata. Lo si può fare più agevolmente soffermandosi a riflettere su come la *praxis* sia conoscenza tanto quanto azione. Per chiarire il concetto e difendere la sua posizione, Sartre ricorre a esempi tratti sia dalla storia recente, sia dai romanzi di Stendhal, uno degli autori che aveva prediletto sin dagli anni giovanili.

Il primo esempio (f. 17 e segg.), relativo all'antisemitismo come costruzione identitaria fondata sulla malafede e sull'ignoranza di sé, riprende quanto Sartre aveva scritto nelle sue *Réflexions sur la question juive* del 1954: spesso l'antisemita non si dichiara. È un vigliacco che prende coraggio quasi esclusivamente nei momenti di grande fermento sociale, come è avvenuto nella Germania degli anni Trenta, ammettendo di odiare gli ebrei, mentre in situazioni normali è solito negarlo: "Non sono io ad essere antisemita, sono gli ebrei che hanno questo o quel difetto: per questo è meglio che non si immischino nella politica, che non entrino in contatto con gli altri, per evitare di corromperli...". L'antisemita delinea un carattere dell'ebreo che pretende di conoscere, ma lo fa solo in quanto egli stesso non si conosce, incapace di riconoscersi come antisemita.

Il secondo esempio (f. 22 e segg.) è tratto da *La certosa di Parma*: il conte Mosca, innamorato della Sanseverina, la vede partire con il nipote Fabrizio per trascorrere quindici giorni sul lago di Como, in un atteggiamento di tenerezza un po' equivoca. Vedendoli insieme pensa: «si le mot d'amour est prononcé entre eux, je suis perdu». E questo significa che se il sentimento che esiste tra loro, ma che non è ancora noto, che

non ha il nome di “amore”, viene espressamente identificato come amore e chiamato con questo nome, il conte Mosca non avrà più speranze, perché nasceranno condotte precise, impegni, uno sviluppo sociale che obbligherà Fabrizio e la Sanseverina ad “amarsi”. E all’opposto, continua Sartre, ne *Il rosso e il nero*, perché Madame Renal, che ha orrore dell’adulterio e dell’amore fuori dal matrimonio, finisce per concedersi a Julien Sorel? Solo perché non si rende conto che si tratta di amore. Madame Renal, in virtù dell’educazione ricevuta e delle sue esperienze di vita, è semplicemente incapace di attribuire l’etichetta di “amore” al sentimento che sta provando nel suo intimo per il giovane precettore dei suoi figli, perché lega quella parola ai manuali di casistica dei gesuiti e ai tentativi di alcuni amici del marito, né giovani né belli, che avevano in passato tentato di indurla all’adulterio.

Dall’analisi degli esempi proposti, Sartre conclude che il ruolo svolto dalla conoscenza soggettiva trasforma costantemente l’oggetto. Il momento della soggettività è fondamentale e idiosincratico e il passaggio all’oggettivo lo deforma, cosa che invece non accade nell’ambito dell’oggettività. Ad esempio, quando la comunità scientifica degli astronomi assegna un nome a una stella per identificarla, non la influenza in alcun modo, né modifica minimamente la conoscenza che si ha di quel corpo celeste. Di conseguenza, se dal campo delle scienze naturali ci si sposta a quello della ricerca filosofica e sociale sulla realtà-umana, il rapporto conoscenza/ignoranza deve essere impostato secondo altri parametri: «c’est qui importe c’est bien le non-savoir, c’est-à-dire l’immédiat à l’intérieur de la médiation» (f. 23).

Se l’unità psicosomatica interiorizza soggettivamente l’essere esteriore a partire dal quale una negazione pratica fa in modo che essa lavori e adatti continuamente ai suoi scopi l’esteriore che ha dinanzi, e se contemporaneamente c’è una continua trasformazione della soggettività, come possiamo cercare di formulare su di essa una qualche verità? Infatti, ogni volta che tenteremo di farlo, finiremo per deformare la soggettività di cui andiamo alla ricerca. Com’è possibile parlare di soggettività senza finire per trasformarla in oggetto? A questo punto della disamina sartriana, entra in gioco la seconda caratteristica principale della soggettività: non solo essa è *non-savoir*, è anche *avoir à être*, dover-essere.

Per spiegarlo, e mostrare come la soggettività sia tutta "fuori", «comme caractère d'une réponse» (*ibidem*) stavolta Sartre, in un'ampia digressione, ricorre a un esempio tratto dalla medicina, presentando il caso dell'emianopsia (f. 24 e segg.), una condizione patologica in cui in entrambi gli occhi la metà della retina è cieca in seguito a una lesione della calcarina, cioè della terminazione che mette in contatto i nervi ottici con il cervello. A causa di questa lesione, la metà del campo visivo di ciascun occhio svanisce. Se il sistema fosse rigidamente inorganico, il soggetto dovrebbe vedere la metà degli oggetti, ma nella realtà non avviene così e il campo visivo, nonostante le difficoltà, appare completo. Si tratta di un caso particolarmente interessante perché riguarda un'unità psicosomatica ma è al tempo stesso il più vicino possibile a un legame organico. La misura della soggettività è data da ciò che Sartre definisce una «adaptation normale». Confrontando due situazioni, quella dell'autentico emianopsico e il caso ipotetico di una temporanea emianopsia ottenuta attraverso un esperimento medico, si nota come il primo soggetto ignora il suo deficit nella misura in cui può compensare in maniera abbastanza semplice la menomazione girando la testa senza rendersene conto e così mantenere intatta l'unità del suo campo pratico, lamentando solo un po' di affaticamento o di cefalea. L'ignoranza, il non-sapere, è una condizione decisiva della sua condotta: il malato è in grado di fare quello che fa, ovvero di riorganizzare il suo campo visivo, solo perché non si rende conto di quello che sta realmente facendo. Al contrario, nel secondo caso, il soggetto dell'esperimento, conoscendo la lesione che temporaneamente lo affligge, procede a un adattamento riflessivo al fine di mettere fuori gioco il suo deficit: cioè, consapevole di non vedere ad esempio la metà destra del proprio campo visivo, per guardare un oggetto che gli sta di fronte, gira intenzionalmente la testa. Avvertito dallo sperimentatore, il soggetto rappresenta a se stesso il deficit in maniera riflessiva: questo per Sartre è un esempio dello schema «réflexiviste», considerato dall'«idéalisme volontariste» il solo che permetta il manifestarsi di una soggettività cosciente e riflessiva, ovvero in grado di affermare se stessa astraendosi dal mondo per poi farvi ritorno e ordinarlo a suo piacimento. Nella visione sartriana, al contrario, è proprio la modifica spontanea e inconsapevole dell'emianopsico autentico a offrire il migliore esempio di ciò che è la soggettività, mostrandoci come sia possibile coglierla dall'esterno solo a partire da

elementi oggettivi che si manifestano sia per eccesso sia per difetto rispetto all'«adaptation normale». Noi diveniamo consapevoli che all'emianopsico sta succedendo qualcosa, siamo in grado di riconoscerlo come tale, solo quando ci descrive quello che ha di fronte. Il malato, però, non è solo un individuo affetto da una lesione, ma un individuo in grado di riorganizzare una tripla totalità: l'organico che ha alle spalle, il campo visivo che è in lui, l'oggetto che ha di fronte a sé e che deve distinguere per poterlo descrivere. L'emianopsico, come l'uomo in generale, è costretto a vivere la mancanza nella sua interiorità ed è il non-sapere caratteristico di ogni soggettività a permettergli l'immediata integrazione del suo handicap, vissuto senza presa di distanza.

La négation assurément existe, mais c'est une négation qui aboutit à une intégration. Ce n'est plus la négation complète d'une *praxis* qui tient à distance, mais une négation qui est assumption par ignorance (ff. 28-29).

La «negazione cieca» della natura del deficit lo pone implicitamente al centro di quella che sarà una nuova organizzazione organica. La totalità dell'organizzazione permane a dispetto di qualunque cosa capiti, ma per sussistere in quanto totalità si modifica costantemente, pretendendo però di non essere affatto cambiata, e la sua pretesa è avanzata in buona fede, dal momento che il soggetto non è consapevole del cambiamento intervenuto. Nella lettura sartriana, quindi, il malato non è emianopsico solo perché è privo di una metà del suo campo visivo, ma perché al contempo *si fa* emianopsico, dal momento che conserva interiormente una totalizzazione che integra la sua lesione consentendogli di continuare a operare praticamente nel mondo.

Voilà un premier caractère essentiel de la subjectivité : si la subjectivité est, par définition, non-savoir, même au niveau de la conscience, c'est que l'individu, ou l'organisme, a à être son être (f. 29).

I due tratti distintivi della soggettività evidenziati da Sartre si integrano a vicenda: è proprio perché la soggettività è non-sapere per definizione, anche al livello della coscienza, che l'individuo o organismo biologico-pratico *a à être son être*, e il suo dover-essere può attuarsi in due maniere diverse:

- 1) l'individuo può scegliere di essere il suo essere materiale, cioè il sistema materiale puro, ovvero, nel caso dell'emianopsia, può oggettivare il deficit;
- 2) oppure l'individuo può modificare tutto l'insieme grazie a una *praxis*, per conservare se stesso così com'è, accettando alcune modifiche per salvaguardare l'insieme.

La seconda opzione è apparentemente molto più complessa, ma tra lo stato di inerzia di un sistema e la *praxis* propriamente detta resta sospesa la condizione caratteristica di ogni interiorità. Per la coscienza, il tutto non esiste come qualcosa di dato che bisogna mantenere, ma è quel che va perennemente reinventato. Vi è in ogni coscienza una pulsione costante, una tendenza che coincide con il tentativo di costruzione di una totalità e il tutto che ci si sforza in questo modo di costruire è, per ciascuna delle sue parti, una presenza immediata, non sotto forma di mera realtà passiva, ma attraverso schemi che esigono dalle parti in gioco una continua ritotalizzazione per adeguarsi al divenire delle circostanze.

Mais donc avoir à être son être suppose que l'être soit en intériorité une présence immédiate, c'est constant, précisément parce que c'est une présence immédiate et sans distance que la subjectivité comme système d'intériorisation ne suppose aucune connaissance elle-même à aucun niveau où nous puissions la prendre (ff. 30-31).

Tornando all'esempio precedente, per essere pienamente antisemita, non bisogna sapere di esserlo, e la realizzazione pratica di questo paradosso è possibile perché si è operata una ristrutturazione totale del sé. Costui allora manifesterà la sua soggettività senza saperlo, e non è neppure detto che chi lo circonda se ne accorga immediatamente, almeno fin quando delle condotte concrete non permetteranno di identificarlo come antisemita. Una volta manifestata la soggettività negli atti, però, si promuove una tendenza all'«istituzione» e l'individuo diviene per gli altri che lo osservano «un insieme di doveri», quasi che sia costretto a rimanere fedele al suo personaggio per non rischiare di cadere nell'oblio. Sartre sintetizza questo concetto con la frase:

ainsi le moment où il se connaît et le moment où il se fait sont ici complètement différents (f. 38).

A parziale conclusione di questa lunga digressione, Sartre afferma che noi siamo esseri singolari per molte ragioni e, in particolare, perché in ogni circostanza data assumiamo in interiorità e asseriamo con le nostre condotte una quantità di accidenti senza importanza, eventi esteriori o che possono in qualche modo essere tenuti a distanza. La singolarità di chi è affetto da emianopsia non è quella della lesione come fatto in sé, come dato positivo: è l'assumere un'universalità sia attraverso la sua trasformazione, sia attraverso la sua integrazione. Questo processo è la singolarizzazione dell'universale, essenziale nel passaggio dal primo al secondo volume della *Critique* e sulla cui importanza sociale Sartre si ripromette di ritornare, come farà proprio nella seconda Conferenza di Roma del 1964.

Per Sartre si deve utilizzare il termine soggettività quando un sistema di interiorità, cioè un sistema di mediazione tra il non-essere della coscienza e l'essere della materia, interiorizza, sotto forma di dover essere, qualunque modifica esterna e successivamente la riesteriorizza sotto forma di singolarità esteriore. Nel sistema organico e pratico che è l'essere umano, questo insieme si compie sotto forma di pulsione, cioè non si agisce mai a partire da qualcosa di inerte, bensì da una ripartizione violenta delle energie organiche in un senso o nell'altro. Per l'uomo ci sono più dimensioni della soggettività ed essa, in fondo, è la totalizzazione sempre in atto di tali dimensioni. Attraverso questa constatazione, Sartre salda la dimensione del soggetto con i problemi di filosofia della Storia e anche con la progettualità insita nel materialismo dialettico. Il passato di ogni individuo infatti è là, tutto intero, però è là nella forma del non sapere, della non coscienza, della reintegrazione. Il passato, a sua volta, è legato in modo contraddittorio all'essere di classe perché, proprio mentre il suo essere di classe può condurlo a essere altro, in circostanze diverse, il passato implica la ripetizione. Così la soggettività appare come essere della ripetizione, ma è, al tempo stesso, essere dell'*invenzione*: «l'homme se répète indéfiniment et l'homme ne cesse d'innover» (f. 41).

Sartre passa allora ad esaminare quello che indica come il terzo carattere della soggettività, dopo il non-sapere e il dover-essere, cioè la trascendenza: la ripetizione/invenzione a cui ha fatto riferimento si attua infatti in un rapporto dato, immediato, sempre trascendente, con l'essere dell'esteriorità, e assume il nome di *proiezione*. L'essenziale della soggettività è di non conoscersi se non fuori, nei risultati della propria invenzione e mai dall'interno. Se si conoscesse all'interno, «sarebbe morta», ma se si conosce fuori, se si decifra nelle sue manifestazioni, allora è una soggettività piena, è oggetto nei suoi risultati e semplicemente ci rinvia a una soggettività che altrimenti, concepita di per sé, non sarebbe realmente oggettivabile. Tutti i test proiettivi di cui fa uso la psicologia hanno senso solo in quanto presuppongono che noi ci proiettiamo di continuo negli oggetti.

Ciò accade perché vi sono solo uomini e non grandi forme collettive, e gli uomini sono obbligati a essere la mediazione reciproca di grandi forme di esteriorità quali l'essere di classe e l'essere della vita storica di ogni giorno. Gli uomini proiettano nel quotidiano il loro essere, ma possono farlo solo nella misura in cui essi stessi vi sono inseriti, creando in ogni istante la singolarizzazione dell'essere di classe. Tale singolarizzazione è precisamente «la façon de le vivre aveuglément et en contradiction avec son propre passé» (f. 43), è cioè un universale singolare o una singolarizzazione universale e, in queste condizioni, è al contempo qualcosa che è mosso dalla storia, ma anche una struttura indispensabile della storia stessa. A questo livello, non abbiamo più a che fare soltanto con un «être en deçà», organico, ma siamo arrivati a un piano più complesso che, nel linguaggio della *Critique*, corrisponde al pratico-inerte, anch'esso una semi-totalità, ma comunque il momento in cui la materia apparentemente vince sulla persona, in quanto è essa stessa mediazione e lo spazio occupato dalla soggettività appare definito in anticipo, indipendentemente dalla sua volontà, come ad esempio è accaduto nella seconda rivoluzione industriale agli operai a seguito dell'applicazione nelle fabbriche dei principi del taylorismo. La soggettività continua a esistere, ma essa è costretta a coincidere con lo spazio che occupa, non come mera inerzia, e neppure sotto forma dell'esigenza di un essere vivente, ma alla maniera di un'esigenza inerte della macchina.

Vous avez une certaine usine; cette usine, dans le cadre du capitalisme, est obligée de produire tant pour avoir tel profit; par conséquent, à telle norme elle a utilisé telle machine, telle machine implique telle fonction humaine, et, à ce moment-là, tel salaire, puisque nous admettons que le profit du capitaliste sera le plus haut possible, et par conséquent un être est défini là, qui n'est pas encore venu si vous voulez, la machine arrive, par exemple si c'est une nouvelle machine achetée, il faudra... l'être est défini, son salaire est défini, son travail est défini, même son type de maladie professionnelle est défini et à travers cet être toute famille personnelle, intime (f. 44).

La macchina arriva a condizionare persino il tipo di «rêverie intérieure» del lavoratore e quindi in profondità condiziona la sua immagine di sé e di ciò che lo circonda: l'elemento drammatico è che ogni scelta appare come il risultato di esigenze inerti contro le quali sembra impossibile lottare, a meno di non accettare di porsi “fuori” dalla realtà. In questo quadro già definito, anche la coscienza di classe ha dei limiti che sono i limiti della situazione: fino a quando la contraddizione non è pienamente palesata, la coscienza di classe sarà circoscritta, ostacolando ogni possibilità di ribellione. Ma il discorso sartriano ancora una volta non chiude alla possibilità di sperare: anche le lotte che al momento si rivelano inefficaci, ci permetteranno nel tempo altre forme di rivendicazione. All'interno della lotta, il momento soggettivo, come modo d'essere in seno al momento oggettivo, è assolutamente indispensabile allo sviluppo dialettico della vita sociale e del processo storico.

3. Etica e società (23 maggio 1964)

Quando Sartre ritorna ad occuparsi in modo specifico e da un punto di vista teorico dei temi dell'oppressione e della rivolta – dopo averli trattati ampiamente nel corso degli anni tanto nelle *pièces* teatrali, quanto negli interventi politici, successivamente raccolti nelle *Situations* – lo fa in occasione di una conferenza tenuta all'Istituto Gramsci di Roma, il 23 maggio 1964 ed intitolata significativamente «Etica e società». Il contesto storico era profondamente mutato rispetto all'epoca dei *Cahiers* (1947-'48), con conseguenze che allora sarebbero apparse inimmaginabili: nel quindicennio che separa i *Cahiers* dalla conferenza del 1964 a Roma si era assistito al trionfo della rivoluzione cubana¹⁵ sulla dittatura di Batista e sulla sotterranea dominazione economica statunitense, ma anche all'*escalation* della guerra del Vietnam¹⁶; negli Stati Uniti era cominciata

¹⁵ Nel febbraio del 1960, Sartre, su invito del giornalista Carlos Franqui, direttore di *Revolución*, soggiorna per circa un mese a Cuba – dalla quale mancava dal 1949 – assieme alla sua compagna Simone de Beauvoir per osservare i progressi della rivoluzione in marcia. Il viaggio assume ben presto la forma di una vera visita ufficiale e Sartre incontra ripetutamente Che Guevara e Fidel Castro, appare alla televisione cubana, partecipa a dibattiti pubblici con contadini e studenti, assiste alle rappresentazioni delle sue opere.

In questa fase della rivoluzione cubana egli identifica quel momento privilegiato di ogni rovesciamento sociale che aveva da poco descritto nella *Critique de la raison dialectique*: il momento del *grupo in fusione* e della spontaneità rivoluzionaria, momento nel quale ciascuno è legato a tutti gli altri in seno ad un'impresa collettiva. Entusiasmano Sartre anche il carattere pedagogico e l'assenza di dogmatismo della “via cubana al socialismo”, che è una rivoluzione originale, partita dalle campagne ed affermatasi come l'esito di una guerra di liberazione.

¹⁶ Nel 1964, Sartre aveva accettato – come si è fatto cenno in precedenza – di tenere una serie di cinque conferenze su Flaubert e sulla filosofia alla Cornell University. Poco tempo prima della data prevista – il mese di aprile del 1965 – Sartre fece sapere al gruppo di professori che lo aveva invitato che non avrebbe più potuto andare negli Stati Uniti, motivando il suo rifiuto in relazione all'intensificarsi della guerra in Vietnam, e soprattutto ai bombardamenti statunitensi sul Vietnam del Nord. Alla sua lettera fece seguito un'intervista apparsa su *Le Nouvel Observateur* del 1° aprile 1965 (cfr. *Pourquoi je refuse d'aller aux États Unis. Il n'y a plus de dialogue possible*, riportato in M. CONTAT - M. RIBALKA, *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 412-413). Come di consueto, Sartre affronta la questione nel modo più diretto, affermando: «Pour un intellectuel européen solidaire du Tiers Monde, il est aujourd'hui impossible de solliciter du Département d'État un visa pour se rendre aux États Unis. S'il y va, et quoi qu'il dise là-bas, les gens du Tiers Monde le condamneront parce qu'on ne va pas chez l'ennemi. La réaction de mes amis cubains est à cet égard significative. Il y a quelques mois, ils me disaient. “Allez aux États Unis, bien sûr, et parlez de Cuba”. Depuis les bombardements du Vietnam du Nord, ils me disent tous: “Qu'est-ce que vous iriez faire là-bas?”». Sartre, inoltre, denuncia – incurante delle critiche – la totale impotenza della sinistra americana di fronte all'*escalation* del conflitto: «Je pense [...] qu'un homme de gauche américain qui a une vision claire de sa situation, qui se voit isolé dans un pays entièrement conditionné par les mythes de

l'estate di libertà del Mississippi, dopo gli efferati omicidi di Goodman, Schwerner e Cheney e di Medgar Evers. Sono inoltre anni contrassegnati da una forte spinta del processo di decolonizzazione dell'Africa, di cui assurge ad emblema la strenua e sanguinosa lotta del popolo algerino per liberarsi dal dominio della Francia. Va ricordato che Sartre fu uno dei pochissimi intellettuali francesi ad abbracciare senza compromessi la causa degli insorti per l'indipendenza algerina.

In occasione della sua partecipazione al convegno organizzato, ancora una volta, dall'Istituto Gramsci e dedicato a «Morale e società», Sartre – com'era suo costume – lavorò alacremente a un testo preparatorio del suo intervento. Le note per la conferenza di Roma – delle quali ci sono pervenute 165 pagine manoscritte¹⁷, e 139 pagine dattiloscritte – restano

l'impérialisme et de l'anticommunisme, je pense que cet homme-là, auquel je rends hommage, est un damné de la terre. Il désapprouve totalement inefficace, en tout cas dans l'immédiat». Infine esprime la speranza che anche negli Stati Uniti la situazione evolva e che si formi una nuova – e questa volta finalmente maggioritaria – corrente di pensiero americana anti-imperialista. Il rifiuto di Sartre suscitò, come era prevedibile, numerose reazioni negli ambienti universitari e liberali americani e non solo: molto spesso la sua valutazione della situazione interna degli Stati Uniti venne giudicata troppo parziale e pessimista. In *Situations VIII*, lo stesso Sartre riporterà l'aspra lettera di D.I. Grossvogel, professore di lettere a Cornell, il quale deplorava in toni durissimi non solo la mancata venuta di Sartre negli Stati Uniti, ma soprattutto le ragioni fornite dall'intellettuale francese per giustificare il suo rifiuto di onorare l'invito (cfr., *Un Américain écrit à Sartre*, in cfr. J.-P. SARTRE, *Situations VIII: Autour de '68. La politique de '64 a '71*, Paris, Gallimard, 1972, p. 20 e segg.): «M. Sartre me semble avoir une façon une peu spéciale d'envisager l'engagement. Il reconnaît qu'il existe aux États-Unis "une minorité agissante", centrée sur (ou soutenue par) des universités telles que celle qui l'avait invité. Il avoue y avoir de nombreux amis. Il leur concède du courage. Mais il a tout de même fini par les laisser tomber pour protester contre ceux avec qui "il n'y a plus de dialogue possible" mais lesquels – comme dans tout dialogue de sourds qui se respecte – ne sont pas en mesure de l'entendre».

La replica Sartre compare ancora una volta su *Le Nouvel Observateur*, il 3 aprile, sotto il titolo di *Sartre répond à une lettre de D.I. Grossvogel*, e non contiene alcuna ritrattazione, ma anzi mette ulteriormente in luce la piena comprensione che egli aveva della portata del proprio gesto: «M. Grossvogel dit qu'il a du mal à suivre ma logique: je le vois bien. Quand il m'a lu, le mot d'impérialisme a dû lui échapper: il s'agit pourtant d'une politique précise, fondée sur des intérêts plus précis encore et déterminée par des structures économiques et sociales qu'il devrait connaître [...]. Il accepte l'idée que son gouvernement veut s'assurer des positions stratégiques et il ajoute que les autres gouvernements en font d'autant: voilà le poisson noyé; on a remplacé une certaine entreprise d'exploitation, d'oppression et d'aggression par la très générale "raison d'État" [...]. Le cours des événements change les hommes: le bombardement de Sakiet a changé ceux des Français qui l'ont accepté en silence: les bombardements du Nord-Viêt-nam changent les Américains qui les acceptent».

¹⁷ Il manoscritto è consultabile presso la Bibliothèque Nationale (la sua descrizione è compresa nel catalogo generale dei manoscritti di Jean-Paul Sartre, all'indirizzo seguente : <http://www.item.ens.fr/index.php?id=377200>).

L'Istituto Gramsci dispone di una fotocopia di queste pagine, oltre a un dattiloscritto parziale, annotato da Sartre.

La Biblioteca Beinecke, a Yale, dispone di un dattiloscritto completo. Il testo è stato riassunto da Bob Stone ed Elisabeth Bowman nell'articolo «*Éthique dialectique – un premier regard aux notes*

indubbiamente il più compiuto fra i testi sartriani dell'etica dialettica e si aprono con questa frase, che contiene già in sé l'indirizzo programmatico dell'intero *corpus* concernente questa "seconda etica":

Notre réunion prouve que le moment historique est venu pour le socialisme de retrouver sa structure éthique, ou, plutôt, de lui ôter ses voiles (f. 2).

Dei lavori del Convegno non esiste, per quanto ne sappiamo, una trascrizione integrale, e solamente una parte delle pagine scritte da Sartre è stata pubblicata, col titolo «Determinazione e libertà¹⁸». Il desiderio che condividevano Sartre e i filosofi italiani vicini all'Istituto Gramsci di organizzare, nel 1964, un convegno sulla relazione tra morale e società è comprensibile se si fa riferimento al convegno del dicembre 1961. Quando si consultano gli archivi dell'Istituto Gramsci, non si può fare a meno di notare un momento singolare della discussione che segue di poco l'intervento di Sartre: vi si afferma con forza che il marxismo non ha una teoria dei valori – il che fa vivacemente reagire i partecipanti. In un certo senso questo è comprensibile, poiché Marx aveva davvero rifondato la formulazione del problema del valore; ma Sartre qui non si appoggia, non subito in ogni caso, alla teoria economica di Marx: ha in mente il problema dei giudizi morali, o assiologici.

A suo avviso va riconosciuto un fatto dirimente: la contraddizione «feconda ma costante» – sostiene – tra il modo in cui il marxista concepisce, «dialetticamente», ogni individuo e ogni azione a partire da una situazione di classe, come rappresentanti degli interessi di tale o tal'altra classe o fazione, e la maniera in cui lo stesso marxista giudica i medesimi individui o azioni in modo assiologico, come più o meno conformi a ciò che l'uomo deve fare per essere giusto, o anche morale.

de la conférence de Rome. 1964 », in *Sur les écrits posthumes de Sartre*, a cura di Pierre VERSTRAETEN, *Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences morales*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1987, pp. 9-33.

Sulla ricezione americana di queste pagine si può leggere Thomas C. ANDERSON, *Sartre's two Ethics – From Authenticity to Integral Humanity*, Chicago, Open Court, 1993.

¹⁸ Una traduzione italiana parziale della conferenza di Sartre è stata pubblicata nel volume *Morale e società*, Roma, Editori Riuniti, ed. Istituto Gramsci, aprile 1966, col titolo: «Determinazione e libertà». Una traduzione francese di questa traduzione è apparsa, col titolo «Détermination et liberté», sulla rivista «Essais», numero speciale «Sartre notre contemporain», nn° 2-3, primavera 1968. È stata ripubblicata in appendice al volume *Les Écrits de Sartre*, op. cit., pp. 735-745.

La sezione introduttiva dell'intervento sartriano è intitolata *Le problème*: in essa Sartre rifiuta categoricamente l'idea di "mettere la morale in vacanza", come aveva teorizzato lo stalinismo, ma non vuole neanche regredire nell'idealismo pre-marxista dei moti del 1848. È possibile per una morale socialista imporsi con l'evidenza direttamente agli individui e anche alle infrastrutture contemporanee non-socialiste, ma non bisogna negare che tutti i livelli dell'edificio sociale sono condizionati dialetticamente da dei livelli prioritari, quali il bisogno, il lavoro, la lotta di classe.

La seconda sezione, intitolata *Expérience de la morale*, è una fenomenologia degli oggetti dell'esperienza morale quotidiana, incentrata sugli oggetti di questa esperienza: le istituzioni, i costumi, i valori, ovvero il dominio delle norme, dominio il quale si estende di riflesso anche agli ideali¹⁹, agli esempi²⁰ e ai beni²¹, l'analisi dei quali è contenuta negli appunti preparatori delle conferenze di Cornell. Sartre si ripropone di descrivere la struttura ontologica delle norme. Egli rifiuta le morali "emanate", come a suo avviso sarebbero quelle di Kant e di Nietzsche, dichiarando tassativamente che esse spiegano piuttosto che descrivere l'esperienza morale, dal momento che tracciano in forma etica – quindi universale – delle tavole di valori e imperativi, a dispetto del fatto di avere a che fare con degli impulsi singolari.

Una volta accantonate le morali imperative, restano da analizzare alcuni oggetti sociali, le *norme*, che hanno in comune una stessa struttura ontologica. Si tratta di oggetti diversi tra loro quali:

¹⁹ L'*ideale* comporta la cristallizzazione dell'intero *habitus* morale nel carisma di una singola persona; l'*ideale* non è imposto – come il dovere istituzionale – né proposto – come l'esempio – ma vi si aderisce con slancio ed entusiasmo dal momento che esso è reso sacro dal potere pressoché magnetico dell'uomo-esempio.

²⁰ Gli *esempi* si propongono come degli "incoraggiamenti" da seguire; le condotte esemplari mutuano quindi la loro intelligibilità da un livello esterno – e per esterno qui si deve intendere anche implicitamente superiore rispetto alle stesse condotte esemplari – di collusione tra fatto e diritto, secondo cui "bisogna sempre fare quello che si fa" (ne è un esempio la convinzione che sia sufficiente genuflettersi in chiesa per qualificarsi come credente).

²¹ Il *bene* in questa accezione non è un fine in sé, bensì un mezzo incondizionato per raggiungere dei fini diversi, una sorta di "moneta" spendibile; la verginità è un esempio di bene, visto che un eventuale fine rispetto al quale questo bene è strumento può essere il matrimonio.

- a) le *istituzioni*, ed in particolare le *leggi*, fanno rispettare la propria struttura imperativa prescrivendo la condotta (gli obblighi) e stabilendo le sanzioni per gli eventuali trasgressori; come controparte conferiscono lo *status* di soggetti di diritto a tutti coloro i quali sono soggetti alla loro autorità;
- b) i *costumi* non sono codificati, ma diffusi; pur non esercitando sanzioni dirette e strettamente definite, si fanno ugualmente rispettare, manifestandosi così in maniera oggettiva come imperativi senza sanzione istituzionale, tramite sanzioni diffuse (che vanno dal semplice ridere per il *lapsus linguae* commesso in pubblico da qualcuno sino allo scandalo o all'esclusione sociale);
- c) i *valori* sono dei fini incondizionati all'infinito, e si riferiscono alla condotta umana oppure ai suoi esiti, costituendo l'oggetto del giudizio assiologico; un esempio di valore è la sincerità: essa non è obbligatoria in senso stretto ed è impossibile inquadrarla rigidamente in una prescrizione, non ha nulla di nettamente oggettivo, oltretutto – come si è visto in precedenza – la sincerità non coincide con la verità, ed in un certo senso le si oppone.

Per quanto concerne le istituzioni, a livello della sovrastruttura non è facile distinguerle chiaramente dal costume. Scrive Sartre:

Loi et coutume se confondent parfois: ne pas tuer est à la fois un impératif du code pénal et une interdiction morale diffuse. Inversement, dans certains milieux des classes dominantes, l'interdiction légale (frauder le fisc) ne s'accompagne pas d'une interdiction morale. Dans d'autres cas (celui des mœurs privées, par exemple), les impératifs de la morale ne sont pas mensonge que dans des cas bien déterminés, la morale l'interdit toujours rigoureusement (f. 15).

L'insieme degli imperativi, dei valori e dei giudizi assiologici che costituiscono i luoghi comuni di una classe, di un ceto sociale o di una società intera dunque non sono altro che la morale di quella classe, di quel ceto o di quella società.

Il dettato dell'imperativo è semplice: se effettivamente si deve fare x ne segue che si può fare x quali che siano le circostanze esterne, quindi anche se è prevedibile la morte come conseguenza dell'azione prescritta. Obbedendo a tutte le norme posso produrmi come soggetto, come unità

della mia diversità interiore, seppure al prezzo di accantonare il problema nel caso in cui le singole norme che compongono l'insieme normativo cui sto obbedendo non siano singolarmente degne della mia obbedienza. L'aspetto positivo di questa opzione risiede nel fatto che essa consente all'individuo di percepirsi come soggetto in spregio dell'oppressione delle circostanze esterne: agiscono così – e sono esempi sartriani – il signore feudale che muore in una battaglia il cui esito è già segnato per tenere alto l'onore della propria famiglia ed il combattente della Resistenza che muore sotto tortura per non tradire i propri compagni e la propria causa. La norma, però, implica anche degli elementi inerti quali l'alienazione, la ripetizione, l'insieme dei ruoli sociali. Quando queste componenti prevalgono, le norme si cristallizzano e divengono valori o imperativi che appaiono come se fossero connaturati alla natura stessa dell'uomo in quanto tale: agli occhi di Sartre questa non può che essere una mistificazione, dal momento che gli imperativi sono tali a causa di pratiche umane anteriori, e che a pratiche umane differenti corrispondono imperativi differenti che sembrano altrettanto validi a chi vi è immerso fin dall'infanzia. Il carattere degli imperativi e dei valori intesi come naturali è prettamente pratico-inerte²². Il *milieu* dell'imperativo trasforma il fatto in diritto e fa in modo che il diritto si mascheri di pseudo-fatti, destinati a giustificare l'imperativo stesso nella sua implacabilità. Obbedendo a norme di questo secondo tipo, ovvero ormai cristallizzate, non produco in alcun modo me stesso come puro futuro, bensì ripeto la prassi passata degli altri, progettando un futuro limitato e prevedibile. Il paradosso etico risiede proprio nel fatto che nella norma coesistono l'affermazione e la soppressione della soggettività, due aspetti in reciproca contraddizione tra loro, ma anche vincolati da un rapporto dialettico.

Per Sartre è l'uomo che produce sistemi per mezzo dell'oggettivazione della sua prassi (in polemica aperta con lo strutturalismo, secondo il quale il solo futuro è quello del sistema sociale esistente e la storia è prodotto interno del sistema). Le azioni umane si iscrivono nel mondo inorganico e ritornano come pratico-inerti per formare gli agenti futuri,

²² Il lessico sartriano di questo periodo è ormai pienamente quello elaborato nella *Critica*. Il *pratico-inerte* è «luogo di violenza, di tenebre, e di stregoneria», è il campo dell'esteriorità in sé e condiziona l'uomo non in senso metaforico, ma in modo reale, lasciando la sua impronta in ogni attività storicamente determinata; nel pratico-inerte la prassi, sottomessa alla necessità della materialità nel concreto, affonda nell'inerzia, conformandosi al vissuto in cui si è venuta a trovare.

di modo che in ogni momento gli individui sono prodotti dei sistemi e produttori di sistemi. Un borghese non mantiene il sistema solamente per inerzia, ma anche per scelta; i membri della classe sfruttata, costretti ad accettare le regole del gioco per necessità vitale, contestano radicalmente il sistema nella loro prassi. Benché i due gruppi tendano entrambi a mantenere il sistema, aspirano ad un futuro differente. Le classi sfavorite hanno un doppio futuro: uno, prevedibile, è interno al sistema (ad esempio, trovare lavoro per poter nutrire la famiglia), ma l'altro è imprevedibile, è puro futuro, fondato non sulla costruzione di un nuovo sistema – anche se si trattasse di un sistema socialista – ma sulla distruzione di ogni sistema. In questo puro futuro il sistema cessa di essere il fine che ha l'umanità come sottoprodotto: il suo fine e prodotto è l'uomo comunista. Ma allora cosa impedisce alle classi sfavorite di percorrere spontaneamente questa strada?

Il problema è che il futuro incondizionato – implicito nelle norme – tende a cadere prigioniero del futuro condizionato imposto dalle norme. I valori e gli imperativi non sono altro che norme limitate dal sistema sociale. L'imperativo detta le proprie leggi alla *praxis*, a patto che essa sia mantenuta dall'azione degli altri. Il processo per cui le norme divengono imperativi è all'origine dell'alienazione e delle morali come espressione di sistemi delle quali Marx e Engels ne *L'ideologia tedesca* hanno denunciato la matrice ideologica. Si collabora allora involontariamente al mantenimento del sistema, alienando la propria libertà senza che l'oppressione debba manifestarsi violentemente, proprio come Sartre descriveva anni prima nelle pagine dei *Cahiers*.

Gli imperativi esterni sono inerti e senza vita: sparirebbero immediatamente, se non fossero giocati in una prassi presente. La storia è lotta fra la *praxis* creatrice ed il pratico-inerte, il dominio della ripetizione. La *praxis*, però, è ciò che crea anche il pratico-inerte. Sebbene fondate nella *praxis*, le norme si alienano a causa della loro ripetitività. La *praxis* è quindi sempre condizionata dalla situazione data, che allo stesso tempo nega e conserva.

Tutti servono il sistema. I figli delle classi dominate affrontano un futuro sub-umano, ma anche i figli della borghesia sono posseduti da ciò che possiedono e dedicano la loro vita alla "cosa". L'esistenza dei rampolli delle due classi non è un fine, ma un mezzo rispetto al sistema dato: nel caso degli sfruttati, si tratta di essere mezzo per il fine del

lavoro, nel caso degli oppressori, si tratta di essere mezzo per il fine posto dalla realtà inerte. Per Sartre, il carattere specifico dell'esperienza normativa affonda le sue radici nella singolarità, non al fine di resistere alla Storia, bensì di favorire l'avvento del tempo futuro in cui una vita veramente umana sarà divenuta possibile. Le distinzioni pertinenti non sono tanto quelle imposte dalla classe, ma piuttosto il fatto di sapere se si accetta il destino imposto alla e dalla propria classe o se si lotta contro di esso.

Essere umani non è un traguardo garantito in partenza o un approdo necessario, è solamente possibile e richiede uno sforzo e un impegno tanto maggiori quanto più avverse sono le circostanze. Come l'uomo, il comunismo è sempre da fare. Spiega Sartre:

Quand Marx écrit que le prolétariat porte en secret la mort de la classe bourgeoise, il veut dire que le prolétariat est l'avenir pur, au-delà du système, par sa négation pratique de l'avenir- répétitif, de l'être et du destin que le système lui impose. Il faut comprendre à la fois:

1. que cet avenir est, par delà la ruine du capitalisme, l'esquisse d'un système futur : celui-la même qui naîtra de la destruction du système capitaliste, et pour lequel cela vaut la peine de détruire le capitalisme et
2. qu'on ne peut saisir aucune détermination abstraite et schématique du système futur, si ce n'est à travers la *négation vivante concrète – et pratique – du système présent*²³.

L'unità storica quale è svelata dalla lotta è qualcosa di perpetuamente dissolto nel sistema e ritrovato nella possibilità incondizionata di distruggere il sistema. Lo scopo della *praxis* – l'autonomia umana – si impone a ciascuno non come un obbligo, ma come il suo unico scopo possibile, e come ciò che è implicito in tutti gli altri scopi – “unico”, ovviamente, è un aggettivo che va inteso nell'accezione di “universale-singolare”, perché non si perda di vista quel rispetto dell'individualità su cui si fonda l'opera di Sartre. La morale e la prassi sono una sola cosa.

La *praxis* – come la libertà del primo esistenzialismo – è onnipresente, anche nella struttura, che essa inventa nella prospettiva della propria negazione. La struttura della norma appare come tale nei momenti insurrezionali; in tutti gli altri momenti, la prassi si cristallizza sulla

²³ J.-P. SARTRE, *Conférence à l'Institut Gramsci, Rome, 1964*, ff. 37-38.

superficie delle cose. Quando il pratico-inerte è prevalente, la morale dominante è quella della classe egemone ed è questa morale a penetrare le classi sfruttate.

La morale dominante riesce a sedurre le classi sfruttate e fa loro accettare figure mostruose di uomo, convincendole che non ci sono altre figure possibili: ad esempio, la morale cattolica della rassegnazione è una morale derivata, prodotta dalla classe dominante per i suoi scopi. Non bisogna però scordare che, come struttura ontologica della prassi, anche l'etica gode della medesima proprietà della prassi e può incarnarsi in tutte le forme alienate della morale.

La terza sezione della conferenza romana del 1964, intitolata *Les racines de l'éthique* riguarda in maniera ancora più specifica le tematiche dell'oppressione, poiché consiste nell'analisi del colonialismo come sistema socio-economico. Il colonialismo è esso stesso una *praxis*, e la sua morale concomitante è il razzismo. Accanto alle morali pure (quelle che tendono a una vita umana integrale) esistono di fatto anche delle morali alienate che, come il razzismo, limitano la possibilità umana incondizionata.

La morale del colonizzatore nutre nel suo stesso seno una contraddizione altrettanto profonda di quella dello schiavista. Il cittadino francese gode dei valori emersi con la Rivoluzione del 1789: libertà, uguaglianza e fraternità. In virtù di questo dato acquisito, lo sfruttamento, che spoglia i lavoratori francesi del loro surplus produttivo, soddisfa almeno i loro bisogni vitali. Il sovrasfruttamento dei lavoratori – sottopagati – dei territori colonizzati, al contrario, non permette loro di soddisfare nemmeno questi bisogni primari. Il sovrasfruttamento è un sistema dotato di organizzazione in cui le materie prime sono vendute alla metropoli a basso prezzo e rivendute dalla metropoli come prodotti finiti a prezzo elevato. Il sistema nel suo complesso, per poter funzionare in modo efficiente, riposa sulla differenza di salario tra i lavoratori della metropoli e i lavoratori colonizzati. La prassi della colonizzazione non può esimersi dall'avvertire questa contraddizione. La soluzione di tutte le contraddizioni è il razzismo, un teorema il cui esito è questo: libertà, uguaglianza, fraternità non devono applicarsi che ai Francesi. I lavoratori,

per poter venire sovrasfruttati, devono prima essere esclusi dal genere umano. Il razzismo assume così un carattere normativo.

Sartre sottolinea che il razzismo è l'esito dello sfruttamento, ma non è causalmente determinato da esso: il razzismo infatti viene scelto tra una serie di altre alternative possibili (Sartre menziona, ad esempio, il cinismo o la filosofia di Nietzsche come ideologie che garantirebbero con analoga efficacia un sistema fondato sullo sfruttamento), in virtù della sua efficacia alla prova dei fatti. In sintesi, il sistema condiziona effettivamente il colonizzatore, ma il colonizzatore stesso, attraverso il suo razzismo, assume liberamente il sistema che lo condiziona e lo determina.

La morale è ovunque. Non si deve rifiutare una condotta sociale "perché non è morale", ma in nome di una morale libera. La morale del colonizzatore è un'etica della ripetizione: è alienata perché subordina la *praxis* futura ai risultati di quella passata. La rivolta in questo contesto non è mossa da un ideale astratto, ma è una contro-violenza che scaturisce direttamente dalla situazione materiale, in cui il bisogno è vissuto come mancanza. Il comunismo, per Sartre esattamente come per Marx, non è un puro ideale, ma il movimento reale che abolisce lo stato delle cose presenti.

A questo punto della conferenza, per esemplificare l'andamento dialettico da lui teorizzato, Sartre descrive l'evoluzione del processo rivoluzionario algerino, suddividendolo in tre tappe che possono essere sintetizzate così:

I. Nel corso della prima metà del secolo della conquista coloniale (1830-1880): rivoluzione come *rivolta cieca* contro l'esproprio.

I suoi protagonisti pongono l'avvenire incondizionato mettendo la loro vita in pericolo; ma, visto che il loro atto è essenzialmente di restaurazione (dei territori perduti, delle tradizioni culturali, di fatto di un intero sistema, quello pre-coloniale), la possibilità di agire direttamente in quanto soggetti morali – come esigenza etica al di là di ogni sistema – non è ancora posta. La morale dei rivoltosi è alienata, ma l'alienazione

non è la prerogativa esclusiva di una sola delle parti in lizza: si estende anche agli oppressori. Quel colonizzatore-soldato che si stupisce che i ribelli siano pronti a cadere martiri in nome dell'Islam non si rende conto che egli stesso sta sacrificando la sua vita in nome del capitale; egli non mette la sua vita in gioco, si limita piuttosto a venderla sul mercato del capitalismo, come in un'altra circostanza sarebbe disposto a vendere la sua forza lavoro.

II. All'apice del periodo coloniale (1880-1930): fase dell'*assimilazione*.

L'Algerino cerca di "meritare" i diritti del colonialista. Questa seconda morale alienata è condizionata dalla presenza delle truppe di occupazione, simbolo vivente della disfatta militare dei rivoltosi, che sta di fronte ai loro discendenti, nati durante il periodo della dominazione coloniale, come se fosse una sorta di peccato originale. Nella metropoli, la violenza invisibile dello sfruttamento può essere confusa perfino con i disegni di un'imprescritta Natura o di Dio, ma nella provincia la violenza coloniale è ostentatamente di origine umana, come dimostra la presenza ubiquitaria dell'esercito che si pone come obiettivo quello di generare il terrore. Il colonizzato è così doppiamente alienato: in primo luogo per l'accrescimento della sua miseria a causa del sovrasfruttamento; in secondo luogo perché ha interiorizzato l'immagine del colono, immagine che si è installata nella sua coscienza come il prototipo della persona umana integrale. Proprio come Marx aveva teorizzato, la morale della classe dominante diviene la morale della società intera. Gli oppressi sono privati del loro fine incondizionato, che è rimpiazzato dall'immagine del colonialista. L'unico filo di speranza in una condizione tanto oscura è lo stretto legame che intercorre, a dispetto della volontà dell'oppressore, tra l'oppresso e l'umanità intera, legame che consentiva a Marx di appellarsi alla classe operaia come a una totalità malgrado le differenze e di definirla come una classe potenzialmente universale.

III. Nella fase declinante del regime coloniale (a partire dagli anni '30): *dialettica dell'impossibile*, il cui primo momento è il *realismo*.

Si tratta della presa di coscienza dell'impossibilità rigorosa che un ciclo di riforme possa integrare gli Algerini nel sistema francese. Il vero oggetto del bisogno di ciascuno non può essere realizzato né attraverso l'accettazione di un modello di umanità – quello del colonizzatore – né attraverso il ritorno al sistema passato. La contraddizione del colonizzato non può essere risolta se non per mezzo dell'invenzione del suo avvenire. Rifiutare la condizione sub-umana che gli viene imposta come un giogo, costituirà la sua *praxis*. Una volta compreso che la metropoli non può offrire nulla, resta aperta un'unica strada: quella dell'indipendenza costi quello che costi. Il realismo esige il riconoscimento dell'impossibilità della rivoluzione sotto il peso dell'apparato repressivo. Bisogni insoddisfatti e violenta repressione politica divengono strettamente legati nel mondo reale, se non ancora nella coscienza del colonizzato. A questo stadio di evoluzione del problema sopravvivono frequentemente delle controviolenze spasmodiche, il cui obiettivo immediato è soddisfare il bisogno. All'inizio l'azione è disorganizzata e possono darsi eventi particolarmente efferati, quali omicidi e massacri, ma l'importante è che il colonizzato rifiuti di essere un individuo sub-umano e lo dimostri mettendo in gioco la sua vita. Liquidando se stesso come colonizzato, egli sta liquidando anche il colonialismo. Alla metropoli conviene perciò mutare il sovrasfruttamento in "semplice" sfruttamento. Il colonialismo cambia volto e muta anche il nome in *imperialismo*. L'avvenire che si era appena manifestato grazie all'insurrezione viene in breve tempo riassorbito in un altro sistema, che si produce automaticamente.

Dall'esperienza rivoluzionaria algerina risulta ancora, con ulteriore evidenza, come la *praxis* fondi tanto le morali riformiste alienate quanto la morale libera dell'agente storico integrale. Noi possiamo *farci* uomini al di là dell'impossibilità di *essere* umani, rammentando però che solo una *praxis* di gruppo può essere davvero autonoma.

L'existentialisme est un humanisme e i *Cahiers pour une morale* da una parte avevano sviluppato il tema della conversione radicale mutuato da *L'essere e il nulla* e dall'altra si erano sforzati di rendere, almeno in parte, conto del condizionamento storico-sociale, conservando dell'impostazione fenomenologica degli anni giovanili soprattutto la tematica dell'intenzionalità. La *Critica della ragione dialettica* è un passo ulteriore di

questo impegnativo cammino, nel segno dell'affermazione di Marx, secondo cui «il libero sviluppo di ciascuno è la condizione del libero sviluppo di tutti». Per Sartre, infatti, la natura di ogni *praxis* autonoma è collettiva; «nella misura in cui il fine proprio dell'agente implica un rovesciamento del sistema, è la dimensione dell'avvenire che dà all'agente il suo carattere di mezzo e fine della storia»²⁴.

²⁴ J.-P. SARTRE, *Critique I*, cit. p. 234.

CONCLUSIONE

La filosofia sartriana ci interroga oggi sullo statuto della realtà ed è un'ulteriore possibilità di riattualizzazione dei sistemi di Hegel e di Marx. Il reale non appare più oggi una fenomenologizzazione dello Spirito, né l'effetto di un agire umano nella figura della Classe operaia. Lo stesso capitalista sembra essersi staccato dalla comprensione della realtà perché si sono allentati i suoi legami con la produzione materiale delle cose.

L'ultimo terzo del XX secolo, che ha conosciuto la crisi del socialismo reale e il disfacimento dell'URSS, è stato segnato da un'eclissi crescente del riferimento a Marx e al marxismo. La riconquistata egemonia istituzionale ed economica è però arrivata tardivamente all'Occidente ed è stata consegnata nelle mani di un capitalismo che si è rivelato essere anch'esso in fase recessiva, un capitalismo deindustrializzato e dominato dalla frazione tradizionalmente più parassitaria della borghesia, l'alta finanza. La ritrovata egemonia, perciò, ha finito a sua volta per infrangersi. Dall'inizio del XXI secolo, l'intensificazione dei regimi di sfruttamento del lavoro e la rimessa in discussione, in nome della globalizzazione, di ogni compromesso in precedenza raggiunto a vantaggio delle classi popolari esacerbano la conflittualità sociale e suscitano resistenze a tutti i livelli.

Compagno di strada, poi critico eterodosso del PCF, vicino ai giovani maoisti nel 1968, sostenitore infaticabile dei movimenti anticolonialisti, Sartre è un intellettuale del Novecento attaccato a questioni teoriche ancora fondamentali quali: che cos'è il lavoro? E l'alienazione? L'ideologia? La storia è anche ai giorni nostri storia del primato delle forze materiali e della lotta di classe? Perché la dialettica ci appare tuttora uno strumento imprescindibile per decodificare la realtà che ci circonda?

La militanza di Sartre come *intellectuel engagé* ha fatto sì che nell'ambito degli studi universitari il suo pensiero abbia condiviso per lunghi anni l'ostracismo riservato al marxismo, pur rimanendo

comunque escluso, per la sua matrice esistenzialista e la sua scarsa ortodossia, anche dagli studi sul marxismo occidentale del XX secolo.

La riflessione sartriana, nel suo costante dialogo con Hegel e con Marx, non abbandona mai la prospettiva esistenzialista che oggi, se non offre risposte adeguate, ci interroga in modo stimolante sul ruolo che ricopre l'uomo in un mondo sempre più ricco di relazioni virtuali e immateriali, in cui da un lato la ricchezza è prodotta da uno scambio di informazioni sui flussi di denaro digitalizzato, dall'altro la pressione commerciale e politica si svolge attraverso gli stessi canali informatici, rendendo difficile da capire quanto l'individuo abbia un effettivo potere di intervenire nell'*agorà* e quanto la "totalità detotalizzata" del potere mediatico, in particolare di quello che si esplica attraverso la rete, privi l'individuo di qualunque possibilità di intervento nel mondo, essendo il mondo materiale stato sostituito da una "descrizione digitale" totalitaria e deformata.

Poiché però la dittatura del capitale è oggi non meno feroce che agli albori della civiltà industriale e dal momento che l'attualità ci mostra che il XXI secolo non sarà meno conflittuale dei precedenti e che il proletariato mondiale dovrà lottare duramente per riappropriarsi del proprio destino, allora la celebre frase sartriana sul carattere "insuperabile" del marxismo, sulla sua contemporaneità come autentica "filosofia del nostro tempo" resta come minimo una presa di posizione teorica e un esempio di impegno politico coerente e degno di considerazione, ma può anche costituire una proposta di strategia tanto critica e organica da poter essere lo strumento per riconquistare con la lucidità di chi è consapevole della posta in gioco, ovvero il consolidarsi di una democrazia che la società-mondo odierna non è stata in grado di istituire spontaneamente, neanche in un pianeta di rapporti sociali apparentemente razionalizzati e pacificati.

Le attuali prospettive della filosofia continentale, attente ai temi della biopolitica proposti da Michel Foucault, mettono al centro l'uomo nella sua corporeità e nella sua ricerca di identità ad essa correlata, ma vengono messe in crisi da una polverizzazione dell'individuo che, attraversando tutto il Novecento, è giunta nel secolo XXI a valicare i confini del mondo virtuale e a configurarsi come una poliformità

multiplanare che attraversa il corpo sia con la chirurgia estetica e ricostruttiva in una dialettica tra l'in-sé della materia e l'idea platonica di una forma ideale da raggiungere, sia con le dinamica di una relazione interpersonale virtuale attraverso i nuovi *media* che porta alla creazione di identità multiple slegate dal corpo e destinate più alla serialità che alla creazione di gruppi in fusione.

Di fronte a tali sfide, la filosofia di Sartre costituisce un elemento irrinunciabile di riflessione e, oserei dire, di argine alla deriva del mondo occidentale, nel suo radicare l'esistenza dell'individuo alle sue determinate condizioni storiche.

Nel 1965 Pietro Chiodi, nelle conclusioni del suo *Sartre e il marxismo*, scriveva:

Forse è proprio il problema della Storia il nodo cruciale per l'interpretazione di un marxismo aperto e cosciente di tutta la fenomenologia della natura, della *praxis*, del lavoro, dell'alienazione e del dolore dell'intera umanità, ed è su questo terreno che il dialogo tra Sartre e Marx si propone ancora oggi come uno stimolante campo di ricerca.

Scegliendo di scrivere questa tesi, ho voluto sostenere che questo è a maggior ragione vero oggi, quando, dopo l'eclissi del marxismo abbiamo buoni motivi per dubitare della realtà dell'utopia, o almeno del fatto che il mondo vi tenda. Il crollo del mito del progresso nelle macerie delle guerre mondiali e l'incubo dell'Olocausto ci hanno privato della fiducia ottocentesca nella storia, negli agenti sociali e nella stessa natura umana che erano state tanto di Hegel quanto di Marx. Apparentemente nel Novecento ha trionfato il nichilismo, il pensiero si è frantumato rinunciando a una lettura complessiva della realtà, ma Sartre è rimasto a dirci che la libertà è la potenza contraddittoria del possibile in seno al reale e che è indispensabile restituire senso all'idea centrale nel *Manifesto* di Marx ed Engels, secondo cui il libero sviluppo di ciascuno condiziona il libero sviluppo di tutti.

APPENDICE

Lessico sartriano per le Conferenze di Roma

ALIENAZIONE (ALIÉNATION) : il divenire altro o estraneo a se stesso dell'essere umano o delle sue azioni in quanto esse si rivolgono contro di lui in modo che si riconosca e non si riconosca in esse (CRD, p. 336; CPM, p. 396, p. 484); appropriazione dell'atto da parte dell'Altro: «io agisco *qui* e l'azione di un altro o di un gruppo, *laggiù*, modifica dall'esterno il senso del mio atto». Il fondamento ontologico dell'alienazione è nella materia stessa.

Si possono dunque distinguere nell'opera di Sartre due concezioni diverse ma complementari dell'alienazione: a) fenomenologica e b) materialistico-dialettica.

- a) Ne *L'essere e il nulla*, Sartre ricorre al concetto di alienazione per descrivere questo divenire estranei a se stessi che costituisce l'essere-per-altri, che non è una semplice rappresentazione ma una oggettivazione del proprio essere, che si prova nella vergogna o nella fierezza, sotto lo sguardo altrui. Così ne *Le mani sporche*, Hugo è per i militanti del partito un agente al soldo del nemico e, alla fine della *pièce*, si riconosce e si autodefinisce "irrecuperabile".
- b) La *Critique* sviluppa una concezione materialista dell'alienazione in quanto avatar della *praxis* individuale e della *praxis* comune. Da questo punto di vista il pratico-inerte è una forma fondamentale dell'alienazione, proprio come la serializzazione, in quanto pericolo permanente, anche per il più vivace e unito dei gruppi, di ritornare alla serie da cui è uscito. Ma se risaliamo alle fonti primarie dell'alienazione, appare che esse risiedono nella materia stessa la cui inerzia rivolge contro ciascuno la forza del lavoro degli altri (contro-finalità) e quindi la penuria trasforma ogni uomo in Altro (contro-uomo). Così è nel «rapport concrète et synthétique de l'agent à l'Autre par la médiation de la chose et à la chose par la médiation de l'Autre que nous pourrions trouver les fondements de toute aliénation possible» (EN, p. 309, p. 302 ; CRDI, p. 181, pp. 262-263, p. 336 n. 1).

L'elaborazione sartriana del concetto di alienazione si iscrive in una storia dominata dalle figure di Hegel e Marx. Nell'opera di Hegel vi sono due termini distinti che vengono tradotti entrambi in francese con *aliénation* (e similmente in italiano con "alienazione"):

- *Entäußerung* : designa l'azione di spossessarsi (*Ent*) di qualcosa rendendolo esterno (*äusserung*) a sé;
- *Entfremdung* designa ugualmente l'azione di spossessarsi (*Ent*) rendendolo estraneo (*fremdung*) a sé.

Così l'alienazione di una cosa all'atto di una vendita ad esempio, nella misura in cui essa lascia la cosa sussistere tale e quale, è una *Entäußerung* mentre la realizzazione o l'oggettivazione di un'idea in un'opera mondana, perché essa modifica il suo contenuto è una *Entfremdung*.

Sartre critica l'assimilazione dell'oggettivazione a un'alienazione, sottolineando che non tutte le oggettivazioni implicano necessariamente l'alienazione. Considerata di per sé, l'oggettivazione designa la semplice esteriorizzazione (*Entäußerung*) dell'uomo nell'universo. Essa corrisponde piuttosto a un *épanouissement* (dispersione) e permette all'uomo di contemplare se stesso in ciò che ha creato. L'alienazione, al contrario, implica che l'esteriorizzazione si rivolga contro l'uomo e divenga una forza nemica. Sartre si allinea così al Marx dei *Manoscritti del '44* che assimila l'alienazione a uno spossessamento e a un dominio della creatura sul creatore. In un regime capitalista, il lavoro non permette all'uomo di compiersi, ma diviene al contrario un'attività inumana che si ritorce contro l'uomo, che lo domina e lo distrugge fisicamente e intellettualmente. Inoltre, opponendo Marx ai marxisti, Sartre sottolinea che l'assimilazione da parte di Marx dell'alienazione a una reificazione non significa che l'uomo sia trasformato in cosa, ma che l'uomo è condannato a vivere umanamente la condizione delle cose materiali. Così Sartre rimprovera ai marxisti dogmatici di aver dimenticato che per Marx l'uomo mistificato, alienato, reificato, nondimeno resta uomo e che bisogna partire dalla sua libera *praxis* per comprendere autenticamente come essa possa alienarsi (QM, pp. 20-21 ; p. 144 n. 1 ; CRD I, p. 274 ; CPM p. 485).

- Vedi anche *alienazione data* e *alienazione dell'Apocalisse* alla voce **Apocalisse**

ALTRO (AUTRE, AUTRUI) : non è una semplice rappresentazione della mia coscienza, ma un altro uomo, di cui scopro l'esistenza irrefutabile nel cuore stesso del *cogito*; è quello che mi guarda, mi vede e mi giudica. L'Altro è un soggetto che una persona sperimenta quando fa esperienza di sé come oggetto per l'Altro. L'essere-per-altri è il complesso gioco di relazioni fra oggettività e soggettività che si produce quando una persona ne incontra un'altra. L'esistenza delle altre menti non ha bisogno di giustificazioni teoretiche perché, al cospetto di un'altra mente, sperimentiamo sulla nostra pelle il vissuto dell'essere per-altri. La vergogna (o la fierezza) mi svela l'esistenza dell'Altro nella misura in cui posso provare un tale sentimento che sotto il suo sguardo mi oggettiva. Ciò non significa che io possa dedurre la mia esistenza da quella dell'Altro (EN, p. 305; p. 301; p. 344; p. 336).

«S'il y a un Autre, quel qu'il soit, quels que soient ses rapports avec moi [...], j'ai un de hors, j'ai une nature; ma chute originelle c'est l'existence de l'autre». Due possibilità: l'altro mi guarda e, facendolo, mi oggettiva, la mia trascendenza diviene constatata, trascendenza trascesa; oppure io guardo l'altro ed è lui a subire la degradazione del proprio essere, a diventare oggetto. Questa è la radice delle molteplici forme che assumono le relazioni concrete – amore, desiderio, masochismo, sadismo, ecc. – tra coscienze animate dallo stesso desiderio d'essere e condannate a fallire nella misura in cui attendono dall'Altro quel che non può dar loro. È il senso della celebre battuta di *Huis clos*: “l'inferno sono gli altri”. Ma il problema è sapere se si possa sfuggire o no a questa logica “infernale” delle relazioni umane, come fanno intravedere *L'essere e il nulla* (in particolare la nota di p. 463) e il Merleau-Ponty della *Phénoménologie de la perception* (1945, Gallimard; ed. cit. 1985, p. 414).

La *Critique* “arricchisce” questa descrizione con l'introduzione del bisogno e della *praxis* come fondamento delle relazioni umane e della determinazione immediata di ciascuno da parte degli altri. Al contrario dell'*Essere e il nulla*, che privilegiava il dualismo fra chi guarda e chi è guardato, la struttura della *Critique* è ternaria. Questa relazione presuppone da un lato un riconoscimento reciproco dell'altro come

praxis, che – sottolinea Sartre – permane anche nei rapporti di oppressione (“per trattare un uomo come un cane, bisogna prima averlo riconosciuto come uomo”), dall’altro presuppone la presenza della materia operata che si fa mediazione tra gli uomini. Questa prima relazione umana è comunque ossessionata dalla sua unità, che può però essere realizzata solo da una totalizzazione che parta dall’esterno, ovvero dalla *praxis* di un terzo il cui rapporto con i primi due è sprovvisto di reciprocità.

Infine, la *Critique* pensa l’altro a partire dalla *rareté*: ne consegue che per ciascuno l’uomo esiste in quanto uomo inumano o contro-uomo. Così la penuria modifica fundamentally la reciprocità, senza tuttavia sopprimerla, e l’Altro da me non è più lo Stesso, ma diviene radicalmente Altro come permanente minaccia di morte. Questo è nella *Critique* il punto di partenza di ogni relazione – tanto di quelle inumane e alienate, quanto di una possibile relazione umana (CRD I, pp. 218-223).

AMBIGUITÀ (AMBIGUÏTÉ) : è il termine con cui Simone de Beauvoir, nel suo testo del 1947 *L’etica dell’ambiguità*, connota il pensiero morale di Sartre. Il riferimento è all’ambiguità dell’essere-per-sé, indeterminato, mancante e incapace di raggiungere una stabile coincidenza con sé.

L’ambiguità è anche il tratto distintivo del modo sartriano di utilizzare il linguaggio per esaltare la dialettica interna a ogni fenomeno umano.

ANALISI/SINTESI (ANALYSE/SYNTHESE) : La riflessione sartriana sull’analisi come scomposizione di un tutto nei suoi elementi costitutivi e sulla sintesi come ricomposizione del tutto a partire dai suoi differenti *momenti* trova il suo compimento nel metodo detto «regressivo-progressivo» (o analitico-sintetico) [QM, p. 206].

Anche se nell’*Idiot de la famille* riconosce nello spirito analitico la fonte della meccanica classica, Sartre lo critica definendolo «charte intellectuelle de la bourgeoisie» sotto l’Impero e ritenendolo incapace di dar conto delle sintesi concrete. Lo spirito analitico perde di vista singolare, e la persona per esso non è una totalità (o un’unità sintetica)

ma una *somma* di tratti universali: Pietro è coraggioso, economo, ostinato, ecc. In modo analogo, un corpo fisico è una somma di molecole, e un corpo sociale è una somma di individui.

Marx offre invece un esempio di spirito sintetico quando affronta il colpo di stato di Luigi Bonaparte, poiché è convinto che i fatti non siano mai apparenze isolate e che, se si producono insieme, è sempre nell'unità superiore di un tutto (QM, pp. 36-37).

ANNICILAZIONE (ANNIHILATION) : la distruzione ultima dell'essere-per-sé nell'atto di cessare d'essere negazione dell'in-sé. L'annichilazione sarebbe il risultato immediato della coincidenza del per-sé con l'in-sé come essere in-sé-per-sé.

ANTIDIALETTICA (ANTIDIALECTIQUE) : è dialettica della passività; si manifesta quando l'individuo trova la sua realtà nell'oggetto materiale, cioè quando egli è il prodotto del suo prodotto.

«Nous appelons dialectique de la passivité ou antidialectique, le moment d'intelligibilité correspondant à une *praxis* retournée contre elle-même» (CRD I, p. 181 n. 2, p. 793). Questa antidialettica è l'insabbiamento della dialettica, è una dialettica dell'inerzia, una pseudo-dialettica che scopriamo sul piano della *praxis* alienata e del pratico-inerte.

Esistono dunque, per Sartre, due dialettiche ben distinte:

- quella dell'individuo pratico, del gruppo come *praxis*;
- quella del campo pratico-inerte e della serialità che è appunto antidialettica.

Si potrebbe considerare che un tale campo, in quanto campo di inerzia, non meriti di essere definito "dialettica". Ma questo significherebbe confondere l'inerzia della *praxis* passivizzata, situata tra il momento della *praxis* individuale e quello dell'azione comune, con la mera inerzia dell'esteriorità in quanto tale, il cui studio dipende dalla ragione analitica (CRD I pp. 424-425).

ANTROPOLOGIA (ANTHROPOLOGIE) : studio delle strutture fondamentali della realtà-umana.

Nel 1966 Sartre dichiara: «Je considère que le champ philosophique c'est l'homme, c'est-à-dire que tout autre problème ne peut être conçu que par rapport à l'homme» (*Situations X*, pp. 83 e segg.). La filosofia di Sartre tenta di rispondere alla domanda che nella *Logica trascendentale* viene definita da Kant il problema filosofico per eccellenza: “che cos'è l'uomo?”. Sebbene *L'essere e il nulla* sia un saggio di ontologia fenomenologica, Derrida nota (*Marges*) che la descrizione sartriana del modo d'essere della realtà umana è al tempo stesso un'antropologia filosofica. È proprio a partire dalla determinazione del modo d'essere e del desiderio d'essere della realtà-umana che Sartre può descrivere condotte come l'amore o il sadismo (EN, pp. 322-329). Nei *Cahiers*, Sartre dichiara che si passa dall'ontologia all'antropologia a partire dal momento in cui l'uomo è ritratto in relazione con i suoi simili.

Per Sartre, l'antropologia si distingue tanto dall'ontologia quanto dalle cosiddette “scienze umane”, che in realtà ignorano l'uomo e lo riducono a un mero oggetto, tradendo la sua duplice natura di “oggetto-soggetto”. Se la meccanica classica utilizza spazio e tempo quali ambienti omogenei e continui, ma non si interroga né sul tempo né sullo spazio, similmente anche le scienze dell'uomo non si interrogano sull'uomo. Così la *Critique* si propone di elaborare gli elementi di una “antropologia strutturale e storica” capace di fondare sia il sapere strutturale dell'etnologo e del sociologo, sia il sapere dello storico, per cui la permanenza stessa delle strutture è in perpetuo cambiamento. Come afferma Sartre, la *Critique* potrebbe intitolarsi *Prolegomeni a ogni futura antropologia* (QM, p. 233).

APOCALISSE (APOCALYPSE) : è la dissoluzione della serie nel gruppo in fusione.

L'apocalisse designa il momento della genesi di un gruppo attivo, in cui gli individui sfuggono alla serialità senza ancora costituire un gruppo strutturato. Nel momento apocalittico, ognuno reagisce in maniera nuova: né come individuo, la cui reazione sarebbe singolare, né come Altro, cioè come membro di una serie, ma come «incarnazione singolare della persona comune». Tale è il caso della Parigi dell'estate

1789, minacciata di accerchiamento, in cui ogni cittadino reagisce come se condividesse un destino comune (CRD I, p. 461). Il termine “Apocalisse”, preso a prestito dal romanzo di Malraux *L'Espoir*, compariva già nei *Cahiers pour une morale*, in cui Sartre definiva l'autentica dialettica storica a partire da tre termini:

- l'Alienazione data (condizione preliminare di ogni oppressione, costituita dalla priorità dell'oggetto sul soggetto);
- l'Apocalisse (momento dell'uomo, della possibilità di una morale, della liberazione ma anche della violenza);
- l'alienazione dell'Apocalisse (il momento dell'Altro dall'uomo, in cui la spinta propulsiva del processo di liberazione si è esaurita e si ristabilisce un ordine alienato).

ASSENZA FORMALE (ABSENCE, ABSENCE FORMELLE) :

un'assenza di qualcosa che non è genuinamente mancanza e non caratterizza la situazione concreta di un essere-per-sé. Un'assenza che è una mera idea astratta e non ha alcun peso reale sulla situazione. L'assenza formale contrasta con quella esistenziale. Ne *L'essere e il nulla*, Sartre confronta l'assenza formale del Duca di Wellington al caffè con l'assenza esistenziale del mio amico Pietro, il cui arrivo sto aspettando.

ATTIVITÀ PASSIVA (ACTIVITÉ PASSIVE) : attività tipica del pratico-inerte, ovvero della materia lavorata che domina l'uomo e dell'uomo da essa dominato.

- Vedi anche **Materia operata e Pratico-inerte**

AUTENTICITÀ (AUTHENTICITÉ) :

è l'antitesi della malafede, attuata nel suo superamento.

È il progetto deliberato e coerente per mezzo del quale l'individuo rivendica la propria libertà, facendosi carico del suo essere-in-situazione, cioè assumendosi piena responsabilità, senza rimpianti per il passato, della situazione presente e delle sue azioni in tale ambito.

L'autenticità implica il riconoscimento da parte di tutti e di ciascuno della continua scelta cui siamo sottoposti. Una possibile morale dell'autenticità, delineata a partire dai *Quaderni per una morale*, prende le mosse dal riconoscimento della libertà, della responsabilità, dell'indeterminatezza e della mortalità come tratti esistenziali caratteristici della condizione umana. «L'authenticité consiste à refuser la quête de l'être, parce que je ne suis jamais rien» (CPM, p. 492). Il suo attuarsi ha come condizione insuperabile la libertà degli altri.

L'esistenza autentica è un progetto da ri-assumere continuamente, a ogni scelta. La malafede è sempre in agguato, una trappola e insieme una tentazione.

AUTOCOSCIENZA (AUTOCONSCIENCE) : la coscienza di sé, che si presenta in due modi:

- a) non-tetica (non è a stretto rigore un'autocoscienza, perché non comprende la coscienza che contempla se stessa come oggetto intenzionale): è implicita, non posizionale, pre-riflessiva. È condizione necessaria della coscienza posizionale degli oggetti intenzionali;
- b) tetica (l'autocoscienza propriamente detta: coscienza che riflette su di sé e assume se stessa come oggetto intenzionale della propria contemplazione).

AUTOINGANNO (AUTO-FAUSSETÉ) : il mentire a se stessi.

L'autoinganno è in realtà impossibile perché richiederebbe un dualismo psichico ingannatore-ingannato nell'ambito dell'unità di una singola coscienza. La **malafede (mauvaise foi)** è solo in apparenza una forma di autoinganno, ma in realtà è un'auto-distrazione o evasione da sé.

AZIONE (ACTION) : la condizione o il processo di fare o non fare qualcosa intenzionalmente, la realizzazione intenzionale di un progetto cosciente.

Per Sartre l'elemento caratterizzante dell'azione è l'intenzionalità, che la distingue dalla molteplicità degli agiti accidentali. L'azione coinvolge spesso, inglobandoli in sé, atti corporei intenzionali come le parole, i gesti e la manipolazione di oggetti. Le azioni mirano a riorganizzare il mondo in modo che una mancanza percepita venga superata. Il non agire è pur sempre un'azione, poiché è comunque il risultato di una scelta. La scelta conferisce all'azione il suo significato e l'azione garantisce realtà alla scelta. Un'intenzione sceglie il fine da realizzare nel futuro e seleziona tra i possibili i mezzi più adatti. Ma non appena un singolo scopo viene realizzato, il suo statuto ontologico si trasforma: esso viene declassato a mezzo per il fine successivo. Nell'ottica sartriana è impossibile che l'intenzione trovi piena e definitiva soddisfazione e quindi che esista un fine assoluto. Il per-sé, come essere che deve perennemente scegliere il proprio futuro e agire per realizzarlo, è condannato a essere libero perché non può mai coincidere con se stesso: «les conséquences de nos actes finissent toujours par nous échapper puisque toute entreprise concertée dès qu'elle est réalisée, entre en relation avec l'univers entier et que cette multiplicité infinie de rapports dépasse notre entendement» (EN, p. 477 ; vedi anche EN p. 487 e CRD I, p. 48).

La quarta parte de *L'essere e il nulla* mostra che il desiderio di fare, quando non è immediatamente riducibile al desiderio d'essere (agghindarsi per essere bello, scrivere un libro per essere scrittore) può essere ricondotto al desiderio di avere: intaglio un bastone in un ramo d'albero per *avere* quel bastone. Allo stesso modo, l'arte, la scienza e il gioco sono attività di appropriazione. Ad esempio, lo sci come attività sportiva (ludica) non significa permettere uno spostamento rapido ma una forma di appropriazione strumentale della neve attraverso lo scivolamento. E il desiderio di avere è esso stesso riconducibile al desiderio d'essere (EN, p. 621 e segg.; p. 635 e segg.).

Nella *Critique*, il concetto di azione evolve nella *praxis*. L'azione autentica è quella intrapresa nel pieno riconoscimento delle istanze della situazione.

BISOGNO (BESOIN) : ciò che manca a un organismo e mette la sua vita in pericolo.

Per il giovane Sartre, e almeno fino a *L'essere e il nulla*, il bisogno era un concetto marginale perché il filosofo era convinto che, in ultima analisi, ogni bisogno, anche il più essenziale alla sopravvivenza, potesse essere ricondotto all'espressione organica di un desiderio. Ne *L'essere e il nulla*, infatti, Sartre dichiarava che la sete come fenomeno organico, come bisogno "fisiologico" d'acqua non esisteva, poiché la sete è necessariamente prova di una mancanza, la coscienza di aver sete. Allora, in maniera coerente con il bisogno d'essere che attanaglia la coscienza, «le sens de ce trouble subtil par quoi la soif s'échappe et n'est pas soif, en tant qu'elle est conscience de soif, c'est une soif qui serait soif et qui la hante. Ce que le pour-soi manque, c'est le soi – ou soi-même comme en-soi». In altri termini, contrariamente al senso comune, non è vero che la sete cerchi di abolirsi attraverso il suo soddisfacimento: la sete, nel suo stato irriflesso, vuole gioire di sé sotto la forma impossibile di una sete in sé.

Ma, a partire dai *Quaderni per una morale*, quando diviene preponderante la riflessione sulla Storia e cresce in Sartre l'interesse a confrontarsi con il marxismo, il bisogno assume una sua specifica rilevanza, in relazione al concetto di *rareté*. Il Sartre dialettico non rinuncia alla concezione della realtà-umana come desiderio d'essere, che si ritrova al centro di tutti i testi di psicoanalisi esistenziale e soprattutto de *L'idiot de la famille*. A differenza dell'esistenza individuale, però, la Storia si può comprendere solo a partire dal bisogno, dalla penuria e dalla lotta accanita degli uomini contro di essa.

Il bisogno istituisce il primo rapporto dell'uomo con la sua realtà materiale e la prima contraddizione tra l'organico e l'inorganico, dal quale l'organico dipende nel suo essere sia direttamente (ad es. l'ossigeno), sia indirettamente (ad es. il nutrimento). Il bisogno, inoltre, instaura un rapporto doppiamente totalizzante: nell'uomo come totalità organica, il bisogno si rapporta all'insieme materiale come campo totale delle possibilità di soddisfacimento (ad es. la natura). Infine, in quanto mancanza in seno all'organismo, il bisogno è negazione; ed è, grazie all'inorganico di cui si nutre, negazione della negazione, cioè negazione della mancanza e conservazione dell'organismo. Si può così comprendere

la celebre affermazione che costituisce, per così dire, l'apertura della *Critique de la raison dialectique* vol. I: «Tout se découvre dans le besoin». Il bisogno è l'esperienza prima a partire dalla quale sorge, da una parte, il fatto contingente della penuria; dall'altra, la *praxis* come superamento della contraddizione tra la totalità organica e l'ambiente inorganico, per mezzo del quale e attraverso il quale l'organismo produce e riproduce la sua vita. Il bisogno è dunque all'origine della dialettica come logica della totalizzazione iscritta nell'essere stesso del vivente (CRD I, pp. 193-207).

Negli scritti successivi alla *Critique*, Sartre porta avanti la sua riflessione sul complesso rapporto che intercorre tra bisogno e desiderio: pur condividendo la stessa natura originaria, bisogno e desiderio non coincidono poiché il desiderio non mira all'appagamento, ma a “farmi quel che non sono”, mentre il bisogno è l'espressione dell'organismo che assume come fine primario la sua riproduzione (*Morale et histoire*, p. 403 e p. 408).

CLASSE (CLASSE) : Contrariamente all'idea che vi siano delle classi sociali come unità passive che sussisterebbero di per sé, Sartre sostiene che esse non esistano se non quando si unificano attivamente. Una classe non è mai una cosa ed è importante non reificare ciò che trova la sua unità nella *praxis* dei suoi membri. Tramite la lotta di classe contro la borghesia, gli operai si fanno proletariato. «C'est le mouvement qui tient ensemble les éléments séparés; la classe est un système en mouvement: si elle s'arrêtait, les individus retourneraient à leur inertie et à leur solitude (*Situations VI*, pp. 207-208).

Sartre attacca la definizione di Bucharin per cui «una classe sociale è una collettività di persone che giocano lo stesso ruolo nella produzione e che sostengono le stesse relazioni di produzione con altre persone che partecipano al processo di produzione». Sartre ritiene questa definizione sciatta (“sotte”) e ben poco marxista, perché riposa sull'idea che la similitudine delle persone basti a unificarle in una classe, laddove, per Marx, l'identità dei bisogni oppone gli individui: sul mercato del lavoro, ad esempio, gli operai sono in concorrenza. Inoltre, questa concezione meccanicista e non dialettica ridurrebbe la classe a una collezione di pezzi identici e ignorerebbe la *praxis*, cioè lo specifico degli uomini, in questo

caso la lotta contro il padronato (cfr. la riflessione sulla funzione unificatrice e organizzativa del Partito ne *I comunisti e la pace*).

Otto anni dopo, nella *Critique*, Sartre ritorna su questo fondamentale concetto marxista: la Storia di ogni società fino ai nostri giorni è storia di lotta di classi (*Manifesto*). Una classe non è né un puro collettivo, né un gruppo istituito, né l'unificazione di un collettivo da parte di gruppo istituito (come il Partito comunista per la classe operaia), ma è una realtà sociale che è al contempo:

- a) serie;
- b) gruppo di lotta;
- c) gruppo istituzionalizzato.

Ontologicamente l'essere della classe è il pratico-inerte. Bisogna dunque comprendere le classi a partire dalla loro dispersione seriale, secondo un percorso evolutivo in tre fasi: 1) collettivo, 2) gruppo in fusione, 3) gruppo istituzionalizzato. Infatti:

- 1) In quanto collettivo, la classe operaia riceve il suo statuto dal dominio del pratico-inerte, definito nel caso specifico dalle relazioni di produzione del regime capitalistico. Si caratterizza per la dispersione di individui il cui essere di classe è un essere seriale e le cui relazioni sul mercato del lavoro sono antagonistiche.
- 2) Tuttavia questa serie può in ogni momento dissolversi scoprendo gli interessi di classe. Così, in un periodo di conflitti sociali, gli operai di una città si uniscono in una decisione comune (rivendicazioni, sciopero, insurrezione) e la classe operaia sorge come gruppo in fusione o gruppo giurato.
- 3) Infine bisogna prendere in considerazione i gruppi come partiti o sindacati che, come i gruppi in fusione, hanno il loro essere fuori di sé, nella serie da cui emanano ma che, contrariamente a questi ultimi, sono la classe operaia oggettivata, esteriorizzata, istituzionalizzata, a volte burocratizzata, ma irriconoscibile ai propri occhi e che si realizza come puro schema pratico dell'unione (CRD I, pp. 761-764).

- Vedi anche **Collettivo, Gruppo in fusione e Serie**.

COLLETTIVO (COLLECTIF) : la relazione a doppio senso di un oggetto materiale, inorganico e operato con una molteplicità che trova in esso la sua unità di exteriorità.

Così l'oggetto materiale conferisce alla molteplicità una unità materiale passiva, l'unità di una serie che è anche un'unità di fuga e di impotenza cui mette fine la costituzione del gruppo che può prodursi solo sulla base del collettivo. Così questo concetto cardine della *Critique* permette a Sartre di descrivere le relazioni sociali, superando la semplice intersoggettività de *L'essere e il nulla*. Il collettivo non è semplicemente la struttura di talune realtà sociali ma l'essere stesso della socialità, la sua struttura elementare ed essenziale al livello del pratico-inerte che stabilisce tra gli uomini un "legame di materialità", un legame definito dalla materia operata, e che altera le relazioni umane (CRD I, p. 376 ; 423).

Particolarmente efficace l'esempio offerto da Sartre: attorno alla palina della fermata di place Saint-Germain sono raccolte delle persone che aspettano l'autobus e che non costituiscono un semplice aggregato, ma una serie, cioè la manifestazione concreta del collettivo. In effetti il raggruppamento presenta un'unità che non è né quella dell'organismo pratico o individuo né quella del gruppo impegnato in un'azione comune, e che gli viene dalla materia operata (CRD I, p. 410).

Questions de méthode rimprovera al marxismo dogmatico di ignorare natura e origine dei collettivi e di considerare, ad esempio il mercato, come una cosa sottomessa a leggi inesorabili, mentre si tratta prima di tutto di un complesso di relazioni umane. Ma se il biglietto da cento franchi, l'opinione pubblica, un giornale, un caffè, la Chiesa, ecc. sono dei collettivi che si costituiscono a partire da un oggetto materiale comune, con strutture molto diverse, più o meno complesse, allo stesso modo bisogna immaginare le classi sociali come collettivi, anche se non sono riducibili a essi. La classe operaia è una molteplicità che riceve il suo essere-di-classe da un insieme di mezzi di produzione che le impone l'unità di una condizione e di un destino (QM, pp. 109-111).

COLONIALISMO (COLONIALISME) : Il colonialismo è il risultato di un'impresa di prassi violenta di sfruttamento economico e di dominio politico che genera un «enfer pratico-inerte» in cui vivono coloni e indigeni e che entrambi attualizzano nella loro *praxis* quotidiana. Così figli e nipoti dei coloni parlano e agiscono secondo i principi del colonialismo (vedi *L'isola del dottor Moreau*).

Il colonialismo è un sistema: Sartre rifiuta categoricamente di distinguere fra “buoni” coloni e “cattivi” coloni: «il y a des colons, c'est tout». In modo analogo, il colonialismo non si lascia scomporre analiticamente in aspetti positivi e negativi (altrimenti si potrebbe parlare di aspetti positivi del nazismo). Per questo è vano volerlo riformare e deve essere distrutto dalle sue stesse vittime. Il colono non può che essere razzista: «Una delle funzioni del razzismo, è compensare l'universalismo latente del liberalismo borghese: dal momento che tutti gli uomini hanno gli stessi diritti, faremo dell'Algerino un sub-uomo» (CRD I, p. 406 nota 1 ; p. 798 e segg. ; *Situations V*, p. 44).

La più compiuta riflessione sartriana sul colonialismo è contenuta in due testi introduttivi, in seguito ripubblicati in *Situations V*: la prefazione a *I dannati della terra* di Fanon – celebre per l'appello a prendere le armi rivolto da Sartre ai popoli colonizzati – e quella alla raccolta poetica *Orfeo nero*, che comprende testi in lingua francese scritti da autori provenienti dalle ex colonie. La violenza è la condizione affinché i colonizzati ritornino a essere uomini: «l'arme du combattant, c'est son humanité. Car, en ce premier temps de la révolte, il faut tuer: abattre un Européen c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre» (*Situations V*, p. 183).

La terza sezione delle note per le Conferenze di Roma, intitolata *Les racines de l'éthique* riguarda in maniera ancora più specifica le tematiche dell'oppressione, poiché consiste nell'analisi del colonialismo come sistema socio-economico. Il colonialismo è esso stesso una *praxis*, e la sua morale concomitante è il razzismo. Accanto alle morali pure (quelle che tendono a una vita umana integrale) esistono di fatto anche delle morali alienate che, come il razzismo, limitano la possibilità umana incondizionata.

La morale del colonizzatore nutre nel suo stesso seno una contraddizione altrettanto profonda di quella dello schiavista. Il cittadino

francese gode dei valori emersi con la Rivoluzione del 1789: libertà, uguaglianza e fraternità; in virtù di questo dato acquisito, lo sfruttamento, che spoglia i lavoratori francesi del loro surplus produttivo, soddisfa almeno i loro bisogni vitali. Il sovrasfruttamento dei lavoratori – sottopagati – dei territori colonizzati, al contrario, non permette loro di soddisfare nemmeno questi bisogni primordiali. Il sovrasfruttamento è un sistema dotato di un'organizzazione in cui le materie prime sono vendute alla metropoli a basso prezzo e rivendute dalla metropoli come prodotti finiti a prezzo elevato. Il sistema nel suo complesso, per poter funzionare in modo efficiente, riposa sulla differenza di salario tra i lavoratori della metropoli e i lavoratori colonizzati. La prassi della colonizzazione porta inevitabilmente con sé questa contraddizione. La soluzione di tutte le contraddizioni è il razzismo, un teorema il cui esito è questo: libertà, uguaglianza, fraternità non devono applicarsi che ai Francesi. I lavoratori, per poter venire sovrasfruttati, devono prima essere esclusi dal genere umano. Il razzismo assume carattere normativo.

COMPRESIONE / INTELLEZIONE (COMPRÉHENSION / INTELLECTION) :

La comprensione è l'atto di cogliere il significato terminale di un atto intenzionale, a partire dalle sue condizioni di partenza, mentre l'intellezione si applica quando l'intenzionalità è stata distorta dalla controfinalità. Ad esempio, comprendo il gesto di un compagno che si dirige verso la finestra a partire dalla situazione in cui ci troviamo entrambi: fa caldo e il mio amico vuole arieggiare la stanza. La comprensione procede secondo un movimento progressivo (verso il risultato obiettivo) e un movimento regressivo (verso la condizione originale) – che coincidono con il doppio andamento del metodo progressivo-regressivo. Ma essa presuppone che anch'io risenta dell'atmosfera surriscaldata e abbia bisogno di freschezza, cioè di superare ugualmente la situazione. Questo rende la comprensione dell'altro inseparabile dalla mia *praxis* (QM, pp. 212-217).

Benché siano strettamente collegate, comprensione e intellesione non sono intercambiabili. Il loro rapporto è paragonabile a quello che sussiste tra il genere (intellezione) e la specie (comprensione). Il campo

del comprensibile per Sartre è quello della *praxis*, individuale o collettiva. «Chaque fois qu'on peut rapporter une *praxis* à l'intention d'un organisme pratique ou d'un groupe – quand même cette intention resterait implicite ou obscure pour l'agent lui-même – il y a compréhension». Invece il campo dell'intellezione è quello «delle azioni senza agenti», delle produzioni senza produttore, delle totalizzazioni senza totalizzatore, delle contro-finalità, delle «circularità infernali» (CRD I, pp. 189-190). Prototipo della controfinalità, le inondazioni provocate in Cina dai disboscamenti sono intelligibili, non comprensibili: non sono intenzionali, pur non essendo totalmente indipendenti dalla *praxis* (CRD I, p. 272).

Sartre rifiuta l'assimilazione corrente dell'intellezione alle scienze di natura e della comprensione alle scienze umane, perché i fenomeni naturali sono rigorosamente indipendenti dalla *praxis* e in quanto tali sono inintelligibili. «Je nomme donc *intellection* toutes les évidences temporalisantes et dialectiques en tant qu'elles doivent pouvoir totaliser *toutes* les réalités pratiques et je réserve le nom de *compréhension* à la saisie totalisante de chaque *praxis* en tant que celle-ci est intentionnellement produite par son ou par ses auteurs». La Storia è intelligibile nella misura in cui vi si opera una totalizzazione senza totalizzatore (CRD I, p. 190). La comprensione si rapporta a un tipo specifico di totalizzazioni, quelle che risultano dalla *praxis* intenzionale di un individuo o di un gruppo. L'intellezione ingloba queste totalizzazioni (ad es. il disboscamento per aumentare la superficie di suolo coltivabile) oltre alle totalizzazioni senza agenti totalizzatori (le inondazioni).

- Vedi anche **Contro-finalità**.

CONCETTO / NOZIONE (CONCEPT / NOTION) :

In *Materialismo e rivoluzione*, Sartre distingue – sulla scorta di Hegel – tra ragione analitica (intelletto) e ragione dialettica e dunque tra concetto e nozione: «On sait que la notion, pour Hegel, organise et fond ensemble les concepts dans l'unité organique et vivante de la réalité concrète». Il Rinascimento, il Colonialismo, il Nazismo sono nozioni; l'essere, la luce, l'energia sono concetti (*Situations III*, p. 153). Mentre la scienza, dovendo

descrivere le condizioni generali dell'universo, è fatta di concetti astratti, chiari e univoci perché relativamente poveri, la filosofia, invece, forgia nozioni, ricche ma per questo profondamente ambigue, per approssimarsi alla realtà concreta. Contrariamente a quanto ipotizzato dal senso comune, la filosofia procede dall'astratto al concreto, elevandosi dialetticamente da concetti elementari a nozioni più ricche. Essa può prendere a prestito dalla scienza il suo concetto di materia, che è un'astrazione, e le cui proprietà sono il risultato delle molecole che la compongono, per arrivare a una nozione concreta, la più ricca totalità possibile che comprenderà in sé il concetto scientifico come una delle sue strutture (*Situations III*, pp. 161-162).

CONCRETO (CONCRET) : il concreto, in quanto totalità sintetica si oppone all'astratto in quanto l'astratto incompletezza, prodotto di un'astrazione. Il concreto assoluto è l'uomo storico (CRD I, p. 168). Presi isolatamente, gli elementi sono degli astratti poiché non possono esistere indipendentemente dal tutto di cui sono parti. Al contrario, la totalità sintetica è sempre concreta perché può sussistere di per sé. La coscienza è un astratto, mentre l'uomo come essere-nel-mondo è il concreto (EN, pp. 37-38).

Sartre ricorda che per Marx la ricerca deve elevarsi dall'astratto al concreto con un'attività di totalizzazione che stabilisca una gerarchia delle singole determinazioni e realtà. La popolazione è un'astrazione se ignoriamo le classi sociali che la costituiscono, le classi sono un'astrazione se non si tiene conto del principio su cui si fonda la loro divisione. L'individuo, le sue oggettivazioni e le sue relazioni sono quanto c'è di più concreto, a condizione di cogliere le determinazioni che lo costituiscono come agente storico e come prodotto della Storia (QM, pp. 71-72 ; CRD I, p. 168 nota 1).

CONDIZIONAMENTO ESTERNO (EXTÉRO-CONDITIONNEMENT) :

effetto dell'azione di un gruppo sovrano che manipola una serie.

Sartre offre più di un esempio di condizionamento esterno, attingendo a fenomeni sociali diversissimi tra loro come un *pogrom*, una moda di vestiario, una sfilata del Primo Maggio sulla Piazza Rossa, le migliaia di copie vendute di un libro o di un disco cui una giuria ha appena assegnato un riconoscimento (CRD I, pp. 729-738): tutte situazioni in cui un'azione, apparentemente spontanea, è regolata dall'esterno.

Un'azione collettiva, infatti, se non è il prodotto di una libera *praxis* comune quale quella del gruppo in fusione, trova in realtà il suo principio fuori di sé, pur senza essere direttamente comandata e organizzata da un gruppo sovrano e mantenendo una mera apparenza di spontaneità. Per chiarire questo fenomeno, la *Critica* prende a prestito dalla sociologia americana il concetto di etero-condizionamento che oppone al condizionamento interno: nel caso della serialità manipolata, ognuno si fa Altro (cioè le sue azioni e i suoi pensieri vengono dall'Altro) per essere come gli Altri.

Questo concetto appare al livello complesso in cui il gruppo si fa mediazione tra i collettivi e manipola serie e masse. Presenta due caratteri essenziali:

1) l'azione mediatrice del gruppo che condiziona ogni Altro tramite tutti gli Altri;

2) la fascinazione pratica di ognuno per mezzo dell'illusione della serialità totalizzata, cioè il condizionamento di ciascuno a partire dalla rappresentazione (ad es. il sondaggio d'opinione) della condotta di ciò che pensano e fanno "tutti" gli altri membri della serie.

La *praxis* del gruppo sovrano, infatti, consiste nel condizionare ciascuno agendo sugli Altri e, inoltre, nell'affascinare ogni Altro mediante la falsa apparenza di una totalizzazione degli individui serializzati in quanto tali (mentre una totalizzazione presupporrebbe la soppressione della serialità). Sebbene sia precedente all'affermazione del capitalismo, nelle società industrializzate il fenomeno del condizionamento esterno viene incrementato per la necessità di adattare domanda e offerta fino alla massificazione.

- Vedi anche **Gruppo**.

CONFLITTO (CONFLIT) : è l'essenza di ogni relazione umana, come Sartre afferma ne *L'essere e il nulla*, descrivendo la categoria del "per-altri" (EN, parte Terza, sezione 1). La libertà essenziale di ciascuno vuole assoggettare quella altrui. Si lotta per trascendere l'Altro e ridurlo a trascendenza-trascesa. Il sorgere del "noi" è spesso mantenuto dal conflitto con un "loro" come opponente o oggetto d'odio a livello di gruppo.

CONTINGENZA (CONTINGENCE) : la contingenza qualifica il puro e semplice fatto di essere e perciò si oppone alla necessità.

Benché per Sartre l'essere-in-sé sia increato e indipendente da ogni altra cosa, il suo essere non è necessario. L'essere-in-sé esiste senza una ragion d'essere e la nausea è la terrificante scoperta della contingenza delle cose, dell'assurdità dell'esistenza. Questa terribile consapevolezza appartiene a una coscienza che non ha un essere proprio ed esiste solo in una relazione di negazione rispetto a questa contingenza.

Nonostante la loro prossimità, le nozioni di contingenza e fatticità non sono sovrapponibili. La fatticità è una struttura del per-sé che designa il fatto che esso esiste, la contingenza qualifica lo stesso fatto indicando che ciò che esiste avrebbe potuto ugualmente non esistere (EN, p. 33). Il tema della contingenza dell'esistenza appare molto presto nel pensiero di Sartre (già negli anni della *khâgne*, come attesta Alain Flajoliet ne *La première philosophie de Sartre*). Al 1931 risale il cosiddetto *factum* sulla contingenza, primo nucleo del romanzo *La nausea*.

La contingenza è il cuore dell'ontologia sartriana e l'apparizione del per-sé ne è l'evento assoluto, che rinvia allo sforzo dell'in-sé per fondarsi, una sorta di tentativo di eliminare la contingenza dall'essere. Tutta l'esistenza umana è dominata dalla vana ricerca dell'in-sé-per-sé (essere Dio), cioè dell'impossibile sintesi per cui la coscienza tenta di fondarsi, sfuggendo così alla propria contingenza. Sartre non abbandonerà mai questa intuizione fondamentale, che torna nella *Critica della ragione dialettica* come qualità della *rareté* («rigorosa contingenza della penuria», CRD I, p. 235) e in ognuno dei saggi di psicologia esistenziale, dal *Saint Genet* a *L'Idiot de la famille*.

CONTRADDIZIONE (CONTRADICTION) : modalità di relazione tra due elementi di cui uno è negazione dell'altro, nel senso in cui gli è d'ostacolo, conduce alla sua rovina o alla sua distruzione.

La *Critica della ragione dialettica* configura al livello dell'essere pratico-inerte un tipo di negatività che Sartre denomina «contraddizione obiettiva» o «contraddizione delle cose» a partire dalla nozione di contro-finalità. Ad esempio, l'industrializzazione di un paese è una contro-finalità per le classi rurali che si proletarizzano, pur essendo una finalità per i proprietari fondiari, perché permette loro di accrescere la produttività. Ma lo stesso fenomeno può, a un certo punto, ritorcersi contro il paese intero, che perde la sua autonomia alimentare e inizia a dipendere da colonie lontane. Si riscontra così la contraddizione tra due esigenze di cui l'una è negazione dell'altra: industrializzazione e alimentazione del paese. Il superamento risiede nell'industrializzazione stessa: si sviluppa la marina mercantile, le viene affiancata una potente flotta da guerra per proteggerne i traffici, viene potenziato lo scambio di prodotti manifatturieri con derrate alimentari. La contraddizione obiettiva è allora «la contre-finalité développée dans un ensemble, en tant qu'elle s'oppose par elle-même au processus qui l'engendre» (CRD I, p. 303).

La contraddizione è superata dalla *praxis*, che è dunque negazione dialettica. Questo si scopre già al primo apparire del bisogno, a partire dalla contraddizione tra organico e inorganico: «le besoin institue la première contradiction puisque l'organique dépend dans son être, directement (oxygène) ou indirectement (nourriture), de l'être inorganisé». La contraddizione struttura così le relazioni tra gruppi umani all'interno di un campo sociale dato. Ad esempio, una contraddizione pura è il fatto che il capitalista possieda i mezzi di produzione, mentre il lavoratore no. Il campo sociale riposa anche sulla contraddizione nell'individuo tra a) l'Essere e b) il Fare, vale a dire sulla contraddizione tra a) la realtà sociale oggettiva dell'individuo, i caratteri del suo essere passivo e b) la sua *praxis* come libero superamento del dato, che il suo essere oggettivo trasforma in destino prefabbricato.

Come nel dominio del pratico-inerte il borghese si fa borghese in modo che ogni momento della sua attività è imborghesimento, allo stesso modo l'operaio si fa operaio in tutti gli atti che compie, contribuendo a rinforzare il suo essere obiettivo di operaio che domina

la sua esistenza. Per Sartre questa contraddizione coincide con quella svelata dal marxismo tra forze produttive e rapporti di produzione nella misura in cui la contraddizione dell'Essere e del Fare è la condizione di comprensibilità dell'essere di classe e della lotta di classe (CRD I, p. 195 ; QM, p. 177 ; CRD I, pp. 342 e segg.).

CONTRO-FINALITÀ (CONTRE-FINALITÉ) : indica il contraccolpo distruttivo di un'azione il cui risultato materiale si rivolge contro il suo agente. Ad esempio, la rivoluzione industriale conduce come contro-finalità alla distruzione dell'ambiente, all'inquinamento dell'aria, a nuove malattie legate all'insalubrità degli ambienti di lavoro (CRD I, p. 304). Sartre introduce la contro-finalità nella *Critique* con l'esempio, spesso ripreso, dei contadini cinesi che nel corso dei secoli hanno disboscato per aumentare la superficie di terra coltivabile. Di conseguenza, la terra che frana dalle montagne non trova più la barriera degli alberi e ostruisce il letto dei fiumi che iniziano a straripare. Così l'azione volontaria e finalizzata del disboscamento è all'origine di un processo di terribili inondazioni che appare paradossalmente come «un mécanisme construit intentionnellement». Il contadino diviene *per mezzo* della materia il peggiore nemico di se stesso. L'ulteriore esempio utilizzato da Sartre è quello dell'automobilista: dal momento in cui un uomo prende il volante dell'auto, non è altro che un conducente fra gli altri e, in questo modo, contribuisce a rallentare la velocità di tutti, compreso se stesso, proprio il contrario di quello che avrebbe auspicato decidendo di utilizzare l'auto (CRD p. 273; *Situations X*, p. 79).

Per definire una contro-finalità come tale si deve tener conto di tre fattori:

- 1) la materia deve presentare una predisposizione che delinei in anticipo la contro-finalità possibile;
- 2) la distruzione operata deve avere un carattere sistematico analogo a quello della *praxis*;
- 3) è necessario che l'azione si moltiplichi divenendo diffusa.

Il risultato è che il sistema positivo della cultura si trasforma in macchina infernale. La tradizionale concezione sartriana dell'azione acquisisce così, nella *Critique*, una dimensione materiale. Già nel teatro – da *Morti senza sepoltura* a *Le mani sporche* – si ritrovava l'immagine dell'azione che sfugge al suo autore. Ma nella *Critica* non è solo l'Altro, ma anche la materia a sottrarre all'uomo i suoi atti. La materia dunque appare come *praxis* rovesciata, cioè *antipraxis* (CRD I, pp. 272 e segg.).

CONVERSIONE RADICALE (CONVERSION RADICALE) : la conversione radicale è fare una nuova scelta fondamentale che modifichi quanto era stato affermato nel progetto originario. Ogni individuo è il prodotto delle sue scelte: questo principio è uno dei capisaldi dell'esistenzialismo sartriano. Per questo il nucleo della personalità non è, né potrebbe essere, una natura fissa o un'essenza, ma è la scelta fondamentale di ciascuno. Le azioni che una persona compie in risposta alla sua scelta fondamentale costituiscono il suo progetto fondamentale. Spesso una vita è definita da un singolo progetto, basato su un'unica scelta fondamentale, ma è sempre possibile per il soggetto intraprendere una conversione radicale.

La conversione è una libera scelta che opera nella dimensione dell'istante: è un inizio che si dà come fine di un progetto anteriore, un istante «straordinario e meraviglioso» come quello in cui, in *Delitto e castigo*, Raskolnikov decide di costituirsi (EN, p. 522).

I *Quaderni per una morale* tentano l'approfondimento della nozione di conversione nella prospettiva di una morale collegata ai fondamenti dell'ontologia. Il fallimento inevitabile del progetto di essere (in sé-per-sé) conduce il per-sé dalla riflessione impura a quella pura, non complice, allo svelamento della libertà e al rifiuto dell'alienazione per scegliere l'autenticità.

«La conversion; réflexion non complice. Motif de la conversion: impossibilité de se récupérer. Sens de la conversion : rejet de l'aliénation» (CPM, p. 486).

CO-PRESENZA (COPRÉSENCE) : relazione esistente fra oggetti dal punto di vista dell'essere-per-sé quando esso è ugualmente presente a loro. La filosofia di Sartre oscilla tra l'idealismo trascendentale e il realismo, mostrando un'incongruenza che sembra impossibile da risolvere. Quando propende per l'idealismo trascendentale, Sartre sostiene che non esiste nessuna relazione tra gli oggetti indipendentemente dal per-sé. Gli oggetti possono solo essere co-presenti al per-sé. In altre occasioni, quando propende per il realismo, Sartre afferma che gli oggetti coesistono indipendentemente dal per-sé mantenendo relazioni autonome. È invece saldo nella convinzione che il per-sé non è co-presente all'in-sé, visto che il per-sé esiste sotto forma di fuga temporale.

CREAZIONE (CRÉATION) : I *Quaderni per una morale* si interrogano in modo approfondito sulla dimensione creatrice di ogni azione distinguendo, da una parte, il mito metafisico della *creatio ex nihilo* da parte di un Dio che è *ens causa sui*, ipostasi della pura soggettività, che esprime il progetto dell'uomo di essere il suo proprio fondamento, e *causa mundi*; dall'altra, la creazione come struttura ontologica dell'azione. Grazie all'azione di un essere libero, qualcosa comincia. La creazione non è appannaggio dell'arte e, anche se l'alienazione impedisce all'uomo di riconoscerlo, l'acquisizione di un oggetto o il suo semplice spostamento, modificando il mondo umano, è una creazione (CPM, pp. 524 e segg. ; p. 542 e segg).

DESIDERIO (DÉSIR) : In quanto sintomo di mancanza, il desiderio è costitutivo della realtà umana.

La concezione sartriana del desiderio sottende tre affermazioni:

- 1) il desiderio è segno rivelatore di mancanza, di incompletezza;
- 2) il desiderio sorge prima di tutto come vissuto (*Erlebnis*) di una coscienza incarnata;
- 3) il desiderio presenta un'evidente struttura intenzionale.

L'uomo è, nel suo essere, desiderio. Ne *L'essere e il nulla* la mancanza assurge a dimensione ontologica: la coscienza è desiderio d'essere e, di conseguenza, progetta di realizzare l'impossibile sintesi tra in-sé e per-sé con la speranza di eliminare la contingenza dall'essere.

Per Sartre il desiderio non coincide con il bisogno. Pur derivando da un bisogno, infatti, la sete non è un mero fenomeno organico perché non aspira semplicemente a estinguersi. In quanto vissuto essa vuole essere al contempo sete per-sé (una sete cosciente di se stessa) e sete in-sé (sete incosciente di se stessa).

«Le sens de ce trouble subtil par quoi la soif s'échappe et n'est pas soif, en tant qu'elle est conscience de soif, c'est une soif qui serait soif et qui la hante. Ce que le pour-soi manque, c'est le soi – ou soi-même comme en-soi» (EN, p. 127).

- Vedi anche **Bisogno**.

DIALETTICA (DIALECTIQUE) : è il superamento negatore di una contraddizione, la «logica vivente dell'azione» (CRD II, p. 29).

Adottare una prospettiva dialettica significa assumere un atteggiamento totalizzante rispetto al proprio oggetto di studio. Già nel 1946, Sartre scriveva che lo sbocco di ogni dialettica è la totalità. Ad esempio, bisogna comprendere la Rivoluzione Francese come l'unità di una totalizzazione in corso, cioè come lo sviluppo di un unico processo e non come il risultato di una pluralità di fattori indipendenti (crisi finanziaria, disoccupazione, carestia, debolezza del re...). Analogamente, in un organismo come totalità minacciata, il bisogno è negazione in quanto mancanza, e negazione della negazione in quanto si produce come mancanza che cerca di negarsi in vista di una futura totalizzazione (*Situations III*, p. 145 ; CRD I, pp. 135-136 ; p. 194).

«Il solo fondamento concreto della dialettica storica è la struttura dialettica dell'azione individuale». Questo significa che la Storia è dialettica nella misura in cui tutta la dialettica storica riposa sulla *praxis* individuale, che è già dialettica perché l'azione è di per sé superamento negatore di una contraddizione, determinazione di una totalità presente in nome di una totalità futura, lavoro reale ed efficace sulla materia. La dialettica non è assimilabile a una “legge celeste” che si imponga

all'universo dall'esterno, ma deve essere cercata nei rapporti degli uomini con la natura e fra di loro. La dialettica è prima di tutto per Sartre logica viva dell'azione creatrice, logica della libertà, che è contraddizione, superamento, totalizzazione (CRD I, p. 329).

In *Materialismo e rivoluzione*, Sartre critica Hegel, Marx, e in particolare Engels. Rimprovera alla dialettica di Hegel il suo carattere trascendente di legge al di sopra di ogni essere e a quella di Marx il suo carattere empiricamente constatato. Sartre rifiuta ogni concezione "dogmatica" della dialettica, riscontrandola soprattutto nelle opere di Engels, cui rimprovera di aver "ucciso" la dialettica due volte: per averla ridotta a una fatalità metafisica, non avendola voluta radicare nella *praxis* individuale e, inoltre, per aver tratto non dialetticamente dalla natura – procedendo per comparazioni, analogie, astrazione o induzione – le leggi della dialettica, come quella della negazione della negazione. Infine Sartre rifiuta risolutamente l'idea di una dialettica della natura, visto che nell'universo materiale vi sono solo relazioni di esteriorità che escludono ogni forma di totalizzazione. Sartre riconosce a Marx il merito di "aver rimesso in piedi la dialettica" che Hegel "aveva fatto camminare sulla testa". In altri termini, contrariamente all'idealismo hegeliano che assimila la dialettica al movimento spontaneo dello Spirito, ignorando il ritardo, lo scarto, la distorsione costante delle nostre operazioni, nella dialettica di Marx si rivela «il duro lavoro dell'uomo per inserirsi in un mondo che lo rifiuta». Mentre Hegel si pone all'inizio della fine della storia, quando il processo di totalizzazione è compiuto e «il movimento dell'Essere fa un tutt'uno con il processo del sapere», Marx sviluppa una concezione materialistica della dialettica secondo cui la Storia è in corso, e la *praxis* supera il Sapere in tutta la sua efficacia reale (CPM, p. 465 ; CRD I, p. 792 ; pp. 149-150 ; *Situations VII*, p. 58).

Dialettica costituente / dialettica costituita

(dialectique constituante / dialectique constituée) :

La dialettica costituente si oppone a quella costituita come la *praxis* individuale, che è propria dell'uomo come unità biologica, si oppone alla *praxis* degli insiemi pratici che possono avere una *praxis* comune, ma che non hanno in quanto tali né unità biologica né unità ontologica.

«L'intelligibilité du groupe comme *praxis* se fonde sur l'intelligibilité de la *praxis* singulière, en tant que celle-ci s'est perdue puis

s'est retrouvée à l'intérieur du champ pratico-inerte». Il problema della razionalità dialettica come Ragione costituita si colloca allora al livello fondamentale dell'interiorizzazione della molteplicità, cioè dell'integrazione delle *praxis* individuali, il che presuppone un lavoro che verta sulle relazioni reciproche fra gli uomini allo scopo di sottometterle a un'unità di cui l'unità organica rimane il modello inattuabile che incombe sul gruppo (CRD I, p. 510 ; p. 632).

Costituita dalla *praxis* individuale degli individui che la compongono, la *praxis* comune non condivide la traslucidità della *praxis* individuale e non può essere considerata una sua semplice amplificazione. La ragione fondamentale dello scarto è l'inerzia "assumée" (CRD I, p. 182 ; p. 509 ; p. 631).

DIRITTO (DROIT) : Sartre riprende la concezione marxista del diritto: la storia non è improntata al diritto o alla morale che, in quanto sovrastrutture, sono i suoi prodotti. Denuncia l'impostura del diritto che nasce dalla violenza e il cui rifiuto della violenza è a vantaggio solo dell'oppressore. Il diritto è così «l'esigenza del più forte di essere trattato come persona da parte di colui che asserva». Sartre rifiuta l'opposizione tradizionale tra stato civile e stato di natura, tra la violenza e il diritto, spingendosi fino ad affermare la loro identità: «Il n'y a jamais eu de violences sur terre qui ne correspondissent à l'affirmation d'un droit» (gli antisemiti odiano gli *sporchi* ebrei; i razzisti linciano i neri *oscuri e criminali*) [*Situations VIII*, pp. 28-29 ; CPM, p. 150 ; p. 185].

La riflessione sartriana sul diritto conserva un'eco dell'anti-giuridismo di Spinoza. Per Sartre non ha senso cercare di fondare il diritto della *praxis*, poiché è proprio la *praxis* il fondamento di ogni diritto. La sola autentica limitazione della sovranità dell'uomo sono gli altri (la reciprocità è compresa come l'intera sovranità di tutti e di ciascuno su di lui). Con il giuramento prestato dai membri del gruppo in fusione, per non ricadere nella serialità, si modifica la questione del diritto, perché il gruppo diventa una costrizione. Il giuramento genera un sentimento di appartenenza che si traduce in un insieme di obbligazioni reciproche e singolari e nel diritto di tutti su ciascuno per mezzo di ciascuno. Così nasce un potere giuridico diffuso che non ha ancora una forma istituzionale. Da questo potere dipende, ad esempio, la

liquidazione di un traditore reale o presunto, che è una *praxis* di violenza esercitata su un membro del gruppo in nome del giuramento che lui stesso ha prestato e del diritto riconosciuto agli Altri su di lui. Questa forma di potere, inoltre, proprio in ragione del rischio della dispersione, è chiamata a istituzionalizzarsi. Ma quella sartriana non è una filosofia che individui nel contratto l'origine della sovranità, perché per Sartre il pensiero contrattualista riposa su un'incomprensione delle relazioni sociali tra gli individui, immaginati come originariamente separati. Lo Stato sarebbe così una negazione della dispersione, mentre per Sartre essa ne è il frutto, nella misura in cui l'instaurazione di un potere sovrano risulta dall'impotenza seriale incontrata dai membri del gruppo istituzionale (CRD I, pp. 695-696).

DIVENIRE (DEVENIR) : Echeggiando Eraclito, Hegel sostiene che non ci sono né l'essere né il non essere, ma solo il divenire. Essere e non essere sono astrazioni del pensiero, idee che sorgono quando il divenire viene analizzato.

La domanda di fondo de *L'essere e il nulla* di Sartre parte dalle sue tre principali influenze: Hegel, Husserl e Heidegger: quale deve essere la natura di un essere che ha ed è una relazione col mondo, che è consapevolezza del mondo e agisce su di esso?

L'essere esiste solo in relazione alla realtà e al mondo ed è, in se stesso, nulla, è un essere che è negazione, non essere. Al centro de *L'essere e il nulla* sta la complessa dinamica tra essere in-sé e essere per-sé. La coscienza umana è mancanza di essere, intenzionale, temporale, incarnata e libera, ma lotta invano per raggiungere la coincidenza con se stessa. Ciascuno di noi è una fuga dal presente nulla verso una futura identità, che non sarà mai conseguita.

Nella *Critica della ragione dialettica*, cambia l'uso terminologico e Sartre utilizza prevalentemente la distinzione tra **essere differenziato** (il mondo dei fenomeni, il mondo dal punto di vista della coscienza, la realtà come appare a livello fenomenologico) e **essere indifferenziato** (modo di riferirsi all'essere-in-sé che sottolinea la sua completa mancanza di tratti distintivi; la sua sola caratteristica è che è).

ESSERE-DI-CLASSE (ÊTRE-DE-CLASSE) : appartenenza dell'individuo a un gruppo determinata dalla situazione e insieme assunta come progetto originario.

La prima apparizione dell'essere-di-classe nell'opera di Sartre risale a uno scritto letterario, il racconto *L'infanzia di un capo* contenuto nella raccolta *Le mur* (1939): il protagonista, Lucien Fleurier, figlio di un ricco industriale, è alla ricerca di una propria identità e di un significato autonomo da dare alla sua esistenza. Destinato fin da piccolo a divenire il capo della fabbrica che la sua famiglia e persino gli operai si aspettano, nel tentativo di capire cosa ci sia di sbagliato in lui, che non si riconosce in questo destino, vive le più svariate esperienze – la psicoanalisi, la relazione con un poeta, lo squadristo fascista – per poi concludere accettando di ricoprire il suo ruolo.

Molti anni dopo, nella *Critica della ragione dialettica*, Sartre si pone l'interrogativo: si è borghesi o ci si fa borghesi? «Il n'est pas douteux qu'on se fasse bourgeois. En ce cas chaque moment de l'activité est embourgeoisement. Mais pour se faire bourgeois il faut l'être» (CRD I, p. 340). Chi si fa borghese senza esserlo, si avvia allo scacco: la sua esistenza è destinata a essere commedia, impostura. Non ci si può davvero fare “borghesi” se le nostre molteplici attività “di imborghesimento” non coincidono con la nostra realtà oggettiva, ovvero con l'essere sociale che predefinisce la nostra esistenza, tracciando un campo di possibilità necessariamente limitato. L'imborghesimento non fa che realizzare la condizione di partenza.

L'essere-di-classe come essere pratico-inerte arriva agli uomini attraverso le sintesi passive della materia operata. In altri termini, l'essere-di-classe presenta il modo d'essere del pratico-inerte, e la *praxis* dell'operaio che si fa operaio è la *praxis* alienata di un essere-fuori-di-sé nella materia operata (un utensile, una macchina) in quanto cristallizzazione del lavoro delle generazioni precedenti. Così l'operaio realizza – apparentemente in tutta libertà – il proprio essere-di-classe nel quadro insuperabile di futuro insuperabile o «avenir-fatalité» e l'essere-di-classe è l'inerzia (della materia operata) che si insinua nella libertà. Ovviamente ciascuno conduce una vita individuale ma si tratta solo dei modi possibili per ognuno di riprodurre il suo essere-di-classe (CRD I, pp. 346-347).

ESSERE-IN-SITUAZIONE (ÊTRE-EN-SITUATION) : è la condizione ontologica del per-sé, costantemente situato, a partire dalla situazione immediata che è il corpo. Il per-sé, però, tende a negare la situazione, a rifiutare di assumersene la responsabilità, ricadendo nella malafede.

Alla fine de *L'essere e il nulla*, Sartre si chiede se sia possibile sfuggire alla malafede attraverso una morale dell'autenticità. Nei *Quaderni per una morale*, il tentativo più esteso, ancorché incompiuto, di delineare una simile morale, il concetto di essere-in-situazione si amplia perché inizia a comprendere anche la condizione storica di oppressione in cui versa la maggior parte del genere umano. Nella *Critica della ragione dialettica* e nelle Conferenze di Roma l'incontro/scontro della libertà con l'essere-in-situazione evolve nella riflessione sul senso della Storia e all'introduzione della categoria della totalizzazione di avviluppo.

- Vedi anche **Storia e Totalizzazione di avviluppo**.

ESSERE-PER-ALTRI (ÊTRE-POUR-AUTRUI) : coincide con le strutture dell'essere di una persona che appartengono all'Altro e sono realizzate dal punto di vista dell'Altro. L'essere-per-altri si articola in modi della coscienza come la vergogna, l'imbarazzo o l'orgoglio. In queste situazioni si scopre che l'Altro è portatore di una soggettività trascendente. Lo sguardo dell'Altro riduce una persona a oggetto, sottraendole la priorità del punto di vista.

ESPERIENZA CRITICA (EXPÉRIENCE CRITIQUE) : l'esperienza critica è la prassi che si svela a se stessa nella riflessione. Su di essa riposa la legittimità dell'antropologia strutturale e storica di cui Sartre intende gettare le basi nella *Critica della ragione dialettica*. La seconda parte dell'Introduzione alla CRD si intitola *Critica dell'esperienza critica*. Il lemma "criticare" viene ripreso nel suo significato etimologico di separare il vero dal falso e nel suo significato kantiano di determinare il fondamento e i limiti della ragione, nel caso specifico di quella dialettica (CRD I, p. 166).

In una linea che prosegue quella di Cartesio e della fenomenologia husserliana, Sartre considera l'evidenza come criterio di verità. Il punto di partenza di ogni pensiero è il *cogito* come esperienza o evidenza prima. Nella CRD, Sartre riprende e approfondisce questo concetto di verità, elaborando una nozione di esperienza critica il cui punto di partenza epistemologico deve sempre essere la *coscienza* come «certitude apodictique de (soi) et comme conscience de tel ou tel objet» (CRD I, p. 167). In questo senso va letto l'obiettivo di rifondare il marxismo postosi da Sartre: ripristinare una comprensione o conoscenza comprensiva dell'uomo come progetto, negatività, trascendenza e, prima di tutto, bisogno, a partire dalla quale le nozioni di lavoro, sfruttamento, alienazione, feticismo, acquistino il loro autentico significato. Nella conclusione delle *Questioni di metodo*, Sartre sottolinea che questa comprensione non si distingue dalla *praxis* e dalla pratica riflessiva sull'esistenza (QM, pp. 236-240).

L'esperienza critica assomiglia alla lontana alle esperienze delle scienze di natura, perché è totalizzante e mira a manifestare la realtà del processo dialettico. In questo senso l'esperienza critica è il prototipo di ogni esperienza dialettica. Il problema è sapere se vi sia una regione ontologica in cui la totalizzazione, compresa come unità sintetica del diverso, sia la forma stessa dell'esistenza. Se la risposta è affermativa, l'esperienza critica si opera all'interno di tale totalizzazione, di cui è l'atto riflessivo, e che altro non è se non la Storia umana. Tale esperienza, infatti, è l'esperienza di chiunque o, più precisamente, di chiunque esista «oggi», nella nostra epoca, in quanto vita umana che è l'espressione diretta e indiretta del tutto. Così l'esperienza critica della totalizzazione finisce per coincidere con la vita del ricercatore, in quanto essa si critica riflessivamente. Essa procede partendo dall'immediato costituito dall'individuo stesso colto nella sua *praxis* astratta e si eleva al concreto assoluto dell'uomo storico. Lungi dal mantenersi nei limiti temporali di un'esistenza individuale che si temporalizza, avviluppa anche il passato dell'umanità, si fa esperienza totale, cioè «expérience de toute une vie tant qu'elle se dissout dans toute l'Histoire, de toute l'Histoire en tant qu'elle se ramasse dans toute une vie». L'esperienza critica diviene allora esperienza semi-riflessiva nella misura in cui fa appello alla

cultura come totalizzazione di una storia millenaria. Essa permette di scoprire la rigorosa necessità del processo storico in quanto struttura apodittica dell'esperienza dialettica (CRD I, p. 167 ; p. 172 ; p. 185 ; p. 329).

EVIDENZA (ÉVIDENCE) : l'atto di cogliere una *praxis* in corso alla luce del suo termine finale.

La *Critica della ragione dialettica* ipotizza l'evidenza di un punto di vista dialettico. Sartre mostra, utilizzando un teorema geometrico (una retta che incontra una circonferenza in un punto qualsiasi deve incontrarla anche in un altro punto), che l'evidenza può essere contemporaneamente intuitiva e dialettica e che è «la saisie d'une *praxis* en cours à la lumière de son terme final» (CRD I, p. 177 nota 1]. Così Sartre oppone la retta che da un punto di vista analitico è un insieme di punti definiti, alla retta come movimento che è il cammino più breve da un punto all'altro. I matematici hanno bisogno di una dimostrazione i cui concetti e i presupposti analitici ignora la retta che si dà come evidenza dialettica, così come il cerchio-*Gestalt* in quanto forma sensibile uscita da un movimento generatore che l'occhio ripercorre senza posa.

FRATERNITÀ (FRATERNITÉ) : sentimento di appartenenza che non si fonda su un'identità di natura espressa da una somiglianza. Sartre si chiede ironicamente perché un pisello in scatola dovrebbe sentirsi fratello di un pisello della stessa scatola (CRD I, p. 535). Poiché non si tratta di un carattere fisiologico e universale, ma di un carattere storico, la fraternità risulta dall'atto creatore del giuramento in virtù del quale i membri di un gruppo giurato formano quasi una famiglia: «Nous sommes frères en tant qu'après l'acte créateur du serment nous sommes *nos propres fils*, notre invention commune». Così la fraternità nasce dal riconoscimento di un'identità tra individui "nati" lo stesso giorno alla stessa ora e con uno stesso atto, in modo da formare una stessa specie. Essere compagni, amici o amanti deriva da questa prima struttura: si tratta di libere specificazioni della fraternità che si producono sulla base di circostanze particolari (CRD I, p. 536).

La fraternità implica una serie di obblighi reciproci, a cominciare da quello di aiutarsi e ciò costituisce l'embrione del diritto come potere giuridico diffuso. La violenza come prassi comune rinforza i legami tra fratelli e il terrore esercitato nei confronti dell'eventuale traditore in alcuni casi può assumere la forma di «legame pratico d'amore» tra quanti decidono di esercitarlo (CRD I, pp. 535-539).

- Vedi anche **Giuramento**.

FUTURO (AVENIR) : è l'orizzonte del per-sé. La dimensione umana è quella di essere progetto, nel senso etimologico di "proiettato in avanti", pro-getto («est d'abord ce qui se jette vers un avenir et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir», *L'esistenzialismo è un umanesimo*, p. 21). Proprio come non ha il suo passato, l'uomo non ha il suo futuro, poiché è il suo passato come il suo futuro nella misura del non essere. Il futuro quindi non è una semplice rappresentazione, ma quello che il per-sé deve essere. Tuttavia il futuro possiede una struttura complessa che i *Quaderni per una morale* scompongono in quattro ambiti che intrattengono fra loro rapporti strutturali e dialettici:

- 1) il progetto della mia libertà;
- 2) la possibilità permanente di cambiare e di abbandonare questo primo progetto in modo che la sua realizzazione sia imprevedibile;
- 3) la mia morte come possibilità dell'impossibilità di certi progetti;
- 4) l'alienazione totale possibile del mio futuro da parte dell'Altro (CPM, pp. 431-432).

“Com'era bella la Repubblica sotto l'Impero!” Questa espressione permette a Sartre di mettere in evidenza la *déception ontologique* del per-sé il cui futuro, come esistenza in-sé del per-sé, non può realizzarsi. Uno scarto analogo lo si ritrova sul piano della *praxis* e della Storia per esplicitare i concetti di contro-finalità e di alienazione. Gli uomini fanno la Storia, ma in essa si oggettivano e si alienano. È per questo, secondo Sartre, che gli uomini non riconoscono il senso della loro impresa nel risultato totale e oggettivo. I *Quaderni* danno ragione più a Marx che a

Hegel: «L'histoire n'est pas finie, nous ne pouvons prévoir et préparer que la prochaine détermination, nous ignorons ce qui se passera au-delà» (CRD I, p. 74 ; CPM, p. 484).

GIURAMENTO (SERMENT) : Sia che assuma forma esplicita (come il giuramento della pallacorda), sia che assuma forma implicita (ad esempio per coloro che sono nati in un gruppo), il giuramento è un'invenzione pratica del gruppo per resistere all'azione disgregante dell'allontanamento spazio-temporale e della differenziazione.

Il giuramento non è una semplice risoluzione né una semplice determinazione del discorso, come potrebbe far credere uno studio strutturalista, ma una modifica reale delle relazioni sociali, provocata dalla paura del tradimento, e che genera il regno della fraternità-terrore in seno al gruppo che d'ora in poi sarà detto "giurato". Infatti ognuno presta giuramento accettando le conseguenze di un'eventuale defezione (ad esempio riconoscendo al gruppo il diritto di mettere a morte il traditore).

«Lorsque la liberté se fait *praxis* commune pour fonder la permanence du groupe en produisant par elle-même et dans la réciprocité médiée sa propre inertie, ce nouveau statut s'appelle le serment» (CRD I, p. 518), e tutte le forme derivate del giuramento hanno senso solo sulla base del giuramento originario. Il giuramento non dipende da una *praxis* individuale, ma da quella di un gruppo che si pone per-sé, che si riflette e che decide di assicurare la propria permanenza contro la serialità che minaccia di dissolverlo. Il gruppo allora contagia di un'inerzia fattizia la propria *praxis*: i membri si impegnano reciprocamente a restare quel che sono, rinunciano a partire, a fuggire o a tradire. Nel giuramento il terzo regolatore dà la parola d'ordine ("giuriamo") e ognuno dei componenti del gruppo giura. Il giuramento esige dunque una reciprocità mediata dal gruppo, ma Sartre rifiuta esplicitamente la prospettiva atomistica della socialità che è all'origine delle filosofie contrattualistiche (CRD I, pp. 518-521).

- Vedi anche **Terzo regolatore**.

GRUPPO (GROUPE) : costituisce la fondamentale realtà sociale, a partire dal collettivo e in opposizione alla sua inerzia seriale. È una raccolta di esseri umani attiva, i cui membri sono uniti da uno scopo comune, ma che è sempre minacciato di pietrificazione e di disintegrazione. La *Critica della ragione dialettica* distingue: il gruppo in fusione, il gruppo giurato, il gruppo organizzato, il gruppo istituzionale. Sartre rifiuta la concezione organicistica del gruppo che lo assimilerebbe a un “iperorganismo”, un’unità sostanziale sovraindividuale. Anche se chi ne è all’esterno identifica il gruppo come totalità organica, la *praxis* individuale resta il solo fondamento ontologico legittimo del gruppo, come di ogni collettività umana.

Nel gruppo in fusione, come la folla rivoluzionaria in marcia per assaltare la Bastiglia, ciascuno è uguale all’altro nella misura in cui tutti perseguono uno stesso fine e assicurano successivamente la funzione di terzo regolatore. Ma questa unità si disfa nel gruppo organizzato, che appare in virtù del giuramento, e in cui ciascuno occupa una funzione precisa che lo distingue dagli altri, come nel gruppo istituzionale, in cui le funzioni divengono permanenti e sono ricoperte da membri che diventano strumenti al servizio di tali funzioni. Il movimento dell’esperienza può essere circolare e le possibili metamorfosi del gruppo non sono fatali. Benché il gruppo giurato, il gruppo organizzato e il gruppo istituzionale siano altrettante *degradazioni* del gruppo in fusione e sebbene la libera *praxis* comune, trionfante sulla molteplicità seriale nel gruppo in fusione, sia progressivamente ricatturata dalla passività e dall’alienazione, Sartre tiene a precisare che tale *degradazione* non si riferisce nel caso specifico a nessun sistema di valori. Il termine mira soltanto a sottolineare che il gruppo si riavvicina progressivamente allo statuto di collettivo e che la libera *praxis* ritorna verso il pratico-inerte (CRD I, p. 678).

Gruppo in fusione (groupe en fusion) : Il gruppo in fusione si oppone tanto al collettivo quanto agli altri tipi di gruppo. Tra le diverse forme di unione contro la serialità, il gruppo in fusione occupa un posto privilegiato nella riflessione sartriana, perché permette di descrivere la maniera in cui le classi oppresse possono passare dallo stato di impotenza caratteristica della loro alienazione seriale alla *praxis* rivoluzionaria del gruppo (CRD I, p. 453).

Come indica il nome, il gruppo in fusione si distingue per l'unità che le *praxis* individuali di cui è composto riescono a realizzare, senza tuttavia mai pervenire alla totalità organica. Questo gruppo si definisce come un'unione attiva in seno alla quale ogni *praxis* sfugge al dominio del pratico-inerte associandosi agli altri per raggiungere un obiettivo comune. Se nel gruppo "ognuno è lo stesso", questo non avviene nella modalità della serie in cui ognuno è "altro" (un altro viaggiatore che vuole salire sull'autobus e che mi farà concorrenza). Lo "stesso", infatti, non è un ostacolo alla mia *praxis*, ma contribuisce alla certezza della realizzazione dei miei obiettivi, che sono anche i suoi (*praxis* comune). Tuttavia, questa identità non garantisce l'unità del gruppo, che deve senza posa totalizzarsi e che, di conseguenza, presuppone un terzo regolatore (qualcuno che lanci una parola d'ordine o che prenda la parola in un comizio).

L'evento scatenante che produce l'apocalissi, ovvero il passaggio dalla serialità al gruppo, e che lacerava il collettivo illuminandolo con una *praxis* comune, è il pericolo che rimanda al bisogno e al desiderio di autoconservazione dell'organismo. Tuttavia, nonostante gli sforzi compiuti per mantenere l'unità che aveva caratterizzato il vivo dell'azione (ad esempio creando artifici come il giuramento o l'istituzione), il gruppo vive sotto la minaccia perenne di essere ricondotto alla serialità. Ogni raggruppamento umano è così caratterizzato da una permanente instabilità, oscillando tra i due poli della serializzazione e della fusione (CRD I, p. 449).

- Vedi anche **Collettivo** e **Terzo regolatore**.

IN-SÉ / PER-SÉ (EN-SOI / POUR-SOI) : l'essere del fenomeno (in-sé) e l'essere della coscienza (per-sé) sono considerati da Sartre istanze ontologiche opposte già nell'Introduzione a *L'essere e il nulla* (EN, pp. 14-16).

L'in-sé è il punto di partenza dell'ontologia sartriana perché ogni fenomeno in ultima analisi dipende dall'in-sé. Tra in-sé e per-sé non c'è una relazione duale, come tra due distinte entità ciascuna portatrice di propri diritti, poiché in-sé e per-sé sono internamente correlati e il per-sé esiste solo come negazione dell'in-sé.

La filosofia sartriana nel suo complesso può essere considerata un'indagine sul per-sé. L'essere-per-sé è il termine che individua la natura essenziale della coscienza, ovvero il *percipi*. Il per-sé non esiste come sostanza, prende in prestito la sua essenza dall'in-sé, limitandosi a esistere come negazione o mancanza d'essere. Come un'ombra o un riflesso, è completamente dipendente da ciò che è altro da sé. Il per-sé non sta al mondo come gli oggetti, ma trascende il mondo fuggendo verso il futuro, anche se la sua trascendenza è continuamente ricatturata dalla fatticità dell'incarnazione.

IN-SÉ-PER-SÉ (EN-SOI-POUR-SOI) : è l'oggetto – inaccessibile perché intrinsecamente contraddittorio – del desiderio che ossessiona il per-sé: essere al contempo cosa e coscienza. Alla fine de *L'essere e il nulla*, Sartre fa la sconcertante affermazione che l'uomo è una “passione inutile” (EN, p. 678), ma quel che manca alla realtà-umana non è uno specifico oggetto, bensì una sintesi impossibile tra caratteristiche inconciliabili.

Ad esempio, chi soffre è ossessionato da una sofferenza che è al contempo sofferenza per-sé, cosciente di sé, e sofferenza in-sé, un blocco enorme e opaco di dolore. Il sofferente si tormenta le braccia, grida, tutto per soffrire veramente, per «sculpter une statue en soi de la souffrance» (EN, p. 671). Ma tutti gli sforzi sono vani, a meno di scegliere l'immaginario, come Sartre afferma ne *L'Idiot de la Famille*, a proposito della lettura di opere romanzesche. Si opera così il “mistero” dell'incarnazione: il lettore entra nei panni dell'eroe, è quell'eroe in quanto oggetto nel mondo (in-sé) e ne è l'osservatore imparziale (per-sé) [IF II, p. 1377].

IRREALIZZABILE (IRRÉALISABLE) : è l'insieme della caratteristiche concrete che ogni essere umano è condannato ad assumere senza poterle realizzare, cioè senza poter coincidere strutturalmente con nessuna di esse (EN, p. 572-592).

Il termine *irréalisable* viene utilizzato per la prima volta con questo significato nei *Taccuini della strana guerra*, in cui Sartre scrive che l'irrealizzabile non è mai un oggetto, ma una situazione che *non vedo*. Ad

esempio, nessuno può vedere un successo attraverso le speranze e i timori del passato (CDG, pp. 423-424).

Rispetto ai *Taccuini*, in cui non era preso in considerazione il rapporto con l'alterità, ne *L'essere e il nulla*, Sartre rielabora la nozione di "irrealizzabile" nel quadro dei limiti che la libertà dell'altro impone alla mia situazione. Tutte le caratteristiche attribuibili a un individuo (come l'essere bello, brutto, professore o padre di famiglia) al momento della comparsa dell'essere-per-altri sono in effetti "irrealizzabili" dal punto di vista del per-sé, che non può coglierle intuitivamente ma solo "a vuoto", dato che il per-sé non può farsi oggetto di se stesso, nemmeno nella riflessione impura.

ISTITUZIONE (INSTITUTION) : è la modalità organizzativa con cui il gruppo mira a combattere la serialità rinascente.

Ad esempio, il gruppo si dà un dirigente e rende questa carica istituzionale e indipendente da chi la occupa e da quanti la occuperanno in seguito (CRD I, p. 678). Facendo dei suoi organi, funzioni e poteri delle determinazioni fisse o istituzioni, il gruppo cresce e si rafforza, assicurandosi la salvezza, ma ottiene anche l'effetto indesiderato di aumentare l'inerzia.

Per evitare questa deriva, alle istituzioni stabili, Sartre oppone quelle *instabili*, che hanno il merito di potersi dissolvere quando la situazione cambia. Un'istituzione che resta stabile in tutte le circostanze è morta e contribuisce ad atomizzare gli uomini, diventa un'esigenza pratico-inerte che tratta gli uomini come cose. In *On a raison de se révolter* (Paris, Gallimard, 1974), Sartre rigetta le analisi del 1952, in cui il PCF era presentato come «organisme de liason» e «acte pur», e critica il Partito istituzionalizzato.

Nel corso del tempo l'istituzione accelera la sua degradazione e il gruppo ritorna, in un movimento circolare, alla serialità da cui era voluto uscire costituendosi. Il rimedio è quindi peggiore del male: l'istituzione ha infatti un carattere contraddittorio, essendo insieme una *praxis* (perché origina da una dialettica vivente) e una cosa (perché il suo aspetto teleologico si è oscurato facendole acquisire una considerevole forza di inerzia) [QM, pp. 127-129].

LIBERTÀ (LIBERTÉ) : Il concetto di libertà, tema centrale di tutta la filosofia sartriana, è oggetto di una prima esplicitazione alla fine de *L'immaginario* attraverso il concetto di “neantizzazione”, che è la possibilità per la realtà-umana di affrancarsi dal reale e di immaginare.

La concezione sartriana si distingue soprattutto per il rifiuto di assimilare la libertà a una proprietà della volontà (come aveva fatto Cartesio) e, di conseguenza, per l'estensione che accorda alla libertà umana. Nel suo studio sulla libertà cartesiana, Sartre sostiene di voler restituire all'uomo quella libertà creatrice che Cartesio aveva riposto in Dio e che è al principio del mondo come del vero e del bene secondo la teoria della creazione delle verità innate. Per Sartre, l'uomo è «l'essere la cui apparizione fa che il mondo esista» e spetta all'uomo decidere del bene e del male come del vero e del falso.

Ne *L'essere e il nulla* la libertà è collegata alle nozioni di angoscia (coscienza riflessiva della libertà), malafede (la scelta di non scegliere, falsamente rappresentata dalla coscienza a se stessa come impossibilità di scegliere), trascendenza, situazione, psicoanalisi esistenziale. La teoria della libertà di Sartre è radicata nella relazione ontologica tra in-sé e per-sé. Secondo Sartre, noi esseri umani siamo inevitabilmente e illimitatamente liberi sotto il profilo della nostra condizione esistenziale. Gli uomini possono tentare di negare la propria libertà agendo in malafede come se non fossero coscienza ma “cosa”, oppure possono accettare di essere liberi, lottando continuamente per assumere la responsabilità delle proprie scelte. Affermare o assumere la libertà (e vivere di conseguenza) è centrale per il progetto dell'autenticità e rende la libertà stessa la fonte dei valori.

I *Quaderni per una morale* stabiliscono il primo nesso tra morale e autenticità. Nelle note raccolte in *Vérité et existence*, Sartre parte dal principio che «il fondamento della verità è la libertà». Nella *Critica della ragione dialettica*, Sartre si concentra sul rapporto tra libertà e alienazione, passando dal piano dell'ontologia individuale a quello della dialettica storica.

MATERIA OPERATA (MATIÈRE OUVRÉE) : Nella *Critica della ragione dialettica*, la *matière ouvrée* è «oggettivazione alienata della *praxis* individuale e collettiva». La materia operata (p. es. uno strumento, o una

miniera di carbone) non è semplicemente un oggetto realizzato dalla *praxis*, ma ne è l'oggettivazione alienata: se l'azione è negazione della materia, perché la trasforma in vista della modalità futura, la materia è negazione dell'azione, nel senso che diviene la fonte di esigenze oggettive e negative e determina per quanti la "servono" un futuro rigido. Ad esempio, la miniera esige dei "servitori", i minatori, e diviene il loro destino (CRD I, p. 264 e segg.). La materia lavorata si "ritorce" contro chi l'ha trasformata, dominandolo in modo da farlo diventare il prodotto del suo prodotto. L'oggetto *facturé* si propone e si impone agli uomini: li designa e indica loro il suo modo d'uso (CRD I, p. 272).

In quanto insieme molecolare, la materia non ha unità. Tuttavia, la materia operata acquista la falsa unità di ciò che Sartre, riprendendo un concetto husserliano, chiama "sintesi passiva" o "sintesi inerte": attraverso la sua inerzia, la materia "cristallizza" il lavoro degli uomini. Così il disboscamento in Cina è l'unità materiale di una serie infinita di imprese particolari che si inscrivono nell'Essere sotto forma di un risultato comune: le inondazioni. Attraverso il suo carattere materiale, il lavoro sfugge al lavoratore, la *praxis* si muta in *anti-praxis* e la materia diviene *praxis* rovesciata e reindirizzata. Nella sua passività, la materia operata sintetizza l'indefinito seriale degli atti umani che la sostengono e «devient *pour et par* les hommes le moteur fondamental de l'Histoire».

MEDIAZIONE (MÉDIATION) : Pur rinviando esplicitamente alla dialettica hegeliana, per Sartre il concetto di mediazione indica nello specifico l'insieme gerarchico delle conoscenze che permettono di elevarsi dialetticamente dall'astratto al concreto (QM, p. 71). Per questo Sartre scrive che il compito dell'esistenzialismo nei confronti del marxismo è di costituirsi come sforzo «per trovare le *mediazioni*» che permettano di generare il singolare concreto partendo dall'universale astratto. Si tratta di ritrovare la vita, la persona, la lotta reale e definita nel tempo e nello spazio, a partire dalla dialettica generale fra forze produttive e rapporti di produzione (QM, pp. 81-82).

La seconda parte delle *Questioni di metodo* solleva il problema delle mediazioni, precisando che non è sufficiente *situer* (cioè determinare lo spazio concreto dell'oggetto considerato nel processo totale che l'ha

generato, indicando ad esempio le condizioni socio-economiche di un'opera, la classe sociale che l'ha prodotta e i suoi interessi), ma bisogna altresì *saisir* il processo che produce l'opera secondo una "gerarchia di mediazioni". Ad esempio, per comprendere l'opera di Paul Valéry non ci si può accontentare di collocarlo fra gli intellettuali piccolo-borghesi idealisti. Che Valéry sia stato un piccolo-borghese è fuori discussione – scrive Sartre – ma è un fatto che non tutti gli intellettuali piccolo-borghesi sono stati Paul Valéry.

METODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO (MÉTHODE PROGRESSIVE-RÉGRESSIVE) :

Esposto nella terza parte delle *Questioni di metodo*, è il metodo applicato da Sartre per il suo studio su Flaubert, ma più in generale anche per le sue riflessioni sulla morale successive alla *Critica della ragione dialettica*. Consiste in un movimento regressivo di analisi che indaga a partire dal concreto assoluto (ad es. il romanzo *Madame Bovary*) per risalire al suo condizionamento più astratto (le condizioni materiali di esistenza di Gustave Flaubert, autore di *Madame Bovary*) e un movimento progressivo di sintesi che ricomprenda il progetto flaubertiano e la sua oggettivazione finale in un'opera letteraria.

Sartre considera come il paradigma del proprio metodo lo scritto di Marx *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, perché coniuga progressione sintetica e analisi dettagliata dei fatti e, in un movimento circolare, chiarisce le strutture profonde di una società a partire dall'originalità del fatto preso in esame, per poter determinare proprio tale originale unicità in virtù delle suddette strutture. Nello stesso filone si colloca, secondo Sartre, lo studio di Henri Lefebvre sul mondo agricolo statunitense, opera che, armonizzando insieme storiografia e sociologia, si prefigge di distinguere il momento analitico-regressivo dal momento storico-genetico di chiarificazione del presente (QM, pp. 72-73 nota 1, p. 186).

MOVENTE / MOTIVO (MOBILE / MOTIF) :

Nel senso comune si intende per motivo la ragione di un'azione e per movente tutto ciò che soggettivamente spinge un uomo ad agire.

Il motivo si opporrebbe così al movente come il razionale all'irrazionale, ma a partire da *L'essere e il nulla*, Sartre si ripropone di rielaborare questa concezione dell'azione, ridefinendo entrambi i concetti a partire dalla nozione di fine. Il motivo diventa così ciò che coglie oggettivamente una data situazione svelatasi alla luce di un certo progetto, ricapitolando i mezzi per raggiungere tale scopo. Il movente, al contrario, sebbene abitualmente distinto dal fine, altro non è se non il fine stesso, cioè il progetto cui l'azione risponde (EN, pp. 501-504).

L'esempio di Sartre è quello della conversione di Clodoveo. Il motivo di tale atto risiede nella situazione politica e religiosa della Gallia, il rapporto oggettivo di forze tra l'episcopato, i grandi proprietari e il popolo minuto. Il movente della conversione sta nell'ambizione del re di realizzare un progetto egemonico sul territorio della Gallia, prevalendo sugli altri capi franchi, suoi diretti competitori. È quindi chiaro che il motivo, a dispetto del suo carattere oggettivo, dipende dal disegno politico di Clodoveo e, di conseguenza, dalla finalità della sua azione. Il progetto di conquistare la Gallia svela a Clodoveo la possibilità di ottenere un sostegno da parte della Chiesa di Roma, interessata ad allearsi con un monarca convertito in grado di aiutarla a trionfare sull'arianesimo. Clodoveo dunque, rispetto al motivo, è coscienza posizionale (tetica, strettamente consapevole di se stessa perché riflette sul sé come oggetto intenzionale), e rispetto al movente è coscienza non posizionale (non-tetica, implicita e pre-riflessiva).

NATURA UMANA (NATURE HUMAINE) : Sartre nega l'esistenza di una natura umana, l'esistenza di una essenza universale fissa comune a tutti. L'unica natura dell'uomo è di non avere essenza. Merleau-Ponty, al contrario, sostiene che esiste una natura umana radicata nelle richieste e nei limiti del corpo e nella sua relazione fisica di base con l'ambiente. Merleau-Ponty si riferisce a questo come "sé naturale".

NEGAZIONE (NÉGATION) : Come Hegel, Sartre pone la negazione al centro della sua teoria ontologica della coscienza. La negazione è essere-per-sé, cioè il per-sé che esiste come negazione dell'in-sé. La negazione è l'atto fondativo del nulla. La negazione è o dà

origine al diniego, all'annichilamento, all'assenza, alla mancanza, alle negatività, al vuoto e alla privazione dell'essere.

«C'est par l'homme que la négation vient à l'homme et à la matière». Un puro e semplice cambiamento materiale come la formazione di una duna di sabbia per una folata di vento o una valanga non è né affermazione né negazione. Di per sé una reazione chimica non è positiva né negativa, lo può diventare solo in relazione a un'attività umana di cui favorisce o frena la realizzazione.

Doppia negazione (double négation) : l'essere-per-sé è una doppia negazione: una concreta e una radicale. Il per-sé è la negazione radicale dell'intero essere-in-sé, ma è anche ciò che nega l'in-sé nella forma particolare delle concrete negazioni note come negatività (che differenziano l'essere e danno origine ai fenomeni).

Negazione concreta (négation concrète) : la dimensione logica susseguente alla doppia negazione che è il per-sé. La dimensione logicamente prioritaria della doppia negazione – la negazione radicale – è l'essere-per-sé come negazione dell'intero essere-in-sé. Come negazione dell'essere-in-sé, comunque, il per-sé nega l'in-sé non solo nella forma della pura negazione radicale del tutto, ma anche nella forma particolare della negazione concreta (le negatività). Sartre chiama questa dimensione della doppia negazione la negazione concreta perché è ciò per mezzo della quale appaiono i fenomeni particolari concreti (questo come distinto da quello, questo come non qualcos'altro, ecc.).

Negazione radicale (négation radicale) : la dimensione logica prioritaria della doppia negazione che è il per-sé. È la negazione originaria.

Negazione interna, negazione di interiorità (négation intérieure, négation d'intériorité) : il per-sé è la negazione interna dell'in-sé. Descrivere il per-sé come negazione interna sottolinea la natura della sua relazione logicamente interna col per-sé. Sia *L'essere e il nulla* sia la *Critica della ragione dialettica* distinguono la negazione interna da quella esterna. La relazione di un granello di sabbia rispetto a un altro

granello di sabbia pertiene all'ordine della negazione esterna: un granello *non è* un altro granello come una tazza *non è* un calamaio perché la negazione resta esterna agli oggetti, non li modifica in nulla. Al contrario, se un uomo dichiara di non essere bello o di non essere ricco, la negazione diventa interna: il non essere è una qualità specifica che, ad esempio, può spiegare la malinconia. Sartre esemplifica la reazione di negazione d'interiorità evocando una sua vacanza, durante la quale l'osservazione casuale del giardiniere e del cantoniere che lavoravano sotto la sua finestra lo aveva fatto riflettere su come la realtà dell'Altro, definito solo dall'essere diverso da lui, lo colpisse nel profondo dell'esistenza e lo costituisse come intellettuale rispetto ai lavoratori manuali (EN, p. 215 ; CRD I, p. 214).

Negatività (négativité) : le particolari negazioni o privazioni dell'in-sé. Il per-sé è una doppia negazione, la negazione radicale del tutto, ma nega l'in-sé anche nella forma particolare e concreta delle negazioni. Come negazione concreta, il per-sé differenzia l'essere indifferenziato in fenomeni distinti, ponendo in essere le negazioni. La negatività sorge, ad esempio, quando l'essere viene interrogato. Interrogare l'essere significa aspettarsi che il non-essere si dischiuda. La negatività sorge anche quando la risposta è positiva. Ogni negatività è una mancanza d'essere. La mancanza non appartiene all'in-sé, ma al per-sé. Il per-sé sceglie sempre un corso d'azione al fine di superare la mancanza percepita. Condizione necessaria dell'azione è dunque il riconoscimento di una mancanza oggettiva.

OPACITÀ (OPACITÉ) : caratteristica essenziale degli oggetti. Gli oggetti sono opachi perché hanno sempre aspetti che non appaiono, lati interni e nascosti. Un oggetto non rivela mai tutte le sue possibili apparenze, perché può essere visto solo da una prospettiva alla volta (l'opacità degli oggetti è in contrasto con la traslucidità della coscienza).

ORGANISMO (ORGANISME) :

I corpi viventi e gli oggetti inanimati o inorganici sono costituiti dalle stesse molecole, senza tuttavia avere la stessa natura. L'organismo

presuppone un legame di interiorità: ogni parte è in relazione con il tutto ed è in relazione con le altre parti tramite la mediazione del tutto, mentre la materia è pura exteriorità (CRD I, p. 195).

Tuttavia la *Critica della ragione dialettica* denuncia l'illusione organicista, nel senso che l'organismo non deve diventare il modello per pensare un gruppo in ragione della sola sola apparenza organica: «Nous dirons que la structure organique est avant tout l'apparence illusoire et immédiate du group quand il se produit dans le champ pratico-inerte et contre ce champ» (CRD I, p. 196 nota 1 ; p. 449).

Se l'uomo è a livello biologico un organismo, si distingue però dagli altri in quanto organismo pratico. Molte specie animali sanno farsi degli strumenti e quindi Sartre rifiuta – contrariamente alla concezione bergsoniana dell'*homo faber* – di distinguere l'uomo a partire dalla costruzione di utensili. Bisogna invece prendere le mosse dal bisogno, a partire dal quale tutto si scopre. Ciò che contraddistingue l'organismo pratico risiede infatti nel passaggio dialettico dalla funzione alla praxis *attraverso* il bisogno: confrontato con la penuria che interrompe il movimento ciclico della funzione, l'organismo pratico sfugge al tempo organico della ripetizione e inizia il tempo della *praxis* elementare. Sin dal momento in cui sorge il bisogno, la *praxis* è il «rapporto tra l'organismo come fine esteriore e futuro e l'organismo presente come totalità minacciata» (CRD I, p. 197).

ORGANIZZAZIONE (ORGANISATION) : Sartre sottolinea l'ambiguità di significato del termine “organizzazione”, che designa al tempo stesso l'azione interna per cui un gruppo definisce le sue strutture o ripartisce i compiti, e il gruppo stesso come attività che si esercita nel campo pratico, sulla materia operata o su altri gruppi (CRD I, p. 543).

Quando un gruppo si organizza, i compiti sono distribuiti in maniera sistematica e differenziata: ciascuno è incaricato di una funzione senza esserne asservito. In una squadra di calcio, un passaggio o una finta non sono la stretta esecuzione di una funzione: l'azione è un qualcosa di irriducibile che testimonia la destrezza o la mancanza di abilità dell'individuo. Se non si conoscono le regole del gioco, si potrebbe non capirlo. La funzione è in relazione all'obiettivo come totalità da totalizzare. Così nell'azione c'è solo una parvenza di alienazione, poiché

l'azione individuale si fonde in un'oggettivazione comune, l'unica che permetta il raggiungimento dell'obiettivo prefissato. Se ciascuno è Altro, non si tratta però di un'alterità seriale in seno alla quale l'altro è oscuro: un'organizzazione è un'invenzione pratica di «nous-les-mêmes», ciascuno è Altro in quanto il gruppo ha deciso così e nella misura in cui tale alterità è un rapporto definito da una regola conformemente a una *praxis*. Ma un fattore infinitesimale può intervenire a modificare questo felice equilibrio (CRD I, pp. 555-562).

PASSATO-FUTURO (PASSÉ-AVENIR) : In termini fenomenologici, Sartre descrive il passato come un futuro che ormai è passato. Per Sartre, ciascuna delle tre dimensioni temporali è fuori di sé e trova la sua definizione nelle altre due.

PENURIA (RARETÉ) : La penuria è la presenza insufficiente di un bene in relazione al bisogno che se ne ha, è il fatto fondamentale e rigorosamente contingente della Storia, riassumibile nella constatazione che, dopo millenni di organizzazione umana, i tre quarti della popolazione mondiale sono sottoalimentati (CRD I, p. 235).

La penuria è un fatto essenzialmente quantitativo: «telle substance naturelle ou tel produit manufacturé existe, dans un champ social déterminé, en nombre insuffisant étant donné le nombre des membres des groupes ou des habitants de la région : il n'y en a pas assez pour tout le monde» (CRD I, p. 235). La penuria varia a seconda della zona e del momento storico, ma resta un fatto universale che determina la relazione fondamentale dell'uomo con la natura e con gli altri uomini. Si può distinguere una forma di penuria come «caractère excédentaire de chacun par rapport à tous» e una forma di penuria come «désignation par la société de groupes de producteurs sous-consommateurs», ovvero la penuria assoluta come impossibilità di esistere insieme e la penuria relativa come impossibilità per il gruppo di crescere al di là di un certo limite senza che cambino il modo o i rapporti di produzione (CRD I, pp. 235-239 ; p. 263 nota 1).

La penuria impone agli uomini di lavorare e ad ogni società di «scegliere i suoi morti e i suoi sottoalimentati». Essa fa dell'uomo un "contro-uomo" e trasforma relazioni umane fondate sulla reciprocità, in relazioni inumane fondate sulla rottura della reciprocità e sulla violenza. «Toute l'aventure humaine – au moins jusqu'ici – est une lutte acharnée contre la rareté».

PRATICO-INERTE (PRATICO-INERTE) : Il pratico-inerte introdotto da Sartre nel primo tomo della *Critica della ragione dialettica* è un'evoluzione del concetto di fatticità già presente ne *L'essere e il nulla*.

Fatticità : è la resistenza o avversità presentata dal mondo che la libera azione continuamente lotta per superare. La situazione concreta dell'essere-per-sé, incluso il corpo fisico, deve scegliere se stessa scegliendo le sue risposte. Il per-sé esiste come trascendenza, ma non è una trascendenza pura: è la trascendenza della sua fatticità. Nella sua trascendenza, il per-sé è una fuga temporale verso il futuro, lontano dalla fatticità del passato. Il passato è un aspetto della fatticità del per-sé, il terreno sul quale il per-sé sceglie il suo futuro. La libertà del per-sé è illimitata, ma nel senso paradossale che non c'è limite all'obbligo di scegliersi. La necessaria libertà del per-sé è dunque a suo modo una fatticità nel cuore stesso della libertà.

Pratico-inerte : carattere preliminare della materia. Esso definisce il rapporto dell'uomo con la materia operata e socializzata in quanto la sua attività è sottomessa all'inerzia di tale materia. L'uomo diventa così "prodotto del suo prodotto" e la sua libera *praxis* si trasforma in azioni predeterminate. L'uomo e il suo prodotto scambiano le rispettive qualità: la sua attività diventa passiva, mentre la passività della materia operata diviene attiva (CRD I, pp. 295-296).

Introdurre la nozione di pratico-inerte serve a Sartre per spiegare in che modo la libertà faccia esperienza della necessità, questione che la sua filosofia aveva lasciato irrisolta. Sottomessa alla materia operata, la *praxis* individuale o di gruppo è alterata: non è più libera organizzazione del proprio campo pratico, ma la riorganizzazione di un settore della

materialità inerte in funzione delle esigenze di un altro settore della materialità. Sotto la forma del pratico-inerte si compie la contraddizione tra materia e *praxis* (CRD I, p. 301).

Il pratico-inerte designa l'essere-fuori-di-sé dell'uomo (sia del proletario, sia del capitalista) in un complesso di macchine (l'industria). Frutto della totalizzazione tra *praxis* e inerzia, l'essere pratico-inerte presenta tre caratteri: l'esigenza, l'interesse, il destino.

1. **esigenza (exigence)** : in un complesso economico, tecnico e sociale, l'esigenza è l'aspettativa o finalità inerte dello strumento (o del materiale) che deve essere manovrato in un certo modo affinché la *praxis* del lavoratore, rispondendo alle esigenze della macchina, si alieni fino a divenire mezzo a vantaggio di un fine inumano, in una sorta di rovesciamento della seconda formulazione dell'imperativo categorico kantiano.
2. **interesse (intérêt)** : distinto dagli obiettivi o dai compiti che una libera *praxis* si prefigge, l'interesse è una sorta di specificazione dell'esigenza. Appare a partire dal momento in cui l'individuo si identifica con una cosa (l'operaio con la macchina, il padrone con la fabbrica, ecc.) alla conservazione della quale si dedica a spese di tutto il resto.
3. **destino (destin)** : mentre l'oggetto detta a un uomo il suo interesse, come fa ad esempio la macchina rispetto al capitalista, esso si impone a un altro uomo, in questo caso l'operaio, come un destino. Anche l'operaio, infatti, ha nell'oggetto il suo essere, ma il suo avvenire di organismo vivente è determinato dall'oggetto e dal suo inerte disegno: rimpiazzare l'uomo stesso (CRD I, p. 316).

PRAXIS (PRAXIS) : designa l'azione di un soggetto che trasforma il suo ambiente in funzione di un fine. Questa azione può essere quella di un gruppo che persegue uno scopo comune, come una squadra sportiva. Sartre riprende intenzionalmente, ad esempio, uno dei temi centrali delle *Tesi su Feuerbach* (cfr. VIII Tesi: «ogni vita sociale è essenzialmente

pratica»), in cui Marx afferma, contro il primato dell'attività teorica considerata come l'unica autenticamente umana, il primato della pratica, dell'attività rivoluzionaria o "pratico-critica" (CRD I, p. 638).

La nozione sartriana di *praxis* riposa su una concezione dialettica dell'azione che Sartre elabora nella *Critique* e che definisce come interiorizzazione dell'esterno ed esteriorizzazione dell'interno, o ancora come passaggio «dall'oggettivo all'oggettivo per interiorizzazione». Da questo punto di vista, l'azione di un libero organismo per soddisfare i suoi bisogni dipende dalla *praxis* che è il «rapporto dell'organismo come fine esterno e futuro con l'organismo presente come totalità minacciata. La *praxis* ha quindi carattere teleologico rispetto alla conservazione dell'individuo. Alla fine della *Critique*, Sartre definisce la *praxis* come "progetto organizzatore" che supera le condizioni materiali in vista di un fine e che si iscrive per mezzo del lavoro nella materia organica come riorganizzazione del campo pratico e riunificazione dei mezzi in vista dello scopo da raggiungere. Anche se per Sartre la *praxis* è sempre libera e detta legge a se stessa, non può prescindere dalle circostanze e quindi è sempre sottoposta al rischio di venir rivolta contro il suo autore. Sartre distingue nettamente la *praxis* individuale da quella comune, che possiede un'intelligibilità specifica: nella *praxis* comune vi è un condizionamento reciproco o successivo delle funzioni, in quanto una molteplicità di azioni individuali la iscrive concretamente in una situazione definita.

Nella concezione sartriana della prassi si può scorgere un'eco della definizione di trascendenza de *L'essere e il nulla*, e infatti la trascendenza dipende dai concetti di progetto e di superamento delle condizioni materiali verso un fine. *Praxis* e trascendenza, tuttavia, non coincidono: nella *Critica* il progetto affronta la materia inorganica e vi si iscrive per mezzo del lavoro. In questo modo la nozione di superamento si modifica: mentre ne *L'essere e il nulla* il superamento indica il movimento della coscienza che nel suo progetto si porta oltre ciò che è mirando a ciò che non è, nella *Critica* individua il processo dialettico di negazione della negazione in seno a una totalizzazione in corso. Così la *praxis* è il fondamento ontologico della dialettica: anche l'azione è di per sé superamento negatore di una contraddizione, determinazione di una totalizzazione presente in nome di una totalità futura, lavoro reale ed efficace della materia. La dialettica è dunque «la razionalità della *praxis*» (CRD I, p. 157 ; p. 194).

Prassi-processo (praxis-processus) : è la *praxis* di un insieme sociale organizzato, la quale ricomprende al suo interno, per superarli e neutralizzare il loro effetto deviante, tutti i condizionamenti e le contro-finalità che si sono generate in virtù del suo stesso agire storico.

Processo-prassi (processus-praxis) : è la prassi-processo considerata nella sua exteriorità (in quanto sorge nella dispersione dell'Universo); come tale, non può essere finalizzata a raggiungere un obiettivo positivo. Nella filosofia dialettica di Sartre i termini interiorità ed exteriorità non vanno mai intesi nella loro accezione puramente spaziale: in un insieme vi è un legame di interiorità tra ciascun elemento in quanto definito e modificato dalla sua appartenenza a tale insieme; vi è invece legame di exteriorità quando gli elementi coesistono in modo inerte.

PRESENTE, PRESENZA (PRÉSENT, PRÉSENCE) : il presente non è un momento discreto tra il passato e il futuro, ma la situazione rispetto alla quale il per-sé è una *presenza*, la situazione per cui il per-sé è presente come superamento della situazione medesima. Passato e futuro sono tra di loro separati dal nulla, dal non-essere della presenza.

PROGETTO FONDAMENTALE

(PROJET FONDAMENTAL) : Il progetto è la dimensione essenziale dell'esistenza, è la serie di azioni che una persona sceglie in risposta e come risultato della sua scelta fondamentale (per confermarla o negarla). «L'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être» (*L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 23 ; nuova ed. 1970).

Ne *L'essere e il nulla* Sartre esplicita questa tesi a partire dalla temporalizzazione del per-sé, la cui struttura fondamentale è essere sempre fuori di sé, cioè progetto di se stesso fuori dal presente in vista di ciò che non è ancora. La progettualità distingue l'uomo da ogni altro essere: ciascuno deve progettarsi per mancanza d'essere. Attraverso il proprio progetto fondamentale ogni uomo, in ultima analisi, lotta per

essere Dio (= essere-in-sé-per-sé, un essere che si fonda su se stesso e non sulla negazione dell'essere-in-sé). Ma siccome un simile stato dell'essere è impossibile, il progetto fondamentale definitivo è irraggiungibile (EN, pp. 524-536).

In *Questioni di metodo*, Sartre riprende la nozione di progetto da un punto di vista dialettico. Già dimensione fondamentale della *praxis*, il progetto diventa anche la condizione della sua comprensione: l'uomo alienato si caratterizza attraverso «ce qu'il parvient à faire de ce qu'on a fait de lui, même s'il ne se reconnaît jamais dans son objectivation» (QM, p. 127). Il progetto si rapporta al contempo con la situazione e con i fattori reali e presenti che condizionano l'azione, e a un certo oggetto a venire che la stessa azione tenta di realizzare. «Fuite et bond en avant, refus et réalisation tout ensemble, le projet retient et dévoile la réalité dépassée, refusée par le mouvement même qui la dépasse». Per illustrare questo legame del progetto tra una situazione e il suo superamento per mezzo della *praxis*, Sartre evoca l'istituto matrimoniale della poliandria nelle isole Marchesi, che è un modo per il gruppo di superare la scarsità di donne (QM, pp. 127-129).

PROGRESSO (PROGRÈS) : Nelle *Questioni di metodo*, Sartre oppone la temporalità dialettica della Storia, temporalità reale che implica il rapporto degli uomini con il loro passato e il loro futuro, alla *temporalità-milieu*, il tempo del razionalismo cartesiano, da cui dipende la credenza illuminista e positivista nel progresso, e che concepisce il tempo come un *continuum* omogeneo e infinitamente divisibile con coordinate che permettano di individuare i punti di partenza e di arrivo. Una simile concezione pensa gli uomini e le loro attività come se fossero *nel* tempo, ignorando la temporalizzazione originaria che è all'origine della temporalità dialettica della Storia e che è progetto in quanto superamento del dato e realizzazione di una possibilità attraverso la *praxis* (QM, p. 128 nota 1). Sartre riconosce al marxismo il merito di aver confutato la nozione borghese di progresso e di aver intuito la temporalità autentica. La temporalità dialettica lascia sperare un progresso dell'umanità nel corso della storia? Negli ultimi anni della sua vita, Sartre sembra quasi ammettere questa possibilità: «Il y a un mouvement lent de l'Histoire vers une prise de conscience de

l'homme par l'homme. À ce moment-là, tout ce qui aura été fait dans le passé prendra sa place, prendra sa valeur. Par exemple, ce que j'ai écrit. [...] Il faut croire au progrès». Immediatamente dopo Sartre si smentisce, ipotizzando che si tratti di una propria “dernière naïveté” (*L'espoir maintenant : entretiens avec Benny Lévy*, Lagrasse, 1980; Verdier, 1991).

RAGIONE DIALETTICA / RAGIONE ANALITICA (RAISON DIALECTIQUE / RAISON ANALYTIQUE) :

Questa opposizione è illustrata da Sartre nell'Introduzione alla *Critica della ragione dialettica* attraverso la disamina critica delle posizioni di alcuni storici della rivoluzione francese (ad esempio Georges Lefebvre) che nelle loro analisi ignorano l'unità del processo rivoluzionario, sostituendola con una pluralità di fattori indipendenti ed esteriori gli uni rispetto agli altri, di cui evidentemente la rivoluzione sarebbe la risultante. Mentre la ragione analitica scompone ciò che studia in elementi distinti e stabilisce tra loro un legame di exteriorità, la ragione dialettica adotta *a priori* «une attitude totalisante» rispetto all'oggetto di studio e riconosce tra le parti in seno a una totalizzazione in corso un legame di interiorità tale che ciascuna è la negazione interna dell'altra (CRD I, pp. 135-136).

In un primo momento, la ragione dialettica si contrappone semplicemente alla ragione analitica come un tipo di razionalità differente. Tuttavia, nell'ottica della ragione dialettica, la ragione analitica va considerata – anche se essa lo ignora – come un “momento astratto” della ragione dialettica stessa. In altri termini, la ragione analitica è una trasformazione della ragione dialettica che si fa “cosa” per divenire l'ambito in cui l'oggetto considerato si disperde in elementi uniti da legami di exteriorità. Ma se la ragione analitica possiede i suoi metodi e il suo tipo d'intelligibilità, se attualmente trionfa nelle scienze naturali, essa presuppone la ragione dialettica che, per prima, totalizza quel che in seguito diviene oggetto di analisi. Così, lungi dall'essere il contrario della ragione analitica, quella dialettica la comprende in sé come la totalità comprende la pluralità (CRD I, pp. 174-177).

La *Critique* si interroga kantianamente sui limiti, la validità e la portata della ragione dialettica. Contrariamente a quella analitica, infatti,

la ragione dialettica non può essere «ni un os ni un accident» e quindi è costretta a fornire «la Raison de ses propres raisons». Ad esempio, mentre la ragione analitica stabilisce la gravitazione universale come legge della fisica in quanto *fatto* e non cerca di renderne ragione, la ragione dialettica non può essere autenticamente razionale se non stabilisce la necessità dei propri principi. Per questo Sartre rimprovera a Engels di aver presentato le leggi della dialettica come se si trattasse di fatti contingenti, non tenendo in considerazione l'irriducibilità della prassi umana e perciò finendo per assimilare rapporti umani a una relazione funzionale tra variabili quantitative. Sartre usa come esempio delle conseguenze di questo atteggiamento uno slogan di propaganda governativa nella Polonia del 1949: «La tubercolosi frena la produzione». In questo caso l'uomo è completamente eliminato a vantaggio di una stima statistica della produzione e della tubercolosi e delle variazioni dell'una in funzione dell'altra espresse sotto forma di una legge del tipo $y = f(x)$ in cui la tubercolosi gioca il ruolo di variabile indipendente: è il trionfo dello spirito analitico (CRD I, pp. 149-157).

RELAZIONE INTERNA (RELATION INTÉRIEURE) : un fenomeno è internamente collegato a un altro quando esiste in virtù delle sue relazioni con tale fenomeno e non può esistere indipendentemente da esso. La fondamentale relazione interna è quella fra non-essere (*per-sé*) ed essere (*in-sé*).

RESPONSABILITÀ (RESPONSABILITÉ) : Secondo la visione esistenzialista, il solo limite alla libertà è che non si può smettere di essere liberi. Poiché le risposte al nostro essere-in-situazione sono sempre scelte, ne siamo sempre responsabili. «En ce sens, la responsabilité du pour-soi est accablante». L'uomo sartriano è «senza scuse» e ignorare la responsabilità è prova di «vigliaccheria» (EN, pp. 598-599 ; pp. 612-613).

Ne *L'esistenzialismo è un umanesimo* l'idea di responsabilità si amplia perché l'uomo non è responsabile solo di se stesso, ma di tutti

gli uomini. Riprendendo a modo suo l'universalismo kantiano, Sartre dichiara: «Il n'est pas un des nos actes qui, en créant l'homme que nous voulons être, ne crée en même temps une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être. Choisir d'être ceci ou cela, c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons, [...] et rien ne peut être bon pour nous sans l'être pour tous» (EH, pp. 24-26).

La fatticità della propria libertà è l'unico limite alla responsabilità. Nei *Quaderni per una morale*, Sartre utilizza l'esempio della malattia: «La maladie est bien une excuse mais pour les possibilités qu'elle m'a ôtées simplement». Questo non mi rende meno libero, perché resto costretto a «prendre la responsabilité de ce dont je ne suis pas responsable». Questa concezione è in seguito ripensata alla luce delle considerazioni di Sartre sull'infanzia, sul peso del passato e del pratico-inerte e ciò porta la tematica della responsabilità a sparire dai testi successivi ai *Cahiers*.

RICORRENZA (RÉCURRENCE) : La ricorrenza è un ragionamento matematico che, attraverso una sorta di totalizzazione fittizia o di passaggio al limite, permette di stabilire che tutti gli elementi di una serie possiedono la stessa proprietà. Sartre applica questo tipo di procedimento agli oggetti collettivi, che hanno come origine la ricorrenza sociale. Così il prezzo del rame sul mercato delle materie prime si impone a me come compratore perché si impone al mio vicino e via di seguito. Avviene lo stesso con il deprezzamento degli assegnati nel 1792: ognuno cerca di sbarazzarsene e a determinare la presente perdita di valore è l'aspettativa di un deprezzamento futuro da parte di ciascuno, in quanto ciascuno agisce come l'Altro. È la coscienza oscura della ricorrenza che suscita la sfiducia del rivoluzionario nei riguardi dell'Altro e che reclama *unità* contro la ricorrenza stessa (CRD I, pp. 395-397).

SCELTA (CHOIX) : la scelta è il tratto costitutivo della libertà esistenziale. Fra i critici di Sartre, Merleau-Ponty sostiene che la responsabilità e la capacità della scelta sono meno estese di quanto pensi Sartre. La *Critica della ragione dialettica* recepisce in parte tali critiche,

sottolineando il carattere condizionato della scelta e i limiti che le impone il contesto storico, tuttavia, ne *L'idiote de la famille*, la “scelta dell'irreale” è fondamentale per definire il percorso di Gustave Flaubert.

Scelta fondamentale (choix originel) : per Sartre non c'è nessuna qualità di un individuo «che sia alla maniera dell'essere» (*que soit à la manière de l'être*), modalità invece tipica degli oggetti inanimati, costruiti per uno scopo già determinato e impossibilitati ad essere altro da sé. Il carattere di una persona non è una natura fissa o un'essenza, ma il prodotto delle scelte che ha fatto durante la vita e di quanto gli altri hanno scelto per lui. Le sue scelte possono essere rintracciate a ritroso fino a una originaria scelta di sé compiuta in risposta a un evento infantile occorso all'alba della coscienza di sé. L'evento in sé può essere triviale, ma la risposta è estremamente significativa, perché avvia un processo in cui una persona sceglie azioni che affermano o negano la sua visione di sé come un certo tipo di persona. Le azioni intraprese in risposta a una scelta fondamentale comprendono il progetto fondamentale di un individuo. Il compito di esplorarlo spetta alla psicoanalisi esistenziale. Sartre ritiene possibile una conversione radicale attraverso cui l'uomo ridefinisca se stesso stabilendo una nuova e fondamentale scelta di sé. Il tema della scelta originaria rimanda al mito di Er del X libro della *Repubblica*.

SENSO (SENS) : In opposizione a Heidegger e a un pensiero dell'essere (genitivo soggettivo) per cui il *Dasein* è illuminato dall'Essere (*Lichtung des Seins*), Sartre riconosce nella soggettività umana l'unica fonte di ogni donazione di senso: anche se si inscrivono ovunque nelle cose e nell'ordine delle cose, «i significati vengono dall'uomo e dal suo progetto» (QM, p. 216).

SERIE (SÉRIE) : La serie è il modo in cui gli individui, gli uni rispetto agli altri, sono caratterizzati dalla solitudine, dalla reciprocità, dall'unificazione interiore e, soprattutto, dall'impotenza (CRD I, p. 364). Sartre propone l'esempio di alcune persone aspettano l'autobus a piazza Saint-Germain-des-Prés. Anche se ognuno ignora l'altro, sappiamo che

tra i membri di questo insieme permane una certa reciprocità (come dimostra la cura che mette ciascuno nell'abbigliarsi), che hanno un interesse comune in quanto utenti della linea (puntualità, comodità, rapidità...) e che sono costretti a confrontarsi con la penuria (di posti a sedere, del numero dei bus...) e che sono uniti dall'esterno per chi, di passaggio, osservi la fermata d'autobus.

La *Critique* distingue, inoltre, due realtà sociali antitetiche: il gruppo e il collettivo. Il collettivo stesso presenta due aspetti: l'oggetto materiale o oggetto pratico-inerte (la fermata, il giornale, la radio) e gli individui che formano la serie di utenti (la serie dei lettori, degli ascoltatori, degli elettori...). Questi individui sono le unità seriali di un raggruppamento pratico-inerte in cui ciascuno è Altro in mezzo agli Altri e identico agli Altri, dunque intercambiabile. La serie non è esteriore all'individuo, ma costituisce il suo modo di essere rispetto agli altri: ci sono condotte, idee seriali (le idee razziste dei coloni), sentimenti seriali come l'entusiasmo o l'indignazione di uno spettatore. Non bisogna confondere la *praxis* dell'individuo o la condotta di alterità di un membro di una serie e la *praxis* costituente individuale (CRD I, p. 373 ; p. 382).

Sartre rimprovera ai sociologi di trascurare la serie in quanto struttura di base di ogni socialità. A partire dalla serie è possibile l'intelligibilità di collettivi come la classe sociale. I membri di una serie possono trovarsi fra loro in un legame diretto (come chi fa la coda davanti al fornaio durante un periodo di razionamento) o indiretto (come gli ascoltatori di una trasmissione radiofonica). Nel primo caso la possibilità di una *praxis* diretta (ad es. una rivolta) si dà immediatamente, mentre il radioascoltatore sperimenta la propria impotenza sia rispetto allo speaker (di cui, ad esempio, può considerare scandalose alcune affermazioni), sia rispetto agli altri ascoltatori (per convincerli che quelle affermazioni sono scandalose bisognerebbe poterli incontrare singolarmente). Così, in un caso come nell'altro, l'impotenza subita è il collante della serialità e il gruppo che eventualmente si costituirà, lo farà come negazione di questa impotenza. Una serie, inoltre, può essere finita (come una fila), indefinita (come gli spettatori di una trasmissione) oppure infinita (l'opinione pubblica) [CRD I, pp. 361-406].

SISTEMA DELLA STRUMENTALITÀ (SISTÈME DE L'INSTRUMENTALITÉ) : ogni sistema di strumenti impiegato da una persona per raggiungere un determinato scopo. Gli strumenti formano un assetto passivo di oggetti sconnessi, finché non sono scoperti e uniti in un sistema strumentale coerente e interattivo (complesso strumentale) da qualcuno che agisce verso un fine che li richiede come mezzi. Ogni sistema di strumentalità fa riferimento a un soggetto che agisce e per il quale quei singoli oggetti costituiscono un sistema. Il corpo, le mani in azione sono il punto di riferimento del sistema, lo orientano e gli conferiscono significato. Al tempo stesso il sistema dà significato all'attività delle mani.

La modalità di esistenza che pretendiamo dagli oggetti è la disponibilità, la presenza-all'uso. Gli strumenti asseriscono la loro indipendenza da una persona e le ricordano la loro esistenza di oggetti quando non possono essere utilizzati a causa di un malfunzionamento o della mancanza di abilità. In questo modo gli utensili cessano di essere pronti all'uso al servizio degli scopi individuali e divengono implicitamente degli ostacoli alla progettualità.

SOVRANITÀ (SOVERAINETÉ) : «L'uomo è sovrano»: la sovranità è un tutt'uno con l'uomo in quanto libera *praxis* che cambia il mondo, e non è necessario altro fondamento. La sovranità dell'individuo è *assoluta e totale*: «la seule limitation de la souveraineté de l'homme sur tous les autres, c'est la simple réciprocité, c'est-à-dire l'entière souveraineté de tous et de chacun sur lui», che implica una co-sovranià (CRD I, p. 666 ; p. 696).

Il vero problema, quindi, è quello di sapere come, in un gruppo, la co-sovranià degli individui sparisce a vantaggio di uno (o di alcuni) che da allora è il sovrano. Quando un gruppo istituzionalizzato si organizza, corre il pericolo che le sue diverse istituzioni funzionino ciascuna per sé. La sovranità è allora «l'istituzione di un uomo come mediazione tra le istituzioni».

Contro le teorie contrattualiste che fondano il potere sovrano sul consenso, Sartre precisa che l'istituto della sovranità non ha bisogno di accompagnarsi a nessun consenso da parte del gruppo, visto che si stabilisce sull'impotenza dei suoi membri (CRD I, PP. 703-704 ; p. 720).

Non bisogna confondere la sovranità generale dell'individuo, la semi-sovranità di ogni terzo regolatore nel gruppo organizzato e la sovranità-istituzione di un solo o di un sottogruppo privilegiato in seno a un gruppo costituito. Nel gruppo in corso di formazione, vale a dire al momento della libera costituzione della *praxis* individuale in *praxis* comune, non c'è un capo o meglio «le chef, c'est toujours moi». Ciascuno è sovrano e scopre nella sua *praxis* le parole d'ordine che provengono dagli altri terzi. Al momento della presa della Bastiglia, nessuno può dire chi ha ordinato di attaccare la fortezza, perché tutti l'hanno voluto. Al contrario, in un gruppo organizzato come una squadra di calcio, in cui ogni giocatore ricopre un ruolo specifico, l'azione del giocatore corrisponde a una sovranità limitata. Dal momento che ciascun giocatore è in relazione di reciprocità con gli altri membri della squadra ed è terzo regolatore, ogni giocatore si integra nel gruppo in quanto la sua azione regolatrice (un passaggio, un tiro che determina un'altra azione) tiene conto degli altri giocatori della squadra, delle loro azioni passate, e le integra in modo che tutti i campi pratici facciano uno. Nell'ambito del gruppo istituito, infine, la sovranità del capo resta limitata: Sartre lo illustra con l'esempio di un re assiro che fa giustiziare i suoi prigionieri di guerra e che esercita su di essi una sovranità assoluta e totale, mentre sui suoi soldati esercita solo una sovranità limitata, nella misura in cui la relazione di autorità non si appoggia più sulla forza fisica. Se i soldati prigionieri sono delle cose, i propri soldati sono uomini, con i quali i rapporti rimangono, a dispetto del loro carattere coercitivo, sotto il segno della reciprocità (CRD I, pp. 497-499 ; p. 667 ; p. 696).

SPIRITO DI SERIETÀ (ESPRIT DE SÉRIEUX) : Lo spirito di serietà si oppone al gioco: se il gioco, infatti, è un'attività di cui l'uomo è origine prima e in seno al quale è l'uomo a fissare le regole e il valore degli atti, rivelando la libertà costitutiva del per-sé, lo spirito di serietà asserve l'uomo a qualcosa di dato e di più grande di lui. L'uomo serio non ha tempo di giocare, non ha tempo per le sciocchezze: ha del lavoro, ha una missione, ha qualcosa che lo aspetta, è al servizio del Bene per lottare contro il male. Lo spirito di serietà rifugge la libertà perché non vuole scorgerla come l'origine di quei valori che ha ipostatizzato. È una forma di vigliaccheria e di malafede perché l'uomo, oggettivando i valori,

obbedisce come a degli imperativi categorici trascendenti e incondizionati (EN, pp. 74-75).

Come l'ironia socratica e kierkegaardiana, il gioco rompe questi vincoli e libera la soggettività, relativizzando il mondo, mentre lo spirito di serietà assegna al mondo più valore che all'uomo. «L'esprit de sérieux est porteur de vérité comme l'esclave est porteur de l'exigence du maître et devient sacré» (CPM, p. 336). Anche dopo la sua "conversione" dialettica, Sartre non abbandona la critica dello spirito di serietà: lo testimonia anche *L'Espoir maintenant*, in cui Sartre e Benny Lévy oppongono alla modalità principale dello spirito di serietà (espressione del desiderio d'essere), la modalità morale (EM, p. 27).

SPIRITO OGGETTIVO (ESPRIT OBJECTIF): «Lo Spirito oggettivo – in una società specifica, in una data epoca – altro non è che la Cultura come pratico-inerte» (IF III, p. 44). Sartre intende rielaborare questa nozione di matrice hegeliana nella prospettiva del materialismo storico, comprendendo la cultura a partire dalla *praxis*, dalla riflessione e dal linguaggio. Quando sono verbalizzati, dal momento che il linguaggio è materia, i sistemi di valori e le ideologie acquisiscono un'inerzia materiale, di modo che in ciascuno si consolida un pensiero «minéralisé» che ha le sue esigenze o imperativi. Non bisogna confondere questo pensiero, passivo e sclerotizzato, con il pensiero selvaggio che nasce nel lavoro e sparisce con esso.

STALINISMO (STALINISME) : Nell'articolo *Il fantasma di Stalin*, pubblicato su «Les Temps Modernes» a seguito dell'intervento sovietico in Ungheria, Sartre analizza lo stalinismo a partire dalle necessità e dalle contraddizioni sorte dalla costruzione di ciò che è, fin dall'inizio, un'assurdità ideologica: il "socialismo in un solo paese". Lo stalinismo ha trasformato il socialismo in un "mostro sanguinario che sbrana se stesso"; non si può neppure parlare di deviazione dal socialismo, ma di socialismo rozzo nella sua fase "primitiva" (*Situations VII*, pp. 233-236 ; CRD II, p. 126).

La società sovietica, nel suo periodo "post-rivoluzionario" si caratterizza per due contraddizioni, da cui si origina lo stalinismo. C'è

una contraddizione fondamentale tra gli interessi a lungo termine della costruzione socialista e gli interessi a breve termine della classe lavoratrice coinvolta; e una contraddizione accessoria tra i dirigenti che, attraverso la pianificazione, vogliono dotare nel più breve tempo possibile il Paese di un'industria pesante, e le masse che reclamano aumenti salariali e lo sviluppo di un'industria dei consumi. Così le rivendicazioni dei lavoratori sovietici hanno perso l'universalità che le caratterizzava al momento della rivoluzione, vale a dire l'unità profonda dei suoi obiettivi lontani e dei suoi scopi immediati. Gli interessi di governanti e governati si divaricano e tale contraddizione si raddoppia in una contraddizione tra operai e contadini, arrivando alla guerra civile (collettivizzazione agraria, deportazioni, esecuzioni) e alla dittatura permanente del proletariato.

Scaturito da questa doppia contraddizione, lo stalinismo si caratterizza per lo sviluppo di una burocrazia di esperti, la cui totale dedizione alla realizzazione di un piano è una forma di alienazione e che, senza tuttavia costituire una nuova classe sociale, vive separata dal popolo russo e dalla sua vita concreta. Il Partito dovrebbe giocare il ruolo di mediatore tra la burocrazia e le masse, ma si pone anch'esso al servizio della pianificazione. Per superare la contraddizione è necessario creare una nuova élite operaia e la propaganda inventa lo stakhanovismo. Ormai l'unità pre-rivoluzionaria è svanita, il proletariato non è più il soggetto della storia e la dittatura, costretta a confrontarsi con le contraddizioni che dividono la società e con le minacce esterne, vorrebbe stabilire l'impossibile unità della società secondo il modello dell'unità biologica e mentale della persona umana. In questo quadro Sartre colloca la sua analisi del culto della personalità, che è prima di tutto "culto dell'unità sociale" incarnata in una persona in polemica con l'individualismo borghese. L'idolatria del leader è inseparabile dal Terrore come impresa della riduzione della molteplicità che si traduce nelle purghe e nelle deportazioni. I dati biografici hanno un'importanza effimera perché il fenomeno va compreso come processo-di-prassi, un'impresa che si estende su diverse generazioni (*Situations VII*, pp. 218-236 ; CRD II, p. 235).

STORIA (HISTOIRE) : Nella fase dialettica del suo pensiero, Sartre giunge alla conclusione che l'unica interpretazione valida della Storia umana sia il materialismo storico improntato al principio secondo cui il modo di produzione della vita materiale domina in generale lo sviluppo della vita sociale, politica ed intellettuale. Motore della storia sono le lotte sociali generate dalla penuria, considerata da Sartre come un fatto contingente primario. Questa Storia è storia del bisogno e forse la preistoria di una Storia totalmente diversa, quella di un'umanità antropologicamente diversa perché liberata dal giogo della penuria. Una simile storia per noi è sconosciuta quanto lo sarebbe quella di un'eventuale altra specie evolutasi su un altro pianeta (CRD I, p. 158 ; CRD II, p. 394 nota 1). Rifiutando recisamente ogni forma di meccanicismo, Sartre cita a più riprese, a partire da *Questioni di metodo*, la lettera di Engels ad Hans Starkenburg, che ricorda come «sono gli uomini che fanno la propria storia, ma in un ambiente dato che li condiziona, sulla base di reali condizioni anteriori tra cui le condizioni economiche, per quanto possano essere influenzate dalle altre condizioni politiche ed ideologiche, nondimeno sono, in ultima istanza, le condizioni determinanti, che da un capo all'altro costituiscono il filo rosso, l'unico che ci mette in grado di comprendere». La comprensione della storia esige che si parta dalla *praxis* individuale, il cui carattere dialettico è inerente allo sforzo di totalizzazione che la anima, e che ci si elevi, per mezzo della *praxis* comune dei gruppi e delle lotte sociali, alla Storia come totalizzazione senza totalizzatore. La Storia è allora unità dialettica della necessità e della libertà: della libertà poiché è il prodotto delle libere prassi umane, della necessità poiché gli uomini “fanno la Storia” sulla base di condizioni anteriori che non hanno scelto. Gli uomini fanno la storia mentre la subiscono e la subiscono mentre la fanno, perciò la Storia sfugge loro facendosi continuamente “altra” rispetto a quello che gli uomini desiderano, e facendo gli uomini “altri” rispetto a quel che credono di essere o di diventare. La Storia, infine, non corrisponde a uno schema universale *a priori*, ma è una “avventura unica” che procede per prove ed errori e che, in quanto processo, procede per il suo cammino integrando il contingente e l'accidentale (QM, pp. 45-46; pp. 119-122; CRD I, p. 75 ; CRD II, pp. 237-238).

L'aporia della concezione storica di Sartre resta l'inintelligibilità del suo significato profondo in quanto processo unitario. Si tratta allora

di pensare la Storia non come una molteplicità di storie simultanee o successive, ma come «totalizzazione di tutte le molteplicità pratiche e di tutte le loro lotte». È possibile? La Storia ha un senso? Come si opera la totalizzazione ultima delle *praxis* parzialmente totalizzanti senza le quali non vi sarebbe la Storia? Una totalizzazione si può operare senza totalizzatore? Se la Storia reale si svolge al livello di lotta di classe e non al livello del pratico-inerte, la materia resta tuttavia il “motore inerte”, poiché è la condizione di necessità in seno alla Storia. È così lecito domandarsi se non sia precisamente la materia operata a ricoprire la funzione di totalizzazione ultima (vedi anche **totalizzazione di avviluppo**) [CRD I, pp. 186-187].

STORICITÀ (HISTORICITÉ) ; STORIALIZZAZIONE (HISTORIALISATION) :

La storicità designa il carattere specifico dell'uomo in quanto essere temporale. Gli uomini hanno un passato comune cui danno *après coup* un significato. Ad esempio, quando il capitalismo americano entra in guerra nel primo conflitto mondiale per liberare la Francia, dà al suo intervento militare il senso di un debito da pagare ai francesi: “Eccoci, Lafayette!” [EN, p. 545 ; p. 557]. Nell'*Essere e il nulla*, Sartre oppone la durata psicologica, che è una successione di fatti psichici, alla storicità che è la temporalità originale che si svela alla riflessione come il modo di essere unico e incomparabile di una ipseità. Coniugata con il fatto dell'esistenza altrui, che è condizione di ogni storia, questa temporalità implica un futuro e un passato comune di cui gli uomini devono determinare il significato. La storizzazione indica allora la scelta storica concernente il valore, l'ordine, la natura del nostro passato (EN, p. 197; p. 329). La riflessione sartriana sul rapporto tra scelta e rappresentazione del passato è sicuramente debitrice del confronto critico con l'analisi heideggeriana della *Geschichtlichkeit* del *Dasein*, come ha esaustivamente ricostruito Alain Flajoliet, ne *La première philosophie de Sartre* (cfr. soprattutto il capitolo conclusivo, *Le philosophe dans le palais des glaces*). Va altresì sottolineato che, attraverso la comune matrice fenomenologica, il concetto sartriano di storizzazione è affine a quello di *mythos*, così come lo utilizza Paul Ricoeur: «Toute mimésis, même créatrice, surtout

créatrice, est dans l'horizon d'un être au monde qu'elle rend manifeste dans la mesure même où elle l'élève au *muthos*», *Temps et récit*, «La triple *mimesis*», Paris, éd. du Seuil, t. I, p. 104).

A partire dalla trascendenza del per-sé, in *Vérité et existence*, Sartre distingue tre concetti legati alla storia:

- **historialité** : il progetto che il per-sé fa di se stesso nella Storia (ad es. il 18 brumaio di Bonaparte);
- **historisation** : il passaggio dal soggettivo (il progetto) all'oggettivo che genera la storicità;
- **historicité** : l'appartenenza oggettiva a un'epoca.

Sartre sottolinea la “mistificazione” inerente all'*historisation* (ovvero il passaggio dall'*historialisation* all'*historicité*): «on fait une histoire et il s'en écrit une autre» (VE, p. 135).

TERRORE (TERREUR) : La nozione di Terrore, elaborata nel corso della *Critica della ragione dialettica*, designa «l'azione coercitiva della libertà contro la dissoluzione seriale». È strettamente legata a quelle di giuramento, di gruppo giurato, di fraternità e di libertà. Il terrore, infatti, si esercita sui membri del gruppo tra cui il giuramento ha stabilito legami di fraternità, così come il diritto, da parte di tutti e di ciascuno, di sopprimere chi non mantiene la parola. Posso essere davvero “fratello” dell'Altro solo perché gli ho dato il diritto di uccidermi, nel caso non rispettassi il mio impegno. Il giuramento è dunque un insieme di liberi impegni, poiché ognuno acconsente liberamente alla liquidazione della sua persona, in quanto possibile agente di dispersione (CRD I, p. 532).

Il Terrore trova il suo fondamento nel fatto che il gruppo non ha un'unità sostanziale e che non può avere lo statuto ontologico che reclama nella sua *praxis*. Risponde al progetto di prevenire la disintegrazione del gruppo (giurato), che comporta l'allontanamento illusorio del pericolo, sostituendo una paura reale – prodotta dal gruppo stesso – alla paura esterna che aveva in precedenza provocato la costituzione del gruppo stesso. Ormai è il gruppo che rappresenta un pericolo di morte per ogni *praxis* esposta alla tentazione di separarsi dal gruppo (CRD I, p. 529 ; p. 671). Espressione del nominalismo dialettico di Sartre, il Terrore non è un'essenza: «Il n'y a pas une Idée platonicienne de la Terreur, il n'y a que des Terreurs, et si l'historien doit leur trouver

quelques caractères communs, ce sera *a posteriori*, sur la base de comparaisons très prudentes».

Ciò che la *Critique* cerca di mostrare è il legame tra libera *praxis*, giuramento e violenza. Così il Terrore può assumere diversi volti: può esercitarsi in maniera relativamente informale e, in questo caso, è dato a ognuno in quanto membro di un gruppo un diritto di vita o di morte su ogni traditore reale o presunto; può esercitarsi in maniera formalizzata tramite organi di controllo e di polizia. Sartre, inoltre, distingue la fraternità-terrore che lotta contro la serialità, e l'integrazione-terrore che prende di mira la libera *praxis* individuale e che è “esigenza di unanimità” e rifiuto degli oppositori, bollati come traditori. Come mostra il caso della Convenzione, questa forma di Terrore comincia con l'epurazione degli oppositori, mirando a ristabilire l'omogeneità interiore, ma il suo risultato è un'eterogeneità diffusa, poiché il suo fine è l'impossibile soppressione dell'Altro (CRD I, p. 683 nota 1 ; pp. 529-532 ; pp. 679-683).

TERZO REGOLATORE (TIERS RÉGULATEUR) : Tanto nell'ontologia fenomenologica de *L'essere e il nulla*, quanto nelle *pièces* teatrali come *Huis clos*, il rapporto con l'altro è enucleato a partire dalla relazione tra il soggetto e l'oggetto, tra chi guarda e chi è guardato. Nella *Critique*, al contrario, si parte immediatamente dalla relazione binaria come immediata e come necessario fondamento di ogni relazione ternaria che, a sua volta, e in quanto mediazione dell'uomo tra gli uomini, è la condizione della reciprocità. Per questo Sartre ricorre al concetto giuridico di Terzo che in maniera generale designa una persona esterna a una convenzione o a un contratto che intercorre tra due o più diversi soggetti (CRD I, p. 221).

Sartre ricorda un episodio in cui, durante una vacanza, si trovò ad osservare da una finestra un cantoniere e un giardiniere, separati tra loro da un muro e perciò totalmente inconsapevoli della reciproca presenza. Riprendendo le analisi condotte ne *L'essere e il nulla*, Sartre ricorda che è impossibile esistere tra gli uomini senza che essi divengano oggetti per me e gli uni per gli altri tramite me, senza che io sia oggetto per loro e per me stesso per loro tramite. La relazione di reciprocità tra il cantoniere e il giardiniere diviene manifesta per l'azione di un terzo che li

totalizza. «C'est par moi – scrive Sartre – que l'ignorance est devenue réciproque. Et, en même temps, la réciprocité à peine dévoilée, me refusait». A partire dall'opera di Lévi-Strauss e soprattutto dal *Saggio sul dono* di Marcel Mauss, Sartre mostra analogamente che il *pottlach*, la distruzione rituale della ricchezza che incarna al contempo una dimostrazione di amicizia e una richiesta di sottomissione, presuppone un terzo: «C'est le tiers, en effet, et lui seul qui peut faire apparaître par sa médiation l'équivalence des biens échangés». Bisogna quindi comprendere che la relazione reale tra gli uomini è necessariamente ternaria perché è il risultato di una relazione binaria di reciprocità (negativa o positiva) integrata dalla presenza di un terzo che, a seconda dell'organizzazione del gruppo, assume diverse funzioni. Ad esempio, è il timore del tradimento del terzo a produrre il giuramento (CRD, p. 213, p. 219, p. 221, p. 520).

Per comprendere il ruolo assegnato dalla *Critique* al terzo regolatore, bisogna ricordare che il gruppo in fusione *non è*, ma si totalizza senza sosta e a un certo punto svanisce *par éclatement* (dispersione) o *par ossification* (inerzia). La questione allora è sapere cosa assicuri l'unità provvisoria del gruppo, per dirla altrimenti, quale sia l'*opérateur de liaison*. È la funzione del terzo regolatore che non è un membro particolare del gruppo, ma uno qualunque dei suoi membri che, in modo estremamente fugace, riveste tale funzione. Nel caso di un'insurrezione, ogni membro si trova in rapporto col gruppo in una relazione di trascendenza-immanenza, cioè il suo essere-nel-gruppo è al contempo un essere-fuori e un essere-dentro. Come “essere-fuori” monta su una sedia, lancia una parola d'ordine o arringa la folla e così “regola” la *praxis* comune (terzo regolatore che, così facendo totalizza il raggruppamento senza tuttavia poter totalizzare se stesso). Come “essere-dentro” scende dal suo palco improvvisato e la sua appartenenza al gruppo è operata dagli altri che, a loro volta, divengono terzi regolatori e totalizzano il raggruppamento. Il gruppo in fusione non è né gruppo-soggetto né gruppo-oggetto e questo implica una circolarità nella funzione del terzo: i singoli membri si riconoscono reciprocamente come terzi liberi e totalizzanti (CRD I, pp. 507-508; p. 667).

TOTALITÀ (TOTALITÉ) : sintesi in seno alla quale gli elementi che la compongono possiedono il proprio significato non in-sé, ma in relazione gli uni con gli altri e con il tutto di cui sono contemporaneamente parti e negazione. La totalità è «un être qui, radicalement distinct de la somme de ses parties, se retrouve tout entier – sous une forme ou sous une autre – dans chacune de celle-ci et qui entre en rapport avec lui-même soit par son rapport aux relations que toutes ou que plusieurs de ses parties, soit par son rapport aux relations que toutes ou que plusieurs de ses parties entretiennent entre elles» (CRD I, p. 162). A questa totalità autentica, Sartre oppone una totalità non autentica, cioè la mera sintesi del diverso sotto forma di somma o di aggregato. In questa opposizione si avverte l'eco della polemica di Hegel con Schelling nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*.

In seno alla totalità autentica, le relazioni tra le parti sono *relazioni o legami di interiorità*: ogni parte viene modificata nella sua realtà singolare dalla sua relazione con le altre parti e con il tutto. Sartre fa notare che, in un gruppo di individui, «le fait d'être cent devient pour chacun des cent un rapport synthétique d'intériorité avec les 99 autres; il (chacun) est modifié dans sa réalité singulière par le caractère numérique d'être centième» (CRD I p. 164 n. 1). La totalità è concetto secondario rispetto alla **totalizzazione** (movimento dialettico mediante il quale si costituisce una totalità).

TOTALITÀ DETOTALIZZATA (TOTALITÉ DETOTALISÉE) :

il mondo (o la totalità dell'essere) che sorge fenomenologicamente come prima totalità al per-sé e contestualmente si scompone in una molteplicità (si detotalizza) in virtù del potere di neantizzazione proprio della coscienza umana (EN pp. 217-221).

Da un punto di vista dinamico, il tempo «ronge et creuse, il sépare, il fuit»: esso dunque non è la totalità del passato, del presente e del futuro in una totalizzazione statica, ma il movimento di temporalizzazione che coincide con l'essere del per-sé, in virtù del quale la totalità è sempre incompiuta, assediata dalla negazione che la detotalizza. Ma la coscienza non smette di perseguire la propria

impossibile totalizzazione, ricadendo nella malafede (EN pp. 166-169 ; pp. 182-186).

Ne *L'essere e il nulla* si configurano tre tipi di totalità detotalizzata, ripresi nella *Critica della ragione dialettica*:

1. la totalità costituita dal per-sé e dalla coscienza dell'Altro;
2. la totalità del per-sé e dell'in-sé (rielaborata nella *Critique* attraverso i concetti di *praxis* e di pratico-inerte);
3. la riflessione come totalità del riflessivo e del riflesso

TOTALIZZAZIONE (TOTALISATION) :

Il concetto di totalizzazione è al centro della *Critica della ragione dialettica* e probabilmente dell'intera opera di Sartre. Lo testimonia la conclusione de *Les Mots*: «Tout un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui» (p. 231). Bisogna distinguere i concetti di totalizzazione e di totalità nella misura in cui la totalità è solo il risultato della totalizzazione e non esiste che in virtù di essa (CRD I, pp. 162-163).

La totalizzazione è il movimento dialettico attraverso cui si costituisce una totalità come unità sintetica del diverso. Attraverso la molteplicità, la totalizzazione «poursuit ce travail synthétique qui fait de chaque partie une manifestation de l'ensemble et qui rapporte l'ensemble à lui-même par la médiation des parties. Mais c'est un acte *en cours* et qui ne peut s'arrêter sans que la multiplicité retourne à son statut originel». Quindi la totalità in quanto tale resta un'astrazione, se non viene messa incessantemente in atto sotto forma di attività totalizzante, ovvero di *praxis*. Ma è sufficiente che tale attività in quanto atto totalizzatore si interrompa perché la molteplicità perda l'unità faticosamente conquistata (CRD I, p. 163).

Tra i concetti di totalizzazione, dialettica e *praxis* sussiste dunque uno stretto legame. La *praxis* «est par elle même dépassement négateur d'une contradiction, détermination d'une totalisation présente au nom d'une totalité future, travail réel et efficace de la matière». La comprensione della totalizzazione e delle regole secondo cui essa opera dipende dalla stessa ragione dialettica che, a differenza della ragione analitica, si concentra sullo studio delle sintesi concrete

e risponde al principio euristico della ricerca del tutto attraverso le parti. Le sedicenti “leggi” della dialettica sono in realtà le regole secondo cui opera la totalizzazione e che riguardano la relazione tra la totalità e le sue parti (CRD I, p. 35 ; p. 164 ; p. 194).

TOTALIZZAZIONE DI AVVILUPPO (TOTALISATION D’ENVELOPPEMENT) : «è il limite interno dell’immanenza» (CRD II, p. 562); in un gruppo organizzato, è l’integrazione di tutti gli individui concreti mediante la prassi.

Nei capitoli 8 e 9 del secondo tomo della *Critica della ragione dialettica*, la totalizzazione di avviluppo è indicata da Sartre come fattore determinante dell’intelligibilità della Storia. Il suo valore, però, varia a seconda del tipo di società preso in esame. Nell’ambito delle società autoritarie (*directoriales*), questa forma di totalizzazione è una prassi autonoma che si afferma come tale, in quanto produce, subisce, racchiude e dissimula la propria eteronomia, ovvero l’unità passiva e riattualizzata dei propri sotto-prodotti. Nel caso di una società in cui non vi sia un’impresa comune, ma che sia tenuta insieme da una mera unità di immanenza, la totalizzazione di avviluppo tende a trasformarsi in un processo storico più vasto che Sartre assimila per analogia all’immagine della corporeità: la prassi comune, travalicata dalla profondità del mondo, produce la propria exteriorità come il proprio corpo. La totalizzazione di avviluppo presenta dunque come caratteri essenziali l’unità pratica e la materialità e si manifesta ogni qualvolta sia possibile interpretare una prassi come incarnazione della totalizzazione in corso.

TOTALIZZAZIONE SENZA TOTALIZZATORE (TOTALISATION SANS TOTALISATEUR) :

movimento dialettico di comprensione di un fatto storico compiuto in assenza di un soggetto in grado di compierlo.

Nel caso di un incontro di boxe o di una battaglia tra due eserciti, «la *praxis* dell’individuo (o del gruppo) è comprensione dell’Altro (e tende a esserne comprensione totalizzante)». Ogni contendente realizza l’intelligibilità del conflitto perché lo totalizza

attraverso la sua prassi. Il conflitto diviene comprensibile in virtù di un terzo che ne diviene spettatore. Quando si dà il caso di un evento storico, ci si può domandare se esista una potenza misteriosa che totalizzi la miriade di azioni che compongono il fatto storico (CRD I, p. 888).

Utilizzando come esempio il 10 agosto del 1792, Sartre scrive che i risultati ottenuti non possono essere attribuiti né all'azione degli insorti, né a quella delle forze filogovernative e che una simile giornata non è la realizzazione di un progetto, ma il risultato di quanto l'azione di ogni gruppo abbia ostacolato quella dell'altro. Il significato complessivo di ogni progettualità è troncato, mutilato e nessuno riesce più a riconoscersi. Il significato globale della giornata deve quindi essere ricostruito dallo storico come una totalizzazione senza totalizzatore (CRD I, p. 893).

Se si considera invece la Storia come un insieme, ci si può però nuovamente interrogare sul modo in cui si opera la totalizzazione ultima delle *praxis* parzialmente totalizzanti senza le quali non vi è Storia. La *Critique* si ripropone nello specifico di mostrare che l'avventura umana è intelligibile «bien que cette totalisation ne comporte pas de grand totalisateur». L'esperienza dialettica prova la realtà di tale totalizzazione parziale. Bisogna perciò rendere intelligibile anche il «double mouvement synchronique et diachronique par quoi l'Histoire se totalise elle-même sans cesse». Questa è la sfida su cui si interrompe il primo tomo della *Critique* e che Sartre si propone di affrontare nel secondo tomo, dove sarà introdotta la nozione di **totalizzazione di avviluppo**, elaborata a partire dall'esperienza dello stalinismo come società dittatoriale (CRD I, p. 179 ; p. 894; CRD II : p. 198 e segg.).

UMANESIMO BORGHESE (HUMANISME BOURGEOIS) : atteggiamento ideologico che identifica il borghese con l'uomo e l'operaio con il contro-uomo. La *Critica della ragione dialettica* individua le radici dell'umanesimo borghese nella serialità (CRD I, p. 831).

- Vedi anche **Serialità**.

UNIVERSALE SINGOLARE (UNIVERSEL SINGULIER) :

Mentre la logica formale distingue tra l'universale, il particolare e il singolare, Sartre si ripropone di pensare l'uomo *concretamente*, vale a dire come un universale singolare. Infatti per lui l'uomo non è mai un mero individuo: «totalisé et, par là même, universalisé par son époque, il la retotalise en se reproduisant en elle comme singularité» (*L'Idiot de la Famille*, p. 7). L'uomo, dunque, va indagato filosoficamente non solo come espressione di una comune "condizione umana" o di una situazione storica determinata in cui condivide i tratti degli altri uomini, ma anche come un essere unico la cui esistenza risponde a un progetto singolare. Così, totalizzato e universalizzato dalla sua situazione storico-sociale, ogni uomo la ritotalizza in quanto singolarità. La totalizzazione, quindi, è il concetto che consente a Sartre di rielaborare l'opposizione classica tra universale e singolare. Per questo, la filosofia del Novecento ha un debito di riconoscenza nei confronti di Kierkegaard, colui che per primo ha fatto entrare in relazione queste categorie, e Sartre gli dedica la conferenza *L'Universel singulier*, poi pubblicata in *Situations IX*.

VIOLENZA (VIOLENCE) : come si evince dalla lunga descrizione fenomenologica la violenza contenuta nei *Quaderni per una morale*, la violenza non è definita dal ricorso alla forza ma, al contrario, nasce dallo scacco della forza: «si je débouche une bouteille, c'est force – si je brise le goulot, c'est violence» (CPM, p. 181). La violenza nega sia il tempo sia la legalità: tenta di ottenere magicamente il fine senza aspettare che «le sucre fonde», vuole tutto e subito come l'Antigone di Anouilh. Tra gli uomini la violenza riposa sull'assenza di consenso: nel caso del seduttore di Siviglia che si fa passare di notte per il marito della donna che vuole avere, benché non vi sia stupro c'è comunque violenza (CPM pp. 179-189).

Se le relazioni con l'Altro descritte ne *L'essere e il nulla* sono fondamentalmente conflittuali, non implicano necessariamente violenza. Al contrario, la penuria descritta nella *Critica della ragione dialettica* genera immediatamente violenza: l'uomo della *rareté* incontra l'Altro sotto forma di contro-uomo che incarna il pericolo della penuria e il male. La violenza allora si dà come contro-violenza in risposta alla violenza dell'Altro. Il suo scopo primario è sopprimere la libertà estranea

percepita come forza nemica che può fare di me “un uomo di troppo”, condannato a morire. La penuria genera una violenza dal volto molteplice: scioperi, insurrezioni o guerre. Nell’*Anti-Dühring* di Engels come in *Stato e rivoluzione* di Lenin, la violenza è «l’accoucheuse de toute vieille société qui en porte une nouvelle dans ses flancs»; frutto della lotta di classe, la rivoluzione che porterà alla soppressione dello Stato borghese non può che essere violenta. Ma, per Sartre, Dühring ha avuto almeno un merito rispetto a Engels: non aver dimenticato la presenza del negativo nella Storia (CRD I, p. 259). Tale negatività irriducibile viene identificata da Sartre nella *rareté*.

VOLONTÀ (VOLONTÉ) : è una maniera riflessa e deliberata di agire determinandosi a partire da moventi e fini già posti, mentre nell’atto irriflesso i moventi e il fine sono dati alla coscienza in maniera non posizionale.

Rifiutando le spiegazioni psicologiche che la considerano una facoltà dell’anima, Sartre ritiene la volontà un atteggiamento *sui generis* della coscienza che adotta una struttura intenzionale riflessiva. Questo perché la coscienza che vuole non è mai prima ma, come la riflessione rispetto al pre-riflessivo, derivata. Del resto, come la riflessione (impura) in generale, la volontà risponde al desiderio di essere che anima ogni coscienza secondo la modalità specifica della scissiparità riflessiva e della semi-oggettivazione della coscienza riflessa da parte della coscienza riflettente.

«La volontà non è una manifestazione privilegiata della libertà». Contrariamente a Cartesio (e a Paul Ricoeur, cfr. *Philosophie de la volonté*, Paris, éd. du Seuil, 1950), che assimila il libero arbitrio alla volontà come facoltà di affermare o negare, di perseguire o di fuggire, per Sartre la volontà è un atteggiamento che manifesta la libertà della coscienza senza esserne una manifestazione privilegiata. La passione, ad esempio, è essa stessa una libera impresa, un modo di rapportarsi al mondo che presuppone ugualmente una neantizzazione fondatrice della sua libertà. Sartre rifiuta di concepire la vita morale come lo scontro eroico tra forze contrapposte (volontà/passioni), mentre le volizioni sono, come le passioni, atteggiamenti soggettivi per mezzo

dei quali tentiamo di raggiungere i fini posti dalla libertà originaria. Sartre non si limita a negare che la volontà sia una manifestazione privilegiata della libertà, ma arriva ad affermare che la volontà è spesso degradata dalla malafede, come si evince dall'analisi del complesso di inferiorità e, in generale, dall'inefficacia profonda dell'atto volontario diretto su di sé. Da questo punto di vista, l'autentica conversione esige una modifica radicale del proprio progetto fondamentale (EN, pp. 487-488).

BIBLIOGRAFIA

a) Opere di Jean-Paul Sartre

- i. opere edite da Sartre;
- ii. scritti postumi;
- iii. traduzioni italiane citate.

b) Biografie, profili e lessici sartriani

c) Numeri speciali di riviste e raccolte monografiche

d) Letteratura critica su morale, storia e libertà nella filosofia sartriana e sul rapporto di Sartre con Hegel e Marx

- i. opere in volume;
- ii. articoli di riviste.

e) Opere lette e citate da Sartre

f) Opere di carattere generale o su argomenti collegati

a) Opere di Jean-Paul Sartre

Fatta eccezione per *L'Imagination* (Alcan, poi PUF), *La Transcendance de l'Ego* (Vrin), *Esquisse d'une théorie des émotions* (Hermann) e per la conferenza *L'existentialisme est un humanisme* (Nagel), le opere di Sartre, comprese quelle postume, sono tutte editate da Gallimard. L'impaginazione è cambiata nelle diverse edizioni.

1. opere editate da Sartre

- *La légende de la vérité*, «Bifur», 1931, n. 8, pp. 77-96 ;
- *L'imagination*, Paris, Alcan, 1936 (ed. cit. Paris, Presses Universitaires de France, 1950) ;
- *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, «Recherches philosophiques», 1936-'37, n. 6, pp. 85-123 (ed. cit. in vol., a cura di S. Le Bon, Paris, Vrin, 1978) ;
- *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938 ;
- *Le mur*, Paris, Gallimard, 1939 ;
- *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1939 (ed. cit. 1960) ;
- *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*, «Nouvelle Revue Française», 1939, n. 304, pp. 129-131.
- *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940 ;
- *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943 ;
- *Les Mouches*, Paris, Gallimard, 1943 (ed. cit. *Huis clos* suivi de *Les mouches*, Paris, Gallimard, 1947) ;
- *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1945 (ed. cit. 1947) ;
- *Les chemins de la liberté* t. I: *L'âge de raison*, Paris, Gallimard, 1945 ;
- *Les chemins de la liberté* t. II: *Le sursis*, Paris, Gallimard, 1945 ;
- *Présentation* (della rivista «Les Temps Modernes», 1945, n. 1, pp. 1-21) ;
- *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946 ;
- *Morts sans sépulture*, Lausanne, Marguerat, 1946 ;

- *La putain respectueuse*, Paris, Nagel, 1946 ;
- *Réflexions sur la question juive*, Paris, Morihien, 1946 (ed. cit. Paris, Gallimard, 1954) ;
- *Baudelaire*, Paris, ed. du Point du Jour, 1946 ;
- *Introduction* (a un'antologia di scritti di Cartesio), ed. des Trois Collines, 1946. La parte conclusiva di questa introduzione è costituita dall'articolo *La liberté cartésienne*, «Labyrinthe», n. 14, 1945, poi ripubblicato in *Situations I* ;
- *Matérialisme et Révolution*, «Les Temps Modernes», 1946, n. 9, pp. 1537-63 ; n. 10, pp. 1-32, poi ripubblicato in *Situations III* ;
- *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947 : raccolta che comprende gli articoli su Faulkner, Dos Passos, Nabokov, Camus, Nizan, Mauriac, Giraudoux, Bataille, Parain, Blanchot, Denis de Rougemont, Ponge, Renard, il saggio sull'intenzionalità husserliana e quello sulla libertà cartesiana ;
- *Les jeux sont faits*, Paris, Nagel, 1947 ;
- *Qu'est-ce que la littérature?*, in «Les Temps Modernes», 1947, nn. 17-22 (poi ripubblicato in versione definitiva in *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, n. ed. 1964) ;
- *Les mains sales*, Paris, Gallimard, 1948 ;
- *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948 : la raccolta comprende la *Présentation* de «Les Temps Modernes», l'articolo *La nationalisation de la littérature* e il saggio *Qu'est-ce que la littérature?* ;
- *Orphée noir*, Paris, PUF, 1948 (saggio introduttivo all'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* a cura di Léopold Sedar Senghor) ;
- *Conscience de soi et connaissance de soi* «Bulletin de la Société française de Philosophie», 1948, n. 3, pp. 49-91 ;
- *Entretiens sur la politique* (manifesto del *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*, scritto con David Rousset e Gérard Rosenthal), «Les Temps Modernes», 1948, poi in versione definitiva ripubblicato presso Gallimard (1949).
- *Les chemins de la liberté* t. III: *La mort dans l'âme*, Paris, Gallimard, 1949 ;
- *Situations III : Lendemain de guerre*, Paris, Gallimard, 1949 : antologia che comprende testi sulla guerra e sull'occupazione nazista, sugli Stati Uniti, sugli artisti Giacometti e Calder e i due saggio *Matérialisme et Révolution* e *Orphée noir*) ;
- *Le Diable et le Bon Dieu*, Paris, Gallimard, 1951 ;

- *Saint-Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952 ;
- *Les communistes et la paix*, in «Les Temps Modernes», 1952 n. 81 pp. 1-50, n. 84-85 pp. 605-673 ;
- *L'affaire Henri Martin*, Paris, Gallimard, 1953 (volume collettivo curato da Sartre) ;
- *Le fantôme de Staline*, «Les Temps Modernes», 1956-1957, nn. 129-131, pp. 577-697 ;
- *Les séquestrés d'Altona*, Paris, Gallimard, 1960 ;
- *Critique de la raison dialectique* précédé de *Questions de méthode* t. I: *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960 ;
- *Merleau-Ponty vivant*, «Les Temps Modernes», 1961, nn. 184-5, pp. 304-376 ;
- *Marxisme et existentialisme : Controverse sur la dialectique*, Paris, Plon, 1962 : volume collettivo di resoconto del dibattito tra Sartre, Garaudy, Hyppolite, Orcel e Vigier ;
- *Les mots*, Paris, Gallimard, 1964 ;
- *Situations IV : Portraits*, Paris, Gallimard, 1964 : antologia di saggi su « letteratura e pittura » ;
- *Situations V : Colonialisme et néo-colonialisme*, Paris, Gallimard, 1964 : in questa antologia vengono anche ripubblicati i saggi introduttivi a *Les damnés de la terre* di Franz Fanon e all'antologia di scritti di Patrice Lumumba ;
- *Situations VI : Problèmes du marxisme*, tome 1, Paris, Gallimard, 1964 : contiene il saggio *Les communistes et la paix*, oltre ad articoli su Roger Stéphane e Juan Hermanos, sul comunismo in Jugoslavia e sulla democrazia francese ;
- *Situations VII : Problèmes du marxisme*, tome 2, Paris, Gallimard, 1965 ;
- *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard, 1966 : volume collettivo contenente gli atti di un *Colloque* organizzato dall'Unesco cui parteciparono oltre a Sartre, Beaufret, Marcel, Goldmann, Heidegger, Wahl, Jaspers ;
- *Entretien sur l'anthropologie*, «Cahiers de Philosophie», 1966, nn. 2-3, pp. 3-12 ;
- *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857* voll. I e II, Paris, Gallimard, 1971 ;
- *Situations VIII : Autour de '68. La politique de '64 à '71*, Paris, Gallimard, 1972 : le sezioni della raccolta sono rispettivamente dedicate alla guerra del Vietnam, con i testi preparati da Sartre nella sua qualità di

membro del Tribunale Russell, alla politica francese e ai moti rivoluzionari del Maggio '68, ai problemi del Medio-Oriente, al ruolo dell'intellettuale ;

- *Situations IX : Mélanges*, Paris, Gallimard, 1972 : nella sezione *Textes* c'è il saggio su Palmiro Togliatti ;
- *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857* vol. III, Paris, Gallimard, 1972 ;
- *Un théâtre de situations*, Paris, Gallimard, 1973 ;
- *On a raison de se révolter* (con Pierre Gavi e Pierre Victor), Paris, Gallimard, 1974 ;
- *Situations X : Politique et autobiographie*, Paris, Gallimard, 1976 : contiene una sezione sulla politica e una sezione autobiografica in cui sono contenute le conversazioni-interviste *Sur l'Idiot de la Famille*, *Simone de Beauvoir interroge Jean-Paul Sartre*, *Autoportrait à 70 ans*, Paris, Gallimard, 1975 .

2. scritti postumi

- *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983 ;
- *Lettres au Castor et à quelques autres*, t. I: 1926-1939, t. II: 1940-1963, Paris, Gallimard, 1983 ;
- *Le scénario Freud*, Paris, Gallimard, 1984 ;
- *Critique de la raison dialectique* t. II: *L'intelligibilité de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1985 ;
- *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre* , Paris, Gallimard, 1986 ;
- *L'Idiot de la Famille*, nuova edizione rivista e completata, Gallimard, Paris, 1988, 3 voll. ;
- *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989 ;
- *Écrits de jeunesse*, Paris, Gallimard, 1990 ;
- *Les carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 - Mars 1940* (nouvelle édition augmentée d'un carnet inédit), Paris, Gallimard, 1995 .

3. traduzioni italiane citate

- *Che cos'è la letteratura?*, Milano, Il Saggiatore, 1960 (n. ed. 2009) ;
- *Ribellarsi è giusto. Un dibattito e una testimonianza* (con Pierre Gavi e Pierre Victor), trad. it. di Alfonso BERARDINELLI, Torino, Einaudi, 1975;
- *Immaginazione e coscienza. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, trad. it. di Enzo BOTTASSO, Torino, Einaudi, 1976 ;
- *Autoritratto a settant'anni e Simone de Beauvoir interroga Sartre sul femminismo*, trad. it. di Mara CANTONI e Massimo GALLERANI, Milano, Il Saggiatore, 1976 (n. ed. 2005) ;
- *L'esistenzialismo è un umanesimo*, trad. it. di Giancarla MURSIA RE, Milano, Mursia, 1978 ;
- *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici dopo la Critique* (a cura di Franco FERGNANI e Pier Aldo ROVATTI), Milano, Il Saggiatore, 1980 ;
- *La nausea*, trad. it. di Bruno FONZI, Torino, Einaudi, 1990 ;
- *Verità e esistenza*, trad. it. di Francesco SIRCANA, Milano, Il Saggiatore, 1991 ;
- *Quaderni per una morale*, trad. it. di Fabrizio SCANZIO, Roma, Edizioni Associate, 1991 ;
- *L'Essere e il Nulla*, trad. it. di Giuseppe DEL BO, Milano, EST, 1997 ;
- *Taccuini della strana guerra*, a cura di Paul-André CLAUDEL, vol. I : taccuini 1 e 3; vol. II : taccuini 5, 11, 12 e 14, Acquaviva delle Fonti (Ba), Ed. Acquaviva, 2002 ;
- *La trascendenza dell'Ego*, a cura di Rocco RONCHI, Milano, Christian Marinotti Edizioni, 2011 .

b) Biografie, profili e lessici sartriani

- J.-G. ADLOFF, *Index du Corpus philosophique (EN et CRD)*, Paris, Klincksieck, 1981 ;
- Simone de BEAUVOIR, *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960 (ed. cit. *L'età forte*, Torino, Einaudi, 1961, n. ed. 1995) ;
- Simone de BEAUVOIR, *La Force des choses*, Paris, Gallimard, 1963 (ed. cit. *La forza delle cose*, Torino, Einaudi, 1966, n. ed. 1995) ;
- Simone de BEAUVOIR, *La Cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, 1981 ;
- Annie COHEN SOLAL, *Sartre*, Pantheon Books, 1985, trad. it. di Oreste Del Buono, Milano, Il Saggiatore, 1986 ;
- Jeannette COLOMBEL, *Jean-Paul Sartre* (t. 1 : *Un homme en situations* ; t. 2 : *Une œuvre aux milles têtes*), Paris, Le livre de poche, 1985 ;
- Michel CONTAT - Michel RYBALKA, *Les Écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970 (supplementi in : «Adam», pp. 343-345, 1970 ; «Magazine littéraire», pp. 56-57, settembre 1971 ; «Magazine littéraire», pp. 103-104, 1975 ; «Obliques», pp. 18-19, 1979). I due autori hanno ricostruito giorno per giorno l'attività di Sartre, indicandone tutti gli scritti, dei quali viene ricostruita anche genesi e fortuna, e citando anche tutte le interviste concesse alla stampa francese ed estera ;
- Michel CONTAT - Michel RYBALKA, *Sartre, Bibliographie 1980-1992 et 1993-2000*, Paris, CNRS, 1993 e 2001; a partire dal 1993 si può altresì far riferimento alle indicazioni bibliografiche del «Bulletin du Groupe d'Études Sartriennes» ;
- Gary COX, *The Sartre Dictionary*, London, Continuum, 2008 ;
- Gary COX, *Sartre : A Guide for the Perplexed*, London, Continuum, 2006 ;
- John GERASSI, *Talking with Sartre. Conversations and Debates*, New Haven & London, Yale University Press, 2009 ;
- François LAPOINTE e Claire LAPOINTE, *Jean-Paul Sartre and His critics: an international bibliography (1938-1980)*, Bowling Green State University Press, Ohio, 1981 (2ª ed. rivista e commentata) ;
- Bernard Henry LEVY, *Le siècle de Sartre*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2000 ; trad. it. *Il secolo di Sartre. L'uomo, il pensiero, l'impegno*, Milano, Il Saggiatore, 2004 ;
- Walter MAURO, *Invito alla lettura di Sartre*, Milano, Mursia, 1985 ;

- Sergio MORAVIA, *Introduzione a Sartre*, Roma-Bari, Laterza, 1973; edizione riveduta e corretta a cura di Giovanni CERA e Claudio TOGNONATO, 2000 ;
- G. M. TORTOLONE, *Invito al pensiero di Sartre*, Milano, Mursia, 1993;
- Gérard WORMSER, *Sartre*, Paris, Armand Colin, 1999 (ed. cit. *Sartre. Una sintesi*, Milano, Christian Marinotti Edizioni, 2005 .

c) Numeri speciali di riviste e raccolte monografiche

- numerosi numeri di *Les Temps modernes* contengono testi di o su Sartre: i due volumi *Témoins de Sartre*, dell'ottobre-dicembre 1990 (nn. 531-533) costituiscono un insieme monumentale di 1433 pagine ;
- «Revue philosophique de la France et de l'étranger», fascicolo monografico su Sartre, 1996 ;
- ALTER – REVUE DE PHÉNOMÉNOLOGIE, *Sartre phénoménologue* N° 10/2002, Paris, Éditions Alter ;
- la rivista *Obliques* a pubblicato due importanti raccolte, curate entrambe da Michel Sicard: *Sartre* (nn. 18-19, 1979) e *Sartre et les arts* (1981) ;
- la serie delle *Études sartriennes* (di cui attualmente sono usciti 16 volumi) viene pubblicata dall'Università di Nanterre a cura di Geneviève Idt e del Groupe d'Études Sartriennes ;
- la serie del *Bollettino Studi sartriani* del Gruppo ricerca Sartre diretto da Gabriella Farina (di cui attualmente sono usciti 8 volumi) .

d) Letteratura critica su morale, storia e libertà nella filosofia sartriana e sul rapporto di Sartre con Hegel e Marx

1. opere in volume

- Thomas C. ANDERSON, *The Foundation and Structure of Sartrean Ethics*, Lawrence (Kansas), Regent Press of Kansas, 1979 ;
- Thomas C. ANDERSON, *Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*, Chicago, Open Court, 1993 ;
- Ronald ARONSON, *Jean-Paul Sartre. Philosophy in the World*, London, New Left Books, 1980 ;
- Ronald ARONSON, *Sartre's Second Critique*, Chicago, University of Chicago Press, 1987 ;
- (a cura di Renaud BARBARAS) *Sartre. Désir et liberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005 ;
- (a cura di Emmanuel BAROT) *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011 ;
- Anna BOSCHETTI, *L'impresa intellettuale. Sartre e «Les Temps Modernes»*, Bari, Dedalo, 1984 ;
- (a cura di Philippe CABESTAN e J.-P. ZARADER), *Lectures de Sartre*, Paris, Ellipses, 2011 ;
- Florinda CAMBRIA, *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, Pisa, Edizioni ETS, 2009;
- Joseph S. CATALANO, *A Commentary of Jean-Paul Sartre's "Critique of Dialectical Reason"*, Chicago, Chicago University Press, 1987 ;
- Joseph S. CATALANO, *Good Faith and Other Essays : Perspectives on a Sartrean Ethics*, Lanham, (Maryland), Rowman & Littlefield, 1996 ;
- Joseph S. CATALANO, *Reading Sartre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010;
- Giovanni CERA, *Sartre tra ideologia e storia*, Bari, Laterza, 1972;
- Pietro CHIODI, *Sartre e il marxismo*, Milano, Feltrinelli, 1965;
- Giuseppe COTRONEO, *Sartre: rareté e storia*, Napoli, Guida 1976;
- Andrew DOBSON, *Jean-Paul Sartre and the politics of reason. A theory of history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993 (n. ed. 2009) ;
- Gabriella FARINA, *L'alterità. Lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Roma, Bulzoni, 1998 ;

- Gabriella FARINA, *Sartre. Fenomenologia e passioni della crisi*, Firenze, Le Lettere, 2012 ;
- (a cura di Gabriella FARINA e Claudio TOGNONATO) *Sartre contro Sartre. Quindici anni dopo*, Poppi, 12-13 maggio 1995, atti del convegno, Bologna, Cosmopoli, 1996;
- Nik FARRELL FOX, *The New Sartre : Explorations in Postmodernism*, London, Continuum, 2003 ;
- Franco FÈ, *Sartre e il comunismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1970;
- Franco FERGNANI, *Marxismo e filosofia contemporanea*, Cremona, Editrice Padus, 1964;
- Alain FLAJOLIET, *La première philosophie de Sartre*, Honoré Champion, Paris, 2008 ;
- Thomas FLYNN, *Sartre and Marxist Existentialism*, Chicago, University of Chicago Press, 1984;
- (a cura di Simon GLYNN), *Sartre: An Investigation of Some Major Themes*, Aldershot (GB), Avebury, 1987 ;
- Guillaume GUINDEY, *Le drame de la pensée dialectique. Hegel, Marx, Sartre*, Paris, Vrin, 1976 ;
- T. Storm HETER, *Sartre's Ethics of Engagement*, London, Continuum, 2006 ;
- Christina HOWELLS, *Sartre: The Necessity of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 ;
- (a cura di Christina HOWELLS) *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 ;
- (a cura di Giovanni INVITTO e Aniello MONTANO) *Gli scritti postumi di Sartre*, Genova, Marietti, 1993 ;
- Giovanni INVITTO, *Sartre. Dal "gioco dell'essere" al lavoro ermeneutico*, Milano, Franco Angeli, 1988 (2^a ed. 2005) ;
- Fredric JAMESON, *Valences of the Dialectic*, London & New York, Verso, 2009 ;
- Francis JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre* (1947) suivi de *Un quidam nommé Sartre* (1965), Paris, Éditions du Seuil, 1965;
- Francis JEANSON, *Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990 ;
- Raoul KIRCHMAYR, *Il circolo interrotto. Figure del dono in Mauss, Sartre e Lacan*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2002 ;
- Ronald D. LAING – David G. COOPER, *Reason and Violence : A Decade of Sartre's Philosophy*, London, Tavistock Publishers, 1964 ;

- William MCBRIDE, *Sartre's Political Theory*, Bloomington (Indiana), Indiana University Press, 1991 ;
- Thomas MARTIN, *Oppression and the Human Condition. An Introduction to Sartrean Existentialism*, Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield Publishers, 2002 ;
- Mara MELETTI BERTOLINI, *La conversione all'autenticità: saggio sulla morale di J.-P. Sartre*, Milano, Franco Angeli, 2000 ;
- Aniello MONTANO, *Note sartriane per una morale*, Napoli, Edizioni Il Tripode, 1984 ;
- Aniello MONTANO, *Sartre. Le tensioni inquiete della coscienza*, Napoli, Edizioni Il Tripode, 1984 ;
- Aniello MONTANO, *Solitudine e solidarietà. Saggi su Sartre, Merleau-Ponty e Camus*, Napoli, Bibliopolis, 2006 ;
- (a cura di Arno MÜNSTER E Jean-William WALLET), *Sartre: le philosophe, l'intellectuel et la politique*, atti del Convegno di Amiens per il centenario della nascita di Sartre (maggio 2005), Paris, L'Harmattan, 2006 ;
- Arno MÜNSTER, *Sartre et la praxis. Ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre*, Paris, L'Harmattan, 2005 ;
- Arno MÜNSTER, *Sartre et la morale*, Paris, L'Harmattan, 2007 ;
- (a cura di Ornella POMPEO FARACOVÌ e Sandra TERONI), *Sartre e l'Italia*, Livorno, Belforte Editore, 1987 ;
- Yves SALZMANN, *Sartre et l'authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Genève, Labor et Fides, 2000 ;
- Fabrizio SCANZIO, *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*, Napoli, Vivarium, 2000 ;
- Theodor SCHWARZ, *Jean-Paul Sartre et le marxisme. Réflexions sur la Critique de la raison dialectique*, L'âge d'homme, Paris, 1976 ;
- Gerhard SEEL, *La dialectique de Sartre 1*, Paris, L'âge d'homme, 1971 (n. e. 1995) ;
- (a cura di Juliette SIMONT), *Écrits posthumes de Sartre II*, «Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales», Université libre de Bruxelles, Paris, Librairie philosophique Jacques Vrin, 2001 (con un inedito di Sartre e contributi di Juan Manuel Aragüés, Mathieu Bietlot, Vincent de Coorebyter, Raoul Kirchmayr, Jean-François Louette, Michel Rybalka, Fabrizio Scanzio, Juliette Simont, Pierre Verstraeten) ;

- Pierre VERSTRAETEN, *Violence et éthique. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, Paris, Gallimard, 1972 ;
- Pierre VERSTRAETEN, *Sens de l'abandon de la morale de 1947 par Sartre*, in AA.VV. *Justifications de l'éthique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1984, pp. 459-468 ;
- (a cura di P. VERSTRAETEN), *Sur les écrits posthumes de Sartre*, «Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales», Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1987 (numero speciale sui manoscritti inediti di Sartre, con testi di Bowman, Lenain, Sartre, Simont, Stengers, Stone, Verstraeten) .

2. articoli di riviste

- Thomas C. ANDERSON, *Is Sartrean Ethics possible?*, in «Philosophy Today», 1970, pp. 116-140 ;
- Santo ARCOLEO, *Uno sguardo "nell'uomo". Metodologia e interrelazioni culturali per rinnovare l'antropologia*, in «Bollettino Studi Sartriani», anno III : *Sartre e l'intercultura*, Roma, Biblink, 2007, pp. 7-30 ;
- Bruce BAUGH, *"Authenticity"*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», 1988, pp. 478-486 ;
- Bruce BAUGH, *Hegel in Modern French Philosophy : the Unhappy Consciousness*, Laval théologique et philosophique, vol. 49 n° 3, 1993, pp. 423-438 ;
- Rémy BOUCHER, *Quelques aspects moraux de la pensée de Sartre*, in «Revue Philosophique de Louvain», Louvain, agosto 1973, 4^a serie, n. 11, pp. 539-573 ;
- Jean BOURGAULT, *« L'indépassable passe ». Sartre et le paradoxe éthique*, in «Bollettino Studi Sartriani», anno VII : *Sartre e la Critica della ragione dialettica. Tradizione ed effetti*, Roma, Biblink, 2011, pp. 27-48 ;
- C. R. BUKALA, *Sartrean Ethics: an Introduction*, in «Chestnut Hill College Review», Mass., pp. 450-464 ;
- T. BUSCH, *Beyond the Cogito: The Question of Continuity in Sartre's Thought*, in «The Modern Schoolman», marzo 1983, vol. 60 ;

- Giuseppe CACCIATORE, *Ancora sulla storia in Sartre*, in «Bollettino Studi Sartriani», anno II : *Sartre e la storia*, Roma, Biblink, 2006, pp. 25-34 ;
- Florinda CAMBRIA, *Tra organico e inorganico. Note sulla terza, incompiuta sezione de L'intelligibilità della storia*, in «Bollettino Studi Sartriani», anno VI : *Sartre e la psicoanalisi*, Roma, Biblink, 2010, pp. 179-190 ;
- Joseph S. CATALANO, *Authenticity: a Sartrean Perspective*, in «The Philosophical Forum», vol. XXII n.2, inverno 1990, pp. 99-119 ;
- M. COUESLANT HORNYANSKY, *The Nature of Sartre's Ethics*, in «Man and World», n.22, 1981, pp. 151-161 ;
- S. J. DE TOLLENAERE, *Intersubjectivity in Jean-Paul Sartre*, in «International Philosophical Quarterly», Louvain, Haverlee, 1965, pp. 204-220 ;
- Gabriella FARINA, *Il Pensiero dialettico e la comprensione della Storia*, in in «Bollettino Studi Sartriani», anno III : *Sartre e l'intercultura*, Roma, Biblink, 2007, pp. 51-78 ;
- Gabriella FARINA, *Sartre, Marx nella cultura francese del dopoguerra (1945-'56)*, in «Bollettino Studi Sartriani», anno IV : *Sartre e la tradizione metafisica*, Roma, Biblink, 2008, pp. 103-124 ;
- Ingrid GALSTER, *Sartre et la question juive. Réflexions au-delà d'une controverse*, «Commentaire», primavera 2000, vol. 23, n. 89, pp. 141-147 ;
- Marianna GENSABELLA, *Malafede e autenticità in Sartre*, in «Atti dell'Accademia Peloritana», 1975, pp. 167-217 ;
- Gèneviève IDT, *L'engagement dans «Journal de guerre I» de J.-P. Sartre*, in «Revue philosophique», 1996, n.3, pp. 383-403 ;
- Giovanni INVITTO, «O filosofia o politica». «Filosofia e politica sono solidali». *Sartre e Merleau-Ponty: fenomenologia di un dissenso*, in Bollettino Studi Sartriani», anno V : *Sartre e Merleau-Ponty*, Roma, Biblink, 2009, pp. 65-76 ;
- Michel KAIL, *Marxisme, existentialisme et subjectivité*, in «Bollettino Studi Sartriani», anno VII : *Sartre e la Critica della ragione dialettica. Tradizione ed effetti*, Roma, Biblink, 2011, pp. 49-70 ;
- Jacques LECARME, *Sartre et la question antisémite. Réponse a Commentaire*, in «Les Temps Modernes», giugno-luglio-agosto 2000, n. 609, pp. 23-40 ;

- G. LICHTHEIM, *Sartre, Marxism, and History*, in “History and Theory”, vol. III, 1963, n° 2 ;
- Victor G. MCGILL, *Sartre’s Doctrine of Freedom*, Hunter College, New York, pp. 329-342 ;
- Arno MÜNSTER, *Dialettica, prassi e ontologia del sociale nel pensiero di Jean-Paul Sartre (una lettura della Critica della ragione dialettica)*, conferenza pronunciata il 13 febbraio 2006 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università Roma III e successivamente raccolta nel «Bollettino Studi Sartriani», anno II : *Sartre e la storia*, Roma, Biblink, 2006, pp. 103-122 ;
- Gabriella PAOLUCCI, *Sartre e la rivoluzione cubana*, in «Bollettino Studi Sartriani», anno III : *Sartre e l’intercultura*, Roma, Biblink, 2007, pp. 105-131 ;
- Rocco RONCHI, *Il corpo della cultura. Una lettura della Critique de la raison dialectique Tome II : L’intelligibilité de l’histoire*, in «Bollettino Studi Sartriani», anno III : *Sartre e l’intercultura*, Roma, Biblink, 2007, pp. 149-170 ;
- Fabrizio SCANZIO, *Morale e ontologia nei Cahiers pour une morale di Sartre*, in «Studi Urbinati», Urbino, 1986, n. 2, pp. 109-134 ;
- Davide SCARSO, *Dialettica e ultrabolsccevismo: note su una frattura filosofica*, in «Bollettino Studi Sartriani», anno V : *Sartre e Merleau-Ponty*, Roma, Biblink, 2009, pp. 77-96 ;
- Juliette SIMONT, *Morale esthétique, morale militante: au delà de la “faribole”?*, in «Revue Philosophique de Louvain», Louvain, 1989, n. 73, pp. 23-58 ;
- G. J. STACK, *Noción de Sartre de la existencia de los demás*, New York, Borckport University, pp. 131-151 ;
- Francesco Saverio TRINCIA, *L’intelligibilità della storia come pragmatica apriori in Jean-Paul Sartre*, in «Bollettino Studi Sartriani», anno III : *Sartre e l’intercultura*, Roma, Biblink, 2007, pp. 171-191 ;
- Francesco Saverio TRINCIA, *Sartre, Hegel e la negatività*, in «Bollettino Studi Sartriani», anno IV : *Sartre e la tradizione metafisica*, Roma, Biblink, 2008, pp. 87-102 .

e) Opere lette e citate da Sartre

- K.E. DÜHRING, *Kursus der National und Sozialökonomie*, 1873 (ed. cit. *Corso di economia politica e sociale*) ;
- É. DURKHEIM - H. HUBERT - M. MAUSS, *Le origini dei poteri magici* (trad. it. di Anna de Martino), Torino, Einaudi, 1951 ;
- Friedrich ENGELS, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. Philosophie, Politische Oekonomie, Sozialismus*, Lipsia, 1878 (ed. cit. *Anti-Dühring: la scienza sovvertita del signor E. Dühring. Filosofia, economia politica, socialismo*, trad. it. di G. De Caria, Roma, Editori Riuniti, 1968) ;
- Friedrich ENGELS, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und der Staats, im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen*, Gottinga-Zurigo, 1884 (ed. cit. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato, in relazione alle ricerche di L.H. Morgan*, trad. it. di Dante Della Terza, Roma, Editori Riuniti, 1971) ;
- G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 1807 (ed. cit. *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 2000) ;
- G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1820 (ed. cit. *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 2006) ;
- G.W.F. HEGEL, (ed. cit. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo), Laterza, Roma-Bari, 2003 ;
- Emmanuel LEVINAS, *Le Temps et l'Autre* (ed. cit. *Il tempo e l'altro*, trad. it. di Francesco Paolo Ciglia, Genova, Il Melangolo, 1997) ;
- Karl MARX - Friedrich ENGELS, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, 1845-46 (ed. cit. *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, trad. it. di Fausto Codino, Roma, Editori Riuniti, 1993) ;
- Karl MARX - Friedrich ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848 (ed. cit., *Manifesto del partito comunista*, trad. it. di Palmiro Togliatti, Roma, Editori Riuniti, n. ed. 1990) ;

- Karl MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1843 (ed. cit. *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, trad. di Galvano della Volpe e commento di Clio Pizzingrilli Macerata, Quodlibet, 2008) ;
- Karl MARX, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, (ed. cit. *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma, Editori Riuniti, 1991) ;
- Karl MARX, *Kritik des Gothaer Programms*, 1891 (ed. cit. *Critica al programma di Gotha*, trad. it. di Palmiro Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1990) ;
- Marcel MAUSS, *Essai sur le don in Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950 (ed. cit. *Teoria generale della magia*, introd. di Claude Lévi-Strauss, trad. it. di Franco Zannino, Torino, Einaudi, 1991) ;
- Lev TROCKIJ, *La loro morale e la nostra*, 1938 (ed. cit. in *Letteratura, arte e libertà*, Milano, 1958) ;
- Lev TROCKIJ, *Permanენტnaja revoljucija*, (ed. cit. *La rivoluzione permanente*, Torino, Einaudi, 1975 .

f) Opere di carattere generale su argomenti collegati

- Raymond. ARON, *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, Paris, 1973 ;
- Raymond ARON, *Les marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Gallimard, Paris, 1970 ;
- Dominique AUFFRET, *Alexandre Kojève : La philosophie, l'état, la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, 1990 ;
- (a cura di Carlo Antonio BARBERINI) *Marx e la storia. Con un'antologia di testi*, Milano, Edizioni Unicopli, 2009 ;
- Bruce BAUGH, *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, Routledge, 2003 ;
- André BRETON, *Entretiens*, Paris, Gallimard, 1952 ; trad. it. *Breve storia del surrealismo*, Milano, Savelli, 1981 ;
- Michel-Antoine BURNIER, *Les existentialistes et la politique*, Paris, Gallimard, 1966 ;
- Judith BUTLER, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York, Columbia University Press, n. ed. 1999 ;

- (a cura di G.M. CHIODI, G. MARINI, R. GATTI) *La filosofia politica di Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2003 ;
- François CHATELET, *Hegel*, Paris, Seuil, 1994 (2^a ed.) ;
- Jacques COLETTE, *L'Existentialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 ;
- (a cura di Marcella D'ABBIERO) *Desiderio e filosofia*, Milano, Guerini, 2003 ;
- Marco FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008 ;
- Denis HOLLIER, *Le Collège de Sociologie (1937-'39)*, Gallimard, Paris, 1979; trad. it. *Il collegio di sociologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991;
- Axel HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Philipp Reclam jun. GmbH&Co, 2001 (ed. cit. *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma, manifestolibri, 2003) ;
- Jean HYPPOLITE, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Rivière, 1955 ;
- Jean HYPPOLITE, *Figures de la pensée philosophique, I et II*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971 ;
- Jean HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948 (ed. cit. *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Milano, Bompiani, 2005);
- Fredric JAMESON, *Archaeologies of the Future : The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, New York, Verso, 2005 ;
- Gwendoline JARCZYK e Pierre-Jean LABARRIERE, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Bibliothèque Albin Michel, 1996 ;
- Alexandre KOJEVE, *Hegel, Marx et le christianisme*, «Critique», 3-4, 19 dicembre 1946 ;
- Alexandre KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1947 (ed. cit. *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. di Gian Franco Frigo, Milano, Adelphi, 1996) ;
- Alexandre KOYRE, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Armand Colin, 1961;

- Alexandre KOYRE, *Rapports sur l'état des études hégéliennes en France*, «Revue d'histoire de la philosophie» aprile-giugno 1931, vol. 5, n. 2 ;
- David LINDENBERG, *Il marxismo introvabile. Filosofia e ideologia in Francia dal 1880 a oggi*, Torino Einaudi, 1978 ;
- Elio MATASSI, *Eredità hegeliane. Da Cieszkowski e Gans a Ritter*, Napoli, Morano editore, 1991 ;
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 (ed. cit. *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani, 2003) ;
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955 (ed. cit. *Le avventure della dialettica*, a cura di D. Scarso, Mimesis, 2008) ;
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Paris, Éditions Nagel, 1966, n. ed. Paris, Gallimard, 1996 (ed. cit. *Senso e non senso*, trad. it. di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 2009) ;
- Ornella POMPEO FARACOVI, *Il marxismo francese contemporaneo tra dialettica e struttura 1945-1968*, Milano, Feltrinelli, 1972 ;
- Roberto RACINARO, *Il futuro della memoria. Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, Guida, Napoli, 1985 ;
- (a cura di R. SALVADORI) *Interpretazioni hegeliane (scritti di Hyppolite, Kojève, Koyré e Wahl)*, Firenze, 1980 ;
- Vito SANTORO, *Filosofia pratica e storia*, Lecce, Pensa Multimedia, 2007;
- Stefano SEMPLICI, *La logica e il tempo. Il "nuovo pensiero" e Hegel*, Genova, Marietti, 1992 ;
- Livio SICHIROLLO, *Hegel e la tradizione. Scritti hegeliani*, Milano, Guerini e Associati, 2002 ;
- Hervé TOUBOUL, *Marx, Engels et la question de l'individu*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004 ;
- Matteo VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Milano, Jaca Book, 1999 ;
- Valerio VERRA, *Introduzione a Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1988 ;
- Valerio VERRA, *Su Hegel* (a cura di Claudio Cesa), Bologna, Il Mulino, 2007 ;
- Jean WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951 (ed. cit. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1972 (n. ed. 1994) .

Chiara Pasquini
STORIA E LIBERTÀ: HEGEL E MARX NEL PENSIERO DIALETTICO DI SARTRE
Una lettura delle Conferenze di Roma

INDICE

INTRODUZIONE	p. 1
CAPITOLO I DALLA LIBERTÀ IN SITUAZIONE ALLA RICERCA DI UN SENSO DELLA STORIA: SARTRE E LA “QUESTIONE MORALE”	
1) La “morale impossibile” di Sartre: il dibattito storiografico	p. 10
2) La genesi del problema morale nel giovane Sartre	p. 26
3) I <i>Cahiers pour une morale</i> e l’ambivalenza della Storia	p. 46
4) Le <i>Questions de méthode</i> e il primo volume della <i>Critique de la raison dialectique</i>	p. 55
5) Il secondo volume della <i>Critique</i> e la Storia <i>forata</i>	p. 67
CAPITOLO II ALLE FONTI DELLA DIALETTICA SARTRIANA: SARTRE LETTORE DI HEGEL E DI MARX	
1) Sartre nella Francia della <i>Hegel Renaissance</i>	p. 79
2) Sartre, marxista “eretico”?	p. 102
CAPITOLO 3 LA “DIALETTICA IN CAMMINO” : LE CONFERENZE DI ROMA	
1) Il contesto storico-culturale delle <i>Conferenze di Roma</i>	p. 120
2) Marxismo e soggettività (12 dicembre 1961)	p. 127
3) Etica e società (23 maggio 1964)	p. 142
CONCLUSIONE	p. 155
APPENDICE : Lessico sartriano per le Conferenze di Roma	p. 158
BIBLIOGRAFIA	p. 229