



Culture / 157



— |

| —

— |

| —

— | | —

Luca Basso

Inventare il nuovo

Storia e politica in Jean-Paul Sartre

ombre corte

— | | —

La pubblicazione di questo volume è stata possibile grazie al contributo del Progetto di Ateneo 2015 dal titolo “Dimensioni della soggettività e trasformazioni sociali. Percorsi storici, dinamiche istituzionali e spazi politici” dell’Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali.

Prima edizione: ottobre 2016

© ombre corte
Via Alessandro Poerio 9, 37124 Verona
Tel./fax: 0458301735; mail: info@ombrecorte.it
www.ombrecorte.it

Progetto grafico copertina e impaginazione: ombre corte
Immagine di copertina: Kazimir Malevič, *Vosem' krasnych prjamougol'nikov* (*Otto rettangoli rossi*), 1915, Amsterdam, Stedelijk Museum

ISBN: 9788869480461

Indice

- 7 Siglario delle opere di Jean-Paul Sartre
- 15 INTRODUZIONE
- PARTE PRIMA: SARTRE: DA CARTESIO A MARX
- 23 CAPITOLO PRIMO: L'invenzione della libertà umana: Cartesio oltre Cartesio
1. L'antropologia; 2. Una filosofia della libertà; 3. Umanismo e intersoggettività: verso la *Critica della ragione dialettica*
- 47 CAPITOLO SECONDO: "Gruppo in fusione" e *fraternité*: fra Rousseau e la Rivoluzione francese
1. Il pratico-inerte: oggettività e alienazione; 2. Agire in comune: la presa della Bastiglia; 3. La dinamica della fratellanza
- 85 CAPITOLO TERZO: Il *novum* del comunismo fra libertà e uguaglianza: Marx
1. Il confronto con Marx e il marxismo; 2. Classe e azione; 3. "Il regno della libertà"
- PARTE SECONDA: SARTRE E IL NOVECENTO
- 135 CAPITOLO QUARTO: *Praxis* comune e Storia: dalla Rivoluzione russa all'Unione Sovietica
1. La dimensione della Storia; 2. Tra Stalin e Trotsky: "socialismo in un solo paese" e "rivoluzione permanente"; 3. Incarnazione della Rivoluzione russa e totalizzazione

- 168 CAPITOLO QUINTO: Serialità e burocratizzazione: un'uguaglianza reificata
1. La costruzione dell'uomo sovietico; 2. La "sovranità di uno solo" e il fantasma dello stalinismo
- 189 CAPITOLO SESTO: Lo "spettro" del 1968: critica del colonialismo e nuovi spazi di emancipazione
1. Un altro socialismo è possibile?; 2. Tra razza e classe: la lotta dei "dannati della terra"; 3. *"Autour de 68"*
- 241 CAPITOLO SETTIMO: L'invenzione dell'"universale singolare"
1. Problemi aperti; 2. Al di là del dualismo "individuale" - "collettivo": ripensare la soggettivazione
- 265 Indice dei nomi

Siglarlo delle opere di Jean-Paul Sartre

Qui sotto sono riportati i testi sartriani citati nel libro, con le relative abbreviazioni adoperate.

- TE *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (1936), par S. Le Bon, Vrin, Paris 1965, trad. it. a cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego*, Marinotti, Milano 2011.
- N *La nausée*, Gallimard, Paris 1938, trad. it. di B. Fonzi, *La nausea*, Einaudi, Torino 1990 (1948).
- EN *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), par A. Elkaïm-Sartre, Gallimard, Paris 1976, trad. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2002 (1965).
- M *Les Mouches*, in *Théâtre*, Gallimard, Paris 1943, pp. 9-109, trad. it. di G. Lanza-M. Bontempelli, *Le mosche*, con testo franc. a fronte, Bompiani, Milano 2013 (1947), pp. 17-305.
- PTM *Présentation des "Temps Modernes"* (1945), ora in *Situations*, II, Gallimard, Paris 1948, pp. 7-30, trad. it., *Presentazione di "Temps Modernes"*, in *Che cos'è la letteratura?*, il Saggiatore, Milano 2004 (1960), pp. 123-139.
- EH *L'existentialisme est un humanisme* (1946), ora Nagel, Paris 1964, trad. it. di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia, Milano 2010.
- MR *Matérialisme et révolution* (1946), ora in *Situations*, II, Gallimard, Paris 1948, pp. 315-382.
- RQJ *Réflexions sur la question juive* (1946), Gallimard, Paris 1954, trad. it. di I. Weiss, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, Mondadori, Milano 1990.

- EE *Explication de 'L'étranger'*, in *Situations*, I, Gallimard, Paris 1947, pp. 99-121, trad. it., *Spiegazione dello "Straniero" di Camus*, in *Che cos'è la letteratura?*, il Saggiatore, Milano 2004 (1960), pp. 207-224.
- LC *La liberté cartésienne*, in *Situations*, I, Gallimard 1947, pp. 314-335, trad. it. a cura di N. Pirillo, *La liberté cartésienne. Dialogo sul libero arbitrio*, Marinotti, Milano 2007.
- QL *Qu'est-ce que la littérature?* (1947-1948), in *Situations*, III, *Littérature et engagement*, Gallimard, Paris 2013 (1949), pp. 9-267, trad. it., *Che cos'è la letteratura?*, il Saggiatore, Milano 2004 (1960), pp. 11-121.
- CM *Cahiers pour une morale* (1947-1948, post.), Gallimard, Paris 1983, trad. it. a cura di F. Scanzio, *Quaderni per una morale: 1947-1948*, Edizioni Associate, Roma 1991.
- MS *Les mains sales*, Gallimard, Paris 1948, trad. it. a cura di P. Bignamini, *Le mani sporche*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- VE *Verité et existence* (1948, post.), Gallimard, Paris 1989, trad. it. di F. Sircana, *Verità e esistenza*, il Saggiatore, Milano 1991.
- ON *Orphée noir* (1948), ora in *Situations*, III, *Littérature et engagement*, Gallimard, Paris 1949, pp. 229-286, trad. it. a cura di S. Arcoleo, *Orfeo Nero. Una lettura poetica della negritudine*, Marinotti, Milano 2009.
- MA *La mort dans l'âme*, Gallimard, Paris 1949, trad. it. di G. Monicelli, *La morte nell'anima*, Mondadori, Milano 1990 (1971).
- DA *Drôle d'amitié* (1949), in *Oeuvres romanesques*, Gallimard, Paris 1981, pp. 1461-1534, trad. it. di C. Pasquini, *Una strana amicizia*, Marinotti, Milano 2010.
- PA *Portrait de l'aventurier* (1950), ora in *Situations*, VI, *Problèmes du marxisme*, 1, Gallimard, Paris 1964, pp. 7-22.
- FS *Faux savants ou faux lièvres* (1950), ora in *Situations*, VI, *Problèmes du marxisme*, 1, Gallimard, Paris 1964, pp. 23-68.
- MJ *Mai-juin 1789. Manuscrit sur la naissance de l'Assemblée nationale* (1950-1951?), in J. Bourgault e V. de Coorebyter (par), *Sartre inédit. Avec les manuscrits "Mai-juin 1789" et "Liberté-Égalité"*, in "Études Sartriennes", 12, 2008, pp. 19-154.
- LE *Liberté-Égalité* (1951-1952?), in "Études sartriennes", 12, 2008, pp. 165-256.

- SG *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, Paris 1952, trad. it. di C. Pavolini, *Santo Genet, commediante e martire*, il Saggiatore, Milano 1972.
- CP *Les communistes et la paix* (1952-1954), ora in *Situations*, VI, *Problèmes du marxisme*, 1, Gallimard, Paris 1964, pp. 80-384, trad. parz. di R. Ledda e L. Trentin, in *Il filosofo e la politica*, a cura di M. Alicata, Editori Riuniti, Roma 1964, pp. 3-53.
- RCL *Réponse à Claude Lefort* (1953), ora in *Situations*, VII, *Problèmes du marxisme*, 2, Gallimard, Paris 1965, pp. 7-93.
- JLB 'Caractères'. *Quelques feuillets inédits du scénario "Joseph Le Bon"* (1955?), in Gilles Philippe e Vincent de Coorebyter (dir.), *Cinéma et Révolution française. Avec un extrait inédit du scénario 'Joseph Le Bon'*, in "Études Sartriennes", 11, 2006, pp. 11-16.
- CS *Le colonialisme est un système* (1956), ora in *Situations*, V, *Colonialisme et neo-colonialisme*, Gallimard, Paris 1964, pp. 25-48.
- FS *Le fantôme de Staline* (1956-1957), ora in *Situations*, VII, *Problèmes du marxisme*, 2, Gallimard, Paris 1965, pp. 144-307, trad. it. parz. di L. Trentin e R. Ledda, *Il fantasma di Stalin*, in *Il filosofo e la politica*, a cura di M. Alicata, Editori Riuniti, Roma 1964, pp. 55-98.
- PC "Portrait du colonisé". *Précédé du "Portrait du colonisateur" par Albert Memmi* (1957), in *Situations*, v, *Colonialisme et néo-colonialisme*, Gallimard, Paris 1964, pp. 49-56.
- QM *Questions de méthode* (1957), in *Critique de la Raison dialectique*, I. *Théorie des ensembles pratiques* (précédé de *Questions de méthode*), Gallimard, Paris 1985² (1960), pp. 17-132, trad. it. di P. Caruso, *Questioni di metodo*, in *Critica della ragione dialettica*, I. *Teoria degli insiemi pratici*, Libro primo (preceduto da *Questioni di metodo*), il Saggiatore, Milano 1963, pp. 15-139.
- CRD I *Critique de la Raison dialectique*, I. *Théorie des ensembles pratiques* (précédé de *Questions de méthode*), par A. Elkaïm-Sartre, Gallimard, Paris 1985² (1960), pp. 133-894, trad. it. di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica*, I. *Teoria degli insiemi pratici*, in 2 voll., Libro primo (preceduto da *Questioni di metodo*) (1), pp. 141-470, e Libro secondo (2), il Saggiatore, Milano 1963.

- CRD II *Critique de la Raison dialectique*, II. *L'intelligibilité de l'Histoire* (1958-1962, post.), par A. Elkaim-Sartre, Gallimard, Paris 1985, trad. it. a cura di F. Cambria, *L'intelligibilità della storia. Critica della Ragione dialettica II*, Marinotti, Milano 2006.
- CA *La conférence de Araraquara. Philosophie marxiste et idéologie existentialiste* (1960), Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro 1986, trad. it. a cura di N. Badaloni, *Esistenzialismo e marxismo. La conferenza di Araraquara*, Abramo, Catanzaro 1991.
- PCA *M. Jean-Paul Sartre dresse un parallèle entre Cuba et l'Algérie*, in "Le Monde", 01.09.1960.
- IR *Ideología y revolución* (1960), in *Sartre visita a Cuba*, Ediciones Revolución, La Habana 1960-1961, pp. 1-17, trad. it. di A. Marazzi, *Uragano sullo zucchero*, in *Visita a Cuba. Reportage sulla Rivoluzione cubana e sull'incontro con Che Guevara*, Massari, Bolsena (VT) 2005, pp. 27-42.
- OUS *Ouragan sur le sucre* (1960), in "France-Soir", 28 giugno-15 luglio 1960, ediz. spagn., *Huracán sobre el azúcar* in *Sartre visita a Cuba*, Ediciones Revolución, La Habana 1960-1961, pp. 57-244, trad. it. parz. di I. Mosso, *Uragano sullo zucchero*, in *Visita a Cuba. Reportage sulla Rivoluzione cubana e sull'incontro con Che Guevara*, Massari, Bolsena (VT) 2005, pp. 79-248.
- MS *Marxisme et subjectivité* (1961), in *Qu'est-ce que la subjectivité?*, par M. Kail e R. Kirchmayr, Les Prairies ordinaires, Paris 2013, pp. 27-72, trad. it. a cura di R. Kirchmayr, *Marxismo e soggettività. La conferenza di Roma del 1961*, Marinotti, Milano 2015.
- MPV *Merleau-Ponty vivant* (1961), ora in *Situations*, IV, Gallimard, Paris 1964, pp. 189-287, trad. it. di L. Trentin e R. Ledda, *Merleau-Ponty, vivo*, in *Il filosofo e la politica*, a cura di M. Alicata, Editori Riuniti, Roma 1964, pp. 163-232.
- PDT *Préface aux "Damnés de la terre" de Frantz Fanon* (1961), ora in *Situations*, V, *Colonialisme et néo-colonialisme*, Gallimard, Paris 1964, pp. 167-193, trad. it. a cura di L. Ellena, *Prefazione*, in Frantz Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007⁴, pp. XLI-LIX.
- PPL *La pensée politique de Patrice Lumumba* (1963), ora in *Situations*, V, *Colonialisme et néo-colonialisme*, Gallimard, Paris 1964, pp. 194-253, trad. it. di R. Ledda e L. Trentin, *Il pen-*

- siero politico di Patrice Lumumba*, in *Il filosofo e la politica*, a cura di M. Alicata, Editori Riuniti, Roma 1964, pp. 277-317.
- RE *Les racines de l'éthique. Conférence à l'Institut Gramsci, mai 1964*, in "Études sartriennes", par J. Bourgault e G. Cormann, 19, 2015, pp. 11-118, vers. it. parz., *Determinazione e libertà* (1964), in Aa.Vv., *Morale e società*, Atti del Convegno di Roma dell'Istituto Gramsci, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 31-41.
- PT *Palmiro Togliatti* (1964), ora in *Situations*, IX, *Mélanges*, Gallimard, Paris 1972, pp. 137-151.
- A *L'alibi* (1964), ora in *Situations*, VIII, *Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 127-145.
- MH *Morale et Histoire* (1964-1965), in "Les Temps Modernes", 632-633-634, 2005.
- NDP "Il n'y a plus de dialogue possible" (1965), ora in *Situations*, VIII, *Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 9-19.
- RC "Réfusions le chantage" (1965), ora in *Situations*, VIII, *Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 146-158.
- AN *L'anthropologie* (1966), ora in *Situations*, IX, *Mélanges*, Gallimard, Paris 1972, pp. 83-98, trad. it. a cura di R. Kirchmayr, *L'antropologia*, in *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 111-120.
- US *L'universel singulier* (1966), ora in *Situations*, IX, *Mélanges*, Gallimard, Paris 1972, pp. 152-190, trad. it. di R. Kirchmayr, *L'universale singolare*, in *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 139-162.
- C *Le crime* (1966), ora in *Situations*, VIII, *Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 27-41.
- G *Le génocide* (1967), ora in *Situations*, VIII, *Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 100-124.
- DNS *De Nuremberg à Stockholm* (1967), ora in *Situations*, VIII, *Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 78-99.
- ECH *El Che fue el hombre más completo de su tiempo*, in "Bohemia", 51, 1967, p. 45, trad. it. di A. Marazzi, *Che, l'uomo più completo del suo tempo*, in *Visita a Cuba. Reportage sulla Rivoluzione cubana e sull'incontro con Che Guevara*, Massari, Bolsena (VT) 2005, pp. 75-77.
- BRA *Les bastilles de Raymond Aron* (1968), ora in *Situations*, VIII, *Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 175-192.

- INM *L'idée neuve de Mai 1968* (1968), ora in *Situations*, VIII, *Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 193-207.
- NBG *Il n'a pas de bon gaullisme...* (1968), ora in *Situations*, VIII, *Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 226-232.
- CPR *Les communistes ont peur de la révolution* (1969), ora in *Situations*, VIII, *Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 208-225, trad. it. a cura di R. Kirchmayr, *I comunisti hanno paura della rivoluzione*, in *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 163-173.
- JP *La jeunesse piégée* (1969), ora in *Situations*, VIII, *Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 239-261.
- MSP *Masses, spontanéité, parti* (1969), ora in *Situations*, VIII, *Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 262-290, trad. it. a cura di R. Kirchmayr, *Masse, spontaneità, partito*, in *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 175-191.
- I *Interview* (1969), ora in *Situations*, VIII, *Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 333-370.
- TV *Touté la vérité* (1970), ora in *Situations*, VIII, *Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 308-313.
- AP *L'ami du peuple* (1970), ora in *Situations*, VIII, *Autour de 68*, Gallimard, Paris 1972, pp. 456-476, trad. it. a cura di R. Kirchmayr, *L'amico del popolo*, in *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 73-82.
- SPS *Sartre par Sartre* (1970), ora in *Situations*, IX, *Mélanges*, Gallimard, Paris 1972, pp. 99-134.
- SF *Le socialisme qui venait du froid* (1970), ora in *Situations*, IX, *Mélanges*, Gallimard, Paris 1972, pp. 227-276, trad. it. a cura di R. Kirchmayr, *Il socialismo venuto dal freddo*, in *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 193-222.
- IF *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Gallimard, Paris 1971, 2 voll., trad. it. di C. Pavolini, *L'idiota della famiglia. Gustave Flaubert dal 1821 al 1857*, il Saggiatore, Milano 1977, 2 voll.
- PB *Le procès de Burgos* (1971), ora in *Situations*, X, *Politique et autobiographie*, Gallimard, Paris 1976, pp. 9-37.
- MF *Les maos en France* (1972), ora in *Situations*, X, *Politique et autobiographie*, Gallimard, Paris 1976, pp. 38-47.

- JE *Justice et Etat* (1972), ora in *Situations*, x, *Politique et autobiographie*, Gallimard, Paris 1976, pp. 48-74.
- RR Philippe Gavi, Jean-Paul Sartre, Pierre Victor, *On a raison de se révolter. Discussions*, Gallimard, Paris 1974, trad. it., *Ribellarsi è giusto! Conversazioni con Philippe Gavi e Pierre Victor*, PGreco, Milano 2012.
- ES S. de Beauvoir, *Entretiens avec Jean-Paul Sartre. Août-septembre 1974* (1974), ora in "La cérémonie des adieux" suivi de "Entretiens avec Jean-Paul Sartre. Août-septembre 1974", Gallimard, Paris 1981, pp. 161-559, trad. it. di E. De Angeli, *Conversazioni con Jean-Paul Sartre. Agosto-settembre 1974*, in "La cerimonia degli addii" seguita da "Conversazioni con Jean-Paul Sartre", Einaudi, Torino 2008 (1983), pp. 127-533.
- ASD *Autoportrait à soixante-dix ans* (1975), ora in *Situations*, x, *Politique et autobiographie*, Gallimard, Paris 1976, pp. 133-226.
- SF *Sartre. Un film réalisé par Alexander Astruc et Michel Contat*, Gallimard, Paris 1977, trad. it. a cura di G. Invitto, *La mia autobiografia in un film. Una confessione*, Marinotti, Milano 2004.
- EM Jean-Paul Sartre e Benny Lévy, *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980* (1980), Verdier, Lagrasse 1991.

L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione ed apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio.

Italo Calvino, *Le città invisibili*

Introduzione

Sappiamo che c'è soltanto un valore d'arte e di verità: la "prima mano", l'autentica novità di ciò che si dice, la "piccola musica" con cui la si dice. Sartre è stato questo per noi (per la generazione che aveva vent'anni al momento della Liberazione). Chi seppe dire qualcosa di nuovo (*nouveau*) allora, se non Sartre? Chi ci insegnò dei nuovi modi di pensare? Per quanto fosse brillante e profonda, l'opera di Merleau-Ponty era professorale e per molti aspetti dipendeva da quella di Sartre [...] I temi nuovi [...], un certo nuovo stile, una nuova maniera polemica e aggressiva di porre i problemi venivano da Sartre. Nel disordine e nelle speranze della Liberazione si scopriva e si riscopriva tutto: Kafka, il romanzo americano, Husserl e Heidegger, le infinite riarticolazioni del marxismo, lo slancio verso un nuovo romanzo [...] Tutto è passato per Sartre, non solo perché, in quanto filosofo, aveva il genio della totalizzazione, ma perché sapeva inventare il nuovo (*inventer le nouveau*).

Gilles Deleuze, "È stato il mio maestro"

[...] la negazione non è semplice distruzione della determinazione ma momento subordinato alla libera produzione di qualcosa di completamente "nuovo" (*nouveau*). Non è la semplice distruzione del marmo per negazione della sua forma data che darà la statua [...] Il momento essenziale è quindi la "creazione", cioè il momento dell'immaginario e dell'invenzione (*invention*).

Jean-Paul Sartre, *Quaderni per una morale*

[...] in talune circostanze, un gruppo in fermento nasce e opera là dove non c'erano che assembramenti e, attraverso tale effimera formazione sociale, ciascuno intravede statuti nuovi (*statuts nouveaux*) (il Terzo Stato come gruppo con l'aspetto della nazione, la classe come gruppo in quanto pro-

duce i suoi apparati di unificazione, ecc.) e più profondi ma “da creare” [...] Comunque quel che conta, è che tale forma si costituisca davvero in certi momenti dell’esperienza storica e che si configuri allora come nuova (*neuve*) [...]. Parigi, dopo la presa della Bastiglia, non può più essere la Parigi del giugno 1789. Nuove organizzazioni (*nouvelles organisations*) si formano sulle rovine delle antiche [...] Joseph Le Bon [...] diceva, dalla prigione, dopo il Termidoro, che nessuno poteva – e neppure lui – capire né giudicare assolutamente eventi ed atti prodottosi con “un’altra velocità”.

Jean-Paul Sartre, *Critica della ragione dialettica*

“Sartre sapeva inventare il nuovo”, scrive Gilles Deleuze, in omaggio a colui che ha indicato, in un breve testo del 1964, come il suo maestro, affermazione che potrebbe sembrare sorprendente¹. L’“inventare il nuovo”, che dà il titolo al libro², può essere interpretato secondo una duplice lettura, una relativa alla rappresentazione complessiva del filosofo in questione, l’altra riguardante il nucleo del contenuto specifico della riflessione politica sartriana. Infatti, in merito al primo punto, l’affermazione deleuziana sembrerebbe muoversi in completa distonia con l’immagine di Sartre che è stata fornita negli ultimi decenni. Troppo spesso, a una precedente esaltazione acritica di Sartre, perlomeno in un certo *milieu gauchiste*, sono succeduti, anche in seguito al crescente rilievo dello strutturalismo e del cosiddetto post-strutturalismo nelle sue diverse declinazioni, una critica altrettanto semplicistica e un sostanziale oblio, oltre che una contrapposizione troppo rigida tra differenti figure all’interno dello scenario francese.

Il presente libro non è volto, per gusto di provocazione, a sostenere il carattere strutturalistico e antiumanistico della concezione

1 Cfr. Gilles Deleuze, “*Il a été mon maître*” (1964), in Id., *L’île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, a cura di D. Lapoujade, Les Éditions du Minuit, Paris 2002, trad. it. a cura di D. Borca, “È stato il mio maestro”, in *L’isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 95-99: 95-96. Si veda anche: *ivi*, pp. 97-98: “Parliamo di Sartre come se appartenesse a un’epoca passata. Ma siamo piuttosto noi a essere già passati nell’ordine morale e conformista attuale. Almeno Sartre ci consente di aspettare in maniera vaga dei momenti futuri, delle riprese in cui il pensiero si riformerà e ripeterà le proprie totalità, in quanto potenza insieme collettiva e privata. Ecco perché Sartre resta il nostro maestro. Il suo ultimo libro, *Critica della ragione dialettica*, è uno dei libri più belli e importanti usciti negli ultimi anni”.

2 Per la realizzazione del libro sono stati decisivi i miei lunghi soggiorni presso la Bibliothèque Nationale de France, la Bibliothèque de l’École Normale Supérieure di Parigi, e la Staatsbibliothek di Berlino.

sartriana, ma a far emergere che determinate contrapposizioni (come quella fra umanismo e antiumanismo), che trovavano una loro *ratio existendi* negli anni Sessanta e Settanta, anche in rapporto a un posizionamento sia rispetto a Marx e al suo percorso interno sia rispetto a quella congiuntura politica, oggi, se ipostatizzate, rischiano di condurre in un *cul de sac*. Non si tratta di stabilire una sorta di armonia postuma fra filosofi che hanno polemizzato reciprocamente, come ad esempio, da un lato, Sartre, e, dall'altro, Althusser e Foucault. Né si tratta, rispetto a una certa "moda" poststrutturalista, di contrapporre ad essa, in termini ugualmente acritici, lo scenario sartriano. Occorre però tenere presente che, pur nelle soluzioni anche radicalmente differenti in alcuni casi, i filosofi operanti in quel contesto francese avevano un campo di problemi, per molti versi, comuni. E la stessa rappresentazione di un Sartre soggettivista necessita di una problematizzazione, soprattutto se si esamina lo scenario del dopoguerra. Tali osservazioni non spingono a negare che siano presenti problemi interni all'orizzonte sartriano, dal punto di vista teorico e dal punto di vista politico: prova ne è che la seconda parte della *Critique de la raison dialectique*, l'opera filosofico-politica più importante di Sartre, non sia stata completata e presenti un carattere *inachevé*. Inoltre la sua stessa funzione, talvolta un po' "sacerdotale", di intellettuale *engagé* in alcuni casi lo ha condotto a compiere scelte, e ad attivare interlocuzioni, che lasciano non pochi dubbi. Lo scopo del libro non consiste, quindi, nel fornirne un'immagine risolta e priva di contraddizioni, ma nel mettere in luce la presenza di elementi rilevanti e innovativi all'interno della riflessione politica sartriana. Da questo punto di vista, dovrebbe risaltarne un'interpretazione anche "complessificata", ma lontana da quella del vecchio filosofo dialettico, storicista e magari essenzialista, rispetto alle tendenze feconde che lo hanno seguito.

La seconda declinazione dell'"inventare il nuovo" risulta connessa non al ruolo svolto dal filosofo Sartre, ma a uno dei nuclei teorico-politici più importanti della sua trattazione. Al centro del discorso sta la dinamica della rivoluzione, nella sua capacità di mettere in discussione assetti consolidati e apparentemente inamovibili, attraverso la prassi destrutturante del gruppo in fusione. Ma tale rilievo non implica una sottovalutazione delle zone d'ombra, della permanenza di elementi di serialità in uno scenario non privo di chiaroscuri. All'interno di tale percorso saranno presenti, nel libro, anche scritti antecedenti al 1945, e soprattutto *L'essere e il nulla*, ma particolare rilevanza rivestiranno le opere del dopoguerra (*in primis*, relative al periodo com-

preso fra l'inizio degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Settanta), in cui l'interesse per la storia e la politica diventa sempre più forte, come lo stesso Sartre ha ammesso. Non avendo alcuna velleità di esaustività e cercando di far "ruotare" i testi intorno al baricentro teorico del libro, ho fatto riferimento in modo solo cursorio a un'opera importante dell'ultima fase come *L'idiota della famiglia*.

Il *fil rouge* del libro è costituito dal rapporto fra la singolarità, sia del soggetto sia dell'evento politico rispetto a uno schema onnicomprensivo, e l'universalità della Storia, sulla base di un tentativo di cogliere il senso di quest'ultima a partire dal riferimento alla *praxis*, adottando non un approccio lineare, ma un andamento a spirale, in cui ciò che viene negato viene costantemente ripreso: si tratta di una relazione aperta, in cui non si perviene mai a una sintesi compiuta. Nella prima parte del libro il problema viene indagato a partire dall'attraversamento sartriano di momenti decisivi della modernità, dal riferimento critico ma anche costitutivo a Cartesio in merito alla libertà del soggetto, passando attraverso il pensiero settecentesco, in particolare rousseauiano, e l'evento epocale della Rivoluzione francese, fino ad arrivare all'interazione (sempre più intensa col passare del tempo) con Marx e il marxismo, contraddistinta nello stesso tempo da una critica nei confronti di determinati suoi limiti e da un tentativo di un suo "rilancio". Inoltre l'eredità della Rivoluzione francese, e delle sue "parole" *liberté, égalité, fraternité*, risulta cruciale all'interno del percorso indicato. In particolare una questione aperta, e anche una possibile tensione interna, riguardano il rapporto fra la forte valorizzazione, fin dai primi testi, della libertà, e il ruolo-chiave esercitato dalla fratellanza nella *Critica della ragione dialettica*, in relazione alla dimensione fusionale dell'agire in comune del gruppo.

Nella seconda parte del libro, attraverso uno sviluppo della questione dell'istituzionalizzazione del gruppo, il problema indicato viene declinato a partire da un'analisi del "secolo breve", e *in primis* dell'Unione Sovietica in quanto incarnazione del marxismo, che però costituisce anche una deviazione: addirittura un "mostro", nell'ambivalenza di tale elemento rispetto allo schema marxista tradizionale. Secondo Sartre, trapiantare il marxismo in Russia ha significato fornire un'incarnazione particolaristica, sulla base di un elemento di totalizzazione (che però non è mai totalità, esito pienamente compiuto), con la sua doppia faccia di unificazione e di dispersione. Ogni prassi costituisce una totalizzazione nella misura in cui si configura come superamento in vista di un fine, ma tale totalizzazione presenta un

carattere ambiguo, mai perfettamente trasparente. Comunque sia, la serializzazione sottesa a tale prassi-progetto, con la funzione rilevante giocata dalla burocrazia, costituisce anche un disciplinamento della forza propulsiva del gruppo in fusione. Mentre numerosissime sono state le indagini storiche al riguardo, quella sartriana costituisce forse l'analisi filosofica più ampia dell'Unione Sovietica, possedendo il merito di impostare una critica a partire però da una prospettiva articolata, e contraddistinta da una sorta di prudenza storica, irriducibile a una lettura semplicistica dello scenario successivo alla Rivoluzione bolscevica. L'approccio critico, in particolare dopo il 1956, nei confronti dell'Unione Sovietica, unitamente all'interesse per la situazione cubana, e al sempre maggior rilievo delle lotte anticoloniali e di una serie di nuove esperienze che troveranno nel 1968 una loro condensazione, spingono Sartre a una sempre maggiore "complessificazione" della riflessione politica.

La posta in gioco consiste nel cogliere la rilevanza del rapporto fra le potenzialità espansive dei soggetti (sulla base di una sorta di fenomenologia dei gruppi) e l'orizzonte storico complessivo. L'espressione sartriana "universale singolare", nel suo carattere apparentemente ossimorico, cerca di interpretare la questione indicata, venendo ad articolare una relazione stretta, ma anche instabile, fra storia e politica. Ne deriva una rappresentazione tutt'altro che immediatamente soggettivista, dal momento che i soggetti sono "quasi-oggetti", in quanto agiti dagli eventi, e sia l'oggettività del pratico-inerte sia il collettivo, con il suo carattere anche reificato, costituiscono elementi inaggirabili. Il tentativo risiede nel ripensare la soggettivazione al di là del dualismo "individuale" - "collettivo", e nell'articolare politicamente il discorso evitando il rischio, peraltro in parte presente nello stesso Sartre, di una diffidenza movimentista nei confronti di qualsiasi forma di organizzazione. Così si rivela cruciale, ma anche arduo, il problema di come far durare la rivoluzione, di come renderne effettuali le conquiste, in modo tale che i bisogni e le capacità dei soggetti possano "sedimentare" nelle pratiche quotidiane e nelle dinamiche istituzionali.



PARTE PRIMA
Sartre: da Cartesio a Marx

— |

| —

— |

| —

CAPITOLO PRIMO

L'invenzione della libertà umana: Cartesio oltre Cartesio

1. *L'antropologia*

Per comprendere alcuni segni distintivi della riflessione sartriana, con particolare riferimento alla *Critica della ragione dialettica*, un punto di accesso rilevante è costituito dalla questione dell'antropologia, con il suo significato insieme teorico e politico. Sartre, per un verso, nel suo intero percorso insiste sulla centralità di tale elemento e sulla fecondità di un confronto della filosofia con le scienze umane, per l'altro, però, delinea una prospettiva differente rispetto alle posizioni dello strutturalismo, peraltro diversificate al proprio interno. Non a caso, molto dura fu la critica di Lévi-Strauss a Sartre:

Chi pretende di installarsi nelle presunte evidenze dell'io, non ne viene più fuori. La conoscenza degli uomini sembra talvolta più facile a chi si lascia intrappolare dall'identità personale. In tal modo, però, si chiude la porta alla conoscenza dell'uomo: ogni ricerca etnografica muove da 'confessioni' scritte o inconfessate. In realtà, Sartre diventa prigioniero del suo *cogito*: quello di Cartesio permetteva di accedere all'universale, ma a condizione di restare psicologico e individuale; socializzando il *cogito*, Sartre si limita a cambiare di prigione¹.

Nel *Pensiero selvaggio*, all'interno del capitolo "Storia e dialettica", dedicato alla confutazione dell'approccio della *Critica della ragione dialettica*, Lévi-Strauss polemizza con Sartre per la rilevanza attribuita alla coscienza: rispetto al *cogito* cartesiano, di matrice "individualistica", verrebbe delineata una sorta di *cogito* sociale, senza risolvere però

¹ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962, trad. it. di P. Caruso, *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 2010², p. 270 (mod.).

il problema, limitandosi a dislocarlo. Rimarrebbe quindi invariata la “prigione” dell’identità personale, rispetto a cui Lévi-Strauss si pone in termini fortemente critici, invocando la priorità delle strutture. Come emergerà dal prosieguo della trattazione, al di là del fatto che lo stesso Sartre rivendica, perlomeno in parte, il proprio debito nei confronti di Cartesio, la lettura proposta da Lévi-Strauss appare riduttiva, non permettendo di cogliere alcuni elementi-chiave del discorso.

A sua volta, Althusser delinea un “antiumanismo teorico”, e quindi riserva riferimenti molto duri a Sartre e al suo umanismo, ponendo in discussione qualsiasi forma di antropologia, inevitabilmente “ideologica”:

Si può *conoscere* qualcosa degli uomini soltanto alla condizione assoluta di ridurre in cenere il mito filosofico (teorico) dell’uomo. Ogni pensiero che si riferisse dunque a Marx per ristabilire in un modo o nell’altro un’antropologia o un umanismo teorico, sarebbe *teoricamente* soltanto cenere. Ma, praticamente, tale pensiero potrebbe costruire un monumento di ideologia premarxista, che peserebbe sulla storia reale, rischiando di ridurla all’*im-passe*².

Secondo Althusser questo “mito filosofico dell’uomo” viene abbracciato da Sartre, da quel Sartre annoverato polemicamente fra i “filosofi della coscienza (Poltzer, Sartre, Merleau-Ponty)”³. Sia che ci si voglia completamente sbarazzare dell’antropologia (come nel caso di Althusser, ma anche di Foucault⁴) sia che la si voglia intendere non

2 Louis Althusser, *Pour Marx*, François Maspero, Paris 1965, trad. it. a cura di M. Turchetto, *Per Marx*, Mimesis, Milano 2008, p. 201 (mod.).

3 Id., *Trois notes sur la théorie des discours* (1966), in Id., *Écrits sur la psychanalyse*, Stock/IMEC, Paris 1993, trad. it. di G. Piana, *Tre note sulla teoria dei discorsi* (1966), in Id., *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, Raffaello Cortina, Milano 1994, pp. 101-154: 123. Sul rapporto fra le concezioni di Sartre e Althusser: Lee M. Rademacher, *Structuralism vs. Humanism in the Formation of the Political Self. The Philosophy of Politics of Jean-Paul Sartre and Louis Althusser*, The Edwin Mellen Press, Lewinston-Queenston-Lampeter 2002; Jean-François Gaudeaux, *Sartre, l’aventure de l’engagement*, L’Harmattan, Paris 2006, pp. 349-374: “Ciò che differenzia l’intervento althusseriano dall’impegno sartriano risiede nella volontà ‘puntiforme’ dell’uno, del tutto estranea alla continuità, legata a una dimensione progettuale, dell’altro” (p. 363); Guillaume Silbertin-Blanc, *L’effet anti-humaniste de l’existentialisme dans le marxisme*, in Grégory Cormann e Juliette Simont (a cura di), *Sartre et la philosophie française*, in “Études Sartriennes”, 13, 2009, pp. 55-92. Più in generale: Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, Princeton University Press, Princeton 1975, in part. pp. 340-360.

4 Per un confronto fra Sartre e Foucault, fra gli altri: Mathias Richter, *Freiheit und Macht. Perspektiven kritischer Gesellschaftstheorie – der Humanismusstreit zwischen Sartre und Foucault*, Transcript Verlag, Bielefeld 2011. Per un’indagine complessiva della ricezione

a partire dall'elemento del *cogito* (come nel caso di Lévi-Strauss), uno dei riferimenti polemici più immediati è proprio Sartre.

Un'intervista sartriana intitolata *L'antropologia* contiene una distinzione piuttosto netta fra un'antropologia "filosofica" e un'antropologia come scienza: "[...] ritengo che il campo filosofico sia l'uomo (*homme*) stesso [...] Ma ciò significa che l'antropologia coincida per forza con la filosofia? [...] l'uomo dell'antropologia è oggetto, l'uomo della filosofia è oggetto-soggetto (*objet-sujet*)"⁵. "La questione filosofica sta dunque anzitutto in questo: come passare dal quasi-oggetto e infine al soggetto-oggetto"⁶. Così l'antropologia in quanto filosofia considera l'uomo come oggetto d'indagine, ma anche come soggetto, non deprivandolo della dimensione della soggettività, e quindi della possibilità di modificare la situazione presente, seppur a partire dal riconoscimento dell'esistenza di una serie di condizioni "oggettive".

Al contrario, secondo Sartre, l'antropologia in quanto scienza esamina l'uomo come un oggetto, non cogliendone la soggettività. Al riguardo Sartre fa esplicito riferimento, in termini critici, allo strutturalismo, che sfocerebbe in un dominio delle strutture sull'uomo⁷. Sostenere tale posizione non significa però affermare che l'antropologia sartriana risulti totalmente antitetica agli sviluppi, peraltro variegati, del cosiddetto strutturalismo. Troppo spesso si sono operate opposizioni assolute, e articolate in modo non convincente, fra i filosofi in questione, sclerotizzando categorie come umanismo e antiumanismo:

Per quanto concerne la struttura inconscia del linguaggio, dobbiamo ammettere che la presenza di certe strutture del linguaggio rende conto dell'inconscio. Secondo me Lacan ha chiarificato l'inconscio (*inconscient*) in quanto discorso che separa attraverso il linguaggio, oppure in quanto controfinalità della parola, se si preferisce dir così [...] Ciò posto – e nella misura stessa in cui sono d'accordo con Lacan – è necessario concepire l'*intenzionalità* (*intentionnalité*) come fondamentale. Non vi è processo mentale che non sia intenzionale, ma nemmeno vi è processo mentale che non sia impaniato, deviato, tradito dal linguaggio⁸.

sartriana nello strutturalismo e nel post-strutturalismo: Christoph Weismüller, *Zwischen analytischer und dialektischer Vernunft. Eine Metakritik zu Jean-Paul Sartres "Kritik der dialektischen Vernunft"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, pp. 365-406.

5 AN, pp. 83-84, trad. it., p. 111.

6 *Ivi*, p. 88, trad. it., p. 114.

7 *Ivi*, pp. 86-87, trad. it., p. 113.

8 *Ivi*, p. 97, trad. it., p. 120. Per un'interpretazione complessa e articolata del rapporto fra Lacan e Sartre, volta a far emergere la rilevanza della questione, senza però "schiacciare" una figura sull'altra, Clotilde Leguil, *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, liaison*

In tal senso, il rapporto di Sartre con Lacan deve venir esaminato non secondo un'idea di totale estraneità fra le rispettive riflessioni. A dispetto delle apparenze, in Sartre esistono punti di contatto con la visione lacaniana dell'inconscio come struttura linguistica anonima in cui il soggetto si inserisce, senza però possedere un carattere di fondazione del discorso. Inoltre risulta comune la problematica della "baratura del soggetto": noi siamo "parlati" dal linguaggio, più che essere noi a parlarlo. Anche in Sartre la soggettività viene articolata sulla base di una prospettiva critica nei confronti della centralità cartesiana dell'io-coscienza. Ma vari sono i punti di dissenso rispetto a Lacan: ad esempio, in Sartre il linguaggio non riveste solo una funzione "formale", ma anche una pratica, sociale.

Appare però necessario rilevare che la riflessione sartriana possiede anche aspetti che si richiamano a Cartesio, attraverso la mediazione fondamentale della fenomenologia, nei primi testi, ma anche negli scritti del dopoguerra. In particolare, cruciale è l'elemento della coscienza come coscienza di qualcosa, sulla base di una forte valorizzazione, di matrice husserliana, della dimensione dell'intenzionalità. Comunque sia, la tematica dell'antropologia acquista una funzione-chiave per Sartre, che sicuramente delinea una prospettiva differente rispetto a quelle dello strutturalismo di Lévi-Strauss e del marxismo, con venature strutturaliste, di Althusser. La questione deve essere interpretata sulla base di un'estrema articolazione di rimandi e di riferimenti, in quanto non ci si trova di fronte *sic et simpliciter* a un utilizzo della filosofia contro le scienze dell'uomo, dal momento che varie acquisizioni della psicologia, della psicoanalisi (anche lacaniana) e dell'antropologia come scienza vengano a giocare un ruolo significativo all'interno della riflessione sartriana. L'aspetto più rilevante del discorso, con la sua matrice filosofica, consiste però nel tentativo di cogliere la dimensione insieme oggettiva e soggettiva (e non solo oggettiva) dell'antropologia.

dangereuse, Navarin-Le Champ Freudien, Paris 2012, p. 18: "Non si tratta certo di comparare Lacan e Sartre cercando di fare del filosofo della libertà un precursore di Lacan, né di fare di quest'ultimo un discepolo di Sartre". Invece Sara Vassallo (*Sartre e Lacan. Le verbe être: entre concept et fantasme*, L'Harmattan, Paris 2003) tende a fornire una lettura lacaniana della riflessione di Sartre.

2. Una filosofia della libertà

Fin dalle sue prime opere, con la valorizzazione della dimensione dell'immaginazione, ma in modo più consistente con la *Trascendenza dell'Ego* e ancor di più con *L'essere e il nulla*, viene rimarcata la centralità dell'uomo e della sua libertà. Ci si trova di fronte a una serie complessa di riferimenti e a un confronto intenso con la riflessione cartesiana, con l'hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, con la fenomenologia husserliana e con la filosofia heideggeriana: in particolare, *L'essere e il nulla* si configura come una costante *Auseinandersetzung* con *Essere e tempo*⁹. Già nella *Trascendenza dell'Ego* (1936-1937) l'attraversamento di Husserl lo spingeva a cogliere la centralità non dell'io, ma della coscienza in quanto elemento assoluto e creativo, dotato di un carattere di spontaneità¹⁰. In tale testo non era però ancora contenuta una vera e propria teorizzazione della libertà: piuttosto, giocava un ruolo rilevante il riferimento alla spontaneità. Solo negli anni successivi Sartre opererà una connessione stretta fra spontaneità e libertà. Al centro del discorso sta una coscienza non solipsistica, ma in rapporto col mondo, e contraddistinta dall'intenzionalità. Al riguardo sicuramente decisivo è l'apporto husserliano, ma con una presa di distanza nei confronti del rischio "coscienzialistico" e "solipsistico" di Husserl, così come esercita una funzione importante l'"essere nel mondo" di Heidegger.

Le influenze e le tematiche fin qui delineate trovano una loro condensazione in *L'essere e il nulla*: basti pensare all'elemento della coscienza (per sé) in quanto trascendimento del fenomeno (in sé), e in quanto nulla, negazione. Per essere ciò attraverso cui il nulla viene al mondo l'uomo deve essere libero, ma con l'angoscia che ne deriva. Infatti, l'uomo tende a trascendere se stesso, ma tale trascendimento è fonte di angoscia: "Essere libero significa essere condannato ad essere libero"¹¹. Questa dinamica di affermazione e di negazio-

9 Cfr. Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, Paris 1993, il quale, sulla base di una prospettiva complessiva profondamente differente rispetto a quella qui articolata, rimarca l'inserimento di Sartre nella "generazione Heidegger" (pp. 27-70), ma rileva che, "ricercando le condizioni di un salvataggio del soggetto, Sartre ha orientato la fenomenologia in una direzione diametralmente opposta a quella che le aveva voluto imprimere Heidegger [...]".

10 *TE*, pp. 22-23, trad. it., pp. 12-13. Cfr. Sergio Moravia, *Introduzione a Sartre* (1973), Laterza, Roma-Bari 2004¹⁰, pp. 32-33.

11 *EN*, p. 164, trad. it., p. 171. Sulla libertà: Alexis Philonenko, *Liberté et mauvaise foi chez Sartre*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 86, 2, 1981, pp. 145-163; Juliette Simont,

ne, consistente nel fatto che l'uomo tende alla presenza ma invece è assenza, e quindi si afferma nello stesso momento in cui si pone come negazione, può far ricordare il Sisifo di Camus. Ci si trova di fronte a un'incompletezza, alla mancanza di una base di appoggio. Al riguardo intenso è il confronto con Dostoevskij, e in particolare con la figura di Ivan Karamazov, vero e proprio punto di partenza dell'esistenzialismo, come emergerà anche in *L'esistenzialismo è un umanismo*¹². Questo stato di cose mostra l'uomo in una posizione insieme di debolezza e di forza, dal momento che può contare solo su se stesso: è la dimensione atea dell'esistenzialismo sartriano. Così i valori non esistono in modo oggettivo, radicandosi nel singolo individuo. Tale concezione, però, non riveste un carattere statico, dal momento che l'uomo non permane identico a se stesso, risultando continuamente aperto al mutamento.

D'altronde *L'essere e il nulla* (che avrebbe dovuto includere una trattazione della morale¹³, alla fine non inserita) presenta un'ultima parte, molto ampia, dedicata proprio all'elemento della libertà, a ulteriore testimonianza dell'enorme importanza della questione. Secondo Sartre l'uomo si rivela costitutivamente libero, non essendo mai pienamente "schiacciato", determinato dall'esterno ma nemmeno dal proprio interno. "A questa possibilità della realtà umana di discernere un nulla che la isola, Cartesio, seguendo gli Stoici, ha dato un nome: *libertà* [...] la libertà non è una facoltà dell'anima umana che possa essere vista e descritta isolatamente [...] Così la libertà, come condizione richiesta di nullificazione del nulla, non è una *proprietà* che apparireb-

Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté, De Boeck Université, Paris 1998, la quale rimarca la centralità della questione della libertà, che però "nasce in un mondo non vergine, ma già scisso" (p. 116); André Guigot, *Sartre. Liberté et histoire*, Vrin, Paris 2007; Jonathan Webber, *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, Routledge, New York-London 2009, pp. 59-73. Sul nesso fra libertà e passione: István Mészáros, *The Work of Sartre. Volume 1. Search for Freedom*, The Harvester Press, Brighton 1979, pp. 158-243. Sulla relazione fra libertà e necessità: Christina Howells, *Sartre: The Necessity of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

- 12 Cfr. *EH*, p. 36, trad. it., p. 40: "Dostoevskij ha scritto: 'Se Dio non esiste tutto è permesso'. Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo. Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è 'abbandonato' perché non trova, né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi".
- 13 Sull'importanza dell'elemento della morale nella riflessione sartriana (su cui ritornerò più avanti) si vedano, fra gli altri, Francis Jeanson, *Le problème morale et la pensée de Sartre*, Le Seuil, Paris 1947; Arno Münster, *Sartre et la morale*, L'Harmattan, Paris 2007, in part. pp. 8-10; Fabrizio Scanzio, *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*, Vivarium, Napoli 2000. Inoltre si tenga presente la riformulazione di André Gorz, *Fondements pour une morale*, Galilée, Paris 1977.

be, fra le altre, all'essenza dell'essere umano"¹⁴. Qui viene evidenziata la matrice, prima che cartesiana, stoica di tale concezione, facendo della libertà l'elemento-chiave dell'intera riflessione: "Il progetto libero è fondamentale, perché è il mio essere"¹⁵. La libertà appare fortemente connessa alla dimensione della scelta, in contrapposizione alla necessità: tra l'altro, Sartre ritiene che un rischio di "necessitarismo" sia contenuto nella stessa visione leibniziana della libertà¹⁶.

In merito a quest'ultima nozione, cruciale è il riferimento al progetto, al "possibile", al trascendimento dello "stato di cose presente", nella tensione verso un "oltre" rispetto ad esso. Tale orizzonte rivela un potenziale emancipatorio, ma anche una serie di limiti interni. Infatti l'agire è proprio di un soggetto libero, non necessitato: l'uomo libero, in quanto "per sé", costituisce un nulla, rispetto a un mondo che appare incomprensibile. La prospettiva indicata sembrerebbe far entrare in crisi qualsiasi ipotesi trasformatrice, dal momento che ne emerge una sostanziale solitudine dell'uomo, in preda all'angoscia¹⁷. D'altronde, l'uomo si configura come una passione inutile: la stessa tematica della passione è pervasa dall'elemento dell'assurdo. In merito a quest'ultimo, intenso è il confronto, allo stesso tempo sintonico e critico, con il Camus di *Lo straniero*: "[...] poiché una caratteristica essenziale è di 'essere nel mondo', l'assurdo in definitiva, è tutt'uno con la condizione umana"¹⁸. *L'essere e il nulla* termina proprio con un'articolazione della posizione delineata:

14 *EN*, p. 61, trad. it., p. 60.

15 *Ivi*, p. 559, trad. it., p. 550.

16 *Ivi*, pp. 546-547, trad. it., pp. 537-538.

17 Cfr. Iris Murdoch, *Sartre, Romantic Rationalist*, Yale University Press, New Haven 1987² (1953), che sottolinea la centralità, in Sartre, dell'individuo, ma anche il suo profondo isolamento. A suo avviso, la libertà viene a configurarsi come caso, e il soggetto, stretto fra ciò che è inaccettabile moralmente e ciò che è impossibile, non può far altro che ribellarsi: si tratterebbe però di un atto volto al fallimento. Sulla base di una prospettiva molto differente (e che non fa riferimento, se non in modo marginale, alla *Critica della ragione dialettica*) da quella qui adottata, Murdoch ritiene molto problematica l'ipotesi di un'articolazione sociale e politica del discorso sartriano.

18 *EE*, p. 102, trad. it., p. 209. In merito al concetto di assurdo, si veda la critica di Wolfgang Fritz Haug, *Kritik des Absurdismus* [prima ed.: *Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden*, 1966], Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1976, in part. pp. XVI sgg., secondo cui sarebbe presente un pessimismo apologetico nei confronti dello scenario borghese, che in nessun modo può intrecciarsi con il marxismo. Per le ragioni che emergeranno nel corso della trattazione ritengo estremamente riduttiva e rigida un'impostazione di questo tipo. Anche Hans Heinz Holz, *Jean-Paul Sartre. Darstellung und Kritik seiner Philosophie*, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1951, critica Sartre a partire da presupposti hegel-marxiani. Si veda, inoltre, Adam Schaff, *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen*, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1965, il quale, sulla

Ogni realtà umana è una passione, in quanto progetta di perdersi per fondare l'essere e per costituire contemporaneamente l'in-sé che sfugge alla contingenza essendo il proprio fondamento, l'*Ens causa sui*, che le religioni chiamano Dio. Così la passione dell'uomo è l'inverso di quella di Cristo, perché l'uomo si perde in quanto uomo perché Dio nasca. Ma l'idea di Dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente; l'uomo è una passione inutile¹⁹.

La libertà dell'uomo, "una passione inutile", può venir compresa ancora più chiaramente se si fa riferimento alle opere letterarie, e quindi ai romanzi, ai racconti e ai testi teatrali di Sartre. Nel libro mi concentrerò soprattutto sulle sue opere, per così dire, "filosofiche" in senso stretto, ma non si può dimenticare che Sartre fu, insieme, filosofo, scrittore, drammaturgo, critico letterario. Se i testi di critica letteraria (si pensi, ad esempio, a *Che cos'è la letteratura?*) si configurano in modo evidente come una delineaazione teorica, anche gli scritti letterari spesso presentano un immediato significato filosofico, nel bene e nel male (in questo secondo caso, per il loro carattere piuttosto didascalico), dal momento che i protagonisti esprimono tesi, incarnando posizioni definite. Si tratta di "romanzi di situazione", popolati da coscienze in parte lucide in parte oscure. In particolare, *La nausea* costituisce, per così dire, il *pendant* letterario di *L'essere e il nulla*: i due testi possono venir interpretati insieme. Da *La nausea*, con il suo protagonista Roquentin, emerge chiaramente l'immagine di un uomo consapevole del peso della propria esistenza: lo stesso titolo del testo esprime in modo icastico tale diagnosi della condizione umana all'interno dell'"assurdità del mondo"²⁰. L'uomo appare contraddi-

base di un approccio non condivisibile, ingenuamente umanistico, ritiene inadeguato il tentativo sartriano di valorizzare politicamente l'esistenzialismo. Più di recente: Manfred Dahlmann, *Freiheit und Souveränität. Kritik der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres*, ça ira, Freiburg 2013. Per un confronto con Camus, sulla base di una prospettiva differente da quella qui adottata, si veda Rupert Neudeck, *Die politische Ethik bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus*, Bouvier Verlag, Bonn 1975.

19 *EN*, p. 708, trad. it., p. 697.

20 *N*, p. 185, trad. it., p. 175. Cfr. Enzo Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo* (1950), Bompiani, Milano 1988, il quale, a partire da un tentativo di reciproca interazione fra fenomenologia e esistenzialismo, sottolinea il carattere "nichilistico" dell'esistenzialismo sartriano: "Sartre, senza saperlo, è l'altro volto di Kant. Se c'è la libertà ogni scelta è nientificata, nessuna scelta ha una ragione e un fondamento; di conseguenza, sul piano del finito ogni atto umano è negativo" (p. 41); Pier Aldo Rovatti, *Che cosa ha veramente detto Sartre*, Ubaldini, Roma 1969, pp. 95-96, secondo cui la Nausea è "il modo d'essere dell'alienazione nella cosa"; Jeanson, *Le problème morale et la pensée de Sartre*, cit., il quale evidenzia, all'interno dell'ontologia della libertà, il carattere problematico dell'esistenza; Franco Fergnani, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 19-61, in part. pp. 41-42, il quale polemizza con l'approccio di Jeanson:

stinto dalla dimensione della contingenza: “L'essenziale è la contingenza (*contingence*) [...] Esistere è *esser lì*, semplicemente; gli esistenti appaiono, si lasciano *incontrare*, ma non li si può mai *dedurre* [...] Tutto è gratuito, questo giardino, questa città, io stesso”²¹. Ne deriva che centrale è il ruolo dell'esistenza umana: “L'esistenza (*existence*) dappertutto, all'infinito, esistenza di troppo, sempre e dappertutto; l'esistenza – che non è mai limitata che dall'esistenza [...] Tante esistenze mancate e ostinatamente ricominciate e di nuovo mancate [...] l'esistenza è un pieno che l'uomo non può abbandonare”²². Anche i racconti contenuti nel *Muro* riecheggiano tale posizione.

In modo meno diretto, le opere teatrali *Le mosche*, rifacimento delle *Coefere* di Eschilo²³, e *Porta chiusa* si inseriscono comunque nel plesso problematico indicato. In particolare, nelle *Mosche* Oreste incarna il dramma della libertà, della libertà di vendicarsi in modo atroce, a tal punto che Sartre, in una nota di accompagnamento, scrive: “Egli dovrà infine uccidere, caricarsi il proprio delitto sulle spalle e passare sull'altra riva. La libertà, infatti, non è un potere astratto di sorvolare la condizione umana: è il più assurdo e inesorabile degli impegni. Oreste andrà avanti per la sua strada, senza giustificazioni, senza scuse, senza ritardi, solo. Come un eroe”²⁴. Nella delineazione di tale problema, la guerra e la Resistenza hanno svolto, per Sartre, una funzione decisiva, producendo alcuni cambiamenti significativi, e in particolare attribuendo un significato sempre più rilevante alla dimensione storica e sociale. Dagli scritti finora presi in considerazione

quest'ultimo, interpretando la coscienza solo come coscienza degradata, sottostima la portata critica della nozione sartriana di esperienza; Michel Contat, *Pour Sartre*, Puf, Paris 2008, pp. 55-101; Jean-François Louette, *Traces de Sartre*, Ellug, Grenoble 2009, pp. 39-62; Benedict O' Donohoe, *Roquentin and the Autodidact: The Critique of Humanism in "La nausée"*, in Id. (a cura di), *Severally Seeking Sartre*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2013, pp. 190-205; Philippe Cabestan, *Qui suis-je? Sartre et la question du sujet*, Hermann, Paris 2015, pp. 95-153.

21 N, p. 187, trad. it., p. 177.

22 *Ivi*, pp. 189-190, trad. it., pp. 179-181.

23 Cfr. M. Sulle *Mosche*: Pierre Verstraeten, *Violence et éthique. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, Gallimard, Paris 1972, pp. 28-29: “[...] se *Le Mosche* sono l'espressione dell'Essere e il nulla, esse possono perfettamente 'cristallizzare' l'incontro degli altri [...] Tuttavia, a mio avviso, *Le Mosche* portano più lontano la problematica propriamente filosofica dell'alterità. Infatti, la guerra, in quanto campo materiale e culturale in cui si iscrive quest'opera teatrale, costringe a una radicalizzazione della problematica [...]”; John C. Carney, *Retbinking Sartre. A Political Reading*, University Press of America, Lanham-Boulder-New York 2007, pp. 92-101.

24 Il passo è riportato in Michel Contat e Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris 1970, p. 88.

sicuramente emergeva una certa astrattezza di analisi: ci si trovava di fronte alla delineaazione non tanto di una natura umana, ma comunque di una condizione che conteneva il rischio di un'invarianza. Ma l'impostazione di *L'essere e il nulla* non è riducibile allo scenario indicato, dal momento che il discorso viene calato all'interno della storia, e in particolare all'interno dell'assetto capitalistico, come testimonia anche la rilevanza del concetto di alienazione, con le sue chiare ascendenze marxiane, o comunque hegel-marxiane.

Per cogliere la caratterizzazione non astrattamente storica della riflessione di *L'essere e il nulla*, risulta cruciale il concetto di situazione, che permette di illuminare ulteriormente la dimensione della libertà. L'uomo è sì libero, ma "in situazione", intendendo con quest'ultima l'insieme degli elementi che la condizionano all'interno di un contesto definito.

La situazione, essendo chiarita da fini che non sono per se stessi progettati che partendo *dall'esser-ci* che essi illuminano, si presenta come eminentemente *concreta* [...] La situazione così come non è né soggettiva né oggettiva, non può essere considerata come libero effetto di una libertà o come l'insieme delle coartazioni che subisce: proviene dal chiarimento della costrizione da parte della libertà che le dà il suo senso di costrizione. Fra gli esistenti bruti non ci potrebbero essere legami, è la libertà che fonda i legami raggruppando gli esistenti in complessi utensili ed è appunto essa che proietta la *ragione* dei legami, cioè il suo fine [...] Così la libertà si incatena nel mondo come libero progetto verso dei fini. Il per-sé è temporalizzazione; ciò significa che non è; 'si fa'²⁵.

La situazione incarna il punto di connessione, seppur instabile, fra l'esistenza individuale, singolare e l'orizzonte storico nella sua universalità. Tale riferimento appare cruciale, e non deve essere inteso né in senso soggettivistico né in senso oggettivistico, ma in rapporto all'elemento-chiave della libertà e al suo legame con la dinamica del progetto: come emergerà più avanti, la delineaazione dell'"universale singolare", nel suo carattere apparentemente ossimorico, si iscrive nel *conatus* in questione. La critica di Lévi-Strauss, esaminata all'inizio del capitolo, risulta semplicistica, dal momento che la posizione sartriana, seppur con una serie di limiti e di problemi irrisolti, non è riducibile a un soggettivismo "coscienzialista" di matrice cartesiana, e l'elemento della situazione viene a giocare una funzione rilevante al

25 EN, pp. 635-636, trad. it., pp. 625-626.

riguardo. Un vero e proprio Manifesto letterario e teorico come *Che cos'è la letteratura?* insiste proprio sul carattere “in situazione” della letteratura. In tale contesto emerge il nesso stringente fra libertà e situazione: “L'essere situata, è una caratteristica essenziale della libertà. Descrivere la situazione non significa attentare alla libertà”²⁶. Così la situazione non viene concepita in contrapposizione alla libertà, come se si identificasse *sic et simpliciter* con l'oggettività, risultando connessa al progetto dell'uomo, e quindi anche alla sua libertà, ma sulla base di una circoscrizione della sua attuabilità.

Se si dovesse fare un bilancio della riflessione sartriana fino a *L'essere e il nulla*, si potrebbe sicuramente definirla come “filosofia della libertà”. La nozione di libertà, come progetto ma anche come scacco dell'uomo, può venir addirittura considerata come il fondamento dell'intero ragionamento. In Sartre esiste il rischio di approdare a una concezione fondata su una sorta di assolutezza della libertà individuale, con la possibilità di scegliere, ma anche con l'angoscia che ciò comporta. Tale posizione non possiede però, dal punto di vista politico, un carattere liberale (anzi, sempre dura è la critica sartriana nei confronti del liberalismo). Nonostante la rilevanza della nozione di “noi”²⁷, di “relazione”²⁸, Sartre sembra sottovalutare l'impatto dell'ambiente esterno, dell'oggettività, delle condizioni in cui gli individui si trovano ad operare, e delle strutture “disciplinanti” della società. Inoltre risulta non realmente delineato il riferimento a una dimensione collettiva: talvolta si ricava l'impressione che quest'ultima venga concepita come una sommatoria di individui, dotati di piena libertà di scelta.

Tale posizione prestava il fianco a numerose critiche, sia ovviamente da parte cattolica per il suo carattere ateo, sia da parte marxista per l'articolazione astratta, in quanto non sufficientemente sociale e storica, della riflessione. D'altronde, fu lo stesso Sartre a rimarcare che la guerra e la resistenza avevano fatto sorgere in lui una sempre più attenta considerazione della dimensione sociale e storica: non una sorta di autocritica, ma un tentativo di ricalibrare il discorso. D'altronde, Sartre ha sempre sostenuto che la sua attività permanente fu di “pensare contro se stesso”²⁹. Così nel dopoguerra Sartre non ha smentito la sua “filosofia della libertà”, ma il ragionamento è venuto

26 *QL*, p. 188, trad. it., p. 108.

27 Cfr. *EN*, ad es. p. 303, trad. it., p. 298; *ivi*, pp. 490-493, trad. it., pp. 482-484.

28 Cfr. *ivi*, ad es. p. 429, trad. it., p. 422.

29 Simone de Beauvoir, *La cérémonie des adieux (suivi de "Entretiens avec Jean-Paul Sartre")*.

ad assumere una connotazione sempre più fortemente politica, esaminando la soggettività non in modo assoluto ma nel suo rapporto con gli altri. D'altronde, *L'essere e il nulla*, soprattutto nella sua parte finale, e *Le mosche*, con il dramma di Oreste, già contenevano un'idea di libertà non solipsistica.

3. *Umanismo e intersoggettività: verso la Critica della ragione dialettica*

Enfatizzare la rilevanza dell'esperienza della guerra e della Resistenza ai fini di una riarticolazione del discorso delineato, non significa sostenere che ci si trovi di fronte a due "Sartre", uno prima della guerra e l'altro nel dopoguerra, sulla base di una *coupure*, ma mettere in luce che la sua riflessione teorico-politica in senso stretto inizia sostanzialmente dopo la seconda guerra mondiale. Da questo momento in poi, esaminerò quasi esclusivamente le opere del dopoguerra, con particolare riferimento alla *Critica della ragione dialettica*, ma talora richiamando anche testi precedenti.

È certo che c'è stato un cambiamento nella mia nozione di libertà. Sono rimasto sempre fedele alla nozione di libertà, ma riconosco i fattori che possono modificare i suoi risultati presso un individuo qualsiasi [...] Penso, insomma, che la coscienza d'essere libero, nel 1940 o nel 1942, era la garanzia stessa, la garanzia intuitiva della libertà. Ora, mi sembra che questo fatto certamente implichi la libertà, ma non la esaurisca, poiché la vera libertà non si afferra. Essa è, in effetti, uno sfuggire (*échappement*) a certe condizioni della storia, che è data in alcuni casi, che d'altronde non può che essere in rapporto a certe circostanze [...]³⁰. [In *L'essere e il nulla*] ho tentato di dare alcune idee generali sull'esistenza dell'uomo, senza tener conto del fatto che questa esistenza è sempre situata (*située*) storicamente e che si definisce a partire da questa situazione (*situation*) [...] Ho sempre pensato che la morale esista. Ma essa non può esistere che nelle situazioni concrete, dunque essa suppone l'uomo realmente impegnato (*engagé*) in un mondo per poi vedere quel che diviene la libertà in questo mondo [...]³¹.

Così si tratta non di mettere in discussione la centralità della libertà, ma di far emergere, in primo luogo, i condizionamenti oggettivi,

août-septembre 1974), Gallimard, Paris 1981, trad. it. di E. De Angeli, *La cerimonia degli addii* (seguita da "Conversazioni con Jean-Paul Sartre"), Einaudi, Torino 2008, pp. 1-126: 5.

30 *SF*, pp. 75-76, trad. it., pp. 94-95.

31 *Ivi*, pp. 97-98, trad. it., pp. 118-119.

storici alla libertà individuale, e, in secondo luogo, i rapporti con gli altri individui, la dimensione sociale del discorso.

La nozione di libertà ritorna continuamente nel testo politico più rilevante di Sartre, la *Critica della ragione dialettica*, ma anche in scritti non direttamente politici: basti pensare, ad esempio, a *La liberté cartésienne* (1946). Appare necessario riprendere l'idea secondo cui due fonti decisive della sua riflessione sulla libertà sono costituite dagli stoici e da Cartesio. D'altronde, il riferimento a quest'ultimo costituisce una vera e propria ossessione per i filosofi francesi. Secondo Sartre, Cartesio rappresenta il filosofo della libertà, che segna lo spirito francese e l'origine del pensiero moderno:

Cartesio, che è prima di tutto un metafisico, prende le cose per l'altro verso: la sua esperienza originaria non è quella della libertà che crea 'ex nihilo', ma in primo luogo quella del pensiero autonomo che con le sue proprie forze scopre relazioni intelligibili tra le essenze già esistenti. È per questo che noi francesi, che da tre secoli viviamo di libertà cartesiana, implicitamente intendiamo per 'libero arbitrio' l'esercizio di un *pensiero* indipendente piuttosto che la produzione di un atto creatore; e che, inoltre, i nostri filosofi assimilano la libertà all'atto del giudizio, come fa Alain³².

La libertà emerge non tanto nel senso della creazione dal nulla, quanto come autonomia di pensiero, come atto di giudizio. Sartre insiste sul carattere di "invenzione" del metodo cartesiano³³: ci si trova di fronte a "una grandiosa affermazione umanista"³⁴.

[...] la libertà non proviene affatto dall'uomo in quanto è, come un *plenum*, in un mondo senza vuoto (*lacune*), ma al contrario in quanto *non è*, in quanto è finito, limitato [...] Cartesio ondeggia senza interruzione tra l'identificazione della libertà con la negatività o la negazione dell'essere – cosa che coinciderebbe con la libertà d'indifferenza – e la concezione del libero arbitrio come semplice negazione della negazione. In una parola, egli non è riuscito a concepire la negatività come produttrice³⁵.

Nonostante il limite indicato, e quindi cercando di mettere in discussione il sostrato teologico del suo discorso, l'apporto cartesiano si rivela fondamentale, e possiede anche riflessi politici che non possono venir sottovalutati:

32 *LC*, pp. 314-315, trad. it., pp. 88-89. Sulla base della convinzione del forte sostrato cartesiano della riflessione di Sartre: Murdoch, *Sartre*, cit.

33 *LC*, pp. 320-321, trad. it., p. 96.

34 *Ivi*, p. 321, trad. it., p. 97.

35 *Ivi*, pp. 327-328, trad. it., pp. 104-105.

Saranno necessari due secoli di crisi – crisi della Fede, crisi della Scienza – perché l'uomo recuperi la libertà creatrice che Cartesio ha collocato in Dio e perché si arrivi infine a sospettare questa verità, base essenziale dell'umanismo: l'uomo è l'essere la cui comparsa fa sì che esista un mondo. Ma non rimprovereremo affatto a Cartesio di aver dato a Dio ciò che è di nostra proprietà, bensì lo ammireremo per aver gettato le basi della democrazia in un'epoca autoritaria, per aver seguito fino in fondo le implicazioni dell'idea di *autonomia* e per aver compreso, ben prima dello Heidegger di *Vom Wesen des Grundes*, che l'unico fondamento dell'essere è la libertà³⁶. Un uomo non può essere più uomo degli altri, perché la libertà è infinita in ciascuno allo stesso modo. In questo senso nessuno meglio di Cartesio ha mostrato il legame tra lo spirito della scienza e lo spirito della democrazia, poiché su null'altro si potrebbe fondare il suffragio universale se non su questa facoltà universalmente ripartita di dire 'no' e 'sì'³⁷.

Il tentativo è di scardinare l'intelaiatura teologica della riflessione cartesiana, che presupponeva (o comunque tentava di dimostrare) l'esistenza di Dio, in quanto fondamento della libertà dell'uomo. La distruzione pratica dell'elemento della trascendenza pone la responsabilità interamente all'uomo, con la sua forza e la sua debolezza, con le sue capacità e insieme con la sua "nausea". In un certo senso, si potrebbe riattivare l'umanismo feuerbachiano (*homo homini deus est*), contraddistinto da una critica radicale alla teologia, ma, rispetto a Feuerbach, deprivando il discorso di ogni "prometeismo". Se Cartesio ha colto la centralità del plesso uomo-libertà, e ha interpretato la libertà o l'autonomia in primo luogo come libertà di giudizio, tale posizione concerne tutti gli individui. Così non esiste un uomo più libero degli altri, in quanto tutti sono dotati della libertà: i fondamenti epistemologici di tale concezione si rivelano compatibili con una pratica democratica, così come essa si è articolata dalla Rivoluzione francese ("una testa un voto") in poi. Al riguardo Cartesio è stato un precursore, seppur con una serie di difficoltà, derivanti anche dai limiti del contesto e dall'epoca in cui si muoveva.

Occorre però approfondire la questione dell'umanismo esistenzialistico. Il riferimento è al celebre testo, *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946): si tratta di una trascrizione e una riarticolazione di una conferenza molto affollata. Sartre ha dato il proprio benessere alla pubblicazione del testo e della successiva discussione, ma, per molti versi, in seguito si è pentito di tale scelta. Come è noto, in seguito

36 *Ivi*, pp. 334-335, trad. it., p. 113.

37 *Ivi*, p. 319, trad. it., p. 94.

arriverà la dura critica da parte di Heidegger³⁸. Questa conferenza nasceva da varie esigenze, fra cui quella di “popolarizzare” il suo esistenzialismo, ma ancora di più quella di far emergere il carattere *engagé* di tale concezione, e quindi la sua possibile applicazione politica. In particolare, Sartre voleva ricomporre la frattura che si era prodotta con i marxisti, che lo avevano accusato di disimpegno, di astrattezza, di conformità all'ideologia borghese: basti pensare, ad esempio, all'amico Paul Nizan, con cui peraltro si confrontò a lungo, e a figure con posizioni fra di loro differenti come Pierre Naville, Henri Lefebvre e Gyorgy Lukàcs. Ma tale tentativo di avvicinamento ha creato più problemi di quanti ne abbia risolti, producendo ulteriori fraintendimenti.

Nonostante il testo in questione possieda un carattere di circostanza, presentando vari limiti, alcuni elementi risultano di particolare interesse. Il primo aspetto da tenere in considerazione è che occorre ragionare in termini articolati sul concetto di umanismo, problematizzandolo, ma anche evitando alcune interpretazioni caricaturali che ne sono stati fornite per criticarlo. In realtà, lo stesso Sartre cerca di operare una differenziazione fra due modalità di umanismo. La prima, contro cui polemizza, appare fondata su una sorta di “culto dell'umanità”, in quanto fine assoluto, concezione che può condurre addirittura al fascismo³⁹. In testi successivi, ad esempio nella *Critica della ragione dialettica* Sartre si esprime in modo critico nei confronti dell'umanismo borghese:

L'umanismo borghese (*humanisme bourgeois*), come ideologia seriale (*idéologie sérielle*), è violenza ideologica irrigidita. In quanto tale, è una determinazione stereotipata di ciascuno in base all'Altro [...] Proprio nel nome [...] del grande compito civilizzatore dell'uomo moderno (uomo di cultura, umanista 'nutrito di studi classici') e per difendere i privilegi culturali di quest'umanità ristretta, bisogna esercitare sui nuovi barbari [i proletari] un'oppressione vigilante⁴⁰.

Tale umanismo borghese, pur dotato di un'apparenza universalistica, in realtà presenta un carattere chiaramente antiproletario. La critica, molto icastica, a tale modalità di umanismo permette di “complicare” l'immagine, che è diventata quasi caricaturale, di un umanismo sartriano “a tutto tondo”, senza la necessità di determinarne i segni

38 Cfr. Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1947, trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 1995.

39 *EH*, pp. 91-92, trad. it., pp. 83-84.

40 *CRD I*, pp. 832-833, trad. it., 2, p. 407 (mod.).

distintivi: non si tratta, per spirito di provocazione, di sostenere la tesi dell'antiumanismo sartriano, ma nemmeno di "ingabbiare" il discorso in un umanismo unidimensionale e astratto, sulla base dell'interpretazione fornitane ad esempio da Althusser⁴¹.

In contrapposizione all'umanismo borghese, l'umanismo esistenzialistico di Sartre parte dalla considerazione che l'uomo è sempre da fare, risultando "costantemente fuori di se stesso"⁴². Ne emerge una concezione dinamica, aperta alla dimensione dell'azione, e quindi capace di mettere in campo la soggettività dell'uomo⁴³. Nella presentazione della rivista "Les Temps Modernes" Sartre rimarca che tale concezione della libertà umana in quanto piena responsabilità presenta un carattere potenzialmente espansivo: "Così noi consideriamo l'uomo: uomo totale. Totalmente impegnato e totalmente libero. È tuttavia quest'uomo libero che bisogna *liberare* allargando le sue possibilità di scelta. In certe situazioni non c'è posto che per un'alternativa, dove uno dei termini è la morte. Bisogna fare in modo che l'uomo possa, in ogni circostanza, scegliere la vita"⁴⁴. In *I comunisti e la pace* Sartre fornisce un'articolazione politica della questione indicata, sulla base di una critica nei confronti di ogni tipologia di umanismo astratto: lo scopo consiste nel dare vita a un umanismo concreto, reale, saldamente ancorato ai bisogni umani⁴⁵. In tale valorizzazione delle capacità e dei bisogni umani, intesi non in modo storico ma all'interno del contesto sociale, forte è il riferimento a Marx, e in particolare ai suoi primi scritti.

L'esistenzialismo come dottrina dell'azione, che pone alla propria base la priorità dell'esistenza sull'essenza, insiste sul plesso uomo-

41 Cfr. Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris 1974, in part. pp. 46-48. Qui Rancière, che in altri testi si è espresso in termini fortemente critici nei confronti di Sartre, fornisce una lettura articolata dell'umanismo, con i suoi risvolti politici, anche a partire da una presa di distanza da Althusser: "In Sartre la problematica degli uomini che fanno la storia riflette dei problemi politici perfettamente chiari [...]" (p. 46). "E le tesi sartriane hanno anche prodotto degli effetti politici precisi: all'epoca della guerra in Algeria, la propaganda in favore dell'insubordinazione e il sostegno al F.L.N. Nel Maggio '68 l'adesione alla rivolta studentesca. Dopo il '68 l'alleanza con i militanti maoisti, la *Cause du peuple*, il tribunale di Lens, la costruzione di nuove forme di legami tra intellettuali e masse popolari, la messa in cantiere di una nuova stampa (*Libération*). Tutte queste pratiche non sono forse davanti ai nostri occhi? Esse non manifestano forse un certo incontro fra le questioni teoriche poste da Sartre e quelle che sono state provocate dalla Rivoluzione culturale? È di questo problema che occorre parlare se si vuole discutere degli effetti politici della tesi sartriana [sull'umanismo]" (p. 48).

42 *EH*, p. 92, trad. it., p. 85.

43 *Ivi*, p. 95, trad. it., p. 87.

44 *PTM*, p. 28, trad. it., p. 137.

45 *CP*, pp. 343-344.

libertà. L'uomo non viene delineato in termini astratti, immutabili, "essenzialistici", ma a partire dal suo farsi⁴⁶, secondo un'attenzione fenomenologica per la concretezza del suo agire. E la libertà comporta un assumere su di sé la responsabilità⁴⁷, che significa anche un "inventare l'uomo (*inventer l'homme*)"⁴⁸. Emerge nuovamente il carattere di impegno, e non certo di quietismo⁴⁹, dell'esistenzialismo sartriano. Sartre individua come punto di partenza il cartesiano *cogito ergo sum*, intendendo tale elemento non secondo una modalità individualistica, ma sulla base di una dinamica intersoggettiva:

[...] l'uomo, che coglie se stesso direttamente col 'cogito', scopre anche tutti gli altri, e li scopre come la condizione della propria esistenza. Egli si rende conto che non può essere niente [...], se gli altri non lo riconoscono come tale [...] L'altro è indispensabile alla mia esistenza, così come alla conoscenza che io ho di me [...] Così scopriamo subito un mondo che chiameremo l'intersoggettività (*inter-subjectivité*), ed è in questo mondo che l'uomo decide di ciò che egli è e di ciò che sono gli altri⁵⁰.

Il tentativo consiste nell'evitare qualsiasi solipsismo dell'io, che era in parte presente in Cartesio, e in parte rimaneva come problema irrisolto anche nella fenomenologia husserliana. Così il rilievo sulla centralità della coscienza non approda a una visione individualistica: "l'altro è indispensabile alla mia esistenza". Emerge la crucialità dell'elemento dell'intersoggettività, in contrapposizione a ogni declinazione irrelata della soggettività. Ci si trova di fronte a un continuo scambio fra dimensione individuale e dimensione universale: "[...] ogni progetto, per quanto individuale esso sia, ha un valore universale"⁵¹. "Noi vogliamo la libertà per la libertà e in ogni circostanza particolare. E, volendo la libertà, scopriamo che essa dipende interamente dalla libertà degli altri e che la libertà degli altri dipende dalla nostra"⁵². L'intersoggettività viene a svolgere una funzione-chiave per la comprensione dell'esistenza umana nel suo carattere di libertà, ma non di libertà individualisticamente intesa. Con il passare del tempo, tale dimensione intersoggettiva diventa sempre più rilevante all'interno del percorso sartriano, "complessificando" il quadro precedentemente delineato.

46 Cfr. *EH*, p. 22, trad. it., p. 29.

47 *Ivi*, p. 24, trad. it., p. 30; *ivi*, p. 28, trad. it., p. 34; *ivi*, p. 38, trad. it., p. 42.

48 *Ivi*, p. 38, trad. it., p. 42.

49 *Ivi*, p. 62, trad. it., p. 60.

50 *Ivi*, pp. 66-67, trad. it., pp. 63-64.

51 *Ivi*, p. 69, trad. it., p. 66.

52 *Ivi*, p. 83, trad. it., p. 77.

Da questo punto di vista, si rivela necessario riprendere una considerazione svolta: *L'essere e il nulla* avrebbe dovuto contenere un'ultima parte sulla morale, che però non è stata effettivamente elaborata. Tale istanza rimase, per certi versi, un *desideratum*, nel senso che Sartre non operò mai una vera e propria "sistematizzazione" della questione indicata. Occorre però rilevare che, nel dopoguerra, il filosofo francese cercò di colmare il vuoto lasciato al riguardo in *L'essere e il nulla*. In particolare, i *Quaderni per una morale* (1947-1948) e *Verità e esistenza* (1948), scritti usciti postumi, costituiscono proprio un tentativo di dare vita a una morale, per quanto lo stesso Sartre avesse dubbi al riguardo, a tal punto da non pubblicarli. I *Cahiers*, raccolta di appunti, si configurano come una vera e propria "miniera" di osservazioni in merito alla morale, concepita non in termini impolitici, ma come "teoria dell'azione. Ma l'azione resta astratta se non è lavoro e lotta"⁵³. Tale morale fondata sull'azione effettiva si radica nell'esistenza di un uomo, che "non è riflesso (*reflet*), ma trascendenza e invenzione (*invention*)"⁵⁴, nel tentativo di andare al di là dello "stato di cose presente": "superamento (*dépassement*) di quella situazione (*situation*) concreta, invenzione a partire da quella situazione"⁵⁵. L'elemento della negazione in Sartre si rivela connessa a tale dinamica di continua creazione⁵⁶. È evidente il ruolo centrale che viene a rivestire il concetto di libertà, in tale pratica di trascendimento del dato, in tale "inventare il nuovo"⁵⁷: "[...] una libertà non è una *facoltà* di superamento (*dépassement*): essa è il *superamento*. Quando il superamento non viene effettuato, la libertà scompare"⁵⁸. Questa libertà non

53 *CM*, p. 24, trad. it., p. 21.

54 *Ivi*, p. 80, trad. it., p. 76.

55 *Ivi*, p. 325, trad. it., p. 304.

56 Si veda il passo citato in calce all'"Introduzione" del libro, p. 15: *ivi*, p. 480, trad. it., p. 448. Cfr. anche *ivi*, p. 546, trad. it., p. 511.

57 Per un'interpretazione del concetto di libertà in Sartre a partire dai *Cahiers pour une morale*, sulla base di una *Auseinandersetzung* con la prospettiva heideggeriana: Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988, trad. it. di D. Tarizzo, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000, pp. 99-108: "La libertà non è [...] 'il fondamento del fondamento' [...], ma un fondamento per *difetto* di fondamento [...]. Così, la libertà si ritrova dotata di un'essenza (il progetto) e di una aseità (la decisione di assumere se stessi) che opera, entro i suoi propri limiti, come un fondamento di cui non si dovrà più cercare il fondamento (che si trova, chiaramente, nella soggettività)" (p. 100). In realtà l'ordine del mondo smentisce l'assolutezza della soggettività: "[...] il 'finito' di Sartre è solo l'*impedimento* ad essere infiniti [...]. La libertà sartriana [...] diventa l'ultimo nome della coscienza infelice [...]" (p. 101). "L'uomo di Sartre non è 'posseduto' dalla libertà: è piuttosto forzato da essa al 'libero' sapere della propria infinita privazione di libertà".

58 *CM*, p. 343, trad. it., p. 320.

viene articolata in termini individualistici, ma secondo un rapporto costitutivo con le cose e con gli altri, da concepire non in modo irenico, come testimonia la rilevanza dell'elemento dell'alienazione. La caratterizzazione morale del discorso viene a configurarsi in termini storici e politici, e non a partire da un'assunzione astratta della natura umana.

Il testo *Verità e esistenza*, immediatamente successivo, per molti versi costituisce una sorta di prosecuzione e approfondimento dello scenario dei *Quaderni per una morale*, in quanto interpreta la verità come svelamento e dono all'altro, ma, a differenza che in Heidegger, non a partire dall'Essere, ma sulla base di un'articolazione intersoggettiva del discorso: “[...] la verità totale è una realtà concreta perché è lo sviluppo della manifestazione attraverso *tutta* la storia umana e la manifestazione è manifestazione di *tutto*”⁵⁹. “Il fondamento della Verità è la libertà”⁶⁰, con il suo carattere creativo e espansivo, dal momento che essa, “bel lungi dallo scivolare in categorie *a priori* (foss'anche quella di identità), ha coscienza di se stessa come libera da ogni presupposto e in grado di inventare (*inventer*) qualunque ipotesi a partire da un dato [...]”⁶¹. Tale libertà, in quanto tensione verso il “nuovo”, risulta connessa all'elemento della storizzazione, che si configura come incontro di storia e progetto:

[...] la storizzazione (*historialisation*) è superamento (*dépassement*) oggettivo dell'epoca e la storicità (*historicité*) è, al contrario, pura espressione dell'epoca [...] Così ci si deve fare storici contro la storia mistificante, cioè ci si deve storizzare contro la storicità [...] Non si sfuggirà alla storicità tentando di trascendere la propria epoca verso l'eterno o verso un avvenire sul quale noi non abbiamo presa, ma, al contrario, accettando di superarsi solo in e mediante tale epoca e cercando nell'epoca stessa i fini concreti che ci si proporrà⁶².

All'interno dello scenario indicato, per certi versi di derivazione heideggeriana, la differenziazione fra storizzazione e storicità, e la valorizzazione della prima, legata al “per sé”, rispetto alla seconda, “pura espressione dell'epoca”, fanno emergere la tensione verso un “oltre” rispetto allo “stato di cose presente”, a partire però da un'assunzione piena del proprio condizionamento storico. Più avanti ritor-

59 *VE*, p. 25, trad. it., p. 13.

60 *Ivi*, p. 35, trad. it., p. 23.

61 *Ivi*, p. 43, trad. it., p. 29.

62 *Ivi*, pp. 135-136, trad. it., pp. 118-119 (mod.).

nerò sull'importanza (e sulla riarticolazione) della categoria di *historialisation*.

Ai fini di un approfondimento della concezione indicata della libertà, di cui nella produzione del dopoguerra viene evidenziata sempre di più la dimensione sociale e politica, si rivela particolarmente significativa la serie romanzesca “Le vie della libertà”, che comprende *L'età della ragione* (1945), *Il rinvio* (1945) e *La morte nell'anima* (1948). Mathieu, professore di filosofia, arriva all’“età della ragione”, scopre la vita, andando al di là del rifiuto giovanile, della gratuità di gideana memoria, dell'egocentrismo, e cercando di inquadrare le sue vicissitudini all'interno di un orizzonte sociale e politico. Nella *Morte dell'anima* egli compie un gesto libero, un tentativo di resistenza: spara sui nazisti, rischiando così la vita⁶³. Si tratta di un'azione isolata, che non viene ad articolare una posizione collettiva, ma comunque il tema del rapporto “proprio”-“altrui” diventa più rilevante rispetto a quanto avveniva negli scritti degli anni Trenta. A partire dalla *Morte dell'anima*, a Mathieu, l'uomo solo, viene contrapposto Brunet, il militante. Peraltro, in vari scritti politici (ad esempio, nel *Portait de l'aventurier*⁶⁴), Sartre si sofferma sulla figura del militante. Il breve romanzo incompiuto *Una strana amicizia* (1949) si inserisce proprio in questo contesto, in quanto Brunet sottomette la propria soggettività al “collettivo” incarnato dal Partito comunista, ma viene internato in un campo di prigionia tedesco nella Seconda guerra mondiale, e riceve una profonda disillusione dopo il patto Molotov-Ribbentrop⁶⁵. All'interno di tale vicenda, in cui riecheggiano aspetti dell'amicizia di Sartre con Nizan, emergono la sempre maggiore ricerca di un'articolazione sociale e politica del discorso, e nello stesso tempo la delusione per il fallimento del tentativo condotto.

Un ragionamento analogo si può sviluppare per i testi teatrali dell'immediato dopoguerra. Ci si trova di fronte a un “teatro di situazione”, i cui personaggi incarnano direttamente determinate idee⁶⁶. Particolarmente significativi sono *Il diavolo e il buon Dio* (1951), con

63 Cfr. MA.

64 Cfr. PA.

65 Cfr. DA. Cfr. Michel Sicard, *Introduzione all'edizione italiana*, in *ivi*, pp. 7-14.

66 Per una lettura filosofica e politica del teatro, sulla base di un'interazione con il complesso della produzione sartriana, rimane decisivo Verstraeten, *Violence et éthique*, cit., p. 223: “La logica di quest'opera teatrale non era [...] idealista, ma materialista e dialettica”. Tale concezione del teatro si fonda sull'elemento della libertà: “La libertà è la dialettica stessa come movimento di superamento *reciproco* dell'uomo attraverso l'uomo e il mondo”.

il suo protagonista Goetz, un condottiero di ventura⁶⁷, ma, ancor di più, *Mani sporche* (1948)⁶⁸, il cui protagonista, Hugo, è un giovane borghese che però vuole compiere un'azione radicale (arriverà fino all'omicidio politico) in grado di avvicinarlo al proletariato. Da un lato, sempre più intenso appare il coinvolgimento sociale e politico, con il tentativo, per riprendere il titolo del testo, di "sporcarsi le mani", dall'altro, però, si assiste a un'estrema solitudine dell'azione e a una difficoltà a pervenire realmente a un'articolazione collettiva del discorso: questo secondo aspetto gli attirò dure critiche dai comunisti francesi. Così la dimensione intersoggettiva diventa sempre più rilevante, ma molto spesso prende le sembianze di un *conatus*, o anche di una tensione interiore, più che di una realizzazione concreta. D'altronde, con riferimento alla Resistenza Sartre rimarca che l'azione di un singolo può caricarsi di una politicità dirompente:

Una parola era sufficiente per provocare dieci, cento arresti. Questa responsabilità totale, nella solitudine totale, non è lo svelamento stesso della nostra libertà? Così, nell'ombra e nel sangue, una repubblica, la più forte delle repubbliche, s'è costituita. Ciascuno dei suoi cittadini sapeva che doveva se stesso a tutti e che non poteva contare che su se stesso: ciascuno di essi realizzava nell'abbandono più totale il proprio ruolo storico e la propria responsabilità. Ciascuno di essi, contro gli oppressori, iniziava ad essere se stesso liberamente, irrimediabilmente. E scegliendosi da solo nella sua libertà, sceglieva la libertà di tutti (*liberté de tous*)⁶⁹.

Siamo alle porte della riflessione sartriana della *Critica della ragione dialettica*, in cui il rapporto fra libertà propria e libertà di tutti, con la sua rilevanza politica, diventa cruciale. Nelle *Questioni di metodo*, per certi versi un'introduzione alla *Critica della ragione dialettica*, emergono la centralità dell'uomo libero, con il suo progetto, legato a una situazione ma capace di andare al di là di essa, e la presenza di condizioni oggettive, da cui non si può prescindere:

[...] l'uomo si definisce in base al suo progetto (*projet*). Questo essere materiale supera di continuo la condizione che trova già fatta; svela e determina

67 Cfr. *ivi*, pp. 69-139.

68 Cfr. MS. Sulle *Mani sporche*: Contat, *Pour Sartre*, cit., pp. 543-557: "[...] l'avventuriero è Hugo, l'irrecuperabile che si vuole tale fino in fondo. Di fronte a lui, Hoederer. Militante? Piuttosto, la sintesi vivente dell'avventuriero e del militante [...] Si comprende, dunque, che il problema di Sartre è di uscire dalla solitudine salvaguardandola pienamente come la condizione prima della libertà" (p. 547).

69 *SF*, pp. 73-74, trad. it., p. 93.

la propria situazione trascendendola per oggettivarsi, con il lavoro, l'azione o il gesto [...] Questa relazione (*relation*) immediata al di là degli elementi dati e costituiti, con l'altro da sé, questa perenne produzione di se stessi con il lavoro e la *praxis* è la nostra peculiare struttura: nulla più di una volontà, non è un bisogno o una passione, ma i nostri bisogni come le nostre passioni, come il più astratto fra i nostri pensieri, partecipano di tale struttura [...] È ciò che noi chiamiamo esistenza (*existence*), e che intendiamo, infatti, non come una sostanza stabile che riposi in se stessa, ma come un continuo squilibrio, un autosradicarsi di tutto il corpo. Siccome questo slancio verso l'oggettivazione assume forme diverse secondo gli individui, e siccome ci proietta attraverso un campo di possibilità fra le quali ne realizziamo alcune a differenza di altre, lo chiamiamo anche scelta o libertà (*choix ou liberté*)⁷⁰.

D'altronde, le *Questioni di metodo* sono sorrette dal tentativo di tenere insieme esistenzialismo e marxismo⁷¹: in tale ricerca la dimensione dell'antropologia viene a svolgere una funzione decisiva, in relazione sia al primo elemento⁷², sia al secondo. In particolare, la riformulazione del marxismo proposta da Sartre muove proprio dal riconoscimento della centralità dell'uomo: "Il marxismo degenererà in un'antropologia disumana (*anthropologie inhumaine*) se non reintegra in sé l'uomo come proprio fondamento"⁷³. Le acquisizioni della filosofia, ma anche delle scienze umane (ad esempio, antropologia, psicologia, psicoanalisi) non possono non risultare centrali nella riflessione sartriana: "[...] senza uomini vivi non c'è storia"⁷⁴. Tale prospettiva presenta un'estrema attenzione per l'uomo, nella concretezza del suo vissuto, sulla base di un intreccio di fenomenologia e esistenzialismo e di un'articolazione del discorso differente rispetto all'approccio strutturalista di Lévi-Strauss. Al riguardo gioca un ruolo strategico la dimensione della biografia (si pensi allo studio su Flaubert⁷⁵, ma

70 *QM*, pp. 113-114, trad. it., pp. 111-112.

71 Cfr. Fergnani, *La cosa umana*, cit., in part. pp. 117-154: "Con *Questioni di metodo* Sartre ha inteso fare qualcosa di più che porsi come uno dei principali esponenti di un 'marxismo occidentale' slegato dalla pratica politica; ha mirato piuttosto a collocarsi all'interno del territorio marxistico militante" (p. 117). "[...] ciò a cui si mira sono le ragioni per le quali un'istanza esistenzialistica controllatamente acquisita può e deve operare a lato del pensiero storico-dialettico di derivazione marxista" (p. 119).

72 Cfr. *QM*, p. 124, trad. it., p. 129: "Riservandosi di studiare, nel settore ontologico, quell'esistente privilegiato (privilegiato *per noi*) che è l'uomo, è logico che l'esistenzialismo ponga anch'esso il problema delle sue relazioni fondamentali con l'insieme delle discipline, che si riuniscono sotto il nome di *antropologia*".

73 *Ivi*, p. 131, trad. it., p. 136.

74 *Ivi*, pp. 102-103, trad. it., p. 101.

75 Cfr. Hazel E. Barnes, *Sartre & Flaubert*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1981.

anche a quello su Baudelaire), dal momento che l'uomo deve venir indagato nel suo intero percorso di vita, senza limitarsi al momento in cui inizia a lavorare. Freudianamente Sartre valorizza l'infanzia, rimproverando ai marxisti proprio di averne sottovalutato l'importanza⁷⁶. “Così la comprensione dell'esistenza si presenta come il fondamento umano dell'antropologia marxista”⁷⁷. Quest'ultima, se intesa nel senso delineato, permetterebbe addirittura di rendere inutile il concetto di esistenzialismo: “[...] dal giorno in cui la ricerca marxista assumerà la dimensione umana (cioè il progetto esistenziale) come fondamento del Sapere antropologico, l'esistenzialismo non avrà più ragion d'essere: assorbito, superato e conservato dal movimento totalizzante della filosofia, cesserà di essere un'indagine particolare per divenire il fondamento d'ogni indagine”⁷⁸. L'esistenzialismo, per così dire, “si scioglierebbe” nel marxismo, un marxismo però radicalmente ripensato, proprio a partire dalle istanze dell'esistenzialismo.

Tale articolazione non si configura però in termini essenzialistici, sulla base di un'idea immutabile di natura umana: “Sarebbe impossibile trovare una ‘natura umana’ comune ai Muria – per esempio – e all'uomo storico delle nostre società contemporanee”⁷⁹. Non si tratta quindi di individuare un'invariante storica, come se esistesse un nucleo umano immutabile nel corso del tempo. Muovendo da tale approccio il pensatore francese indica la propria posizione come “antropologia strutturale e storica (*anthropologie structurelle et historique*)”⁸⁰, definizione che potrebbe risultare sorprendente, soprattutto in relazione al primo aggettivo, “strutturale”, vista la polemica degli strutturalisti, e in particolare di Lévi-Strauss, contro Sartre. Per quest'ultimo la dimensione “strutturale” non si identifica ovviamente con la declinazione strutturalista al riguardo, richiamando comunque quegli “insiemi pratici” in cui è inserito l'uomo, e da cui non si può prescindere. L'uomo deve venir interpretato non in astratto, come se esistesse una natura umana svincolata dalle condizioni specifiche del suo darsi, ma sulla

76 In merito al rapporto Sartre-Freud, fra gli altri: Sophie Zervos, *Sartre zwischen Freud und Marx: Subjektivität und Identität in Theorie und Literatur*, Verlag Dr. Kovac, Hamburg 2009, pp. 54-121, la quale interpreta però la posizione sartriana in termini molto differenti rispetto all'approccio qui seguito, enfatizzando la distanza di Sartre dal marxismo; Matthias Mayer, *Ohnmächtige Ethik. Psychoanalyse und Marxismus bei Jean-Paul Sartre*, Cuviller Verlag, Göttingen 2006.

77 *QM*, p. 129, trad. it., p. 134.

78 *Ivi*, p. 132, trad. it., p. 138.

79 *Ivi*, p. 125, trad. it., p. 130.

80 *Ibidem*.

base di una piena assunzione della sua storicità. Il nucleo del discorso esistenzialista consiste proprio nel rilievo sulla priorità dell'esistenza sull'essenza, a testimonianza della distanza rispetto a qualsiasi delineaazione astratta dell'essere umano: la stessa modalità con cui Sartre interpreta l'umanesimo, non senza limiti interni, rifugge da ogni concettualizzazione storica e non connessa a una specifica *praxis*.

D'altronde, nella *Critica della ragione dialettica* ritornano gli aspetti indicati in merito all'antropologia strutturale e storica: "L'uomo non esiste per l'uomo che in circostanze e in condizioni sociali date, quindi ogni relazione (*relation*) umana è storica"⁸¹. Ci si trova di fronte a una dialettica fra libertà e necessità, sulla base di un'interazione fra individuo e società: "[...] questa dialettica nuova, nella quale libertà e necessità fanno tutt'uno, non è una nuova incarnazione della dialettica trascendentale: è una costruzione umana i cui agenti sono gli uomini individuali in quanto libere attività. Per questa ragione appunto la designeremo – per distinguerla dalle dialettiche costituenti – con il nome di dialettica costituita"⁸². In ogni caso, nella *Critica della ragione dialettica* l'intera trattazione del "gruppo in fusione" risulta permeata dal richiamo alla libertà, e dall'interrelazione fra "me" e l'"altro"⁸³. Rimarcare la centralità della libertà significa anche far emergere la rilevanza del *cogito ergo sum*, intendendo tale elemento come connesso non tanto alla creazione, quanto al *cogito*, che accomuna tutti gli uomini. Sartre vede già operante in Cartesio, in un Cartesio che viveva in un'epoca e un contesto ancora autoritari, un nesso fra scienza e democrazia, proprio a partire dall'universalità del *cogito*. La visione cartesiana presenta però vari limiti, a cui Sartre cerca di porre rimedio anche attraverso il ricorso alla fenomenologia husserliana, seppur sulla base di una profonda riformulazione di quest'ultima: al di là della messa in discussione del presupposto teologico del discorso, l'obiettivo consiste nell'evitare il rischio di solipsismo presente in Cartesio. Per Sartre la libertà non può assumere un carattere individualistico, presentando alla propria base un continuo scambio fra il "me" e l'"altro": Cartesio oltre Cartesio.

81 *CRD I*, p. 210, trad. it., 1, p. 223.

82 *Ivi*, p. 446, trad. it., 1, p. 460.

83 Ad esempio, si veda *ivi*, pp. 502 sgg., trad. it., 2, pp. 63 sg.

CAPITOLO SECONDO

“Gruppo in fusione” e *fraternité*: fra Rousseau e la Rivoluzione francese

1. *Il pratico-inerte: oggettività e alienazione*

Finora ho insistito sulla crucialità della nozione di libertà all'interno del percorso sartriano, con le sue potenzialità soggettive, con la sua connessione con la questione dell'umanismo, sottolineando anche che l'elemento indicato viene sempre più interpretato, in particolare dopo la guerra, calandolo all'interno di un contesto, storico e sociale, ben definito. In primo luogo, la dimensione della soggettività non può venir considerata come assoluta, svincolata dalle condizioni oggettive. In secondo luogo, la libertà propria non può venir separata dalla libertà altrui, non ricevendo quindi una connotazione individualistica. Per ora mi soffermo sul primo punto, relativo alla sfera dell'oggettività.

Quest'ultima, nella produzione sartriana del dopoguerra, svolge una funzione sempre più significativa. In particolare, nella *Critica della ragione dialettica* una nozione-chiave per inquadrare il problema è quella di pratico-inerte, con cui si denota tutto ciò che si frappone all'uomo, tutto ciò in cui viene “gettato” e che quindi non è direttamente prodotto dalla sua azione. Il “pratico” sta ad indicare l'esito di un movimento di trasformazione, ma l’“inerte” mette in luce il fatto che la *praxis* si innesta su un fondo materiale e oggettivo. Per certi versi, si assiste a una sorta di “traduzione” di quella “spettrale oggettività” analizzata da Marx nel *Capitale*. Ma, come emergerà in seguito, al riguardo esistono anche differenze consistenti fra Sartre e Marx. Ci si trova di fronte a uno stretto nesso fra libertà e situazione: gli individui non vengono considerati astrattamente, ma nel loro essere inseriti in un determinato contesto. Alla base del discorso sta l'idea della “primarietà delle condizioni materiali” rispetto all'azione degli

individui. Tale dimensione oggettiva non può venir *sic et simpliciter* negata, o immediatamente superata da una soggettività “prometeica”.

[...] anche la *praxis* dell'individuo (o del gruppo) viene alterata nel senso che non è più la libera organizzazione del campo pratico, ma la riorganizzazione di un settore di materialità in funzione delle esigenze d'un altro settore di materialità. *L'invenzione*, prima ancora d'essere fatta, può costituire, in talune circostanze della produzione, un'esigenza dell'*Essere pratico-inerte* [...] Nel secolo XVIII la prima pompa a vapore, che è inglese, s'inserisce già in una tradizione di sforzi e di ricerche, cristallizzata anch'essa in oggetti materiali [...]¹.

Stretta è la connessione del pratico-inerte con la materialità, e quindi con l'oggettività. D'altronde, l'azione si radica nel bisogno, che spinge il soggetto a entrare in contatto con la dimensione indicata:

Tutta la dialettica storica poggia sulla praxis individuale in quanto questa è già dialettica, cioè nella misura in cui l'azione è di per se stessa superamento negatore di una contraddizione, determinazione di una contraddizione presente in nome di una totalità futura, lavoro reale ed efficace della materia [...] Tutto si rivela nel bisogno: è il primo rapporto totalizzante di questo essere materiale, un uomo, con l'ambiente materiale di cui fa parte².

Per quanto in Sartre siano presenti ambiguità al riguardo e quindi esistano anche passi che sembrano muoversi in una direzione differente, la *Critica* tende a interpretare il bisogno non secondo una sua naturalizzazione, come se costituisse un elemento originario, ma a partire da un rilievo sul suo condizionamento storico.

Sulla base dell'utilizzo di un “metodo regressivo”, il punto di partenza della riflessione presenta un carattere individuale, e non collettivo, radicandosi nella prassi del singolo uomo. Numerose critiche a tale approccio muovono proprio dall'idea secondo cui in Sartre il presupposto “individuale” può inficiare l'intera argomentazione, rivelando una difficoltà nell'articolazione collettiva del discorso. Ma Sartre, nella prima parte della *Critica*, adopera un metodo, per certi versi, analogo a quello delineato da Marx nella *Einleitung* del '57, consistente nel passaggio “dall'astratto al concreto”, secondo un movimento logico che non corrisponde al movimento storico reale. In tal senso, iniziare l'esposizione con l'azione individuale non implica

1 *CRDI*, pp. 301-302, trad. it., 1, pp. 313-314.

2 *Ivi*, p. 194, trad. it., 1, p. 206.

necessariamente la scelta di ricondurre ogni elemento alla dimensione individuale. All'interno della dinamica delineata il lavoro svolge un ruolo di mediazione, dal momento che l'uomo, operando nella materia per mezzo del lavoro, diventa quasi-oggetto, inerzia.

La materia [...] è governata da leggi d'esteriorità. È vero che realizza una prima unione fra gli uomini, ma solo *in quanto* l'uomo ha già tentato praticamente di unirli, ed essa sopporta passivamente il sigillo di questa unità [...] Essa rappresenta quindi la condizione materiale della storicità. Nello stesso tempo, è quel che si potrebbe chiamare il motore passivo della Storia [...] il rapporto univoco fra la materialità circostante e gli individui si manifesta *nella nostra Storia* in una forma particolare e contingente, perché tutta l'avventura umana – almeno sinora – è una lotta accanita contro la *penuria* [...] i tre quarti della popolazione sono sotto-alimentati, dopo millenni di storia; così, malgrado la sua contingenza, la penuria è una relazione umana fondamentale (con la Natura e con gli uomini)³. [...] l'esperienza pratico-inerte è quella che ciascuno fa, nel suo lavoro come nella sua vita pubblica (e, in minore misura, privata) e che caratterizza, insomma, la nostra vita quotidiana. Abbiamo aggiunto che rimane astratta perché questa relazione inerte di socialità (*lien inerte de socialité*) non *rende conto* del gruppo come pluralità organizzata, ma che l'universo dell'attività-passività resta per individui definiti (in base alla funzione, alla classe, ecc.) un campo che non possono abbandonare⁴.

Il pratico-inerte si viene a configurare come un elemento centrale della nostra vita quotidiana. È necessario rimarcare l'estrema rilevanza di quest'ultimo concetto all'interno della riflessione francese degli anni Sessanta e Settanta. Ma il pratico-inerte caratterizza fenomenologicamente la vita quotidiana, non rispondendo al *conatus* lefebvriano di sua trasformazione. Esso concerne innanzitutto la vita pubblica, la dimensione sociale, la sfera lavorativa, all'interno di un contesto definito, sulla base dell'azione di individui situati, e non considerati astrattamente. Ci si può legittimamente domandare se tale riflessione sartriana riguardi tutte le società che si sono succedute nella storia, o se ci si trovi di fronte a un'analisi specifica del capitalismo. Infatti esiste un'ambivalenza, o forse, un'ambiguità al riguardo. Da un lato, sembrerebbe operare una sorta di invarianza storica, per cui la dinamica indicata potrebbe valere per tutte le epoche, in discontinuità con l'attenzione marxista per la determinazione storica. Ma, dall'altro lato, in ultima istanza il ragionamento risulta incentrato sul capi-

3 *Ivi*, pp. 234-235, trad. it., 1, pp. 248-249. Sulla *rareté*: *ivi*, pp. 237 sgg., trad. it., 1, pp. 251 sgg.

4 *Ivi*, pp. 440-441, trad. it., 1, p. 454.

talismo nella sua differenza specifica rispetto alle precedenti forme produttive. D'altronde, come sottolineato in precedenza, già lo scenario di *L'essere e il nulla*, pur contenendo un'analisi complessiva della condizione umana, trovava il suo pieno dispiegamento all'interno del capitalismo, come testimonia anche la rilevanza assunta dall'elemento dell'alienazione (anche se con ambivalenze al riguardo), radicato nelle dinamiche lavorative del mondo moderno. La difficoltà consiste inoltre nel fatto che Sartre non compie un'analisi dettagliata delle condizioni lavorative, presentandone una lettura piuttosto generale, talvolta addirittura generica.

Il riferimento al rapporto dell'uomo con la materia, e alla mediazione svolta al riguardo dal lavoro fa emergere la centralità dell'elemento dell'intersoggettività: “[...] *il lavoro umano*, ossia la *praxis* originaria con cui l'uomo produce e riproduce la sua vita, è *interamente* dialettica: la sua possibilità e la sua necessità permanente si fondano sul rapporto d'interiorità che unisce l'organismo all'ambiente circostante e sulla contraddizione profonda tra l'ordine dell'inorganico e l'ordine dell'organico, ambedue presenti in ogni individuo”⁵. Il lavoro risponde all'esigenza di superare la *rareté*, la penuria o la rarità (questo secondo termine viene poco adoperato in italiano, ma è necessario aggiungerlo, in quanto il lemma “penuria” coglie solo in parte il senso di *rareté*): esso

[...] è [...] *anzitutto l'organismo* riducentesi a inerzia volta ad agire sull'inerzia e a soddisfarsi in quanto bisogno [...] Così il lavoro umano dell'individuo (e, di conseguenza, del gruppo) viene condizionato nel suo scopo, e quindi nel suo svolgersi, dal progetto, fondamentale nell'uomo, di superare – per sé o per il gruppo – la penuria come pericolo di morte [...] Ma, *appunto perciò*, la penuria (*rareté*), senza cessare d'essere questa relazione fondamentale, qualificherà l'intero gruppo, o l'individuo, che la combatta *rarefacendosi per distruggerla*⁶.

Tale processo deve venir interpretato focalizzando l'attenzione non solo sull'“inerte”, ma anche sul “pratico”, con il suo carattere di invenzione. Spesso tale situazione, in particolare all'interno delle di-

5 *Ivi*, p. 203, trad. it., 1, pp. 215-216. Per un'analisi del rapporto fra prassi e inerzia, all'interno di una riarticolazione della questione del materialismo: Florence Caeymaex, *Praxis et inertie: La “Critique de la raison dialectique” au miroir de l'ontologie phénoménologique*, in Gérard Wormser (a cura di), *Sartre. Violence et éthique*, Sens publique, Lyon 2005, pp. 45-63.

6 *CRD I*, pp. 248-249, trad. it., 1, pp. 262-263. Cfr. François Noudelmann, *Sartre: L'incarnation imaginaire*, L'Harmattan, Paris 1996, pp. 81-89.

namiche lavorative, si rivela tutt'altro che irenica, a causa della *rareté*, che viene a determinare uno scontro fra gli individui. La *rareté* costituisce una nozione-chiave della *Critica*, presentando però alcune ambiguità: in particolare, il rischio consiste nel concepirla come un dato originario, sulla base di una sorta di naturalizzazione. Nonostante le difficoltà esistenti, occorre rilevare che tale categoria, pur risultando sostanzialmente estranea all'impianto marxiano, si connette all'importanza, per gli individui, delle esigenze materiali, delle condizioni di vita, all'interno di una società, come quella capitalistica, tutt'altro che contrassegnata da un'abbondanza di risorse per tutti.

In ogni caso, nello scenario indicato si assiste a una “relazione inerte di socialità”: pratico-inerte, non elemento in grado di catturare ciò che accumuna gli individui, in opposizione allo “stato di cose presente”. La serialità, fortemente connessa al pratico-inerte, non attiva una comunanza fra gli individui: essa consiste o in un casuale trovarsi nello stesso luogo (ad. esempio, alla fermata dell'autobus) o in un rapporto più “strutturato” (ad esempio, in un ufficio) ma senza un vero agire in comune. Ci si trova di fronte a una mera sommatoria di individualità irrelate: “[...] il pensiero seriale dell'individuo di serie si muove nel campo pratico-inerte e concepisce implicitamente come equivalenza assoluta gli individui comuni come strumenti e gli strumenti inorganici come vive funzioni”⁷. “Serialità” non significa eguaglianza, con il suo carattere espansivo e destrutturante, ma mera equivalenza, sulla base della soggezione degli individui a un determinato meccanismo. Occorre però precisare che serie e gruppo non vanno interpretati nei termini di una successione lineare e statica, ma secondo coordinate più complesse:

[...] la serialità definisce il campo che abbiamo denominato *pratico-inerte*
 [...] Nulla permette [...] di dichiarare *a priori* che la serialità sia uno statuto anteriore al gruppo, sebbene il gruppo si costituisca in essa e contro di essa: non soltanto troviamo i gruppi e gli assembramenti sempre co-presenti, ma inoltre l'esperienza e l'investigazione dialettica, ed *esse sole*, permetteranno di definire se la serialità considerata sia un assembramento nell'immediato oppure se non sia costituita invece da vecchi gruppi serializzati⁸.

7 CRD I, p. 656, trad. it., 2, p. 226. Si veda anche *ivi*, pp. 726-727, trad. it., 2, pp. 296-297. Cfr. Jean-Michel Salanskis, *Sartre, Kant et la sérialité*, in “Études Sartriennes”, 10, 2005, pp. 25-54; Michael J. R. Cross, *Communities of Individuals. Liberalism, Communitarism and Sartre's Anarchism*, Ashgate, Aldershot-Burlington (Usa)-Singapore-Sydney 2001, pp. 103-137.

8 CRD I, p. 760, trad. it., 2, p. 336.

Esiste uno stretto rapporto fra pratico-inerte, serialità e collettivo, intendendo però tale plesso non in quanto anteriore temporalmente rispetto alla dimensione del gruppo: occorre tenere sempre presente la compresenza dinamica fra gli elementi indicati. Rispetto agli scritti precedenti alla guerra, emerge una maggiore considerazione delle condizioni materiali “oggettive”: l’idea di una soggettività immediatamente espansiva viene quindi messa in discussione. Nello stesso tempo, però, l’oggettività viene sottoposta a forte critica, configurandosi, in ultima istanza, come alienazione⁹.

Non ci si faccia dire, soprattutto, che l’uomo è libero in tutte le situazioni, come pretendevano gli stoici. Vogliamo dire esattamente il contrario, cioè che gli uomini sono tutti schiavi, in quanto la loro esperienza vitale si svolge nel campo pratico-inerte e nell’esatta misura in cui questo campo viene originariamente condizionato dalla penuria (*rareté*). Nella società moderna, infatti, l’alienazione (*aliénation*) degli sfruttati e quella degli sfruttatori sono inseparabili; in altre società, la relazione tra signore e servo, per quanto diversissima da quella che Hegel ha descritta, suppone, anch’essa, un condizionamento reciproco d’alienazione¹⁰.

L’importanza della libertà non viene negata, ma circoscritta alla situazione specifica, limitandone i margini di attuabilità: al riguardo il pratico-inerte gioca un ruolo cruciale. Così sembrerebbe arduo delineare uno scenario di liberazione: anche la carica umanistica del discorso sartriano può trovarsi in difficoltà all’interno di un approccio di questo tipo.

La nozione di alienazione, in primo luogo, viene riferita alla società moderna, capitalistica, con il rapporto strutturale fra sfruttatori e sfruttati, ma senza escludere il richiamo a società precedenti. Anche

9 Sul tema dell’alienazione: Pietro Chiodi, *Sartre e il marxismo* (1965), Feltrinelli, Milano 1973², in part. pp. 119-150, sulla base di una prospettiva molto differente rispetto a quella qui articolata, in quanto volta a far emergere l’inconciliabilità della riflessione sartriana con l’approccio marxiano; Fergnani, *La cosa umana*, cit., in part. pp. 185-194, al riguardo giustamente sottolinea: “Contrariamente all’opinione di non pochi critici – Chiodi in primo luogo [...] –, è da escludere che al filosofo francese sia sfuggito il carattere peculiare dell’alienazione presa in particolare esame da Marx” (p. 187). L’alienazione non si identifica pienamente con l’oggettivazione, e non si configura come una dimensione permanente: “La disalienazione [...] si configura come una linea di tendenza e un obiettivo-limite che nessuna realtà storico-empirica può pretendere di adeguare in senso pieno” (p. 198); Carney, *Rethinking Sartre*, cit., pp. 77-91, il quale interpreta tale concetto, fin dalla *Trascendenza dell’Ego*, come una critica nei confronti di ogni fondazione di tipo essenzialistico; Franck Fischbach, *L’aliénation comme réification*, in Emmanuel Barot (a cura di), *Sartre et le marxisme*, Puf, Paris 2011, pp. 285-312.

10 CRD I, p. 437, trad. it., 2, p. 450.

a partire da un confronto, per certi versi in termini critici, con Hegel e con alcune letture hegeliane in Francia, Sartre sembra operare una sostanziale equivalenza fra oggettivazione e alienazione: o meglio, concepisce la seconda a partire dalla prima. Su questo punto la soluzione adottata appare più vicina all'approccio di Hegel che a quello di Marx, il quale ha dato vita a una differenziazione precisa fra i due elementi. Indubbiamente l'oggettivazione nella *Critica della ragione dialettica* assume una maggiore rilevanza rispetto a quanto avveniva nei primi scritti sartriani, ma comunque viene concepita come assoluta alterità, come negatività, e, in questo senso, come fondamento dell'alienazione. Quest'ultima, infatti, si configura come regola dell'oggettivazione all'interno di una determinata società, dal momento che la materialità, connessa all'utensile di lavoro, condiziona le relazioni umane.

Anche in merito all'alienazione ritorna quell'ambivalenza precedentemente indicata: il discorso, per un verso, viene situato in un contesto specifico, per l'altro, presenta una connotazione trans-storica.

L'alienazione (*aliénation*) come processo reale e rigoroso all'interno del sistema si produce in e con l'*alterità* come ricorrenza infinita: essa concretizza tale struttura astratta in un movimento storico perfettamente concreto; ma lo scheletro dispersivo è necessario a questa concretizzazione, come relazione d'impotenza fuggevole dei lavoratori fra loro. L'industrializzazione produce il suo proletariato, lo recluta nelle campagne, regola la natalità operaia; ma lo statuto d'impotenza si realizza, qui come altrove, con la serializzazione dei proletari¹¹.

Seppur con una certa genericità di approccio, il riferimento preciso è al mondo moderno, capitalistico, con forti ascendenze marxiane. Sartre articola una posizione “anti-lavorista”: il lavoro in fabbrica non costituisce una realizzazione, ma una de-realizzazione dell'uomo. Dietro tale critica allo sfruttamento nella fabbrica torna prepotentemente l'elemento dell'alienazione. Dall'altro lato, però, rispetto a Marx o al marxismo - al riguardo ritornerò in modo ampio nel prossimo capitolo -, emerge un aspetto di discontinuità, o perlomeno di problematizzazione. Infatti, il filosofo francese punta l'attenzione anche su ciò che a suo avviso è stato spesso trascurato, ovvero su una sorta di alienazione “di primo grado”, fondata sul fatto che la propria azione diventa altra: la categoria indicata risente così di una sorta di “ontologizzazione”.

11 *Ivi*, p. 761, trad. it., 2, p. 337.

Sartre insiste sulla rilevanza della dimensione “umana” del discorso:

[...] ogni filosofia che subordini l'umano all'Altro dall'uomo, sia essa idealismo esistenzialista o marxista, ha per fondamento e per conseguenza l'odio dell'uomo: la Storia l'ha provato in entrambi i casi. Bisogna scegliere: o l'uomo è anzitutto se stesso, o è anzitutto l'Altro da sé. E se si sceglie la seconda dottrina, vuol dire semplicemente che si è vittima e complice dell'alienazione reale (*aliénation réelle*)¹².

Se si nega la dimensione umana, si assiste impotenti all'onnipervasi-
 sività dell'alienazione. Appare evidente la distanza di tale articolazio-
 ne rispetto ad alcune posizioni strutturaliste, come in parte è quella
 althusseriana. Sartre mette in guardia dal rischio che il rilievo uni-
 laterale sulle strutture approdi a una concezione funzionalistica, in
 cui l'azione soggettiva risulta preclusa o possibile solo in interstizi,
 non ricevendo una declinazione teorica. L'approccio sartriano talvolta
 presenta il rischio opposto, quello di sottovalutare l'impatto dell'am-
 biente esterno sull'individuo. Per certi versi, si potrebbe affermare
 che Althusser sia troppo durkheimiano, e Sartre lo sia troppo poco.
 Comunque sia, secondo Sartre non si può ricondurre ogni elemento
 al naturale o al sociale: la prassi individuale, pur con le sue difficoltà,
 con le sue contraddizioni, viene a svolgere una funzione cruciale, al
 contrario di quanto è stato sostenuto da un certo marxismo dogma-
 tico. Tale elemento si carica della convinzione della possibilità (non
 della necessità) di un processo di trasformazione, che conduca al di là
 dello “stato di cose presente”, e dell'alienazione che lo contraddistingue:
 “[...] l'esperienza dell'alienazione non è un'intuizione spontanea
 [...] ma un processo che si temporalizza e che il ‘corso del mondo’
 può ad ogni istante interrompere provvisoriamente o definitivamente,
 dal difuori o dal di dentro, mediante la trasformazione intercorrente
 delle condizioni dell'esperienza”¹³. L'intera problematica dell'aliena-
 zione viene affrontata a partire dall'oggettivazione, con il suo caratte-
 re estraniante. Si tratta del mondo della dispersione, dell'impotenza:
 sono evidenti gli echi esistenzialistici.

Dalla trattazione finora condotta è emersa continuamente la critica
 sartriana nei confronti della serialità, e quindi di un'oggettività che è
 alienazione. All'interno dello scenario seriale gli individui costituisco-
 no un “collettivo”, una “molteplicità discreta”, vale a dire “raggrup-

¹² *Ivi*, p. 292, trad. it., 1, p. 304.

¹³ *Ivi*, p. 443, trad. it., 1, p. 456.

pamenti (*rassemblements*) più apparenti, più immediati e più superficiali del campo pratico”, “esseri sociali inorganici”¹⁴:

[...] si tratta di una pluralità di solitudini (*pluralité de solitudes*): queste persone non si preoccupano le une delle altre, non si rivolgono la parola e, in generale, non si osservano; esistono fianco a fianco intorno a un palo di segnalazione [...] l'intensità di solitudine, come relazione d'esteriorità tra i membri di un assembramento provvisorio e contingente, esprime il *grado di massificazione* dell'insieme sociale, in quanto si produce sulla base di condizioni date. A tale livello, le solitudini reciproche come negazioni della reciprocità significano l'integrazione degli individui alla stessa società [...] nella simpatia, come ha scritto Proust: 'Ogni persona è davvero sola'. Infine la solitudine diventa, nel nostro esempio, in ciascuno per propria opera, per sé e per gli altri, il prodotto reale e sociale delle grandi città¹⁵.

Solitudine dell'individuo e socialità del collettivo rappresentano le due facce della stessa medaglia: nel prossimo capitolo ritornerò su tale questione, anche sulla base di un confronto con l'approccio marxiano. Sicuramente Sartre riprende vari aspetti di quest'ultimo, sulla base però di una struttura concettuale differente e con una particolare attenzione per la dimensione psicologica e antropologica del problema. Inoltre, all'interno della città, la compenetrazione fra socialità e isolamento emerge con particolare forza. Non si possono non sentire le assonanze di questa impostazione sartriana con le riflessioni, precedentemente richiamate, di figure come Henri Lefebvre e Michel de Certeau.

[...] il collettivo si definisce *per il suo essere*, vale a dire in quanto ogni *praxis* si costituisce per opera sua come semplice *exis*; è un oggetto materiale e inorganico del campo pratico-inerte in quanto una molteplicità discreta d'individui agenti (*multiplicité discrète d'individus agissants*) si produce *in esso* sotto il segno dell'Altro come *unità reale nell'Essere* [...] Per capire il collettivo, bisogna rendersi conto del fatto che questo oggetto materiale realizza l'unità d'interpenetrazione degli individui, in quanto esseri-nel-mondo-fuori-di-sé nella misura in cui struttura i loro rapporti di organismi pratici secondo la regola nuova della *serie*. Bisogna spiegare queste nozioni con un esempio: il più superficiale e il più quotidiano. Ecco un gruppo di persone in piazza Saint-Germain; aspettano l'autobus alla fermata davanti alla chiesa¹⁶.

14 *Ivi*, p. 360, trad. it., 1, p. 370.

15 *Ivi*, pp. 364-365, trad. it., 1, pp. 384-385.

16 *Ivi*, pp. 363-364, trad. it., 1, pp. 381-382.

Nella serie gli individui risultano connessi in termini casuali o formali, e non “sostanziali”, sulla base di un’estrema atomizzazione, e di una monotona ripetitività di atti quotidiani. “Solitudine organica, solitudine subita, solitudine vissuta, solitudine-condotta, solitudine come stato sociale dell’individuo, solitudine come esteriorità dei gruppi condizionante l’esteriorità degli individui, solitudine come reciprocità d’isolamenti (*réciprocité d’isolements*) in una società creatrice di *masse* [...]”¹⁷. Il gruppo risponde proprio all’esigenza di superamento di tale logica seriale. Ma, come sottolineato in precedenza, non ci si trova di fronte a una successione storica lineare¹⁸. La questione si articola in termini più complessi rispetto all’idea di una scansione temporale di fasi, risentendo di un continuo mescolamento fra gli elementi indicati. Piuttosto, dal punto di vista logico dapprima si esamina la serie, per poter concepire il suo superamento – e la sua conservazione – nel gruppo. È necessario tenere presente che la prima parte della *Critica* è sorretta da un metodo analogo a quello proprio della marxiana *Introduzione* del ’57, in cui l’esposizione inizia con l’“astratto” per pervenire in seguito al “concreto”¹⁹. Hegelianamente si può insistere sul carattere logico di tale processo, ma, in distonia con Hegel, mettendo in luce la non-omologia fra dimensione logica e dimensione storica, e fra pensiero e realtà. In tal senso, per Sartre la serie ha una priorità

17 *Ivi*, p. 365, trad. it., 1, pp. 384-385.

18 Cfr. *ivi*, p. 452, trad. it., 2, p. 14: “[...] ho dichiarato che l’assemblamento (*rassemblement*) inerte, con la sua struttura di serialità, è il tipo fondamentale della socialità (*socialité*). Ma non ho mai inteso conferire a questa proposizione un carattere storico [...] Io affermo l’anteriorità logica del collettivo per la semplice ragione che i gruppi si costituiscono – per quel che ce ne informa la Storia – come sue determinazioni e sue negazioni. In altre parole, essi lo superano e lo conservano”. Sulla serialità si veda anche: *ivi*, pp. 654-655, trad. it., 2, pp. 225-226.

19 Cfr. Karl Marx, *Einleitung*, in Id., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Robentwurf)* (1857-1858, post. 1941), in Karl Marx e Friedrich Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1983, 42, pp. 17-45: 34-35, trad. it. di E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968 (1997³), 1, pp. 1-40: 26-27: “Sembra corretto cominciare con il reale ed il concreto, con l’effettivo presupposto; quindi, per es., nell’economia, con la popolazione, che è la base e il soggetto dell’intero atto sociale di produzione. Ma, ad un più attento esame, ciò si rivela falso. La popolazione è un’astrazione, se tralascio ad esempio le classi di cui si compone. E le classi a loro volta sono una parola priva di senso, se non conosco gli elementi su cui esse si fondano [...] Se cominciasse quindi con la popolazione, avrei una rappresentazione caotica dell’insieme [...] cominciarono i sistemi economici che dal semplice [...] salivano fino allo Stato, allo scambio tra le nazioni e al mercato mondiale. Quest’ultimo è, chiaramente, il metodo scientificamente corretto. Il concreto (*das Konkrete*) è concreto perché è sintesi di molte determinazioni (*Zusammenfassung vieler Bestimmungen*), quindi unità del molteplice (*Einheit des Mannigfaltigen*)”.

sul piano logico, ma sostenere tale posizione non significa ritenere che ci si trovi di fronte a una successione storica. In ogni caso, l’oltrepassamento dello “stato di cose presente”, dell’orizzonte seriale, si rivela possibile anche perché l’uomo non possiede solo una “dialettica-natura”, ma anche una “dialettica-cultura”²⁰, che lo può spingere al di là della materialità, e quindi al di là del pratico-inerte. Seppur con una differente articolazione rispetto a quella hegeliana, in Sartre risulta operante una ragione dialettica, che rifiuta la logica dualistica propria della ragione analitica, positivista, incapace di cogliere la compenetrazione, ma non sulla base di un’identificazione immediata, fra natura e cultura.

2. *Agire in comune: la presa della Bastiglia*

Il gruppo nasce dal collettivo, ma si viene a costituire come negazione di esso²¹, e quindi della logica seriale²², cercando di dare vita a una libera interazione fra individui.

[...] il gruppo (*groupe*) (come organizzazione pratica, stabilita direttamente dalla *praxis* degli uomini, e come impresa concreta e attuale) può sorgere solo sulla base fondamentale di un collettivo, che tuttavia permane (almeno entro certi limiti) e, inversamente, nella misura in cui agisce – qualunque sia il suo scopo – necessariamente attraverso il campo pratico-inerte, deve produrre da solo, in quanto libera organizzazione (*organisation libre*) d’individui in vista di un medesimo fine, *la sua struttura di collettivo*, cioè *utilizzare per la pratica la sua inerzia* [...] il gruppo si definisce per la sua impresa (*entreprise*) e per quel movimento costante d’integrazione che tende a farne una *praxis* pura e a sopprimere in esso tutte le forme dell’inerzia [...]²³.

Alla base di tale unione stanno un bisogno o un pericolo comuni, rispetto a cui vengono attivate determinate “contromosse”:

20 *CRD I*, p. 446, trad. it., 1, pp. 459-460.

21 Cfr. *ivi*, p. 719, trad. it., 2, p. 289: “[...] i *collettivi* sono in pari tempo la matrice e la tomba dei gruppi, rimangono come la socialità insuperabile del pratico-inerte, alimentano i gruppi, li sostengono e li superano dappertutto con la loro indefinita molteplicità”.

22 Cfr. *ivi*, p. 384, trad. it., 1, p. 403: “La serie si rivela a ciascuno [...], nel momento in cui questi coglie in sé e negli Altri la loro comune impotenza a eliminare le loro differenze materiali. Vedremo come, in base a condizioni definite, il *gruppo (groupe)* si costituisca come negazione di tale impotenza, ossia della serialità”.

23 *Ivi*, pp. 362-363, trad. it., 1, pp. 381-382. Sul gruppo: Fergnani, *La cosa umana*, cit., pp. 211-236; Friedrich von Krosigk, *Philosophie und politische Aktion bei Jean-Paul Sartre*, Beck, München 1969, in part. pp. 162-174.

[...] il gruppo si costituisce in base a un bisogno o ad un pericolo comune e si definisce per l'oggetto comune che determina la sua *praxis* comune; ma né il bisogno comune, né la *praxis* comune, né il comune obiettivo possono definire una comunità (*communauté*), se quest'ultima non si rende comunità, provando come comune il bisogno individuale e progettandosi nell'unificazione interna di un'integrazione comune verso obiettivi che produce come comuni²⁴.

Bisogno e pericolo costituiscono una sorta di "miccia", ma tali elementi non risultano sufficienti a dare vita a una vera e propria comunità, dotata di un carattere espansivo, a quella che Marx e Engels nell'*Ideologia tedesca* chiamavano "comunità reale"²⁵. La dimensione indicata, però, non si situa in contrapposizione alla libertà individuale, fondamento e punto di partenza del discorso: l'intera riflessione di Sartre è volta a mettere in luce la coimplicazione fra "proprio" e "altrui".

Al riguardo esistono tracce rousseauiane, che sono state poco indagate dagli interpreti sartriani²⁶. Talvolta si è fatto riferimento a Rousseau in merito alla dimensione autobiografica del ragionamento: basti pensare alle *Confessioni* di Rousseau e alle *Parole* di Sartre. Anche richiamando i testi più propriamente politici, si possono individuare alcuni punti di contatto molto significativi. Il rilievo sulla solidarietà, su un legame "organico" fra gli individui, con ascendenze rousseauiane, svolge una funzione rilevante all'interno della *Critica della ragione dialettica*, più di quanto emerga in termini espliciti (Rousseau viene

24 *CRD I*, p. 454, trad. it., 2, p. 16.

25 Cfr. Karl Marx e Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, 1845-1846, in Marx e Engels, *Werke*, cit., 3, 1962, p. 74, trad. it. di F. Codino, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1993⁹, pp. 54-55: "Solo nella comunità (*Gemeinschaft*) con altri ciascun individuo ha i mezzi per sviluppare in tutti i sensi le sue disposizioni; solo nella comunità diventa possibile la libertà personale [...] Nella comunità reale (*wirkliche Gemeinschaft*) gli individui acquistano la loro libertà (*Freiheit*) nella loro associazione (*Assoziation*) e per mezzo di essa".

26 Sul rapporto Sartre-Rousseau: Georges Lapassade, *Sartre et Rousseau*, in "Les études philosophiques", 4, 1961, pp. 511-517, in part. p. 517, il quale addirittura sostiene che Rousseau, attraverso Hegel e Marx, costituisca il vero ispiratore della teoria politica sartriana; Chiodi, *Sartre e il marxismo*, cit., in part. pp. 93-100, ridimensiona fortemente il giudizio di Lapassade, ma rileva in modo condivisibile l'importanza, ai fini della comprensione del rapporto fra serie e gruppo, del riferimento alla differenziazione rousseauiana fra volontà di tutti e volontà generale; Fredric Jameson, *Marxism and Form*, Princeton University Press, Princeton 1971, trad. it. di R. Piovesan e M. Zorino, *Marxismo e forma. Teorie dialettiche della letteratura nel 20. secolo*, Liguori, Napoli 1975, p. 284; Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, Paris 1983, p. 782; Philip Knee, *Solitude et sociabilité: Rousseau et Sartre*, in "Dialogue", 26, 3, 1987, pp. 419-436; Todd Darnell, *Sartre's Debt to Rousseau*, in "Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française", 4, 1992, pp. 244-263.

citato, ma non frequentemente). Al riguardo può essere richiamata la pregnanza del concetto rousseauiano di volontà generale, nella sua irriducibilità a “sommatoria” delle volontà, nella sua caratterizzazione “qualitativa”, sulla base di una modalità “fusionale”. La divaricazione rousseauiana fra la volontà di tutti, intesa come mera addizione di volontà particolari, e la volontà generale, nel suo andare al di là di tale orizzonte, svolge una funzione rilevante per la comprensione della differenziazione, operata da Sartre, fra la serie e il gruppo. Quest’ultimo oltrepassa uno scenario fondato sulla giustapposizione di individualità irrelate, venendo a configurarsi in termini qualitativi, in tal senso riattivando alcuni aspetti della volontà generale. Inoltre la stessa dialettica sartriana di solitudine e comunanza risponde a un’altra “corda” del pensatore ginevrino²⁷. Infatti, se si fanno interagire i testi direttamente politici di Rousseau con opere come l’*Émile* e la *Nouvelle Héloïse*, emerge una tensione interna: per un verso, è presente un elemento “costruttivistico”, in direzione di una piena realizzazione degli individui nella società risultante dal contratto, per l’altro, forte appare la consapevolezza dei limiti costitutivi della politica, a partire dall’idea secondo cui la libertà, in ultima istanza, “non risiede in nessuna forma di governo, ma nel cuore dell’uomo libero che la porta ovunque con sé”²⁸. Così talvolta sembra che tale libertà si possa raggiungere in una condizione di solitudine, di isolamento, ad esempio nella comunità di Clarens della *Nouvelle Héloïse*, lontano dalla “corrotta” Parigi, sulla base di una ricerca disperata di autenticità, quell’autenticità che lo sviluppo storico ha reso sempre più inaccessibile alle nostre esistenze. L’“enigma” di Rousseau consiste nell’essere un pensatore dell’uomo “tutto sociale” del *Contrat*, e, nello stesso tempo, dell’isolamento del *moi* rispetto alla società: tra socialità e solitudine, con un desiderio, inappagato, di trasparenza. Senza trascurare le notevoli differenze fra i due filosofi (ad esempio, in Sartre è presente una critica all’approccio

27 Su Rousseau, studi particolarmente rilevanti nella direzione indicata sono Raymond Polin, *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau*, Sirey, Paris 1971; Bronislaw Baczko, *Rousseau. Solitude et communauté* (1970), trad. franc., Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris 1974; Bronislaw Baczko, *Job, mon ami. Promesses de Bonheur et fatalité du mal*, Gallimard, Paris 1997, trad. it. di P. Virno, *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, manifestolibri, Roma 1999, in part. pp. 165-183; Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l’obstacle. Suivi de sept essais sur Rousseau*, Gallimard, Paris 1971, trad. it. di R. Albertini, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l’ostacolo*, il Mulino, Bologna 1982.

28 Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l’éducation* (1762), in Id., *Oeuvres complètes*, IV, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Gallimard, Paris 1969, pp. 239-877, trad. it. di E. Nardi, *Emilio o dell’educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 591.

contrattualistico), la tensione rousseauiana indicata risulta in qualche misura operante all'interno della riflessione sartriana della *Critica*.

Per tornare alla trattazione specifica di quest'ultima, nell'azione comune del gruppo gli individui sperimentano la possibilità di incidere realmente sulla realtà, sulla base di una relazione di intersoggettività.

[...] la reciprocità (*réciprocité*) è sempre concreta: non può trattarsi né di un rapporto universale e astratto – come la “carità” dei cristiani – né di una volontà *a priori* di trattare la persona umana in me stesso e nell'Altro come fine assoluto, e neppure di un'intuizione puramente contemplativa che rivelerebbe a ciascuno “l'Umanità” come l'essenza del suo prossimo. È invece la *praxis* di ciascuno, in quanto realizzazione del progetto, a determinare con ciascuno i suoi rapporti di reciprocità. E il carattere *di uomo* non esiste come tale; ma *quel* coltivatore riconosce in *quel* cantoniere un progetto concreto che si manifesta attraverso le sue condotte e che altri hanno *già riconosciuto*, proprio con l'avergli prescritto quel compito²⁹.

Non ci si trova di fronte a una visione astrattamente umanistica, alla delineazione di un concetto astratto di Umanità, dal momento che il riconoscimento risulta materializzato in una specifica, concreta *praxis*, in cui si incontrano (e si scontrano) le esigenze proprie e quelle altrui. Nello scenario delineato viene, se non eliminato, perlomeno attenuato il carattere individualistico che la riflessione assumeva nei primi testi sartriani: al riguardo non ci si riferisce a un individualismo politico, a una forma di liberalismo, ma a una concezione ontologicamente incentrata sul singolo uomo e sulla sua libertà. Invece, nella *Critica della ragione dialettica* l'elemento dell'“altrui” diventa centrale per la stessa costituzione politica del “me”, cosicché quest'ultimo non può essere compreso indipendentemente dalle relazioni che intrattiene. In tal senso, risulta operante un elemento di intersoggettività, di “transindividualità”, per adoperare un concetto di Simondon, che peraltro Sartre non utilizza, ma che può risultare produttivo ai fini della comprensione della modalità con cui viene impostato il problema.

[...] *nel riconoscimento (reconnaissance)*, ciascuno svela e rispetta il progetto dell'Altro come esistente anche fuori del proprio progetto [...] Così, il rapporto reciproco è pervaso dalla sua unità come da un'insufficienza d'essere che lo trasforma nella sua struttura originaria. E tale *inquietudine* della reciprocità è a sua volta intelligibile come il momento in cui la dialettica in

29 CRD I, p. 222, trad. it., 1, pp. 234-235.

ciascuno fa esperienza della dialettica dell’Altro, come arresto imposto in e con lo sforzo sintetico al progetto di totalizzazione. Per questa ragione, è sempre possibile che la reciprocità ricada sui suoi termini come una falsa totalità che li annienti. E ciò può verificarsi tanto nel positivo che nel negativo: un’impresa comune (*entreprise commune*) può diventare una specie di impulso infernale quando ciascuno si ostina a continuarla in considerazione dell’Altro: due pugilatori principianti sono frequentemente dominati *dal loro combattimento* [...]³⁰.

La reciprocità è connessa a un’“impresa comune”, e quindi a una dimensione che non può risultare riducibile al singolo individuo. Ma di questo processo viene mostrato anche il lato oscuro, e quindi il fatto che la comunanza indicata può venirsi a configurare anche come “una specie di impulso infernale”, sulla base di un’ostinazione meramente distruttiva.

La necessità del gruppo [...] non è data *a priori* in un assembramento qualsiasi [...] rispetto agli organismi singoli, il gruppo funzionerebbe come iperorganismo [...] Ma sarebbe assolutamente inesatto ridurre l’illusione organicista alla funzione di teoria reazionaria [...] la costituzione di un gruppo (sulla base, beninteso, di condizioni reali e materiali) come insieme di solidarietà (*ensemble de solidarités*), ha la conseguenza dialettica di negare il resto del campo sociale e, perciò, di suscitare in tale campo, in quanto viene definito come *non-raggruppato*, le condizioni proprie ad un raggruppamento antagonista (*groupement antagoniste*) [...] dall’esterno, i non-raggruppati si comportano nei confronti del gruppo ponendolo, con la loro *praxis*, come *una totalità organica*³¹.

Il legame organico fra gli individui, anche con i suoi rischi, non si realizza comunque in astratto, ma a partire da un’azione comune volta a mettere in discussione lo “stato di cose presente”. È solo nella *praxis* che si realizza quell’elemento “fusione” da Sartre tanto valorizzato: all’interno del “gruppo in fusione”³² sembra verificarsi una vera e propria coincidenza fra dimensione individuale e dimensione comune. Al riguardo un punto di riferimento a mio avviso estremamente rilevante

30 *Ivi*, pp. 227-228, trad. it., 1, pp. 240-241.

31 *Ivi*, pp. 449-450, trad. it., 2, pp. 11-12.

32 Si vedano ad esempio, *ivi*, p. 491, trad. it., 2, p. 52; *ivi*, pp. 758-759, trad. it., 2, pp. 334-335. Sul gruppo in fusione: Simont, *Jean-Paul Sartre*, cit.: “[...] il gruppo in fusione potrebbe dirsi: ‘L’Altro sono io’” (p. 159). “In tale quantità intensiva della fusione, le parti non precedono più il tutto, ma la totalizzazione articolata dell’integrazione di ogni ‘parte’ si precede sempre da sé nello stesso tempo in cui non cessa di venire a sé e di totalizzarsi in ciascuno” (p. 161).

(anche se da Sartre non esplicitato), è fornito dal pensiero rousseauiano, in cui la comunità viene ad assumere, per molti versi, i tratti indicati. Occorre però tenere sempre presente l'instabilità del gruppo in fusione: tale "fusionalità" non è mai data una volta per tutte, risultando connessa alla contingenza dell'azione. Per comprendere il senso della riflessione svolta, un'esemplificazione decisiva è costituita dalla Rivoluzione francese: si tratta di un vero e proprio paradigma, a partire dal quale può venir interpretata l'intera prima parte della *Critica della ragione dialettica*.

È degno di nota il fatto che nei numerosissimi studi sulla Rivoluzione francese il nome di Sartre non compaia quasi mai, e quindi venga quasi completamente ignorato il suo contributo alla comprensione dell'evento storico in questione. Le fonti sartriane in merito alla Rivoluzione francese sono varie, da Georges Lefebvre a Jean Jaurès, citati a più riprese³³. Sartre opera un'analisi complessa e multistratificata della Rivoluzione e della sua dinamica interna, dal suo momento iniziale, germinale, passando per il Terrore, fino ad arrivare al Termidoro, ma anche alle conseguenze di tale processo nell'Ottocento. Sartre comincia col fornire un quadro della situazione immediatamente precedente alla presa della Bastiglia:

Alcuni incidenti si verificano [...] Ne risulta un nuovo impulso di violenza seriale (*violence sérielle*) e difensiva: si saccheggiano gli armaioli [...] È una condotta collettiva (*conduite collective*) [...] l'unità di impotenza (cioè l'inerzia) si è trasformata in folla massiccia (*force massive*), in pesantezza del numero [...] In quanto ciascuno vuol difendere la sua vita contro i dragoni, il risultato *nel campo della praxis* [...] è che *il popolo di Parigi si è armato contro il re* [...] La contraddizione violenta fra la milizia e il popolo, producendosi all'interno di quest'ultimo, determina la possibilità di un'unità interna come negazione dell'unità di esteriorità³⁴.

33 CRD I, pp. 135-136, trad. it., 1, pp. 143-144. In merito all'analisi sartriana della Rivoluzione francese, e ai riferimenti specifici al dibattito storiografico: Jameson, *Marxismo e forma*, cit., p. 286, il quale mette in luce il fatto che la Rivoluzione francese, nella *Critica*, costituisce un "paradigma del comportamento di gruppo"; Claude Mazauric, *Sartre et l'histoire de la Révolution française*, in Vincent de Coorebyter (a cura di), *Sartre, l'histoire et les historiens*, in "Études Sartriennes", 14, 2010, pp. 99-123; Jean-Numa Ducange, *Sartre et Guérin: débats et controverses sur la Révolution française*, in Barot (a cura di), *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 107-126; Hadi Rizk, *La Révolution française dans la "Critique de la Raison Dialectique"*, in "Études Sartriennes", 11, 2006, pp. 169-183; Id., *Individus et multiplicités. Essai sur les ensembles pratiques dans la "Critique de la raison dialectique"*, Editions Kimé, Paris 2014, in part. pp. 236-244; Gaetano Rametta, *Sartre e l'interpretazione dialettica della rivoluzione*, in "Etica & Politica", 2, 2009, pp. 371-398.

34 CRD I, pp. 458-460, trad. it., 2, pp. 19-21.

Come Sartre aveva già sottolineato in modo incisivo nelle *Questioni di metodo*, una “molla” fondamentale della Rivoluzione è stata la paura, elemento sottostimato in vari approcci marxisti:

Lefebvre ha stabilito inconfutabilmente che la paura è stata sin dal 1789 la passione (*passion*) dominante del popolo rivoluzionario (il che non esclude l'eroismo, al contrario) e che tutte le giornate d'offensiva popolare [...] sono fondamentalmente giornate *difensive* [...] Questo semplice fatto sfugge *oggi* all'analisi marxista: il volontarismo idealista degli staliniani non può concepire che un'azione *offensiva*; solo alla classe calante attribuisce sentimenti negativi³⁵.

Per approfondire l'analisi sartriana dei mesi immediatamente precedenti allo scoppio rivoluzionario, interessante è il testo *Mai-juin 1789*, scritto nei primi anni Cinquanta ma pubblicato postumo solo nel 2008, in cui risalta il carattere dirompente del processo in via di attivazione, fondato sulla sostituzione della tradizione con l'illuministica *raison*³⁶. Al centro del discorso sta la strategia con cui gli Stati generali, a partire dal maggio 1789, hanno affrontato la situazione che trovavano di fronte a sé. Le due fasi principali, oggetto del testo, sono le seguenti: la prima inizia con la convocazione degli Stati generali e termina con l'intervento del re a fine maggio, la seconda concerne l'azione del Terzo Stato, che a giugno comincia a prendere l'iniziativa, uscendo dalla precedente inerzia. Emerge un *conatus* razionalistico e universalistico: il popolo parigino in quanto realtà concreta si configura appunto come universalità, ma dotata di un carattere fittizio risultando fondata su un'astrazione come la volontà nazionale³⁷. Sulla base di una modalità analoga alla marxiana “astrazione reale” nell'*Introduzione* del '57, emerge una posta in gioco universale, la cui dimensione fittizia non risulta sinonimo di irrealtà, ma al contrario si presenta gravida di effetti materiali. Tale approccio risulta cruciale anche per la comprensione della parte della *Critica della ragione dialettica* dedicata alla Rivoluzione francese.

35 *QM*, p. 99, trad. it., p. 98.

36 Cfr. *MJ*, in part. p. 72. Cfr. Jean Bourgault, *Le manuscrit 'Mai-juin 1789'*, in *ivi*, p. 5-17.

37 Cfr. *MJ*, pp. 62, 76. Cfr. Emmanuel Barot, *Les fictions contradictoires de l'universel. Autour de "Mai-juin 1789"*, in *ivi*, il quale sottolinea la posta in gioco dell'universale nel 1789. Si tratta di un'universalità fittizia, ma tale finzione risulta “carica” di realtà, come l'astrazione in Marx: “[...] l'universale come finzione necessaria possiede tuttavia un'efficacia [...] Il 'popolo nazione' del 1789 è una finzione contraddittoria di questo tipo [...]” (p. 77). “L'universale ('la' nazione, 'la' sovranità, 'l' autorità, ecc.) [...] è prima di tutto cristallizzazione-feticizzazione [...] La costituzione dell'Assemblea nazionale nel maggio-giugno 1789 è un processo di questo tipo [...]” (p. 78).

Nella trattazione della *Critica*, viene messo in luce il fatto che si sviluppa una dinamica di ribellione: l'inerzia diventa massa, sulla base di una "pesantezza" del fattore numerico. Per riprendere Engels (peraltro spesso criticato da Sartre, anche sulla base di un'ingenerosa contrapposizione a Marx), la quantità diventa qualità, cosicché il popolo diventa potenza costituente³⁸.

[...] la folla (*foule*) si ritiene *ingannata* [...] Questa reazione nuova non ha in sé niente di magico: traduce semplicemente la reinteriorizzazione di una reciprocità. A partire da questo momento, qualcosa è dato che non è né il gruppo, né la serie, ma ciò che Malraux ha chiamato, in *L'Espoir*, l'Apocalisse, vale a dire la dissoluzione della serie nel gruppo in fusione (*groupe en fusion*) [...] nell'Apocalisse, benché la serialità rimanga almeno come processo in via di liquidazione – e benché possa sempre riapparire – unità sintetica è sempre *qui*; o, se si preferisce, in ogni luogo della città, ad ogni momento, in ogni processo parziale, la partita viene giocata interamente e il movimento della città ritrova il suo compimento (*achèvement*) e il suo significato [...] Il gruppo in fusione è la città³⁹.

In tale Apocalisse ci si trova di fronte a un tentativo di superamento della logica seriale. Nel gruppo in fusione, con la sua azione dirimpente, con la sua capacità di superare barriere, sembra che la dimensione individuale e quella comune si identifichino in modo immediato, all'interno di una situazione e di un luogo specifici.

Cruciale è la questione della topologia (la città, il quartiere...)⁴⁰. Che ne fosse o meno consapevole, Michel de Certeau riprende (o, perlomeno, perviene a esiti non molto dissimili al riguardo) tale attenzione topologica nell'analisi sulla "presa della parola" da parte degli studenti del '68, con la sua carica destrutturante⁴¹. Sartre fa riferimento specifico al quartiere di Sant'Antonio, all'ombra della Bastiglia, la cui presa costituirà il frutto dell'agire del gruppo in fusione:

38 Per una lettura, insieme sintonica e critica, dell'itinerario sartriano della *Critica* in termini di dinamica rivoluzionaria, in cui i gruppi in fusione si configurano come "il potere costituente in senso soggettivo": Antonio Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Carnago (Varese) 1992, p. 340.

39 *CRD I*, pp. 460-461, trad. it., 2, p. 22.

40 Pur nell'apparente lontananza fra le due posizioni, a partire dall'elemento "topologico" si rivela interessante un confronto con la prospettiva di Henri Lefebvre, *Le droit à la ville*, Anthopos, Paris 1968, trad. it. di G. Morosato, *Il diritto alla città, ombre corte*, Verona 2014.

41 Cfr. Michel de Certeau, *La prise de parole*, in Id., *La prise de parole et autres écrits politiques*, Seuil, Paris 1994, trad. it. di R. Capovin, *La presa della parola*, in *La presa della parola e altri scritti politici*, Meltemi, Roma 2007, pp. 25-111.

Io corro della corsa di tutti, grido “Fermatevi” e tutti si fermano; qualcuno grida “Muovetevi!” oppure “A sinistra! A destra! Alla Bastiglia!”, e tutti ripartono [...] Ma la parola d’ordine non è *obbedisci!* Chi mai obbedirebbe? e a chi? Non è altro che la *praxis* comune (*praxis commune*), che diviene in un terzo autoregolatrice per me e per tutti gli altri terzi nel movimento di una totalizzazione che mi totalizza con tutti [...] La frase circola di bocca in bocca, si può dire come una moneta di mano in mano. E, in realtà, il discorso è un oggetto sonoro, una materialità⁴².

In tale situazione si viene a produrre un’integrazione reale, non sulla base di una logica di obbedienza, di fedeltà a un ordine, ma a partire da un’azione che accomuna gli individui. Libertà e uguaglianza si richiamano reciprocamente: ciascuno e tutti, carichi di passione, si dirigono verso la Bastiglia, secondo una sorta di “contagio” rivoluzionario.

Nella presa della Bastiglia si materializza icasticamente l’elemento dell’intersoggettività: tutti appaiono, allo stesso tempo, sovrani e sudditi. Di nuovo, anche se non viene citato, è difficile non pensare a Rousseau. Il riferimento è non solo al *Discorso sull’origine della disuguaglianza fra gli uomini*, con la sua critica radicale alla disuguaglianza, ma anche al *Contratto sociale*, con il suo “costruttivismo”. D’altronde, quest’ultimo rappresenta un segno distintivo di ogni rivoluzione: a differenza del medievale diritto di resistenza, che mirava a restaurare, a riaffermare un ordine messo in discussione da uno specifico monarca ingiusto, la rivoluzione si configura come vera e propria *tabula rasa*, come distruzione dello stato di cose presente e come edificazione di qualcosa di radicalmente nuovo rispetto al passato⁴³. Per riprendere il titolo del presente lavoro, si tratta di “inventare il nuovo”. Nello stesso tempo – e qui rilevante appare il richiamo al pratico-inerte – ogni sviluppo rivoluzionario risente inevitabilmente della situazione presente, e dei suoi limiti specifici. Tale elemento ritornerà in modo particolarmente significativo con l’analisi della rivoluzione russa e, in seguito, dell’Unione Sovietica.

42 *CRDI*, pp. 481-482, trad. it., 2, pp. 42-43.

43 Si veda Jameson, *Marxismo e forma*, cit., pp. 288-289: “[...] lo scandalo dell’evento rivoluzionario agli occhi della storiografia accademica consiste nella radicale novità che esso offre alla narrazione storica [...] ogni cosa – tutti i gesti ed i pensieri, le *routines*, le decisioni, la vita privata tanto quanto la vita pubblica – entra da questo momento in rapporto con il processo rivoluzionario, si riorganizza attorno ad esso [...]”. Sulla categoria di rivoluzione, secondo un’ottica “compositiva”: Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, trad. it. di A. M. Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986, pp. 55-72 (mod.).

[...] in talune circostanze, un gruppo in fermento (*groupe à chaud*) nasce e opera là dove non c'erano che assembramenti e, attraverso tale effimera formazione sociale, ciascuno intravede statuti nuovi (*statuts nouveaux*) (il Terzo Stato come gruppo con l'aspetto della nazione, la classe come gruppo in quanto produce i suoi apparati di unificazione, ecc.) e più profondi *ma da creare*. La questione di Sieyès sul Terzo Stato che non è *nulla* (quindi pura molteplicità d'inerzia, giacché esiste in quanto nulla) e può essere *tutto* (cioè, come taluni pensavano allora – e Sieyès anche lui, in base ad un'astrazione di cui questo borghese liberale si è ben presto liberato – la nazione, come totalità autoriordinantesi di continuo, la nazione come rivoluzione permanente) dimostra bene come, *attraverso i disordini dell'88-89 e i gruppi che si sono formati* qua e là (fenomeno che si era chiamato sino allora *sommosse*), i borghesi ancor più degli operai delle città (sebbene il lavoro fosse *in realtà* compiuto dagli operai) intravedevano il passaggio di un mondo ossificato e congelato in Apocalisse [...] attraverso la presa della Bastiglia essi scoprirono la Francia come Apocalisse [...] Comunque quel che conta, è che tale forma si costituisca davvero in certi momenti dell'esperienza storica e che si configuri allora come nuova (*neuve*) [...]⁴⁴.

Il gruppo “in fermento” crea una realtà *toto coelo* differente rispetto allo scenario passato. In precedenza ho rimarcato la rilevanza della riflessione di Rousseau ai fini della comprensione del discorso delineato. Non si tratta di riproporre meccanicamente lo schema rousseauiano (basti pensare, ad esempio, alla dimensione contrattualistica, costitutiva del *Contratto sociale*, e nella sostanza assente in Sartre⁴⁵), ma di cogliere la centralità del *j'accuse* originato dalla constatazione che “l'uomo è nato libero, e dovunque è in catene”⁴⁶, e del tentativo di costruire una comunità radicalmente nuova.

Al riguardo Sartre richiama direttamente però Sieyès (e non Rousseau), “borghese liberale” in grado di interpretare con acutezza la realtà del Terzo Stato, che non è nulla ma può diventare tutto. La riflessione di Sieyès trova alla propria base una logica di epurazione: a suo avviso, gli altri due stati sono escrescenze passive, che deturpano la Francia, e quindi lo scopo consiste nel dare vita a una nuova costruzione, interamente incentrata sul Terzo Stato⁴⁷. Da questo punto

44 *CRDI*, pp. 484-485, trad. it., 2, p. 45. Parte del passo è riportata in calce all'“Introduzione” del presente libro, pp. 15-16 (mod.).

45 Sul rapporto con il contrattualismo: Guigot, *L'ontologie politique de Jean-Paul Sartre*, cit., in part. pp. 350-371.

46 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), in Id., *Oeuvres complètes*, Dupont, Paris 1959-1969, vol. III, trad. it. a cura di V. Gerratana, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1994³ (1945), p. 9.

47 Cfr. Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* (1789), a cura di R. Zapperi,

di vista, occorre tenere presente la tematizzazione marxiana del proletariato, che riprende la logica indicata, conducendola alle sue conseguenze più radicali: a partire dal Terzo Stato e oltre il Terzo Stato⁴⁸. All'interno di tale processo ci si trova di fronte alla liquidazione della dimensione seriale e al pieno dispiegamento del gruppo in fusione. Più avanti farò riferimento anche ai limiti del discorso di Sieyès, ma qui è necessario ribadire la crucialità della grammatica del “nuovo” nella *Critica della ragione dialettica*: “statuti nuovi”, “forma nuova”.

La realtà della *praxis* di gruppo (in fusione) dipende dalla liquidazione simultanea (o con scatti temporali trascurabili) del seriale in ciascuno e da parte di ciascuno in tutti a vantaggio della comunità (*communauté*) [...] attraverso l'invenzione individuale dell'azione comune (*invention individuelle de l'action commune*), come unico modo di raggiungere l'obiettivo comune, lo storico può scoprire e valutare l'urgenza, la chiarezza imperiosa e la forza totalizzante dell'*obiettivo* [...]⁴⁹. [...] in quanto il gruppo è [...] una *praxis* comune, la comunità della *praxis* si traduce con la comparsa di un gruppo come interiorizzazione della molteplicità e riorganizzazione delle relazioni umane [...] Possiamo infatti, già in partenza, capire che il gruppo è un processo orientato [...] Parigi, dopo la presa della Bastiglia, non può più essere la Parigi del giugno 1789. Nuove organizzazioni (*nouvelles organisations*) si formano sulle rovine delle antiche [...] In tal senso il gruppo definisce la propria temporalità (*temporalité*), ossia la propria velocità pratica e la velocità con cui l'avvenire gli viene incontro [...] Joseph Le Bon [...] diceva, dalla prigione, dopo il Termidoro, che nessuno poteva – e neppure lui – capire né giudicare eventi ed atti prodottosi con un'altra velocità⁵⁰. L'azione del gruppo è necessariamente nuova (*neuve*) ed il suo risultato è una novità (*nouveauté*) assoluta. *Il popolo ha preso la Bastiglia*⁵¹.

Droz, Geneve 1970, trad. it. a cura di G. Troisi Spagnoli, *Che cos'è il Terzo Stato?*, in Id., *Opere e testimonianze politiche*, Tomo I, *Scritti editi*, in 2 voll., Volume primo, Giuffrè, Milano 1993, pp. 207-298. Su Sieyès, fra gli altri, Paul Bastid, *Sieyès et sa pensée*, Hachette, Paris 1970, Jean-Denis Bredin, *Sieyès. La clé de la Révolution française*, Éditions de Fallois, Paris 1988, Luca Scuccimarra, *La sciabola di Sieyès: le giornate di marzo e la genesi del regime bonapartista*, il Mulino, Bologna 2002.

48 Fra i numerosi passi, particolarmente significativo ai fini di un confronto fra il Terzo Stato e il proletariato: Karl Marx, *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in “Deutsch-Französische Jahrbücher”, 1844, in Marx e Engels, *Werke*, cit., 1, 1961, pp. 378-391, trad. it. di R. Panzieri, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in Id., *La questione ebraica. Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 1996⁶ (1954), pp. 49-69, in part. pp. 67-69.

49 *CRD I*, p. 488, trad. it., 2, p. 49.

50 *Ivi*, pp. 490-491, trad. it., 2, pp. 51-52. Parte del passo è riportata in calce all'“Introduzione” del presente libro, p. 16. In merito a un *scénario* incompiuto di Sartre su Joseph Le Bon, si vedano le seguenti pagine, pubblicate postume: C.

51 *CRD I*, p. 499, trad. it., 2, p. 60.

Il gruppo in fusione si radica in una situazione, sulla base di un processo orientato, di un'azione che è anche passione, in cui dimensione individuale e dimensione comune sembrano coincidere perfettamente. La dinamica delineata presenta una temporalità impetuosa: d'altronde, uno dei segni distintivi della rivoluzione consiste proprio nel carattere di radicale accelerazione che essa imprime al corso degli eventi, dando vita a "una novità assoluta", foriera di "nuove organizzazioni". Per comprendere lo scenario richiamato, particolarmente pregnante è l'espressione "l'invenzione individuale dell'azione comune". Tale prassi del gruppo in fusione comporta anche violenza, ma Sartre non critica l'elemento indicato, in quanto "questa libertà comune (*liberté commune*) deriva la sua violenza non solo dalla negazione violenta che l'ha suscitata ma anche dal regno della necessità che ha superato [...]"⁵². Sartre, pur sottoponendo a critica da un altro punto di vista la violenza, la ammette in relazione ai fermenti rivoluzionari. Nella *Critica della ragione dialettica* tale nozione viene a svolgere una funzione decisiva, configurandosi quasi come una sorta di trascendentale della politica: si potrebbe interpretare l'intera opera a partire da essa. Sartre assume una posizione ambivalente al riguardo. Da un lato, anche in continuità con la riflessione precedente alla *Critica* e in particolare con *L'essere e il nulla*, la violenza viene considerata un male, dal punto di vista dell'Altro. Dall'altro, viene prevista la violenza, nel senso della contro-violenza da parte degli oppressi nei confronti dell'oppressore. Nel 1789 la contro-violenza appartiene ai rivoluzionari contro i ceti dominanti, che erano difensori dell'*Ancien Régime*. Più avanti metterò in luce la rilevanza di tale elemento in

52 *Ivi*, p. 506, trad. it., 2, p. 67. Sulla violenza, secondo un'interpretazione differente rispetto a quella qui delineata: Münster, *Sartre et la morale*, cit., in part. pp. 51-106, il quale rimarca, anche in termini critici, la differenza fra il rifiuto categorico operato da Camus (e anche da Arendt) e la posizione sartriana, che, pur non accettando la violenza "offensiva", ammette esplicitamente il diritto dell'oppresso a far uso della forza; Verstraeten, *Violence et éthique*, cit., il quale insiste sulla crucialità della questione della violenza ai fini della comprensione dell'etica e della politica sartriana; Pierre Verstraeten, *L'Anti-Aron*, Éditions de la Différence, Paris 2008, p. 116: "Tutta la 'violenza' della *Critique* risiede in questa ambivalenza del bisogno: *negazione e negazione della negazione o affermazione* [...] *Così la violenza è strutturalmente costitutiva dell'ontologia dialettica*"; Guigot, *L'ontologie politique de Jean-Paul Sartre*, cit., pp. 27-190: 125: "[...] la violenza non è un effetto della socialità, ma la configurazione ontica della '*rareté*' e la sua modalità ontologica di rappresentazione. *La violenza positiva è la 'rareté' in atto nella fratellanza e nel terrore*. In quanto 'fratello', l'Altro costituisce sempre un rischio"; Guigot, *Sartre*, cit., pp. 179-227, sulla Rivoluzione francese in part. pp. 190-200; Jean-François Gaudeaux, *Sartre et la violence*, in Wormser (a cura di), *Sartre*, cit., pp. 65-74.

merito alla critica anticoloniale di Sartre, con particolare riferimento alla situazione algerina (*in primis*, nella *Prefazione a I dannati della terra* di Fanon).

Per tornare allo scenario francese nel 1789, le masse convergono all'interno dello spazio del quartiere, del luogo in cui avviene l'insurrezione. Per così dire, lo spazio si trasforma in tempo: la disposizione materiale del quartiere imprime alla situazione una temporalizzazione segnata dall'esperienza vissuta dei soggetti, che formano il “gruppo in fusione”: non un gruppo in fusione qualsiasi, bensì quel gruppo in fusione specifico, in quella determinata congiuntura. Ci si trova di fronte a un'analisi, per molti versi, fenomenologica dell'esperienza dei soggetti, a loro volta destinati a diventare “quasi-oggetti”, ovvero prodotti dall'avvenimento che essi stessi hanno innescato. Contrariamente a un luogo comune invalso, Sartre (perlomeno nella *Critica della ragione dialettica*) non articola una posizione soggettivista, dal momento che i soggetti sono “agiti” dall'evento, sulla base di un continuo “scambio” fra soggettività e oggettivazione, a partire non da uno schema astratto ma dall'immanenza della *praxis*.

[...] il carattere essenziale del gruppo in fusione, è la brusca resurrezione della libertà [...] contro il pericolo comune (*danger commun*), la libertà si strappa all'alienazione (*aliénation*) e si afferma come efficacia comune. Orbene, appunto questo carattere di libertà fa nascere in ogni terzo l'apprensione dell'Altro (del vecchio Altro) come il *medesimo*: la libertà è ad un tempo la mia singolarità e la mia ubiquità [...] Non si tratta affatto di una trasformazione (*transformation*) radicale della libertà come *praxis* individuale poiché lo statuto di tale libertà è di vivere la totalità medesima del gruppo come dimensione pratica da realizzare mediante la sua singolarità (*singularité*) e nella sua singolarità. È vero, però, che si tratta di un nuovo rapporto fra le libertà, poiché in ogni totalizzazione del gruppo le libertà si riconoscono come *la medesima*⁵³.

In tale impostazione emergono sia un punto di continuità sia un punto di discontinuità con la riflessione dai primi scritti fino a *L'essere e il nulla*. Il punto di continuità consiste nel riconoscimento della crucialità del concetto di libertà, con le sue radici complesse, stoiche, cartesiane, ma, ancor di più, illuministiche⁵⁴. La libertà viene interpre-

53 *CRD I*, pp. 502-503, trad. it., 2, pp. 63-64. Si veda anche *ivi*, p. 509, trad. it., 2, p. 70: “La *praxis* comune [...] non è in se stessa una semplice amplificazione della *praxis* di un individuo”.

54 Si faccia riferimento al saggio magistrale di Jean Starobinski, *L'invention de la liberté*,

tata come liberazione, sulla base di una dinamica espansiva, che coinvolge una molteplicità di soggetti. Ma, rispetto ai primi testi sartriani, la libertà viene circoscritta e riarticolata, anche tenendo presente che il pratico-inerte non scompare mai completamente: permane, quindi, un “fondo” oscuro.

Per cogliere il senso complessivo del discorso, occorre precisare che Sartre esamina il processo indicato sulla base di un metodo regressivo (analitico, strutturale), iniziando quindi l'esposizione con la prassi individuale e successivamente pervenendo alla dimensione comune. Si potrebbe accusare Sartre di articolare il ragionamento a partire dall'individuo, e di concepire l'azione comune sulla base di un riferimento costitutivo all'operare individuale, senza comprendere fino in fondo la “complessificazione” presente nella dimensione collettiva. Se questa obiezione fa emergere una reale difficoltà del discorso, non va dimenticata la rilevanza di una questione relativa al metodo delineato⁵⁵. Al riguardo si rivela produttivo il confronto fra tale approccio e quello articolato da Marx nella *Einleitung* del '57, in cui si parte dall'elemento più astratto e semplice, per arrivare successivamente alle strutture più concrete e complesse: d'altronde, la stessa scelta di iniziare il *Capitale* con la merce si iscrive in questo contesto⁵⁶.

Sarebbe troppo lungo, anche se istruttivo, vedere come un gruppo relativamente omogeneo [...] crei le sue differenziazioni nell'azione, in base alle strutture oggettive, studiando con Flammerment e Lefebvre le peripezie della presa della Bastiglia. Questa differenziazione ha origine, in ogni caso, nel fatto che il gruppo è sempre intero *qui* nella *praxis* di questo terzo, e che *per questo terzo* è anche laggiù, cioè *qui*, ancora nella *praxis* di un altro terzo [...] Ma in un gruppo in fusione, puro mezzo di salvezza comune (*salut commun*), queste differenziazioni, per pronunciate che possano essere, non sopravvivono all'azione (*action*) [...] il nuovo stato del gruppo (che si manifesta storicamente in ogni situazione rivoluzionaria) si definisce in base a caratteri nuovi, condizionati da circostanze nuove (*circumstances neuves*)⁵⁷.

1700-1789, Gallimard, Paris 2006, trad. it. di M. Busino-Boschietto, *L'invenzione della libertà. 1700-1789*, Abscondita, Milano 2008.

55 Cfr. *QM*, p. 112, trad. it., p. 110.

56 Cfr. Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals* (1867, 1890), in Marx e Engels, *Werke*, cit., 23, 1962, pp. 49 sgg., trad. it. a cura di D. Cantimori, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1964 (1991³), pp. 67 sgg.

57 *CRD I*, pp. 511-512, trad. it., 2, pp. 72-73.

Riprendendo l’analisi di Lefebvre (e quella di Flammerment), viene messa in luce la dinamica che si viene a produrre in seguito alla prassi comune del gruppo in fusione, con la sua continua invenzione del nuovo (“caratteri nuovi, condizionati da circostanze nuove”). Oltre ovviamente al richiamo alla Rivoluzione francese, mi sembra cruciale il riferimento, anche se non esplicitato da Sartre, a Rousseau. Non si può dimenticare che, nel marxismo francese, il confronto con il pensatore ginevrino è stato costante⁵⁸. Più nello specifico, due mi sembrano gli elementi principali di possibile interazione con Rousseau. Il primo, già rimarcato in precedenza, consiste nella costruzione di un orizzonte radicalmente nuovo rispetto al passato, a partire da una critica allo “stato di cose presente”. Al riguardo, comunque, possono venir chiamati in causa non solo Rousseau, ma anche i vari *philosophes*, con i loro miti di fondazione, con la loro delineazione, più o meno utopica, di una nuova Città⁵⁹.

Esiste almeno un altro motivo per cui il riferimento indicato viene ad acquisire un ruolo rilevante: esso risiede nell’individuazione della crucialità della dimensione comune e del carattere “fusionale” del gruppo. Sartre assume la concezione rousseauiana (e in seguito rivoluzionaria), per così dire, dell’*égalité*⁶⁰, consistente nel riconoscimento del punto di partenza in individui liberi e uguali, condizione di pensabilità della stessa volontà generale. Nella logica rousseauiana la dimensione comune non costituisce una negazione dell’azione individuale, anche se esistono una serie di difficoltà interne al riguardo. Non può venir trascurata la continua attenzione, da parte di Rousseau, per la dimensione comune, anche secondo una caratterizzazione “fusionale” dell’agire degli individui: tale elemento emerge dal *Contratto sociale*, con la rilevanza della volontà generale e del legislatore in quanto figura in grado di infondere la virtù nei cuori dei cittadini, sulla base di un’immedesimazione piena con la vita della comunità⁶¹,

58 Sul rapporto fra il marxismo francese e Rousseau si vedano, da ultimi, Pierre Dardot e Christian Laval, *Marx, prénom: Karl*, Gallimard, Paris 2012, in particolare pp. 685-689. In Italia, la connessione fra Rousseau e Marx è stata indagata e valorizzata in particolare da Galvano Della Volpe, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica* (1956), Editori Riuniti, Roma 1964².

59 Cfr. Bacsko, *Giobbe amico mio*, cit., in part. pp. 245-260.

60 Cfr. Étienne Balibar, *La proposition de l'égalité. Essais politiques, 1989-2009*, Puf, Paris 2010.

61 Cfr. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., Libro II, cap. XII, trad. it., p. 75: “A queste tre specie di leggi [leggi politiche, leggi civili e leggi criminali] se ne aggiunge una quarta, la più importante di tutte, che non è incisa né nel marmo, né nel bronzo, ma nel cuore dei

e, in modo forse ancora più netto, in testi come la *Nuova Eloisa*, in cui il rilievo sulla fusione dell'individuo nella comunità viene a sorreggere l'intero discorso⁶². Tale valorizzazione della dimensione comune conduce Sartre non a mettere in discussione, ma perlomeno a "complicare", a problematizzare l'assunzione giovanile, per molti versi assoluta, della crucialità della libertà. Nello stesso tempo, non appare priva di difficoltà interne l'enfasi sull'elemento "fusionale": in particolare, esiste il rischio di mettere in discussione ogni aspetto di differenziazione. Occorre però tenere presente che la comunanza in questione viene declinata non in astratto, sulla base di un modello organicistico, ma a partire dall'evento, dall'azione destrutturante della presa della Bastiglia. Senza dubbio la riflessione politica di Alain Badiou, con la funzione decisiva svolta dall'elemento dell'evento, pur nelle differenze tra le rispettive articolazioni, si rivela fortemente debitrice dell'approccio sartriano⁶³.

3. La dinamica della fratellanza

L'intero percorso filosofico-politico di Sartre si rivela contraddistinto dalla fedeltà alle tre "parole" della Rivoluzione francese: *liberté*, *égalité* e *fraternité*. Sulla rilevanza della questione della libertà in Sartre sarebbe pleorico svolgere ulteriori considerazioni. In merito al secondo elemento, poi, è apparso evidente come nella Rivoluzione francese si sia dispiegato un *conatus* verso l'uguaglianza degli uomini, accomunati da un'azione (la presa della Bastiglia) che mira proprio alla messa in discussione delle gerarchie esistenti. Per l'approfondimento di questa tematica appare molto significativo il testo *Liberté-Égalité* (uscito postumo), che, all'interno di un'analisi della Rivoluzione francese, insiste, più che sulla libertà, interpretata originalmente come un

cittadini; che forma la vera costituzione dello Stato [...] Intendo i costumi, le consuetudini e soprattutto l'opinione [...]."

62 Cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Julie, ou La nouvelle Héloïse* (1761), a cura di H. Coulet, Hiard, Paris 1837, trad. it. di P. Bianconi, *Giulia, o La nuova Eloisa*, Rizzoli, Milano 1992.

63 In merito al suo confronto, e anche al suo debito con la concezione sartriana, si vedano le considerazioni di Alain Badiou, all'interno di una conversazione con Emmanuel Barot: *Entretien avec Alain Badiou*, in Barot (a cura di), *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 241-250: 248: "[...] la mia nozione di evento può trovare la sua genesi, specialmente trattandosi del sartriano assoluto che ero, nelle descrizioni del gruppo in fusione, e in particolare in tutti gli episodi della Rivoluzione francese interpretati da Sartre in questo senso. Già il mio amico Emmanuel Terray sosteneva che l'orientamento fondamentale di *L'essere e l'evento* restasse fedele a Sartre".

elemento costitutivo della nobiltà, sull’uguaglianza, in quanto segno distintivo della borghesia del tempo, nel suo carattere dirompente rispetto al passato⁶⁴. Ma Sartre attribuisce un particolare rilievo, nella *Critica della ragione dialettica* e anche negli scritti successivi, alla *fraternité*, per molti versi, la parola “dimenticata” della Rivoluzione francese e quella meno rilevante nella sua linea dominante, inaugurata da *Che cos’è il Terzo Stato?* di Sieyès. Non occorre soffermarsi sul fatto che la costituzione del 1791 abbia trovato alla propria base i concetti di libertà, come superamento della logica cetuale dell’*Ancien régime* e nella sua connotazione borghese, e di uguaglianza, seppur intesa in senso giuridico e non sociale. Al riguardo i giacobini attueranno un parziale spostamento di piano, cercando di caricare l’uguaglianza di un significato sociale. In seguito, icastica sarà la polemica marxiana, nella *Questione ebraica*, contro la disuguaglianza sociale (a partire dalla giustificazione della proprietà privata), e contro l’idea puramente monadica di libertà⁶⁵. Inoltre non vanno dimenticate le critiche immanenti apportate da coloro (ad esempio, le donne e i popoli colonizzati) che hanno assunto i principi della Rivoluzione francese ma radicalizzandoli, e quindi facendone emergere i problemi interni. Vengono così messi in risalto i limiti interni dell’uguaglianza (e della libertà). Libertà e uguaglianza, anche con le loro contraddizioni, hanno giocato un ruolo decisivo nella Rivoluzione francese. Nello stesso tempo, è innegabile che tali elementi, nello sviluppo storico successivo,

64 Cfr. LE. Cfr. Vincent de Coorebyter, “*Liberté-Égalité*”: une genèse non marxiste de l’idéologie bourgeoise, in Id. (a cura di), *Sartre, l’histoire et les historiens*, in “*Études sartriennes*”, 14, 2010, pp. 27-54, il quale si sofferma, anche attraverso Sieyès, sui concetti di libertà e uguaglianza, mostrando come la fondazione sartriana presenti caratteristiche differenti rispetto all’approccio marxista: la stessa modalità con cui viene concepita l’ideologia non corrisponde all’impostazione fornita da Marx. Infatti, per Sartre l’ideologia borghese, di per sé, non è mistificatrice. Dell’*égalité*, Sartre mostra la centralità nella dinamica della Rivoluzione, ma nello stesso tempo rileva che si sono verificate disuguaglianze sociali, come emerge dal riconoscimento del diritto di proprietà (in part. pp. 30-31). Al riguardo possono comunque venir riattivate le considerazioni marxiane, già a partire dalla *Questione ebraica*. Secondo l’A. l’originalità della lettura sartriana consiste nel fatto che il segno distintivo della borghesia (che è una borghesia mercantile, non industriale, come diventerà nell’Ottocento) non è costituito dalla libertà, ma dall’uguaglianza: infatti, la libertà era prerogativa piuttosto della nobiltà (pp. 40-41). “La terza parte di *Liberté-Égalité* sviluppa l’ipotesi secondo cui la rivendicazione borghese dell’uguaglianza consiste nel reclamare non la partecipazione di tutti ai diritti o ai privilegi di alcuni, ma l’abbassamento delle caste superiori al livello delle caste inferiori [...]” (p. 42).

65 Cfr. Karl Marx, *Zur Judenfrage* (1844), in Marx e Engels, *Werke*, cit., 1, 1961, pp. 347-357, trad. it. di R. Panzieri, *La questione ebraica*, in Karl Marx, *La questione ebraica. Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 2004, pp. 3-48.

abbiano rappresentato, seppur in modo differenziato, la base delle costituzioni europee.

Molto più complessa, molto più periferica, molto più contrastata è la storia della *fraternité*, per quanto tale elemento sia emerso all'interno della Rivoluzione francese nel suo filone dominante, culminato nella costituzione del 1791, e, ancor di più, all'interno del Terrore. Anche nell'Ottocento le sue vicissitudini non furono lineari. In particolare, nel 1848 la *fraternité*, fatta propria anche da componenti operaie, risultò oggetto di una dura polemica da parte di Marx, il quale rimarcava che tale concetto idillico occultava la presenza di una "prosaica" lacerazione in classi⁶⁶. Anche all'interno del movimento operaio si trovano tracce del concetto di fratellanza, ma sicuramente hanno svolto una funzione più rilevante le "parole" di uguaglianza, in primo luogo, ma anche di libertà. Nella *Critica della ragione dialettica* Sartre imposta la propria riflessione proprio a partire da una forte valorizzazione della fratellanza. Riprendendo l'argomentazione delineata in merito al plesso gruppo in fusione-prassi comune, con la Rivoluzione francese vengono destituiti gli ordinamenti particolaristici esistenti, e viene posto alla base un nuovo soggetto collettivo, la nazione sovrana, nella forma della rappresentazione ("una testa, un voto"), come Sieyès aveva teorizzato in modo icastico.

Per la comprensione della nozione sartriana di *fraternité*, cruciale è l'elemento del giuramento:

Tutte le forme derivate [...] assumono senso soltanto sulla base di quel giuramento originario (*serment originel*). Bisogna però guardarsi dal confonderlo con un *contratto sociale* (*contrat social*). Non si tratta affatto qui di cercare un fondamento qualsiasi all'una o all'altra società – impresa di cui vedremo in seguito la perfetta absurdità – bensì di mostrare il passaggio necessario da una forma immediata, ma in pericolo di dissolversi, a un'altra forma del gruppo, riflessiva ma permanente. Il giuramento è *invenzione pratica* (*invention pratique*); non servirebbe a niente presentarlo come una possibilità dell'*individuo*, se non si è posto in partenza che questa possibilità è sociale (*sociale*) e che appare solo sulla base di gruppi già cementati dal giuramento [...] la condotta del giuramento non può che essere comune: la parola d'ordine è 'giuriamo!' [...]⁶⁷.

66 Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* (1850), in Marx e Engels, *Werke*, cit., 7, 1960, pp. 9-107: 21, trad. it. di P. Togliatti, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Editori Riuniti, Roma 1962 (1992³), p. 19.

67 *CRD I*, pp. 519-520, trad. it., 2, pp. 80-81. Cfr. *ivi*, pp. 541-542, trad. it., 2, p. 103: "Con il giuramento, il gruppo assicura lo statuto ontologico che diminuisce i pericoli della differenziazione. Ho detto e ripeto che questo giuramento non è necessariamente una vera

Sartre rimarca giustamente l'irriducibilità dell'“invenzione pratica” del giuramento a contratto sociale: occorre però rilevare che il “costruttivismo” del giuramento rivoluzionario risulta compatibile con l'approccio contrattualistico. “Il giuramento non è né una determinazione soggettiva né una semplice determinazione del discorso, ma una modificazione reale del gruppo operata dalla mia azione regolatrice [...] il mio giuramento diventa la mia garanzia contro me stesso, in quanto è tutt'uno con me stesso che mi rendo in tutti i terzi garanzia per ciascuno di non essere respinti [...]”⁶⁸. Dopo la presa della Bastiglia, che ha unito la dimensione individuale e quella comune, e che ha attribuito a tutti un medesimo scopo, occorre evitare che l'individuo ritorni a un agire puramente individuale. All'interno di tale dinamica il gruppo diventa una sorta di fine in sé, e quindi dà vita a un'organizzazione. Ogni singolo individuo tiene la propria “reciprocità mediata” con l'altro individuo non più nell'immanenza dell'azione, ma a partire dall'atto del giuramento, con la sua solennità. Nel Novecento, un esempio di gruppo giurato è costituito dai *Soviet*.

Il fratello è l'altro che con me ha pronunciato il giuramento di reciproca fedeltà, che non coinvolge né l'io né il tu, ma ciò che Sartre chiama il “terzo”. Solo nella misura in cui ciascuno è testimone dell'altro come “terzo”, quest'ultimo può fungere da elemento formato né da un io né da un tu, ma da una molteplicità di “terzi”. Ogni membro del gruppo costituisce un “terzo” per tutti gli altri, così come ogni altro rappresenta un “terzo” per sé: “Nell'ambito del nuovo compito, ogni terzo in quanto tale persegue in se stesso la dissoluzione del suo essere seriale in libera attività comune (*libre activité commune*) [...] A questo punto, egli è *sovrano*, ossia diventa, per il cambiamento della *praxis*, l'organizzatore della *praxis* comune [...]”⁶⁹. La fratellanza atti-

operazione, né una decisione esplicita [...] Dunque, che il giuramento abbia avuto luogo davvero o che se ne sia fatto a meno apparentemente, l'organizzazione (*organisation*) del gruppo diventa l'obiettivo immediato”.

68 *Ivi*, p. 521, trad. it., 2, p. 82. Cfr. *ivi*, p. 526, trad. it., 2, pp. 87-88: “Il giuramento comporta necessariamente: 1) il carattere di parola d'ordine [...]; 2) il carattere di una manovra esercitata su me stesso [...] il momento reale dell'azione comune (*action commune*) è interamente contenuto nella parola d'ordine ‘giuriamo!’”.

69 *Ivi*, p. 473, trad. it., 2, p. 34. Cfr. Jameson, *Marxismo e forma*, cit., p. 280, il quale rimarca la rilevanza dell'elemento del “terzo” (che si configura anche come una critica implicita alla dimensione binaria dello strutturalismo): “Il gruppo ha bisogno di interiorizzare la sua unità in modo più radicale, e ciò avviene attraverso l'interiorizzazione del terzo elemento, inizialmente esterno. Ora ogni membro del gruppo diviene un ‘terzo’ per tutti gli altri membri, e questo processo deve essere inquadrato non secondo schemi statici, ma secondo schemi dinamici”.

va una comunanza che si rivela eccentrica al riferimento alla nazione sovrana. Ci si può interrogare se e quanto tale visione risenta dell'approccio rousseauiano, e quindi dell'elemento della volontà generale, nella sua irriducibilità a volontà di tutti e anche a volontà della maggioranza, e nella sua ricerca di "catturare" il *moi commun*. All'interno di tale impostazione il rischio consiste nel fatto che la dimensione individuale possa risultare "annegata" nella dimensione comune: si tratta del carattere "fusionale" del gruppo. Ma si può articolare la questione anche in altri termini, insistendo sulla sua valenza antiesenzialistica, e quindi sul riferimento costitutivo a un'azione in grado di mettere in discussione "lo stato di cose presente": nella "*praxis comune*", infatti, convergono il "ciascuno" e i "tutti".

L'enfasi sulla fratellanza dà conto del fatto che "essere comune" non significa mera identità, sulla base di una logica di uniformazione:

[...] la fratellanza (*fraternité*) non è, come la si presenta scioccamente qualche volta, fondata sulla somiglianza fisica in quanto esprima l'identità profonda delle nature [...] Siamo fratelli in quanto, in seguito all'atto creatore del giuramento, siamo *i nostri propri figli*, la nostra invenzione comune (*invention commune*) [...] la fratellanza è il legame reale degli individui comuni (*lien réel des individus communs*), in quanto ciascuno vive il *suo essere* e quello dell'Altro [...] sotto forma di obblighi reciproci insuperabili. Sì, il colore della pelle inteso come obbligo puro e reciproco dai neri in rivolta a San Domingo e, nello stesso tempo, come garanzia materiale e inerte di ciascuno contro la sua possibilità d'alienazione (*aliénation*), il colore della pelle inteso in ciascuno da ciascuno non come carattere fisiologico e universale ma come carattere storico, che fonda sull'*unità passata* di una libera *promozione*, ecco la fratellanza, cioè la struttura fondamentale e pratica di tutte le relazioni reciproche (*relations réciproques*) tra membri di uno stesso gruppo⁷⁰.

Il concetto di "individuo comune"⁷¹, esito del gruppo in fusione, fa emergere l'irriducibilità della riflessione delineata a qualsiasi forma di atomismo. Con il giuramento, in quanto invenzione pratica, si diventa fratelli, sulla base di una serie di obblighi reciproci, che però non si configurano come doveri imposti, attivando piuttosto quella coimplicazione reale fra "proprio" e "altrui" più volte richiamata. A

⁷⁰ *Ivi*, pp. 535-536, trad. it., 2, p. 97 (mod.).

⁷¹ *Ivi*, p. 546, trad. it., 2, p. 108: "L'individuo comune (*individu commun*), allo stadio del gruppo in fusione, ci è apparso come l'individuo organico in quanto interiorizzava la molteplicità dei terzi e la unificava con la sua *praxis* [...] Il carattere *comune* dell'individuo [...] diventa potere giuridico (*pouvoir juridique*) di ciascuno sulla individualità organica in se stesso e in tutti i terzi".

Santo Domingo la fratellanza passa per l'elemento della pelle, non in termini fisici ma storici, a partire dal tentativo comune di andare al di là dell'alienazione.

La *fraternité* mantiene un rapporto aperto con le altre due “parole” della Rivoluzione francese, la *liberté*, sempre concepita da Sartre come punto di partenza irrinunciabile, e l'*égalité*. In merito a quest'ultima, di nuovo la situazione di Santo Domingo si rivela emblematica: si tratta di una lotta per l'uguaglianza, intesa non solo come mera uniformità. D'altronde, Sartre delinea proprio una “fratellanza egualitaria (*fraternité égalitaire*)”⁷², a testimonianza dell'intreccio fra fratellanza e uguaglianza. Inoltre la fratellanza costituisce un “ponte” fra la libertà e l'uguaglianza, in quanto le connette a partire da un legame profondo, sostanziale, non puramente razionale: l'interazione fra il “proprio” e l'“altrui” viene sentito da ciascuno e da tutti. Al di là dell'uso specifico della nozione di *fraternité*, si rivela di nuovo significativo un confronto con Rousseau e con la figura rousseauiana del legislatore, in grado di far entrare la volontà generale nei cuori dei cittadini. Esistono, per Rousseau, “leggi” più importanti delle leggi positive: si tratta dei costumi, connessi alle virtù dei cittadini⁷³.

Per riprendere il ragionamento svolto sulla dinamica interna della Rivoluzione francese, il gruppo, da mezzo che era, diventa fine, per impedire che gli individui ritornino a una prassi puramente individuale. Il giuramento mantiene quella reciprocità fra gli individui, che in precedenza era spontaneamente presente negli individui accumulati da un'azione destrutturante, dalla presa della Bastiglia. Fatta la rivoluzione, si rivela necessaria un'organizzazione, che in qualche modo ne renda effettuali gli elementi costitutivi⁷⁴. Se durante l'insurrezione la violenza veniva condotta contro la dimensione esteriore, col passare del tempo risulta interiorizzata nel gruppo. “La reinvenzione (*réinvention*) fondamentale, in seno al giuramento, è il progetto di sostituire una paura reale, prodotto del gruppo medesimo, alla paura esterna che si allontana e il cui medesimo allontanamento è ingannatore. E tale paura [...] noi la conosciamo già [...]: è il Terrore”⁷⁵. Tale discor-

72 *Ivi*, p. 562, trad. it., 2, p. 123.

73 Cfr. n. 61 p. 71.

74 Cfr. *CRD I*, p. 544, trad. it., 2, pp. 105-106: “L'organizzazione è [...] *sia* scoperta nell'oggetto di esigenze pratiche, *sia* divisione dei compiti tra gli individui in base a questa scoperta dialettica [...] il volontarismo e l'opportunismo si caratterizzano, nell'organizzazione, come azione del gruppo sui suoi membri [...] Il gruppo definisce, dirige, controlla e corregge senza sosta la *praxis* comune”.

75 *Ivi*, p. 529, trad. it., 2, p. 90.

so, per certi versi, si situa in continuità con l'approccio hobbesiano, dal momento che fa emergere la "politicalità" della paura, nella sua dinamica interna. Infatti, si tratta di una paura non più esterna, ma interna al gruppo, e che quindi si materializza nel Terrore.

Nello sviluppo della Rivoluzione francese viene mantenuta la fratellanza fra gli individui del gruppo, ma a prezzo di un crescente terrore: è la "fratellanza-terrore".

Io sono fratello di violenza per tutti i miei vicini; si sa del resto che chi rifiutasse questa fratellanza sarebbe sospetto [...] L'invenzione (*invention*) del Terrore, come controviolenza generata dal gruppo stesso e applicata dagli individui comuni su ogni agente particolare (in quanto egli comporta in se stesso un pericolo di serialità) è dunque l'utilizzazione della forza comune (*force commune*), fin lì impegnata contro l'avversario, per il riordinamento del gruppo [...] E la possibilità che la fraternità con l'uno o con l'altro si trasformi bruscamente, per il tradimento del fratello, in linciaggio e in sterminio, è data nella fraternità medesima come sua fonte e suo limite [...] ⁷⁶.

La fratellanza viene conservata, ma in modo violentemente forzato, cercando nemici al proprio interno, sulla base di un clima di continuo sospetto: il gruppo non risulta più condizionato da un'azione comune, ma viene assumendo una valenza sempre più assoluta e autoreferenziale. Ci si può domandare se e quanto sia operante, in Sartre, l'idea hegeliana secondo cui il Terrore abbia presentato alla propria base una "furia del dileguare", secondo una logica astratta, intellettualistica ⁷⁷. In realtà la critica sartriana presenta coordinate in buona misura differenti, essendo volta piuttosto a far emergere la dinamica della fratellanza, e a smascherare il carattere alienante (*versus* la vitalità del gruppo in fusione) dell'organizzazione, e in seguito dell'istituzione. In merito al rapporto movimento-organizzazione, infatti, Sartre articola una posizione incompatibile con quella hegeliana.

Nella Convenzione epurata, il 'collettivo' (*collectif*) manifesta surrettiziamente l'impossibilità per il gruppo di essere soggetto (*sujet*) (al contrario di

76 *Ivi*, pp. 537-538, trad. it., 2, pp. 98-99. Cfr. *ivi*, pp. 539-540, trad. it., 2, p. 101. "Questo nuovo (*nouveau*) statuto di totalizzazione è il Terrore, e il Terrore è giurisdizione: ciascuno consente a ciascuno, con la mediazione di tutti, che il fondamento permanente di ogni libertà sia negazione violenta della necessità, cioè che la libertà di ciascuno, in quanto struttura comune (*structure commune*), sia violenza permanente della libertà individuale d'alienazione (*aliénation*)".

77 Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in Id., *Gesammelte Werke*, IX, a cura di W. Bonsepien, R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, trad. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1995, pp. 787 sgg.

quanto credeva Durkheim) e il suo grado di realtà è direttamente proporzionale a tale impossibilità. Appunto a questo titolo esso avrà le sue strutture, le sue leggi e la sua particolare rigidità [...] Eppure ciascuno, nella misura in cui tenta di realizzare il gruppo, come *praxis* unificata, nella misura in cui scopre la realtà-altra della comunità (*communauté*) come deviazione seriale e imprevedibile [...], deve tendere a liquidare l'Altro come fattore d'inerzia dispersiva [...]⁷⁸.

In contrapposizione a Durkheim, e al suo primato del “sociale”, Sartre valorizza fortemente il *conatus* individuale, concependolo in distonia non con la dimensione comune, ma con l'ipostatizzazione serializzante di quest'ultima compiuta dall'organizzazione. Così il gruppo, diventato un fine in sé, rischia di “strangolare” le prassi individuali in una prassi collettiva che si configura come negazione dell'Altro.

[...] non c'è un'Idea platonica di Terrore, ci sono solo dei *terrori*, e se lo storico deve trovar loro alcuni caratteri comuni, lo farà *a posteriori* sulla base di raffronti prudentissimi [...] Il Terrore dall'89 al '94 è tutt'uno con la Rivoluzione stessa e ha senso soltanto nell'ambito di una ricostruzione totalizzante operata dagli storici. [...] Non si tratta per me di mettere in luce le relazioni essenziali, magari ridotte alla più estrema semplicità, che potrebbero costituire un'essenza (*essence*) del Terrore: quest'essenza non esiste. Ma io desidero soltanto indicare talune condizioni [...] che l'essere-nel-gruppo di un individuo comune realizza necessariamente quando il Terrore sorge come avventura storica sulla base di circostanze definite (*circonstances définies*). La pluralità (*pluralité*) dei Terrori anche nel corso del Terrore rivoluzionario (dall'89 al '94) è per me così manifesta che prendo qui come esempio un Terrore circoscritto e indotto [...]⁷⁹.

La distanza rispetto all'approccio hegeliano risulta anche evidente dal fatto che lo scopo sartriano non consiste nel comprendere l'essenza del Terrore giacobino. Inoltre Sartre, nella *Critica della ragione dialettica*, adopera il termine “Terrore” non solo in riferimento al giacobinismo, ma in quanto segno distintivo della Rivoluzione, del tutto conseguente alla logica del giuramento⁸⁰. Alla base del discorso non stanno tanto una critica al Terrore, quanto un'analisi della dinamica della

78 CRD I, p. 682, trad. it., 2, p. 254. Per un confronto Sartre-Durkheim: Grégory Cormann, *Le problème de la solidarité: de Durkheim à Sartre*, in Florence Caeymaex, Grégory Cormann e Benoit Denis (a cura di), *Dialectique, littérature. Avec des esquisses inédites de la “Critique de la raison dialectique”*, in “Études Sartriennes”, 10, 2005, pp. 77-110.

79 CRD I, n. 2, pp. 683-684, trad. it., 2, p. 319.

80 Sul Terrore: Guigot, *L'ontologie politique de Jean-Paul Sartre*, cit., p. 121: “Per Sartre ci sono [...] *vari Terrori*, che lo storico non può totalizzare che con prudenza [...]”.

fratellanza, nel momento in cui si passa da un organismo a un'organizzazione, e in seguito da un'organizzazione a un'istituzione. Occorre però sempre tenere presente che il metodo regressivo della prima parte della *Critica*, per certi versi analogo a quello della marxiana *Introduzione* del '57, parte dall'astratto, dal "semplice": lo sviluppo indicato non viene quindi interpretato in termini di successione temporale.

Con l'istituzione ci si trova di fronte a un elemento ulteriore rispetto al momento organizzativo. Attraverso quest'ultimo il gruppo, diventato un vero e proprio fine per i suoi membri, ha mantenuto la fratellanza fra i suoi membri, a prezzo di un regime di crescente terrore. Ma il gruppo organizzato si viene a trovare in una condizione di scacco, non riuscendo realmente a dare vita a un'"unità iperorganica". Esso, per un verso, pone alla propria base individui liberi, per l'altro, li considera un ostacolo al proprio sviluppo. Così dall'organizzazione si perviene all'istituzione, che tenta di risolvere il problema indicato.

Contro questo pericolo permanente che si rivela al livello dell'organizzazione, il gruppo reagisce con pratiche nuove e si autorealizza nella forma di *gruppo istituzionalizzato* (*groupe institutionnalis e*): ci  significa che gli 'organi', le funzioni e il potere si trasformeranno in istituzioni; che, nell'ambito delle istituzioni, la comunit  tender  di darsi un nuovo tipo di unit , istituzionalizzando la sovranit , e che l'individuo comune si autotrasforma in individuo istituzionale (*individu institutionnel*)⁸¹.

Il discorso assume una valenza complessiva, ma, per fornirne un'articolazione storica,   necessario fare riferimento allo sviluppo interno della Rivoluzione fino al Termidoro, all'emergere di Napoleone Bonaparte, e alle successive vicende ottocentesche, che hanno condotto al rafforzamento dello Stato francese, con le sue strutture di disciplinamento. All'interno di questo scenario la dimensione espansiva, propria dell'azione comune, si depotenzia. Il gruppo in fusione, dalla fase della sua costituzione "eroica" (la presa della Bastiglia), perviene a una situazione in cui la partecipazione diretta all'avvenimento cessa, e cos  si produce un "raffreddamento", con il rischio di un ritorno alla serialit  su nuove basi. Il soggetto viene liquidato, in nome del superiore interesse del gruppo e secondo un trionfo della logica del controllo. Non ci si trova pi  di fronte a un'unit  davvero soddisfacente per i suoi componenti singolarmente considerati: gli individui si sentono unificati solo attraverso qualcosa che   fuori di loro. L'epura-

81 *CRD I*, p. 678, trad. it., 2, p. 250.

zione di coloro che non intendono uniformarsi all’ordine indicato è la conseguenza del discorso.

La sovranità si iscrive nel processo indicato: basti pensare alla riflessione di Sieyès al riguardo, in cui il carattere espansivo del potere costituente viene “ingabbiato” nel potere costituito della forma-Stato. Così si verificano la neutralizzazione di ogni dinamica conflittuale e la formazione di una nuova totalizzazione, ma a prezzo dell’eliminazione di ogni ipotesi di integrazione sociale.

[...] L’istituzione (*institution*) non può apparire, di fatto, se non a un momento determinato dell’involuzione del gruppo e come indice della sua disintegrazione [...] Il momento istituzionale, nel gruppo, corrisponde a quel che si può chiamare l’addomesticamento sistematico dell’uomo tramite l’uomo [...] Quella *praxis* anchilosata che è l’istituzione, nella misura in cui riceve la sua anchilosi dalla nostra impotenza, costituisce per ciascuno e per tutti un indice definito di *reifificazione* (*réification*) [...] L’individuo comune (*individu commun*) vuol diventare una cosa mantenuta contro altre cose dall’unità di un sigillo; il modello del gruppo istituzionale sarà *l’utensile fabbricato*. E ognuno è complice in quanto tale dell’istituzionalità. Ma inversamente ne è anche la vittima *sin da prima della nascita*⁸².

La logica dell’istituzione rischia di produrre, secondo Sartre, una vera e propria disintegrazione del gruppo, sulla base di una prospettiva oggettivante, alienante, serializzante. Ma più avanti farò emergere elementi di “complicazione” rispetto allo schema indicato, che permettono di articolare una lettura meno unilateralmente distruttiva della dimensione dell’istituzione.

Gli individui risultano unificati da qualcosa, lo Stato, che però appare del tutto esterno ad essi. Infatti, l’istituzione rinvia all’autorità⁸³, e quest’ultima rimanda alla sovranità⁸⁴, incarnata nello Stato. “[...] il sovrano regna per e sull’impotenza di tutti; la loro unione pratica e viva renderebbe la sua funzione inutile e d’altronde impossibile da esercitarsi”⁸⁵. Se l’istituzione sovrana era sorta per evitare la frantumazione del gruppo, l’esito è costituito invece proprio dall’accen-

82 *Ivi*, pp. 691-692, trad. it., 2, pp. 262-263.

83 Cfr. *ivi*, p. 693, trad. it., 2, p. 264: “Il sistema istituzionale (*système institutionnel*), come esterioresità d’inerzia, rinvia necessariamente all’autorità (*autorité*) come a sua reinteriorizzazione e l’autorità, come potere (*pouvoir*) su tutti i poteri e su tutti i terzi attraverso i poteri, è anch’essa stabilita dal sistema come garanzia istituzionale delle istituzioni”.

84 Cfr. *ibidem*: “Il fondamento dell’autorità [...] è la sovranità (*souveraineté*) in quanto diventa, sin dal gruppo in fusione, quasi-sovrano del terzo regolatore”.

85 *Ivi*, p. 713, trad. it., 2, p. 283.

tuazione di tale elemento, e quindi da una crescente atomizzazione individuale, l'altra faccia della serialità. Sulla base di una circolarità (tenendo però sempre presente la dimensione anche categoriale della prima parte della *Critica*, e quindi non "piegando" il discorso in termini di successione temporale), il rischio consiste nel ritorno alla serie: in questa ottica, l'elemento della statualità viene sottoposto da Sartre a una forte critica. Così la *fraternité* tende a dissolversi completamente, dal momento che non sembra più esistere (o risulta del tutto "ingabbiato" in un sistema disciplinare) un legame altro rispetto a quello, meramente esteriore, della forma-Stato. Anche se Sieyès viene citato, per lo più positivamente, in altri contesti (si pensi all'idea del Terzo Stato, che è niente e deve diventare tutto), emerge con nettezza la distanza rispetto alla sua prospettiva: in quest'ultimo il discorso rivoluzionario, con la formazione dell'Assemblea e in seguito con l'emanazione della costituzione, diventa discorso rappresentativo, e quindi discorso istituzionale. In Sieyès la tensione costituente del Terzo Stato viene "chiusa" in una struttura politica e costituzionale, e il *conatus* rivoluzionario viene in qualche misura neutralizzato⁸⁶. Per molti versi, gli esponenti del Terrore hanno tentato, invece, di riaprire la "miccia" rivoluzionaria, sulla base di una mobilitazione permanente.

Segnalo due possibili limiti, o comunque rischi della riflessione sartriana. Il primo è costituito da una troppo netta antitesi fra la "positività" dell'elemento movimentista, legato all'azione comune (materializzata nella presa della Bastiglia) del "gruppo in fusione", e la "negatività" di qualsiasi forma di organizzazione e, ancor più, di istituzione, che inevitabilmente condurrebbe a un processo di sclerotizzazione, con effetti oppressivi nei confronti dell'individuo. Talvolta sembra che la critica radicale alla forma-Stato, e, più in generale, al diritto non si faccia però carico fino in fondo di un attraversamento immanente delle sfere indicate, attestandosi su un "antigiuridismo" troppo immediato e dotato di un'assolutezza che crea difficoltà a un'articolazione politica del gruppo nel momento successivo all'evento rivoluzionario. L'approccio delineato presenta un rischio, per così dire, *anarchisant*, e, in ogni caso, trova alla propria base una forte valorizzazione della dimensione individuale (in coerenza con quanto avveniva nel precedente itinerario sartriano). Riprenderò ampiamente tale questione nella seconda parte del libro,

86 Cfr. Negri, *Il potere costituente*, cit., in part. pp. 245-250.

quando mi soffermerò sull’analisi sartriana del passaggio dalla Rivoluzione bolscevica all’Unione Sovietica.

Della riflessione condotta occorre ribadire il carattere paradigmatico del riferimento alla Rivoluzione francese. Infatti, quest’ultima, per molti versi la “madre” di tutte le rivoluzioni, costituisce un “inventare il nuovo”. L’individuazione della Rivoluzione francese come *exemplum* problematizza l’idea della piena iscrizione della prima parte della *Critica* in un piano categoriale: tale evento, nella sua immanenza, getta una luce decisiva su tutte le nozioni dispiegate, che non possono venir comprese astrattamente, e quindi a prescindere dalla dimensione storica. La prassi comune, con il suo carattere di accelerazione, è volta a creare nuovi modi di vita, nuove relazioni fra gli individui, come proprio l’esperienza concreta della Rivoluzione francese ha fatto emergere in modo icastico. A tale considerazione occorre aggiungerne un’altra, che complica il discorso. Indubbiamente, anche attraverso il riferimento all’evento storico indicato, ci si trova di fronte a una forte valorizzazione della dimensione espansiva del gruppo in fusione. Ma sostenere tale tesi non significa ritenere che lo sguardo sartriano sia incentrato esclusivamente sul plesso soggetto rivoluzionario-evento rivoluzionario. Infatti, il pratico-inerte svolge una funzione decisiva, e non scompare mai, così come la serialità non si configura semplicemente come un elemento precedente al gruppo. Questo aspetto fa emergere l’esistenza di “coni d’ombra” all’interno del processo rivoluzionario. D’altronde, per Sartre, il Terrore non rappresenta solo una fase specifica, risultando costitutivo dell’intera Rivoluzione francese. L’epurazione, che abbiamo visto operante con l’organizzazione e l’istituzione, era presente fin dall’inizio: lo stesso *Che cos’è il Terzo Stato* di Sieyès è pervaso da tale logica nei confronti degli altri due stati, privilegiati e improduttivi.

Alla problematizzazione indicata se ne aggiunge un’altra, relativa alla nozione di gruppo. L’originale tentativo sartriano, anche a partire da un’analisi della Rivoluzione francese, consiste nel dar conto della complessità della stratificazione sociale. Il gruppo permette di cogliere tale pluralità, aperta a sviluppi differenziati, non sempre preventivabili: esso non risulta ridicibile a specifiche determinazioni genetiche e funzionali di natura socio-economica, anche se si rapporta a tali elementi. Ci si trova di fronte a una sorta di fenomenologia dei gruppi, degli insiemi degli individui accomunati da un’azione, all’interno però di condizioni specifiche, mai pienamente prive di aspetti seriali. Tale nozione, che possiede anche alcuni limiti (ad esempio, talvolta

una certa genericità), presenta però il merito di cercare di intercettare una molteplicità di situazioni e di soggetti, anche nel loro carattere chiaroscurale, non sempre all'interno di una dinamica rivoluzionaria. Al riguardo si rivela però necessario approfondire il rapporto fra i concetti di gruppo e di classe, questione che richiederà un confronto articolato con Marx e il marxismo.

CAPITOLO TERZO

Il *novum* del comunismo fra libertà e uguaglianza: Marx

1. *Il confronto con Marx e il marxismo*

Si rivela estremamente complesso affrontare il tema del rapporto di Sartre con Marx e con il marxismo: in realtà, si potrebbe incentrare l'intero discorso su tale problematica, in merito a cui esiste una letteratura corposa¹. Peraltro, il presente lavoro fa riferimento continuo a Marx e al marxismo: anche nei capitoli precedenti (in particolare, nel secondo), numerosi sono stati i richiami, espliciti o impliciti, in tal senso. Indagare il problema indicato significa mettere in campo un elemento che si rivela centrale per la stessa comprensione dell'itinerario teorico-politico sartriano. Al riguardo appare però necessario fare una precisazione. Come lo stesso Sartre ricorda in vari passi (e, in particolare, nelle *Questioni di metodo*, testo particolarmente rilevante per l'approfondimento di queste problematiche), già negli anni Venti aveva iniziato a leggere con passione opere marxiane, dall'*Ideologia tedesca* al *Capitale*, ma non v'è dubbio che un interesse più forte sorse a

1 Sul rapporto Sartre-marxismo, sulla base di interpretazioni differenziate: André Gorz, *Le socialisme difficile*, Seuil, Paris 1967, trad. it. di L. Foa, *Il socialismo difficile*, Laterza, Roma-Bari 1968, pp. 257-293; Wilfrid Desan, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, Anchor Books, New York 1965, il quale tende a sottolineare l'inconciliabilità fra la prospettiva sartriana, fondata in ultima istanza sulla prassi individuale, e la prospettiva marxiana; Klaus Hartmann, *Sartre Sozialphilosophie*, de Gruyter, Berlin 1966; Iring Fetscher, *Sartre und der Marxismus*, in Traugott König (a cura di), *Sartre. Ein Kongress*, Rowohlt, Reinbek (Hamburg) 1988, pp. 226-246; Jameson, *Marxismo e forma*, cit.; Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, cit., pp. 264-305; Theodor Schwarz, *Jean-Paul Sartre et le marxisme*, L'Age d'homme, Lausanne 1976; Martin Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley 1984, pp. 331-360; Andrew Dobson, *Jean-Paul Sartre and the Politics of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, in part. pp. 180-188; Ronald Aronson, *Sartre and Marxism*, in "Sartre Studies International", 1, 1995, pp. 34-44; Sam Coombes, *The Early Sartre and Marxism*, Peter Lang, Bern 2008.

partire dalla guerra e dalla resistenza. In tal senso, sono presenti profonde tracce di Marx anche in precedenza, e in particolare in *L'essere e il nulla* (si pensi alla questione dell'alienazione), ma è soprattutto nel dopoguerra che Sartre attua una vera e propria *Auseinandersetzung* con Marx e con il marxismo.

Esamino tale problema nella sua complessità, con le sue luci e le sue ombre, senza voler né ridurre l'approccio sartriano al riferimento indicato, né enfatizzarne la distanza, in termini positivi o in termini negativi. Emergeranno sia punti di continuità sia punti di discontinuità, ma che vanno interpretati in modo articolato, in rapporto al percorso teorico sartriano e al suo posizionamento politico, di volta in volta, di fronte ad eventi specifici del tempo. Un limite, in alcune trattazioni (si pensi, ad esempio, in Italia, a quella di Pietro Chiodi²), consiste nell'irrigidire sia l'impostazione marxiana e marxista, peraltro delineando un quadro troppo unitario di tale richiamo, sia la trattazione sartriana. È ovvio che, assumendo una posizione come quella di Chiodi, non si può che pervenire all'idea di un'estrema lontananza (al di là dell'interesse di un continuo confronto) di Sartre dal marxismo, interpretando tale prospettiva o in modo critico, come visione astratta, antimaterialistica (sulla base di un approccio marxista "ortodosso"), o al contrario, come una produttiva estraneità rispetto al marxismo e ai suoi limiti. L'intero percorso qui compiuto è volto ad evitare un'impostazione di questo tipo, per un verso, cercando di assumere in termini dinamici il rapporto di Sartre con Marx e con il marxismo, per l'altro, cercando di fornire una rappresentazione complessa di quest'ultimo.

Il problema non può venir esaminato astrattamente, ma deve venir connesso alle vicende storiche e politiche del dopoguerra, e all'*enga-*

2 Per la ricezione in Italia di tale questione ha svolto un ruolo primario il lavoro di Chiodi, *Sartre e il marxismo*, cit., in cui, pur con alcune osservazioni rilevanti, vengono interpretati in modo statico sia la prospettiva sartriana sia l'approccio marxismo, cosicché non può che risultarne un'assoluta incomunicabilità fra i due orizzonti. Secondo Chiodi, l'intero impianto della *Critica della ragione dialettica* si rivela incompatibile con l'impostazione marxiana: ad esempio, il modo in cui vengono delineati concetti come alienazione e classe risulterebbe, per molti versi, antimarxista. In merito a tale approccio, sono del tutto condivisibili le considerazioni critiche di Fergnani, *La cosa umana*, cit., in part. pp. 11-12. Sulla base di un approccio differente rispetto a quello di Chiodi, ma anche molto lontano rispetto alla prospettiva qui delineata, si veda Massimo Barale, *Il tramonto del liberale. Sartre e la crisi della teoria politica*, Guida, Napoli 1981, in part. cap. II, pp. 79-172, significativamente intitolato "Per un marxismo immaginario", e *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, Le Monnier, Firenze 1977, in part. pp. 150-320. Per una rassegna complessiva del dibattito italiano, si veda anche Francesco Valentini, *Sartre e il marxismo*, in "aut-aut", 51, 1959, pp. 189-194.

gement di Sartre all'interno di esse. Sostenere tale tesi non significa ritenere che non esista un "filo rosso" della riflessione, consistente nel tentativo di attuare una connessione strutturale fra esistenzialismo e marxismo³. Subito all'indomani della guerra, in *Materialismo e rivoluzione* (1946) è presente un confronto critico col marxismo del tempo, secondo Sartre contraddistinto da un dualismo fra l'elemento "pratico" dell'azione rivoluzionaria e l'elemento "teorico", ma in termini semplicistici, del materialismo. Nella sostanza sembra di trovarsi di fronte a una condanna senza appello, nel senso che il marxismo viene interpretato come fondato solamente su una dimensione pratica, e come incapace di pervenire a un'articolazione rigorosa e complessa del discorso. Occorre però precisare che l'obiettivo polemico di Sartre non è rappresentato da Marx, ma dal marxismo, o da un certo modo di intendere il marxismo, basato sulla divaricazione indicata. La riflessione sartriana muove anche in direzione di una problematizzazione del materialismo, allo scopo di comprendere se e in che misura esso risulti filosoficamente adeguato e convincente, e non solo funzionale all'azione politica. "Occorre, in una parola, una teoria filosofica che faccia emergere che la realtà dell'uomo è azione (*action*) e che l'azione sull'universo sia un tutt'uno con la comprensione dell'universo per come è. Detto in altri termini, l'azione è svelamento della realtà *nello stesso tempo* che modificazione di questa realtà"⁴. Ci si trova di fronte a una ripresa, che è anche una riformulazione, della questione del nesso marxiano fra teoria e prassi. Il rilievo in merito alla necessità di tale legame non implica una sussunzione della teoria alla *praxis*, e un'abdicazione del carattere veritativo della filosofia. In questo senso, l'elemento del materialismo non deve essere assunto acriticamente come un "mito". Occorre osservare che, in questa fase, l'idea sartriana

- 3 Sul rapporto fra marxismo e esistenzialismo, sulla base di prospettive differenziate: Murdoch, *Sartre, Romantic Rationalist*, cit.; Hazel E. Barnes, *Sartre*, Quartet Books, London 1974, pp. 98-129; Giovanni Cera, *Sartre tra ideologia e storia*, Laterza, Bari 1972, in part. pp. 137-154; James Lawler, *The Existentialist Marxism of Jean-Paul Sartre*, B. R. Grüner, Amsterdam 1976; David Archard, *Marxism and Existentialism. The Political Philosophy of Sartre and Merleau-Ponty*, Blackstaff Press, Belfast 1980; Thomas R. Flynn, *Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility*, University of Chicago Press, Chicago 1984, secondo cui in Sartre emergerebbe un marxismo "revisionista" (p. XIII), essendo Sartre "un socialista libertario" (p. 198): "Ciò che manca in modo più forte, nella teoria sartriana, [...] è un'ontologia delle relazioni [...]" (p. 206); Id., *Marxisme existencialiste ou existentialisme marxiste?*, in Arno Münster e Jean-William Wallez (a cura di), *Sartre: le philosophe, l'intellectuel et la politique*, L'Harmattan, Paris 2006, pp. 31-49; Id., *Sartre. A Philosophical Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- 4 MR, p. 352.

di una filosofia della prassi “marxista” costituisce solo un *conatus* e non un’effettiva realizzazione. Infatti, in *Materialismo e rivoluzione* la *pars costruens* non risulta realmente sviluppata, e rischia di riprodurre, senza particolari innovazioni, lo schema concettuale di *L’essere e il nulla*, con una difficoltà nel fornire al discorso un’articolazione politica.

Nei primi anni Cinquanta è presente invece un ulteriore approfondimento delle questioni poste, da esaminare in connessione con gli eventi storici e politici, in riferimento sia alla situazione francese sia a dinamiche internazionali (si pensi, innanzitutto, all’Indocina e alla Corea). Sartre, dopo una militanza nel Rassemblement démocratique révolutionnaire (Rdr), si avvicina sempre più al Pcf, di cui diventa una sorta di “compagno di strada”, e, peraltro come vari intellettuali *gauchistes* del tempo, considera, per certi versi, un modello l’Unione Sovietica, perlomeno in funzione critica nei confronti del mondo borghese, capitalistico. Per esaminare lo scenario sartriano degli anni Cinquanta, occorre tenere presente che due tomi delle *Situations* (VI e VII) sono dedicati proprio ai “Problèmes du marxisme”. Al riguardo un testo particolarmente significativo, pubblicato “a più puntate” in “Les Temps Modernes” fra il 1952 e il 1954, è *Les communistes et la paix*. La valutazione di questo testo deve venir compiuta con molta attenzione: troppo spesso lo si è criticato in modo immediato, non facendone emergere le ambivalenze, e gli aspetti fecondi, oltre che i limiti e i problemi rimasti aperti. Resta emblematica la critica di Merleau-Ponty nelle *Avventure della dialettica*, in cui Sartre viene apostrofato come “ultrabolscevico”⁵. Lo stesso Sartre in seguito prese in parte le distanze dalle proprie tesi di *I comunisti e la pace*. In quest’ultimo testo sicuramente sono presenti aspetti legati al posizionamento sartriano in quei primi anni Cinquanta, nei quali l’avvicinamento al Pcf risultò particolarmente marcato. Per questa ragione, aspra fu la polemica nei confronti di quegli intellettuali che non assumevano scelte precise e che, pur sotto un’apparenza progressista, di fatto fornivano una legittimazione al dominio borghese, capitalista.

All’interno del testo oggetto d’analisi tale *engagement* risulta fortemente connesso alla questione del ruolo del partito. Al di là delle polemiche su questa o quella affermazione specifica, il “cuore” della critica da parte di vari intellettuali, interni al cosiddetto “marxismo occidentale”, nei confronti di Sartre risiede proprio nel fatto che, ne *I*

5 Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955, trad. it. a cura di D. Scarso, *Le avventure della dialettica*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 105-202.

comunisti e la pace, viene assegnato un ruolo decisivo al partito. Non viene realmente contemplata (o, se contemplata, viene sottoposta a forte critica) l'ipotesi di una discrasia fra la classe e il partito, come se la prima potesse trovare la sua unità, la sua "sedimentazione", la sua vera attuazione politica solo all'interno del secondo. In questo senso, viene parzialmente rifiutata una soluzione come quella luxemburghiana. La classe, senza la presenza del partito, è pura massa, esteriorità, dispersione: potremmo sostenere, adoperando la terminologia del Sartre di *L'essere e il nulla*, che, per diventare "per sé", per operare un trascendimento rispetto all'"in sé", si rivela necessaria la funzione del partito. Il rapporto fra il singolo operaio e il partito viene delineato sulla base di una supremazia del secondo sul primo:

[...] l'operaio, trasformato dall'organizzazione in soggetto (*sujet*), trova la sua realtà pratica a partire dalla propria metamorfosi; tutto ciò che pensa o fa, lo pensa e lo fa in base alla propria *conversione*; e quest'ultima, a sua volta, avviene entro i quadri attuali della politica del Partito. La sua libertà (*liberté*), che è semplicemente il suo potere di oltrepassare il dato – cioè, di agire –, si manifesta quindi in seno a quella realtà data che è l'organizzazione. Egli forma i propri pensieri sui problemi che il Partito gli sottopone e in base ai principi che il partito gli dà [...] Diremo, insomma, che il Partito è la sua libertà⁶. Senza il Partito comunista il proletariato francese non avrebbe una storia empirica [...]⁷.

In merito all'annosa questione, all'interno della storia del marxismo, del rapporto fra spontaneismo e organizzazione, il rischio è, da un lato, di ritenere che possa venir facilmente eluso il secondo elemento, non ponendosi realmente il problema dell'articolazione politica del discorso, dall'altro, di concepire il singolo operaio e la classe come totalmente "risolti" nel Partito, senza un reale "scarto", e quindi sulla base di una piena subordinazione a quest'ultimo. Sicuramente l'atteggiamento sartriano, in *I comunisti e la pace*, propende per una forte accentuazione del ruolo del Partito, attraverso cui la libertà dell'operaio e della classe cui appartiene diventerebbe concreta: ne deriva che viene fortemente criticata ogni forma di spontaneismo.

In *Portrait de l'aventurier* viene delineata una posizione analoga:

Con il suo [del militante] ingresso nel partito, lo scopo si è trasformato davanti ai suoi occhi: egli ha compreso che le sue esigenze non sarebbero soddisfatte che attraverso l'avvento di una società socialista. E il militante stesso

6 CP, pp. 250-251.

7 *Ivi*, p. 255.

si trasformava insieme allo scopo: il Partito, in lui e attraverso lui, perseguiva la realizzazione di questo fine assoluto. La singolarità (*singularité*), che gli si riconosceva, era la volontà singolare di servire a questa realizzazione⁸.

Anche nella *Réponse à Claude Lefort*, estremamente polemica, emerge la rilevanza dell'elemento del partito, e quindi del plesso classe-partito: “[...] vedo che i dirigenti non sono nulla senza le masse, ma che la classe non ha coesione e potenza che nella misura in cui dà fiducia ai dirigenti [...] Il Partito non si distingue dalle masse che nella misura in cui è la loro unione [...] Il Partito forma i quadri sociali della memoria operaia [...]”⁹. Non si tratta di negare la soggettività delle masse, ma di tenere costantemente aperto il rapporto fra esse e il Partito, che può renderle effettuali, trasformando le loro passioni in azioni politiche.

Tale posizione appare difficilmente compatibile con la forte valorizzazione, da parte del “primo” Sartre, della libertà dell'uomo, del *conatus* verso la singolarità individuale. D'altronde, anche nella *Critica della ragione dialettica* si dispiega una critica nei confronti dei collettivi, i quali tenderebbero a “strangolare” la forza propulsiva dei singoli e la loro azione. In merito alla questione più specifica, più direttamente politica, del rapporto fra spontaneismo e organizzazione, nella *Critica della ragione dialettica*, ma ancor di più nei testi successivi, il “pendolo” di Sartre sembra essere piuttosto dalla parte del movimento. Anzi, la dinamica stessa del gruppo è concepita in modo tale da far ritenere che, con l'organizzazione e ancor di più con l'istituzione, si perda la forza propulsiva della fase “germinale” e si rischi di approdare a una situazione disciplinata e disciplinante, che riporta a una nuova serialità. D'altronde, la stessa valorizzazione del '68 comporterà un approccio molto critico nei confronti del carattere serializzante dell'organizzazione. Qui il rischio corso da Sartre appare opposto rispetto a quello presente in *I comunisti e la pace*.

La posizione delineata in quest'ultima opera e in altri testi dei primi anni Cinquanta, poco tempo dopo verrà profondamente riarticolata. Che sia condivisibile o meno la critica di Merleau-Ponty all'“ultrabolsevisimo” di Sartre (e probabilmente, da vari punti di vista, non lo è, senza per questo ritenere pienamente convincente l'articolazione sartriana di questi anni), appare necessario rilevare che tale polemi-

8 *PA*, p. 12.

9 *RCL*, p. 60. In merito alla polemica con Lefort, si veda Claude Lefort, *Le marxisme de Sartre*, in “Les Temps Modernes”, 89, 1953, pp. 1541-1570: 1569: “L'atteggiamento sartriano è quello di un *empirismo politico* e noi crediamo che finirà per dirci che la rivoluzione è un mito, e il pacifismo la sola virtù del presente”.

ca può acquisire un significato determinato in rapporto all'opera in questione, e ad altri brevi scritti di quegli anni, ma non all'intera riflessione politica sartriana. Qui non mi soffermo sulle complesse ragioni, sul piano filosofico e politico, del progressivo distanziamento fra Sartre e Merleau-Ponty, ma mi limito a sottolineare che la fase sartriana oggetto d'analisi si colloca fra *Umanismo e terrore* (1947) e *Le avventure della dialettica* (1955). *Umanismo e terrore*, seppur con una serie crescente di problematizzazioni e dubbi, teneva aperto un rapporto con Marx, sulla base di una sorta di "marxismo d'attesa", critico nei confronti del liberalismo e per certi versi sintonico con la valorizzazione "soggettiva" del proletariato in *Storia e coscienza di classe* di Lukács: in contrapposizione con una "scolastica" marxista, il tentativo consisteva nell'articolare una dialettica critica e aperta, sulla base di un continuo "scambio" fra interiorità e exteriorità¹⁰. La polemica, svolta da Merleau-Ponty, nei confronti dei Processi di Mosca non comportava affatto un'accettazione delle tesi di Koestler, e non prevedeva la diagnosi di una fine del marxismo. Non c'è dubbio che Sartre risentisse in modo molto intenso dell'approccio di *Umanismo e terrore*, così come, per sua stessa ammissione, nell'immediato dopoguerra riconobbe che Merleau-Ponty era maggiormente "interno", rispetto a lui, a determinate questioni teorico-politiche e direttamente politiche. Ma, successivamente, *Le avventure della dialettica* segna un radicale congedo dal marxismo, non sulla base di un programmatico anticomunismo, ma di un "acomunismo" che mette in discussione la stessa possibilità di una dialettica marxista, per quanto formulata in termini critici e aperti. Più avanti ritornerò sulla questione del rapporto con Sartre, ma, comunque sia, Merleau-Ponty venne assumendo un approccio fortemente critico nei confronti delle proprie stesse tesi di *Umanismo e terrore*, o perlomeno chiuse quelle possibilità, che lì restavano aperte, per quanto non senza ambivalenze e dubbi: questa esigenza spiega anche il carattere prolisso del testo, la necessità ossessiva di un chiarimento, che è anche un autochiarimento. In ogni caso, la presa di posizione nei confronti di Sartre appare piuttosto virulenta, e, per molti versi, ingenerosa, per quanto faccia emergere una serie di elementi problematici del ragionamento sartriano, in merito appunto all'"ultrabolscevismo", combinato a una lettura, a suo avviso, volontaristica e moralistica (e non realmente materialistica) del marxismo.

10 Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris 1947, trad. it. a cura di A. Bonomi, *Umanismo e terrore*, Sugar, Azzate (Varese) 1965, pp. 35-205.

Come sottolineato in precedenza, anche per la produzione dei primi anni Cinquanta, occorre però articolare un discorso più complesso rispetto all'idea secondo cui la posizione sartriana si caratterizzi *sic et simpliciter* per la difesa del ruolo del Partito. Ad esempio, un testo molto significativo come *Portrait de l'aventurier* (1950) contiene una vivida descrizione, oltre che dell'avventuriero, del militante:

Tra lui [il militante] e i suoi amici più intimi, il Partito costituirà la mediazione necessaria [...] la sua esistenza non è quella di una pura astrazione: egli si conosce come un membro della classe e del Partito che fanno la storia, egli sa che viene definito con dei compiti precisi e con una grande speranza [...] Il militante resta a metà cammino tra l'insostituibile e l'intercambiabile: egli serve, è tutto¹¹. Sostenuto e continuamente ricreato per questo progetto che lo supera, il militante si trova protetto contro la morte: l'impresa (*entreprise*) che lo definisce eccede di molto la durata di una vita; egli lavora quindi senza sosta al di là della propria stessa morte [...]¹².

Indubbiamente esiste il rischio di un assoggettamento del militante al Partito, ma lo stesso Sartre precisa che non ci si trova di fronte né a una vittima né a un eroe bensì a una figura complessa, che sicuramente dipende dal partito, come una "cellula", e in cui sicuramente l'elemento della disciplina svolge una funzione rilevante, ma non assoluta. Infatti, il militante si identifica pienamente con il fine, a tal punto da non possedere esistenza autonoma rispetto ad esso: nella "fusione" fra tale figura e lo scopo (al riguardo si prefigura ciò che successivamente verrà chiamato "gruppo in fusione"), viene ad esercitare un ruolo decisivo il Partito, in cui passione e azione si intrecciano in modo indistricabile.

Se finora ho messo in luce un elemento di discontinuità del discorso di *I comunisti e la pace* sia rispetto ai testi precedenti sia rispetto alle tesi che avrebbe sostenuto negli scritti successivi, si rivela necessario richiamare un aspetto, presente nell'opera in questione, che invece costituisce un segno distintivo dell'intero itinerario sartriano: si tratta del forte nesso instaurato fra classe e azione. In altri termini, la classe non viene concepita sulla base di un'ipostatizzazione né di tipo ontologico né di tipo sociologico, ma viene articolata a partire dalla dinamica dell'azione: non si dà classe al di fuori e prima della *praxis*. Quest'ultima, in talune circostanze, diventa azione rivoluzionaria, con una coimplicazione fra dimensione individuale e dimensione collettiva:

11 *PA*, p. 9.

12 *Ivi*, p. 13.

Nei grandi momenti della storia operaia, la Rivoluzione non era né un evento (*événement*) futuro né un oggetto di fede, era il movimento (*mouvement*) del proletariato, la *pratica* quotidiana di tutti (*tous*) e di ciascuno (*chacun*); non la conclusione apocalittica di un'avventura ma il semplice potere di fare la storia; non *un* momento futuro ma, per gli uomini esiliati in un presente invivibile, la brusca scoperta di un futuro (*avenir*); la Rivoluzione era [...], in breve, un legame costante dell'individuo con la classe e del singolare (*singulier*) con il generale (*général*)¹³.

La rivoluzione si radica nel “movimento del proletariato”, configurandosi come una pratica quotidiana, in cui la sfera individuale e quella comune si compenetrano. Nella rivoluzione convergono la singolarità dell'azione contingente e l'universalità della Storia, cosicché si realizza una fusione fra il “ciascuno” e i “tutti”. Solo all'interno di determinate circostanze si verifica una tale compenetrazione: generalmente il rapporto fra le due dimensioni possiede un carattere instabile. All'interno di questo scenario, emerge con chiarezza il nesso stringente fra classe e azione: “Il proletariato si fa autonomamente attraverso la sua azione quotidiana; non è che in atto, è atto; se cessa di agire, si decompone. Non dico nulla di nuovo: troverete tutto ciò in Marx”¹⁴. D'altronde, la prospettiva appena delineata si rivela compatibile con quanto è emerso dall'analisi della *Critica della ragione dialettica*, di qualche anno successiva, in cui il nesso gruppo in fusione-*praxis* comune risulta stringente. Così la modalità con cui viene tratteggiato il rapporto classe-azione, a differenza della questione della valorizzazione del partito, rimane un “filo rosso” dell'intero percorso sartriano. Gli scritti del periodo indicato sono contraddistinti dal tentativo di fecondare il socialismo con la dimensione della libertà, e viceversa. Di tale ricerca, non priva di difficoltà e di esiti contraddittori, è testimonianza anche un'opera teatrale come *Saint-Genet, comédien et martyr* (1952)¹⁵.

Negli anni Sessanta un testo decisivo per comprendere la riflessione politica di Sartre, e il suo rapporto con il marxismo, è la *Critica della ragione dialettica*. Dal punto di vista del metodo, il richiamo alle precedenti *Questioni di metodo* viene a svolgere una funzione estremamente rilevante. Ci si trova di fronte, da un lato, a una critica al marxismo dogmatico, e, dall'altro, a un tentativo di rilancio del marxismo, “intercettando” determinate intuizioni marxiane e facendole interagire con l'esistenzialismo.

13 CP, pp. 192-193.

14 *Ivi*, p. 207.

15 Cfr. SG. Al riguardo si veda Verstraeten, *Violence et éthique*, cit., pp. 348-350.

[...] ciò che ha fatto la forza e la ricchezza del marxismo, è l'essere stato il tentativo più radicale d'illuminare il processo storico nella sua totalità [...] il marxismo è ancora giovanissimo, quasi nell'infanzia: ha appena appena cominciato a svilupparsi. Esso rimane dunque la filosofia del nostro tempo: è insuperabile perché le circostanze che l'hanno generato non sono ancora superate. I nostri pensieri, quali che siano, non possono formarsi che su questo humus [...]¹⁶.

Emergono in particolare due aspetti: il primo, fonte di alcune difficoltà, è che la riflessione si inserisca completamente all'interno del marxismo ("la filosofia del nostro tempo"), come se tutto potesse reggersi su tale base, il secondo, che pone una serie di altri problemi, è che il marxismo venga interpretato come filosofia. Comincio col primo aspetto, consistente nella critica a un marxismo che si è sclerotizzato, irrigidito, dando vita a quel dualismo, già esaminato, fra una teoria rigida, dogmatica, e una pratica interamente funzionale all'empiria politica. Per Sartre si tratta, invece, di attivare un nesso fra la teoria e la pratica, evitando però sia di considerare la prima in termini strumentali, sia di "piegare" la seconda a un fine immediato. In particolare, non può venir disconosciuta l'importanza della filosofia, e del suo rapporto, seppur complesso e mai concluso una volta per tutte, con la dimensione della verità. Così la modalità con cui viene concepito il nesso fra teoria e prassi assume una forte valenza critica nei confronti di qualsiasi approccio di tipo positivistico, che approderebbe a una sorta di "feticismo" dell'oggetto, venendo a privare il discorso di qualsiasi tensione verso un "oltre" rispetto allo "stato di cose presente".

Nel compiere tale percorso, Sartre opera una forte differenziazione tra Marx e il marxismo, o meglio, tra Marx, Engels e il marxismo. Il giudizio su Engels appare estremamente ingeneroso, e con rischi di intellettualismo "filosofico", nel suo insistere a più riprese sul suo "positivismo". In realtà, oltre alla valorizzazione dell'impegno straordinario di Engels per l'organizzazione del movimento operaio (e del suo ruolo decisivo per la ricezione dei testi marxiani), non può passare sotto silenzio la sostanziale inscindibilità del sodalizio, personale, politico e teorico, fra Marx e Engels. Non si tratta di negare differenze fra i due pensatori, né di escludere la presenza di elementi problematici nella riflessione engelsiana, ma risulta discutibile la forte divaricazione fra un Marx filosoficamente fecondo e non positivista, e un Engels positivista.

16 *QM*, pp. 35-36, trad. it., p. 32.

Ma, al di là del rapporto fra Marx e Engels, spesso Sartre contrappone al marxismo (per certi versi, “engelsiano” e caratterizzato da quel dualismo precedentemente criticato) varie intuizioni produttive di Marx. Una questione aperta è quale sia il marxismo a cui Sartre allude. Sicuramente il richiamo più evidente potrebbe essere al marxismo della Seconda Internazionale, con il suo carattere deterministico, peraltro comprensibile nel contesto politico e culturale dell’epoca. Inoltre è presente un riferimento, più specifico, al dibattito europeo, e *in primis* francese del dopoguerra, in cui permanevano aspetti dogmatici, deboli filosoficamente e, nello stesso tempo, incapaci di dare un vero impulso all’azione rivoluzionaria. Al riguardo non bisogna dimenticare le polemiche di quegli anni, ad esempio, da parte di Lefebvre, e, ancor di più da parte di Lukács. Per un verso, appare fecondo il tentativo di valorizzare elementi marxiani, svincolandoli da ogni irrigidimento dogmatico, e facendone emergere la vitalità (esercizio peraltro tipico di vari filosofi del cosiddetto “marxismo occidentale”, pur nelle loro forti differenze). Per l’altro, risulta problematica la contrapposizione indicata, e quindi l’idea di un ritorno a un Marx “originario” rispetto alle versioni teoricamente e politicamente mistificate che ne sarebbero state fornite nello sviluppo del marxismo.

Risulta necessario approfondire ulteriormente il tema della differenziazione operata fra Marx e il marxismo. Quest’ultimo avrebbe svalutato la dimensione della relazione umana, sulla base di una visione deterministica, in cui gli elementi-chiave sarebbero solo rappresentati dalla società e dai rapporti di produzione. Ma così si perverrebbe a una nozione di rapporto umano al proprio interno reificata, alienata, in quanto verrebbe negato ogni spazio alla possibilità di superamento della situazione presente. Paradossalmente ci si troverebbe di fronte a un punto di contatto con il liberalismo, nel senso che gli individui verrebbero considerati come isolati. Rispetto a tale approccio, non si tratta di negare la rilevanza delle condizioni esterne, e dei vincoli di classe, ma di cogliere il continuo scambio fra dimensione oggettiva e dimensione soggettiva. Infatti, sia gli individui fanno la Storia sia la Storia fa gli individui: essi, nello stesso tempo, “parlano” e “sono parlati”.

[...] la Storia è più complessa di quanto non creda un certo marxismo semplicista, e l’uomo non deve lottare soltanto contro la Natura, contro l’ambiente sociale che l’ha generato e contro altri uomini, ma anche contro la propria azione in quanto diventa altra. Questo tipo di alienazione primitiva si esprime attraverso altre forme d’alienazione, ma è indipendente da esse e

anzi serve loro da fondamento. Insomma scopriamo qui l'anti-*praxis* permanente come momento nuovo e necessario della *praxis*¹⁷.

Rispetto al marxismo, emerge un punto di discontinuità, o perlomeno di problematizzazione, dal momento che si punta l'attenzione anche su ciò che in genere è stato trascurato, ovvero su un'"alienazione primitiva", fondata sul fatto che la propria azione diventa altrà. Per altri versi il ragionamento viene costruito anche a partire dall'idea di una continuità con Marx, seppur sulla base di un'"ontologizzazione" dell'alienazione, ma comunque calandola all'interno dell'elemento della serialità: "Quando Marx dice che il capitale s'esprime per bocca del capitalista, bisogna intenderlo nel senso per cui l'economia pratica del capitalismo si costituisce come serialità e si traduce come un certo sistema seriale di relazioni polarizzate da un'unità di transfinito [...] L'alienazione c'è in partenza [...] e all'arrivo [...]"¹⁸.

D'altronde, anche nelle *Questioni di metodo* si fa riferimento alla questione della solitudine: per Sartre, solitudine dell'individuo e socialità del collettivo costituiscono le due facce della stessa medaglia. Al riguardo estremamente rilevante appare il confronto con Marx, che ha messo in luce la compenetrazione indicata a più riprese, ma in modo particolarmente icastico nella *Einleitung* del '57: "L'uomo è nel senso più letterale uno *zoon politikon*, non soltanto un animale sociale (*ein geselliges Tier*), ma un animale che solo nella società può isolarsi (*kann sich vereinzeln*)"¹⁹. La società non costituisce l'opposto dell'isolamento, della "solitudine" – per adoperare il linguaggio sartriano –, ma le due dimensioni si richiamano vicendevolmente. D'altronde, per Marx il nesso sociale riguarda individui reciprocamente indifferenti. Sicuramente Sartre riprende tale elemento: d'altronde, se si tiene in considerazione l'analisi della serialità, ci si rende conto di quanto forte sia la coimplicazione fra l'atomizzazione e l'"ingabbiamento" nel collettivo. Se radicalmente critica è la posizione sartriana nei confronti della serialità, il gruppo, con la sua azione comune, risulta proprio volto a superare la dispersione propria del collettivo. Rispetto a Marx, vengono però forniti ulteriori elementi in merito al vissuto, facendone emergere anche le componenti psicologiche ed emotive. In questo senso, il riferimento alla psicoanalisi, seppur per molti versi criticata, risulta centrale.

17 *CRD I*, p. 236, trad. it., 1, p. 250.

18 *Ivi*, pp. 825-826, trad. it., 2, p. 400.

19 Marx, *Einleitung*, cit., p. 20, trad. it., p. 5. Cfr. Luca Basso, *Socialità e isolamento. La singolarità in Marx*, Carocci, Roma 2008, pp. 194-215.

La questione indicata si rivela fortemente connessa al tema dell'alienazione, che peraltro giocava un ruolo rilevante già in testi precedenti (si pensi, ad esempio, ai *Cahiers pour la morale*). D'altronde, avevo sottolineato che è presente, in Sartre, un'“ontologizzazione” dell'alienazione: in parte sulla base di una matrice hegeliana (più che marxiana), ci si trova di fronte a un rapporto molto stretto, quasi di coincidenza, fra alienazione e oggettivazione. Sostenere tale posizione non significa ritenere che Sartre non riconosca la presenza di un proprio debito nei confronti dell'approccio marxiano:

Marx ha benissimo precisato che distingueva le *relazioni umane* (*relations humaines*) dalla loro reificazione o, in senso generale, dalla loro alienazione in seno ad un regime sociale dato. Egli rileva, infatti, che nella società feudale, fondata su altri istituti e altri strumenti, e che poneva ai suoi uomini altri problemi, i *propri* problemi, pur esistendo lo sfruttamento sull'uomo da parte dell'uomo, congiunto all'oppressione più feroce, tutto però si svolgeva *altrimenti* e, in particolare, la relazione umana non era né reificata né distrutta [...] Però non è la Storia a far sì che ci siano relazioni umane in generale. Non sono i problemi di organizzazione e di divisione del lavoro che hanno determinato l'intercorrere di rapporti fra gli uomini, concepiti come oggetti *originariamente separati* [...] la relazione umana (qualunque ne sia il contenuto) è una realtà di fatto permanente a qualsiasi momento della Storia ci si collochi, anche tra individui separati, appartenenti a società di regime diverso e che s'ignorino a vicenda. Ciò vuol dire che, saltando la tappa astratta della relazione umana e collocandoci subito nel mondo, caro al marxismo, delle forze produttrici, del modo e dei rapporti di produzione, rischieremo di dar ragione senza volerlo all'atomismo del liberalismo e della razionalità analitica. È appunto la tentazione di alcuni marxisti: gli individui, rispondono, non sono *a priori* né particelle isolate né attività in relazione diretta, per il fatto che è la società a decidere in ogni caso, attraverso la totalità del movimento e la particolarità della congiuntura [...] se non distinguiamo il progetto – come superamento – dalle circostanze come condizioni, non rimangono più che oggetti inerti e la Storia svanisce. Parimenti, se il rapporto umano è solo un prodotto, è reificato per essenza e non si capisce neppure più in che potrebbe mai consistere la sua reificazione. Il nostro formalismo, che s'ispira a quello di Marx, consiste solo nel ricordarle che l'uomo fa la Storia nell'esatta misura in cui essa lo fa²⁰.

Emerge nuovamente la differenziazione, operata da Sartre, fra Marx e il marxismo. La ripresa dell'idea marxiana, secondo cui i rapporti non possono venir schiacciati sul loro carattere reificato all'interno del modo di produzione capitalistico, mette in luce il fatto che

20 CRD I, pp. 209-210, trad. it., 1, pp. 222-223.

risulta possibile delineare un'altra prospettiva rispetto allo "stato di cose presente" reificato, consistente in una situazione in cui le relazioni umane non risultino alienate. Una disalienazione è possibile, seppur all'interno di un percorso complesso, le cui coordinate non sono pienamente preventivabili. Occorre ribadire con forza questo aspetto, in quanto troppo spesso si è affermato che per Sartre l'alienazione costituirebbe un elemento permanente, non eliminabile. In precedenza ho sottolineato che, rispetto a Marx, in Sartre si assiste a un rapporto più stretto fra alienazione e oggettivazione. Tale posizione deve però essere interpretata dando conto della complessità del problema: occorre quindi, da un lato, evitare una divaricazione assoluta di tali concetti in Marx (lo stesso carattere immanente della sua argomentazione impedisce una netta differenziazione fra la negatività dell'alienazione e la positività dell'oggettivazione), dall'altro, "complicare" l'idea della loro piena coincidenza in Sartre. È vero che, nell'approccio di quest'ultimo, esiste un'ambivalenza, per cui talvolta sembra che l'alienazione non sia eliminabile risultando costitutiva del soggetto umano: d'altronde, essa presuppone la libertà, e quindi solo un individuo libero può essere alienato²¹. Ma, come emerge nel passo citato, si può uscire dall'alienazione, delineando uno scenario di relazioni umane non reificate. La prospettiva sartriana non è né soggettivistica né antisoggettivistica, dal momento che insiste sia sul fatto che gli individui fanno la Storia, sia sul fatto che la Storia fa gli individui.

Per approfondire le tematiche appena delineate, e in particolare la questione della soggettività, fra i vari testi successivi alle *Questioni di metodo* e alla *Critica della ragione dialettica* appaiono molto significative la conferenza tenuta all'Università di Araraquara in Brasile nel 1960, e le due conferenze svolte all'Istituto Gramsci di Roma, rispettivamente nel 1961 e nel 1964 (oltre che quelle compiute nell'università americana Cornell nel 1964-1965, che costituiscono un'integrazione delle conferenze romane, e che sono state pubblicate postume con il titolo *Morale et Histoire*)²². L'intervento brasiliano verte sul tema del

21 Parzialmente condivisibile è l'interpretazione di Gorz, *Il socialismo difficile*, cit., in part. pp. 278 sgg., che presenta il merito di porre la questione della disalienazione, in polemica con letture sartriane (ad esempio, quella di Chiodi) totalmente "chiuse" su questo punto, ma sottovaluta la presenza di difficoltà al riguardo nell'articolazione della *Critica*. Per una tematizzazione complessiva della questione dell'alienazione, anche attraverso alcuni elementi sartriani, si veda André Gorz, *La morale de l'histoire*, Seuil, Paris 1959, trad. it. di J. Graziani, *La morale della storia*, il Saggiatore, Milano 1960, in part. pp. 39-127.

22 Cfr. *MH*.

rapporto fra marxismo e esistenzialismo, approdando a un'antropologia strutturale e storica. Il tentativo sartriano, condotto anche attraverso una riformulazione del marxismo, consiste nell'andare al di là della contrapposizione fra soggettivismo e oggettivismo:

[...] non è necessario parlare né di soggettività né di oggettività in contrasto con la soggettività [...] Infatti, se consideriamo il mondo sotto la forma della comprensione, l'oggettività è totale e noi siamo tutti perfettamente oggettivi; basta semplicemente sostituire la coppia soggettivo-oggettivo con quella interiorizzazione-esteriorizzazione. A questo punto possiamo porre *in situazione* gli uni in rapporto agli altri [...] non è assolutamente necessario definire il soggettivo, perché questo non esiste. Ciò che v'è di reale è semplicemente un processo di interiorizzazione-esteriorizzazione totalmente oggettivo²³.

Nell'interpretazione del rapporto soggettivo-oggettivo in termini di interiorizzazione-esteriorizzazione, il punto di partenza ineludibile viene riconosciuto nel *cogito* cartesiano, su cui mi sono soffermato in precedenza: tale elemento, per Sartre, costituisce la base per poter immaginare un uomo in quanto essere libero, che agisce e che non deve venir oppresso²⁴. Il *cogito* cartesiano, pur costituendo il punto di avvio del discorso, deve venir oltrepassato: "Come in altri tempi, si soleva dire dell'università che porta a tutto a condizione di uscirne, il *cogito* porta a tutto a condizione che ne usciamo [...] ed è qui che il *cogito* esplose in dialettica [...] allora troveremo la via d'uscita immediata dal *cogito*, poiché chi troviamo in noi stessi è il *chiunque*, vale a dire l'agente storico, cioè l'uomo, l'uomo di oggi"²⁵. Questo "corpo a corpo" con Cartesio sfocia in una prospettiva fondata su un'antropologia storica e dialettica, in cui il riferimento hegeliano appare estremamente rilevante. L'impostazione cartesiana viene erosa (o, comunque, Sartre cerca di eroderla) dall'interno: di nuovo, Cartesio oltre Cartesio.

La riformulazione del rapporto soggettivo-oggettivo in termini di interiorizzazione-esteriorizzazione costituisce uno degli aspetti decisivi anche delle due relazioni tenute da Sartre all'Istituto Gramsci di Roma. Mi soffermo, in particolare, sulla prima, del 1961 (la seconda, del 1964, fa emergere la rilevanza della morale, seppur mai "sistemizzata", nel Sartre del dopoguerra²⁶). In tale conferenza, in francese

23 CA, pp. 87-88. Cfr. Nicola Badaloni, *Introduzione*, in *ivi*, pp. 7-43.

24 Cfr. CA, p. 88.

25 *Ivi*, pp. 95-96.

26 Cfr. RE. Gli altri interventi furono di Roger Garaudy, Cesare Luporini, Adam Schaff,

intitolata *Marxisme et subjectivité*, ritorna, sulla base di un intreccio fra esistenzialismo e marxismo, il tentativo di andare al di là di soggettivismo e oggettivismo. Secondo Sartre, vari filoni marxisti conducono a prospettive in cui l'elemento della soggettività risulta negato, o comunque, sottostimato: a suo avviso, ad esempio, la dialettica idealista di Lukács incorre in questo rischio²⁷. Sartre declina la soggettività in forte connessione con la pratica, in quanto risposta a una situazione: "Se la soggettività (*subjectivité*) può rendersi manifesta è per la differenza che c'è tra ciò che la situazione comunemente richiede e la risposta che le si dà [...] la risposta non sarà mai completamente adeguata alla domanda oggettiva [...] *La soggettività è fuori (dehors), come carattere di una risposta, e, nella misura in cui è un oggetto costituito, come carattere dell'oggetto*"²⁸. L'intera conferenza risulta sorretta dalla ricerca della "singolarizzazione dell'universale" (*singularisation de l'universel*): "[...] c'è soggettività quando un sistema in interiorità, mediazione tra l'essere e l'essere, interiorizza, nella forma del dover essere una qualunque modificazione esterna, e la re-esteriorizza nella forma di una singolarità esterna"²⁹. Il rapporto "soggettivo" - "oggettivo" viene concepito in termini di interiorizzazione-esteriorizzazione: il momento soggettivo si

Karel Kosik, Galvano Della Volpe, Mihailo Markovic, Howard Parsons. Il testo della relazione sartriana, recentemente pubblicato in francese (e di cui era uscita anche una versione italiana, molto ridotta), contiene una forte valorizzazione della morale (*morale*), intesa come "l'insieme di imperativi, valori e giudizi assiologici che costituiscono i luoghi comuni di una classe, di un ambiente sociale o di una società intera" (p. 16, trad. it., pp. 31-32). Nell'argomentazione condotta la norma viene a svolgere una funzione cruciale per la costituzione del soggetto: "Così la norma (*norme*) come possibilità incondizionata designa nell'agente un soggetto in interiorità (*sujet en intériorité*) come unità sintetica delle sue diversità [...] la norma [...] rappresenta la *mia possibilità di produrmi come soggetto (me produire sujet)*" (p. 20, trad. it., p. 34).

27 Cfr. *MS*, pp. 29-32, trad. it., pp. 17-20. L'edizione francese presenta, oltre alla conferenza sartriana tenuta nel dicembre 1961 presso l'Istituto Gramsci di Roma, una prefazione dei curatori, Michel Kail e Raoul Kirchmayr (pp. 5-22), una postfazione di Fredric Jameson (pp. 177-187) e una parte del lungo e interessante dibattito (pp. 73-174) fra Sartre e rilevanti intellettuali italiani vicini al Pci, fra cui Enzo Paci, Cesare Luporini, Galvano Della Volpe, Lucio Colletti, Mario Alicata. La recente edizione italiana possiede, oltre alla conferenza, una prefazione di Giacomo Marramao (pp. 7-13), una postfazione di Fredric Jameson (pp. 59-70) e un'ampia appendice di Raoul Kirchmayr (pp. 71-162), relativa allo sfondo storico-culturale e ai contenuti del dibattito. Occorre precisare che il testo sartriano era già stato pubblicato in italiano, con il titolo *Soggettività e marxismo*, in "aut-aut", 136-137, 1973, pp. 131-151 (a cui seguiva una breve ricostruzione della discussione successiva: *ivi*, pp. 152-158), e in francese, con il titolo *La Conférence de Rome, 1961. Marxisme et subjectivité*, in "Les Temps Modernes", 560, 1993, pp. 11-39.

28 *MS*, pp. 46-47, trad. it., pp. 33-34.

29 *Ivi*, p. 55, trad. it., pp. 41-42.

configura come il modo d'essere all'interno del momento oggettivo³⁰. Contrariamente a un luogo comune invalso, in Sartre non ci si trova di fronte *sic et simpliciter* a un approccio soggettivistico: il nesso fra dimensione soggettiva e dimensione oggettiva si dispiega pienamente nel momento della *praxis*, in cui i soggetti, a partire da un "fuori", diventano "quasi-oggetti", agiti dall'evento destrutturante.

Tale dinamica si caratterizza come un intreccio di ripetizione e di invenzione: "La ripetizione-invenzione in un rapporto dato, immediato, che trascende l'essere in exteriorità si chiama proiezione (*projection*)"³¹. Ritorna l'idea dell'"inventare il nuovo", intendendo tale elemento, però, non sulla base di una semplicistica contrapposizione al passato, come testimonia il rilievo sulla ripetizione: il passato è là, tutto intero, ma non viene concepito in termini passivi, dovendo venire ri-totalizzato. La dimensione della soggettività, fra ripetizione e invenzione, presuppone una forte valorizzazione dell'"umano", in contrapposizione alla sottovalutazione compiuta da determinati filoni del marxismo, con la conseguente difficoltà nell'articolare teoricamente la soggettività, ma, ancor di più, sulla base di una prospettiva radicalmente differente rispetto all'umanismo borghese.

Per tornare alla *Critica della ragione dialettica* (e alle *Questioni di metodo*), rispetto a cui peraltro la conferenza romana si configura come un'esplicitazione delle sue implicazioni e delle sue conseguenze teoriche e politiche, occorre sottolineare che il marxismo, o una certa versione di esso, secondo Sartre approda a una visione "feticizzata" e reificata delle relazioni umane, che vengono completamente "schiacciate" sull'oggettività, senza permettere di articolare uno scenario altro. Infatti, sulla base di una piena identificazione fra progetto e condizioni, non può che risultare dominante la dimensione dell'inerzia. Paradossalmente l'orizzonte marxista indicato, secondo Sartre, rischia di apparire compatibile con l'atomismo liberale, che riduce ogni elemento al piano della concorrenza, seppur ovviamente con un giudizio politico profondamente differente al riguardo. Così in Sartre ritorna il riferimento all'"umano", non come ipostatizzazione astratta e astorica di una natura umana "essenzializzata", ma sulla base di una critica all'alienazione reale:

[...] ogni filosofia che subordini l'umano all'Altro dall'uomo, sia essa idealismo esistenzialista o marxista, ha per fondamento e per conseguenza l'odio

30 Cfr. *ivi*, p. 72, trad. it., p. 57.

31 *Ivi*, p. 64, trad. it., p. 50.

dell'uomo: la Storia l'ha provato in entrambi i casi. Bisogna scegliere: o l'uomo è anzitutto se stesso, o è anzitutto Altro da sé. E se si sceglie la seconda dottrina, vuol dire semplicemente che si è vittima e complice dell'alienazione reale³².

L'umanismo si configura come un tentativo di oltrepassamento dell'"alienazione reale", per certi versi in continuità con l'impostazione marxiana:

Ma, da quasi cent'anni, una *boutade* marxista rivela come essi abbiano tendenza a non attribuirgli molta importanza: l'evento fondamentale del secolo XVIII non sarebbe la Rivoluzione francese, ma la comparsa della macchina a vapore. Marx non ha seguito questa direzione, come dimostra a sufficienza lo stupendo *18 Brumaio di Luigi Bonaparte* [...] Stranamente, il marxismo stalinizzato assume un carattere di immobilismo tale che un operaio non è più un essere reale che cambia con il mondo, ma un'Idea platonica³³.

Referenti polemici sono quegli approcci marxisti che, se non negano l'uomo-operaio, lo concepiscono comunque in modo così scarnificato che risulta "macchinizzato", "tecnicizzato", e quindi sprovvisto di una potenzialità soggettiva, sulla base di una sorta di immobilismo platonico.

Il marxista accosta il processo storico mediante schemi universalizzanti e totalizzatori [...] Ma in nessun caso, nei lavori di Marx, la prospettiva pretende di impedire o di rendere inutile l'apprezzamento del processo come totalità *singolare* (*totalité singulière*). Quando studia, ad esempio, la breve e tragica storia della Repubblica del 1848 [...] cerca invece di rendere la tragedia nei particolari e nell'insieme [...] dà a ogni evento, oltre che il suo significato particolare, una funzione rivelatrice [...] Mai, in Marx, si trovano *entità*: le totalità (per esempio la 'piccola borghesia' nel *18 Brumaio*) sono viventi; si definiscono da sole nell'ambito della ricerca [...] I concetti aperti del marxismo si sono chiusi; non sono più delle *chiavi*, degli schemi interpretativi: si pongono per se stessi come sapere già totalizzato [...] Il marxismo, dal canto suo, dispone sì di fondamenti teorici tali da abbracciare l'intera attività umana, ma non *sa* più nulla: i suoi concetti sono dei *Diktat* [...]³⁴.

Se prima si è insistito sul fatto che, secondo Sartre, il marxismo, o perlomeno un certo marxismo, sulla base di un approccio deterministico e positivista, non ha saputo cogliere la soggettività, senza concepirla in modo prometeico, ma nemmeno "schiacciando" il

32 CRD I, p. 292, trad. it., 1, p. 304.

33 QM, pp. 97-98, trad. it., p. 96.

34 *Ivi*, pp. 33-35, trad. it., pp. 30-31.

suo progetto sulle circostanze, qui emerge il fatto che il marxismo è venuto ad assumere un carattere sempre più rigido, più scolastico, non rivestendo una funzione espansiva, con la capacità di aprire nuovi spazi, teorici e pratici.

All'interno di un'impostazione di questo tipo l'elemento della singolarità risulta completamente negato, o comunque ha difficoltà a trovare una propria collocazione. "Singolarità" nel senso della valorizzazione sia del soggetto collocato in un contesto sociale, ma mai pienamente riducibile ad esso, sia della contingenza dell'evento politico, che si iscrive in uno schema storico ma senza mai venirne totalmente "assorbita". Secondo Sartre, Marx (si faccia riferimento all'analisi del 1848) cerca di tenere insieme la dimensione singolare, individuale, particolare, specifica, e quella universale, generale: la prima sfera non viene sussunta alla seconda, fino a farla scomparire. Presenta tratti di originalità tale lettura sartriana di Marx, mirante a valorizzare la singolarità, in polemica con qualsiasi interpretazione olistica. D'altronde, l'intero itinerario marxiano si caratterizza per la ricerca della realizzazione individuale, non concepita ovviamente in distonia con il contesto sociale, e il comunismo viene interpretato su questa base, dai primi scritti agli ultimi. La valorizzazione di tale *conatus* individuale, nelle *Questioni di metodo* sartriane, prende la forma dell'intreccio fra marxismo e esistenzialismo. In un certo senso, si assiste a un primato del marxismo sull'esistenzialismo, in quanto primato della filosofia sull'ideologia, ma l'elemento dell'ideologia, pur articolato diversamente che in Althusser, possiede una sua rilevanza, e non risulta riducibile a mistificazione³⁵. Infatti, il marxismo rideclinato da Sartre raggiunge in modo pratico, concreto gli scopi dell'esistenzialismo: per un verso, l'esistenzialismo viene sottostimato rispetto al marxismo, per l'altro, la modalità con cui viene concepito quest'ultimo risente fortemente di moduli esistenzialistici.

Nel compiere tale percorso teorico e politico, all'insegna del riferimento a Marx, nelle *Questioni di metodo* Sartre, per così dire, "usa" Hegel contro Kierkegaard e Kierkegaard contro Hegel. Il richiamo a Hegel serve ad ancorare saldamente il discorso a un approccio insieme dialettico e storico. D'altronde, intitolare il testo *Critica della ragione dialettica* non significa dichiarare un presupposto anti-dia-

35 Sulla nozione di ideologia in Sartre si veda, fra gli altri, Barot, *Aux racines de l'idéologie*, in Id. (a cura di), *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 253-284. In riferimento ad Althusser: Fabio Raimondi, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, ombre corte, Verona 2011.

lettico o a-dialettico. Bisogna aggiungere che l'opera in questione si configura come una critica della ragione storica, dal momento che nella prima parte (pubblicata), ma ancor di più, nella seconda parte (non pubblicata), risulta centrale il riferimento alla storia e al suo senso. Sartre articola una dialettica storica sulla base di una ripresa del metodo marxiano, ma cercando di dare vita a una riflessione sulla storia (in parte mancante in Marx) che però si venga a configurare come momento della *praxis* stessa. Un approccio di questo tipo non può che porsi in termini critici nei confronti del positivismo: "Di fatto *sappiamo* che l'idea dialettica è sorta nella Storia per strade ben diverse [rispetto al positivismo] e che tanto Hegel quanto Marx l'hanno scoperta e definita nelle relazioni fra l'uomo e la materia e in quelle degli uomini fra loro"³⁶. Ma il riferimento indicato permette anche di mostrare i limiti della riflessione di Kierkegaard, il quale, all'interno di un'impostazione mistico-religiosa, svincola il singolo dal contesto sociale e storico.

Certo, come Marx ha detto, i problemi si formulano solo quando sono dati gli strumenti per risolverli; *tutto è già dato*: la *praxis* come canone dell'uomo e fondamento della verità, la dialettica come dissoluzione permanente della Ragione analitica [...] l'universale è l'interesse materiale e generale d'ogni intellettuale e [...] tale universale sia realizzato in potenza (se non in atto) dalla classe operaia [...] Se però il teorico *imposta*, come Marx, un'interpretazione materialista e dialettica della Storia, ciò accade perché egli è *richiesto* dalla dialettica materialista come regola della *praxis* operaia e come unico fondamento dell'universalità vera (*universalité vraie*) (cioè futura) [...] Non immaginiamo di sfuggire così alla necessità d'un *realismo situato*³⁷.

La problematizzazione del materialismo e l'adozione di un "realismo situato" non significano un venir meno del riferimento al materialismo storico, e quindi del riconoscimento dell'importanza dei fattori materiali, "oggettivi". Ne deriva che centrale appare l'elemento del lavoro, in merito al quale viene di nuovo richiamato il contributo marxiano: "La scoperta essenziale del marxismo è che il lavoro, come realtà storica e come utilizzazione di strumenti determinati in un ambiente sociale e materiale già determinato, è il fondamento reale dell'organizzazione delle relazioni sociali. Questa scoperta *non può più* venir rimessa in discussione"³⁸.

36 *CRD I*, p. 148, trad. it., 1, p. 155.

37 *Ivi*, pp. 877-888, trad. it., 2, pp. 452-453.

38 *Ivi*, n. 1, p. 263, trad. it., 1, p. 372.

All'interno di questo approccio viene messa in luce la distanza della prospettiva marxiana da quella hegeliana: "L'originalità di Marx sta nel fatto di aver stabilito irrefutabilmente contro Hegel che la Storia è *in corso*, che *l'essere resta irriducibile al Sapere* e, insieme, nell'aver voluto conservare il movimento dialettico *nell'essere e nel Sapere*"³⁹. Paradossalmente emerge un punto di contatto con la riflessione di Althusser in *Lire le Capital*⁴⁰. Infatti, Althusser mette in luce il fatto che uno dei due assunti fondamentali del materialismo marxiano consiste nel rilievo sulla priorità della realtà, machiavellicamente della "verità effettuale della cosa" rispetto al pensiero: si assiste a una messa in discussione dell'omologia hegeliana fra reale e razionale, e quindi alla consapevolezza del rischio di piena concettualizzazione della realtà. Invece, l'impostazione marxiana si fonda sull'idea dello "scarto" fra i piani indicati. Sartre, seppur sulla base di un'impostazione molto differente rispetto a quella di Althusser, comunque fa emergere, marxianamente in polemica con Hegel, la discrasia fra essere e sapere. Nelle *Questioni di metodo* cruciale al riguardo è il richiamo a Kierkegaard, che mette in luce la non tenuta dell'articolazione hegeliana, e quindi la rilevanza del vissuto umano, della singolarità individuale, irriducibile a trascrizione razionale. Il tentativo di operare un'interazione reciproca fra marxismo e esistenzialismo trova nella formula dell'"universale singolare" la sua realizzazione più compiuta. In ogni caso, ai fini della comprensione dell'interpretazione sartriana del marxismo particolarmente rilevante è la questione dello statuto della classe e del suo nesso con la dimensione dell'azione.

2. Classe e azione

Negli scritti del dopoguerra, e in particolare in quelli degli anni Cinquanta, l'elemento della classe ritorna molto frequentemente. In *Faux savants ou faux lièvres* (1950), Sartre afferma che

la classe oppressa ha 'un carattere universale per le sue sofferenze universali' [...] La coscienza delle masse ha dunque una verità pratica [...] Il proletariato è allora negazione della negazione; la sua azione (*action*), essendo di-

39 *Ivi*, p. 142, trad. it., 1, p. 150.

40 Cfr. Louis Althusser, *L'objet du "Capital"*, in Aa.Vv., *Lire le Capital*, II, François Maspero, Paris 1965, pp. 7-185, trad. it. di F. Raimondi, *L'oggetto del "Capitale"*, in Aa.Vv., *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2006, pp. 165-270.

struttiva, è sempre tutto ciò che può essere e raggiunge sempre il suo scopo [...] Ecco perché Marx insiste sull'autoemancipazione (*auto-émancipation*) del proletariato [...]»⁴¹.

Emergono chiaramente snodi marxiani, *in primis* del giovane Marx, in rapporto al proletariato come classe-non classe, un'universalità di parte, volta alla messa in discussione dello stato di cose presente, e, essendo quest'ultimo diviso in classi, anche di se stesso come classe: appare evidente la carica soggettiva dell'elemento indicato. In *I comunisti e la pace* il proletariato, per un verso, si rivela fortemente connesso alla dimensione della prassi comune, per l'altro, viene interpretato alla luce della struttura del partito, necessario affinché le proprie istanze trovino un'effettualità politica, si realizzino concretamente, non si disperdano secondo modalità centrifughe. Sartre opera una chiara differenziazione fra massa e classe: la prima non viene criticata, ma sicuramente la seconda va al di là di essa, o comunque si rivela in grado di interpretarla politicamente⁴². Le masse, infatti, vengono descritte come insieme di solitudini, echeggiando singolarmente una successiva descrizione della serialità e del collettivo, e quindi risultando composte da individui non realmente dotati di una loro soggettività ma inglobati in un meccanismo. Così ritorna la categoria della dispersione, tipicamente kierkegaardiana e esistenzialistica, per connotare il loro statuto, sulla base di una sostanziale neutralizzazione che viene operata. Non si tratta di sostenere la tesi, in buona parte discutibile, dell'"ultra-bolscevismo" di Sartre, per riprendere la definizione di Merleau-Ponty, ma di rimarcare il fatto che troppo rigida è la differenziazione operata fra le masse e le classi, come se esistesse una contrapposizione fra il "negativo" e il "positivo".

Il rapporto fra masse e classi deve venir interpretato in termini più dinamici, sottolineando che "la paura delle masse", felice espressione che ne fa emergere il carattere insieme di genitivo oggettivo e di genitivo soggettivo⁴³, sta ad indicare uno scenario anche espansivo, che non può venir interpretato solamente marcandone il lato di dispersione.

L'operaio si fa proletario nella misura stessa in cui rifiuta la propria condizione [...] La sua realtà umana non è dunque *in ciò che è* ma *nel suo rifiuto*

41 FS, pp. 29-30.

42 Cfr. CP, ad es., pp. 350-351.

43 Cfr. Étienne Balibar, *La crainte des masses*, Galilée, Paris 1997, trad. it. di A. Catone, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001.

di essere tale [...] la rivolta deve contenere un principio di unione [...] Questo movimento guidato, intenzionale e pratico esige un'organizzazione. È per ciò che Marx ha potuto parlare di "un'organizzazione di classe" [...]44.

Il passo appena citato per la verità "complessifica" il quadro teorico-politico precedentemente delineato, che presentava rischi di una differenziazione troppo accentuata fra masse e classe. La classe si viene a configurare come un'unità reale delle masse, ma all'interno di un orizzonte storicamente determinato. Da questo punto di vista, in primo luogo cruciale è il plesso classe-prassi, e quindi il riferimento a un'azione quotidiana (non si possono non notare alcune assonanze con Lefebvre, al di là delle polemiche intercorse fra i due), capace di porsi in termini destrutturanti. In secondo luogo, ci si trova di fronte al riconoscimento della necessità dell'organizzazione, per dare effettualità politica al movimento.

L'unità del proletariato è il suo rapporto con le altre classi della società, in breve, è la sua *lotta*, ma questa lotta, all'inverso, non ha senso se non attraverso l'unità [...] L'unità della classe operaia è dunque il suo rapporto storico e mosso con la collettività, in quanto questo rapporto è realizzato attraverso un atto sintetico di unificazione che, per necessità, si distingue dalla massa come l'azione pura dalla passione45.

La distinzione fra massa e classe si rivela analoga a quella tra passione e azione, nel senso che, solo con l'articolazione politica della classe si può parlare di azione in senso stretto, e non solo di una passione rivoluzionaria. Il riferimento alla passione risultava particolarmente rilevante nello scenario sartriano precedente: si pensi, ad esempio, alla conclusione dell'ultimo capitolo di *L'essere e il nulla*, con la definizione di uomo come "passione inutile". "Egli [l'operaio] si trasforma in azione quando entra nella classe e non può affermare la propria libertà che nell'azione. Ma questa libertà è un potere concreto e positivo: il potere di inventare (*inventer*), di andare più lontano, di prendere delle iniziative, di proporre delle soluzioni"46. In *I comunisti e la pace* ritorna l'idea di "inventare il nuovo", di aprire orizzonti inediti, addirittura inauditi, partendo dalla situazione presente ma sapendo andare al di là di essa.

44 CP, p. 208. Si veda anche lo sviluppo di questo elemento, relativo alla coscienza di classe e all'organizzazione, anche in riferimento a Lenin: *ivi*, p. 314. Sull'organizzazione della classe: RL, pp. 70-71.

45 CP, pp. 248-249.

46 CP, p. 250. Sulla questione dell'invenzione, in rapporto alla coscienza di classe: RL, p. 46.

Nell'articolazione di tali problemi, estremamente rilevante è il confronto con la prospettiva lukácsiana di *Storia e coscienza di classe*. Per quanto già a partire dalla critica di Lukács all'esistenzialismo sartriano in quanto posizione tardo-borghese, fossero emerse forti polemiche tra i due, che in seguito sarebbero proseguite, in realtà mi sembra che la riflessione sartriana del dopoguerra presenti non pochi punti di contatto con l'orizzonte lukácsiano⁴⁷. La forte valorizzazione della prassi fa emergere un'immagine estremamente vivida del proletariato, in quanto elemento non solo legato a interessi, scopi razionali, a un "agire strumentale", ma anche a una serie di affetti, di passioni, di modi di vita: gli echi di Lukács appaiono evidenti. Anche in merito alla questione del plesso classe-partito, è necessario precisare che la lukácsiana "coscienza di classe" non può mai venir considerata astrattamente, dal momento che risente di una riarticolazione del passaggio dalla classe "in sé", pura comunanza oggettiva, alla classe "per sé", classe politica, consapevole di sé, attraverso la presenza di un'organizzazione. Per quanto questo "primo" Lukács sia stato criticato in ambito comunista, per la vitalità, per la valorizzazione della prassi, nella prospettiva delineata la coscienza di classe non viene concepita al di fuori del momento organizzativo. Sartre sicuramente riprende tale elemento. Inoltre, dal punto di vista politico in senso stretto, i primi anni Cinquanta costituiscono il momento di maggior avvicinamento, per Sartre, al Partito comunista francese, e quindi appare rilevante il riferimento al concetto di classe, fortemente connotato con moduli marxiani, ma rimarcando in modo particolare il ruolo del partito, addirittura con alcune critiche a Rosa Luxemburg.

Al riguardo anche la *Réponse à Lefort* si rivela molto significativa, con la sua valorizzazione della classe, che "si fa, si disfa, si rifà senza sosta"⁴⁸. Sicuramente nel modo in cui Sartre delinea la classe risulta riconosciuta la dimensione soggettiva, ma articolare tale posizione non significa ritenere che la classe sia sempre attiva, mobilitata, rivoluzionaria, e quindi che manchino elementi seriali o di dispersione in essa:

47 Sul rapporto Sartre-Lukács: Cera, *Sartre tra ideologia e storia*, cit., pp. 190-201, seppur sulla base di un'interpretazione complessiva non condivisibile, giustamente sottolinea il rapporto stretto fra la *Critica* sartriana e *Storia e coscienza di classe*, in merito alla messa in discussione di una gnoseologia di tipo scientifico; Reinhard Koch-Öhmen, *Lukács und Sartre. Zum Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Sozialphilosophie des westlichen Marxismus*, Argument-Verlag, Hamburg 1988; Vincent Charbonnier, *Sartre et Lukács: des marxismes contradictoires?*, in Barot (a cura di), *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 159-178.

48 *RL*, p. 10.

[...] il proletariato non ha a che fare solo con sua propria attività; ha a che fare anche con la sua inerzia e – attraverso essa – con l'attività dell'altra classe. Infatti, è anche attraverso la nostra passione (*passion*) che facciamo l'esperienza dolorosa e ambigua del reale [...] Quando Marx rimprovera a Hegel di aver messo la dialettica sulla testa, non oppone solo un materialismo a un idealismo: vuole mostrare che ogni momento della dialettica è una conquista per lo sforzo e il lavoro (e, se occorre, per il combattimento) contro il caso e l'esteriorità [...] La dialettica marxista non è il movimento spontaneo dello Spirito, è il duro lavoro dell'uomo per inserirsi in un mondo che lo rifiuta⁴⁹.

Viene messo in luce anche il carattere di passività, di dispersione, di non-attività, di non-impegno in una situazione rivoluzionaria: il discorso sartriano non si configura in termini immediatamente affermativi, ma sono presenti elementi di ritardo, di non riuscita, di difficoltà all'interno di una Storia piena di "buchi", e quindi non lineare né trasparente. E il proletariato non è solo attività, ma anche passività. In ogni caso, la classe, nella sua relazione dialettica col Partito, viene a incarnare quell'universale singolare più volte richiamato, con il suo carattere concreto:

La classe, per come la concepivo, unita dal Partito Comunista, senza dubbio poteva apprendere delle totalità concrete, vale a dire delle sintesi di singolare e universale: *questo* sciopero, *questa* rivendicazione. Infatti la vedo, *in essa stessa*, come un universale concreto (*universal concret*): singolare perché la si è formata con questi uomini qui, in queste circostanze qui – universale perché abbraccia un intero insieme (*collection*)⁵⁰.

Nelle *Questioni di metodo* e nella *Critica della ragione dialettica* emergono, per un verso, un elemento di continuità rispetto alla riflessione dei primi anni Cinquanta, pervenendo a una "condensazione" dei risultati lì raggiunti, per l'altro, un elemento di discontinuità, che nasce non tanto da un astratto ripensamento intellettuale, ma da una riflessione a partire dal 1956, anno cruciale sia per la repressione sovietica in Ungheria, sia per la denuncia, da parte di Krusciov, dei crimini dello stalinismo. Sartre, da quel momento in poi, assume una posizione sempre più critica (rispetto ai primi anni Cinquanta) nei confronti dell'Unione Sovietica, e di riflesso, del Partito comunista francese. Già le *Questioni di metodo*, scritte nel 1956, risentono di questa nuova impostazione. *Il fantasma di Stalin* (1956-1957) costi-

49 *Ivi*, pp. 57-58.

50 *Ivi*, p. 38.

tuisce una riflessione articolata sullo stalinismo e sulla fase della destalinizzazione (presunta o reale), su cui ritornerò nella seconda parte del lavoro, proprio a partire da una critica alla repressione ungherese:

[...] quel socialismo nel cui nome i soldati sovietici hanno sparato sulle masse in Ungheria, io non lo conosco, non posso nemmeno concepirlo: non è fatto per gli uomini né da loro, è un nome che si dà ad una nuova forma di alienazione (*aliénation*) [...] Nella ragione di Stato che oggi può invocare, non si può trovare che un vago riferimento a un socialismo futuro; la lotta concreta delle masse (*lutte concrète des masses*) è affogata nel sangue [...]⁵¹.

I fatti ungheresi sono stati decisivi per la maturazione, in Sartre, di una sorta di rettifica, teorica e politica, in merito all'Unione Sovietica (che non significa però una liquidazione semplicistica dell'esperienza socialista). In questo senso, il rapporto sartriano con il marxismo non deve essere interpretato in termini astratti, "dottrinali", ma sulla base di un continuo intreccio con il posizionamento politico nelle vicende di quegli anni. Per riprendere il ragionamento sul soggetto collettivo, dal momento che nella *Critica della ragione dialettica* giocherà una funzione espansiva il concetto di gruppo, si tratterà di comprendere quale sia la relazione fra esso e l'elemento della classe.

Così abbiamo visto l'*essere di classe* come statuto pratico-inerte della *praxis* individuale o comune, come sentenza futura e pietrificata nell'essere passato, che tale *praxis* deve realizzare e in cui deve in sostanza riconoscersi, in un'esperienza nuova della necessità [...] In realtà l'*essere di classe*, lungi dal manifestarsi come l'*identità* di essere di realtà indipendenti, appare nell'esperienza come l'unità materiale degli individui o, se si preferisce, come il fondamento collettivo della loro individualità [...] Contemporaneamente, l'*essere di classe* per ogni individuo si definisce come rapporto inerte (insuperabile) con i compagni di classe sulla base di talune strutture⁵².

Appare evidente il nesso fra l'essere-di-classe e il pratico-inerte: occorre tenere aperto il rapporto indicato, cogliendone il carattere costitutivamente ambivalente. Da un lato, ci si trova di fronte a un elemento inerte, a un orizzonte seriale, a cui la classe sembrerebbe

51 *FS*, p. 276, trad. it., p. 94.

52 *CRD I*, pp. 356-358, trad. it., 1, pp. 367-368. Cfr. Simont, *Jean-Paul Sartre*, cit., in part. pp. 142-166, che insiste sulla complessità dello statuto della classe, irriducibile sia a piena libertà sia a piena serialità: ci si trova di fronte a una sorta di "tridimensionalità" della classe: serie, gruppo attivo (in modo particolarmente evidente, gruppo in fusione), e gruppo "pietrificato" (istituzione); Desan, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, cit., in part. pp. 201-225.

risultare pienamente interna. Dall'altro lato, però, viene delineata una connessione fra la classe e la dimensione pratica, producendo un'articolazione sociale dell'individualità, ma al di là dell'orizzonte seriale, al di là della forma alienata e feticizzata delle relazioni. In questa seconda accezione, si pone la questione del rapporto fra classe e gruppo, elemento che viene concepito come possibile oltrepassamento dello "stato di cose presente". Sartre a più riprese mette in luce l'ambivalenza della classe:

[...] la classe è *praxis* e inerzia, dispersione d'alterità e campo comune⁵³; La classe operaia non è né pura combattività, né pura dispersione passiva, né puro apparato istituzionalizzato. È una relazione mobile e complessa tra differenti forme pratiche ognuna delle quali la riassume per intero e il cui nesso vero e proprio è la totalizzazione (come movimento indotto da ciascuno negli altri e ritornante da ciascuno sugli altri)⁵⁴.

Si rivela estremamente produttivo, sul piano teorico e politico, tenere aperta l'ambivalenza indicata, cogliendo, della classe, sia il lato passivo sia quello attivo: infatti, essa non può venir ridotta né al primo né al secondo. Per un verso, non viene mai meno il rapporto con la serialità, e quindi non può venir delineata una classe pienamente politica, rivoluzionaria, "per sé", completamente volta all'oltrepassamento dello "stato di cose presente", per l'altro, non si può interpretare la classe sulla base di una piena internità a quest'ultimo: si viene a dispiegare "una relazione mobile e complessa fra differenti forme pratiche". Occorre insistere sia sul dinamismo, sia sul carattere differenziato di tale elemento.

[...] la classe operaia si definisce in base a statuti mutevoli (sia nello spazio, sia nel tempo). Il sindacato è la classe operaia *oggettivata, esteriorizzata, istituzionalizzata*, talvolta *burocratizzata*, ma misconoscibile a suo stesso giudizio e realizzantesi come puro schema pratico dell'unione [...] la classe operaia *esiste di fatto* come totalizzazione pratica [...] Saremo dunque indotti – come determinazione sincronica – a considerare la classe operaia – a un momento dato del processo storico – *sia* come gruppo istituzionalizzato d'organizzazione (i 'quadri') *sia* come raggruppamento in fusione o giurato (la costituzione dei *soviet*, nel 1905, appare come termine fra il gruppo giurato ed il gruppo organizzato), *sia* come serialità ancora inerte (in taluni settori) ma profondamente penetrata dall'unità negativa dei raggruppamenti giurati. Il gruppo istituzionale, come scheletro astratto della classe unita,

53 *CRDI*, p. 782, trad. it., 2, p. 357.

54 *Ivi*, pp. 771-772, trad. it., 2, p. 346.

è invito permanente ad unirsi, ed è già sovranità della classe, quando questa è interamente serialità [...]»⁵⁵.

Ci si trova di fronte a un'oscillazione fra "ingabbiamento" nella serialità e tentativo di superamento di tale logica, ma anche fra articolazione istituzionale e dimensione "movimentista", e al riguardo giocano un ruolo significativo i sindacati.

[...] finché si tratta della lotta di una classe dominata contro una classe dominante, la serialità, *ancor prima che dei dissensi interni*, è il prodotto dello sfruttamento (*exploitation*) e lo statuto che lo mantiene. *Essa appunto* va vinta per ottenere il minor risultato comune (*commun*) [...] *l'essere di classe* come serialità passata, presente e futura, è *sempre* lo statuto ontologico dell'operaio e [...] *la praxis di gruppo*, come dissoluzione in superficie nella classe (e dunque in superficie in esso) del rapporto d'alterità e come superamento conservatore dell'essere seriale, è sia la realtà presente e pratica dell'individuo comune (*individu commun*), sia la sua possibilità futura [...] Quanto al gruppo istituzionale (sindacato, ecc.), esso rappresenta *praticamente* questa possibilità nella sua permanenza [...]»⁵⁶.

Così si delinea un complesso intreccio di serialità e prassi, pervenendo a una sorta di fenomenologia dei gruppi sociali. Il discorso sartriano deve venir inserito all'interno di un'analisi specifica del sistema capitalistico, con l'alienazione che lo contraddistingue:

Abbiamo mostrato come l'essere-di-classe (nel caso, per esempio, della classe operaia), si definisce in base alla serialità d'impotenza in quanto qualificata e determinata da esigenze pratico-inerti: la relazione prima e negativa dell'operaio con la macchina (non-possesso), la mistificazione del libero contratto e il lavoro divenuta forza nemica *per il lavoratore*, in base al sistema del salariato e al processo capitalista, tutto ciò si realizza nell'ambito della dispersione seriale e delle reciprocità antagonistiche sul mercato del lavoro. L'alienazione come processo reale e rigoroso all'interno del sistema si produce in e con l'*alterità* come ricorrenza infinita [...] L'industrializzazione produce il suo proletariato, lo recluta nelle campagne, regola la natalità operaia; ma lo statuto d'impotenza si realizza, qui come altrove, con la serializzazione dei proletari [...] Tuttavia la trasformazione della classe in gruppo non si è mai realizzata in nessun luogo, nemmeno in periodo rivoluzionario. Sappiamo infatti che la serialità rimane, continuamente corrosa da gruppi d'azione che si costituiscono a livelli inversi, perseguendo obiettivi variabili [...] Così, la classe intera è senz'altro presente nel gruppo

⁵⁵ *Ivi*, pp. 764-765, trad. it., 2, pp. 340-341.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 769-770, trad. it., 2, pp. 344-345.

organizzato che si è costituito in essa; e la sua serialità di collettivo è, come limitazione, l'essere inorganico della sua comunità pratica. Si tratta appunto di due forme della *classe* e la comunità (*communauté*) non è da considerarsi come un modo spinozista del proletariato-sostanza, poiché si è costituita invece come *suo apparato pratico*⁵⁷.

Seppur con una certa genericità di approccio e con la presenza di aspetti trans-storici, ritorna però il riferimento precipuo al mondo moderno, capitalistico, e in particolare agli elementi del capitale fisso materializzati nelle macchine, all'operaio e alla sua forza-lavoro, alla "mistificazione del libero contratto", con forti ascendenze marxiane (in particolare in relazione al primo libro del *Capitale*).

[...] *in nessun caso* la macchina potrebbe coincidere coll'interesse particolare dell'operaio; al contrario, è la negazione *a priori* della sua particolarità e di ogni possibilità che egli abbia un interesse [...] *L'interesse dell'operaio non è di lavorare*: si tratta di ben altra cosa, perché egli fa, sotto la costrizione del bisogno, un lavoro che lo sfibra e che, per i suoi risultati remoti (costruzione di macchine), contribuisce a eliminarlo⁵⁸.

Sartre articola una posizione anti-lavorista: il lavoro in fabbrica non si configura come realizzazione, ma come de-realizzazione dell'uomo. Occorre rilevare che manca qualsiasi enfasi su una sorta di "etica del lavoro": quest'ultimo viene colto nel suo lato di sfruttamento. In tal senso, si potrebbe riattivare la critica marxiana al "diritto al lavoro", e, più in generale, a quelle prospettive socialiste fondate su un'ipostatizzazione della società e del lavoro, che hanno trovato nel Programma socialdemocratico di Gotha una loro condensazione⁵⁹. Per tornare a Sartre, dietro tale posizione anti-lavorista, dietro tale critica allo sfruttamento nella fabbrica torna prepotentemente il

57 *Ivi*, pp. 761-762, trad. it., 2, p. 337. Si veda anche: *ivi*, pp. 417-418, trad. it., 1, pp. 430-431: "[...] *l'essere-di-classe comune* degli operai del 1830 è, in presenza della Macchina-Destino e degli organi d'oppressione e di costrizione, la serialità dei loro rapporti di reciprocità, in quanto quest'impotenza profonda è nello stesso tempo unità [...] Lo sfruttamento si rivela come unità passiva di tutti [...], in quanto ciascuno vive l'isolamento (*isolement*) degli Altri come suo proprio isolamento e la loro impotenza attraverso la propria. La classe come collettivo (*collectif*) diventa cosa materiale fatta con uomini, in quanto si costituisce come negazione dell'uomo e come impossibilità seriale di negare questa negazione [...] Ogni operaio si sente confermato nella sua inerzia dall'inerzia di tutti gli Altri [...]"

58 *Ivi*, p. 318, trad. it., 1, p. 330.

59 Si veda, in particolare, Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms* (1875), in Marx e Engels, *Werke*, cit., 19, 1962, pp. 11-32, trad. it. di P. Togliatti, *Critica del programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1990² (1976).

riferimento all'alienazione. Estremamente significativo al riguardo è il rilievo sul macchinismo: la macchina si viene a configurare come negazione dell'interdipendenza umana.

In primo luogo, dal ragionamento svolto emerge che la classe operaia costituisce un'esemplificazione dell'essere-di-classe, ma non l'unica possibile: l'essere-di-classe non può quindi venir circoscritto, in modo esclusivo, al modo di produzione capitalistico, anche se trova in quest'ultimo una sua incarnazione particolarmente rilevante. Al riguardo si potrebbe aprire un tema molto complesso, relativo alla questione se le classi siano sempre esistite o se piuttosto costituiscano un segno distintivo del modo capitalistico di produzione. In Marx la risposta appare ambivalente, anche se sembra prevalente l'idea secondo cui la dinamica classista trovi il suo senso determinato all'interno dell'orizzonte capitalistico, non venendo così ad assumere una valenza trans-storica. In Sartre l'articolazione della questione si pone in termini differenti, anche se il richiamo al capitalismo rimane cruciale. Infatti, il discorso sull'essere-di-classe trova nell'analisi del capitalismo un suo punto focale, con la connessione di tale elemento con la dimensione sociale.

Muovendo da questo essere-di-fuori di ciascuno nel campo della materialità unificante, Marx può descrivere il processo del capitale come 'forza antisociale' sviluppatasi all'interno d'un campo sociale determinato e ponentesi per sé. Ma tale inerzia d'impotenza [...] possiamo considerarla come *l'Essere sociale (être social)* dell'uomo alla stadio fondamentale, cioè in quanto ci sono *uomini* all'interno di un campo pratico totalizzato dal modo di produzione [...] Tenteremo di vedere nella prospettiva del pratico-inerte *l'Essere sociale* in quanto determina realmente e dall'interno una struttura d'inerzia nella *praxis* individuale, poi in una *praxis* comune (*praxis commune*); lo vedremo infine come sostanza inorganica dei primi *esseri collettivi*: saremo in grado allora di scoprire una prima struttura della classe, *in quanto Essere sociale e collettivo*⁶⁰.

Ritorna l'idea dell'ambivalenza dell'essere-di-classe, per un verso, connesso alla serialità e al collettivo, e quindi alla dimensione dell'inerzia, per l'altro, in grado di andare al di là di tale scenario, sulla base di una prassi destrutturante:

Abbiamo considerato due classi. In entrambe abbiamo constatato l'esistenza di tre tipi concreti di molteplicità: il gruppo-istituzione o sovrano; i gruppi di combattimento (o di pressione o di propaganda, ecc.); la serialità [...]

60 CRD I, pp. 339-340, trad. it., 1, p. 351.

L'unità, abbiamo detto, è, a tutti i livelli, *nella mediazione* che essa esiste [...] la classe è collegata alla sua unità trascendente dalla mediazione dell'altra classe. È *una* fuori di sé nella libertà sottomessa dell'Altro [...] L'intransigenza del padronato a fine secolo, in Francia, dipende dai massacri del '48 e del '71. Ma dipende da loro in quanto essa *comprende nell'altra classe* che cosa sia il passato d'una classe massacrata⁶¹.

Sulla base dell'idea della divisione della società in due classi, vengono evocati due esempi storici particolarmente rilevanti, ovvero il 1848 e il 1871. Tali eventi epocali si sono caratterizzati per uno scontro drammatico fra “una classe massacrata” e una borghesia che ha fatto venire meno la propria funzione rivoluzionaria, durata nella fase 1789-1848, e che si è alleata, a partire dal giugno parigino del '48, con il “partito dell'ordine” in funzione brutalmente antioperaia.

[...] la *socialità* dell'essere-comune (*être commun*) per ogni padrone rinvia alla storicità di tale essere come essere-comune incancellabile e passato. Or bene, l'*essere-comune* non è nel passato – ai tempi dei massacri del giugno '48 o della rivincita versagliese – il prodotto d'una dissoluzione totale della serie o d'un giuramento: c'è stata la trasformazione dello *statuto* di classe (cioè scoperta dell'oppressione) in occasione d'un'azione (*action*) del governo. Ed anche quest'azione è stata suscitata dalle manovre di gruppi di pressione. Nello stesso tempo, però, è sostenuta dalla serie medesima nella forma classica dell'attività passiva: il panico che si tramuta in violenza senza cessare d'essere seriale. Se si esamina, per esempio, la Rivoluzione del '48 e le sue conseguenze di giugno, è chiaro che la borghesia dei notabili sta all'origine della provocazione [...] Lo spavento dell'alta borghesia, quale l'ha descritto Tocqueville, è un panico che si propaga, nella serialità, in tutte le classi possidenti, nelle campagne e fra i piccoli-borghesi: tale panico, G. Lefebvre lo paragona giustamente alle grandi paure della Rivoluzione francese [...]⁶².

Di nuovo emerge la “politicità” della paura, con le conseguenze che essa attiva, e con l'acuirsi della lotta di classe tra borghesia e proletariato che ne deriva⁶³. “Un importante aspetto della storia del XIX secolo è che gli operai vi hanno sperimentato l'intransigenza assoluta del padronato. Essi volevano *intendersi con uomini* (all'inizio) ed hanno pian piano capito che era impossibile *perché non erano uomini per i loro padroni*”⁶⁴. In tale scenario la dimensione umanistica non viene a rivestire un significato astratto, e piuttosto si connette con una critica

61 *Ivi*, pp. 872-873, trad. it. 2, pp. 446-447.

62 *Ivi*, pp. 837-838, trad. it., 2, p. 412.

63 Cfr. *ivi*, p. 845, trad. it., 2, p. 419; *ivi*, p. 845, trad. it., 2, p. 420.

64 *Ivi*, p. 875, trad. it., 2, p. 449.

radicale nei confronti dello “stato di cose presente”: il rilievo sull’“umano” è volto a mettere in discussione le strutture di dominio indicate.

Si rivela necessario approfondire due aspetti particolarmente importanti, concernenti l’uno il nesso classe-azione, l’altro il rapporto classe-gruppo. In merito al primo elemento, si potrebbero riattivare istanze marxiane: ad esempio, in *L’ideologia tedesca* Marx e Engels affermano che gli individui formano una classe solo nel momento in cui debbono condurre una lotta contro un’altra classe⁶⁵. Un segno distintivo della riflessione marxiana consiste nel fatto che l’elemento della classe, pur radicandosi nella questione del rapporto capitale-lavoro, non può venir ipostatizzato né sul piano ontologico né su quello sociologico (intendendolo come gruppo sociale): radicalizzando il discorso, si potrebbe sostenere che le classi esistono in modo vero e proprio nelle lotte di classe. Così emerge un punto di contatto fra Sartre e Marx, proprio in merito al plesso classe-azione: “[...] nell’unità di una *praxis*, gli operai – che, in quanto produttori alienati, erano tutti *realmente* membri della classe operaia – si raggruppano come classe e di conseguenza fanno riapparire il conflitto di classe (*conflit de classe*) nella loro comunità pratica (*communauté pratique*)”⁶⁶. Nell’articolazione del rapporto tra classe e lotta di classe, Sartre introduce il concetto di Stato, sulla base di un approccio esplicitamente debitore all’impostazione marxiana:

[...] Marx ha ragione di scrivere che “la superstizione politica è la sola a figurarsi oggi che la vita borghese sia mantenuta dallo Stato, mentre invece è lo Stato che è mantenuto dalla vita borghese” (*Sacra famiglia*, II, 216). Ha ragione, *purché si aggiunga* che esiste qui un processo circolare e che lo Stato, prodotto e sostenuto dalla classe dominante ed in ascesa, si costituisce come l’organo della sua chiusura e della sua integrazione [...] Tanto più che lo Stato non può assumere le sue funzioni se non si pone come mediatore tra le classi di sfruttamento e le classi sfruttate. Lo Stato è una determinazione della classe dominante e tale determinazione viene condizionata dalla lotta fra le classi⁶⁷.

Marx, se nel passo citato della *Sacra famiglia* e in modo ancora più icastico nel *Manifesto del partito comunista*, rimarca la piena subordinazione dell’elemento indicato agli interessi della classe dei capitalisti, in seguito, già con *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, testo peraltro

65 Cfr. Marx e Engels, *Die Deutsche Ideologie*, cit., p. 54, trad. it., p. 54.

66 *CRD I*, p. 573, trad. it., 2, p. 134.

67 *Ivi*, p. 723, trad. it., 2, p. 293.

molto amato da Sartre, mette in luce, attraverso l'analisi del fenomeno del bonapartismo, la, seppur parziale, autonomia dello Stato, il suo essere irriducibile a mero epifenomeno. L'approccio sartriano si avvicina piuttosto a quest'ultima considerazione, facendo emergere la circolarità del processo indicato, e quindi il ruolo non solo passivo ma anche attivo dello Stato, nel garantire la produzione e la riproduzione dello sfruttamento. O piuttosto, si dispiega qualcosa di ulteriore rispetto a quanto affermato: infatti, lo Stato costituisce un campo di forze, il cui esito non risulta sempre predeterminato. Di nuovo, può risultare produttivo il riferimento a Marx, in particolare, nel *Capitale*, al capitolo sulle lotte per la riduzione della giornata lavorativa, che culminano con la richiesta di una "modesta Magna Charta", di una legge di Stato⁶⁸. In questo senso, lo Stato si configura anche come un "campo di battaglia", risultando continuamente condizionato dal grado e dall'intensità della lotta di classe, ma nello stesso tempo potendo condizionare gli elementi indicati.

In Sartre permane l'idea della rilevanza del plesso classe-lotta di classe, ma sulla base di una *Auseinandersetzung* con determinati aspetti, a suo avviso problematici, del marxismo:

Ora, il punto essenziale è stabilire *se ci sia lotta*. Engels si burla di Dühring che parla un po' presto d'*oppressione* [...] L'opposizione che si realizza in tal modo tra capitalista e salariati non merita neppure più il nome di *lotta*, come quella tra l'imposta che batte ed il muro battuto. Del resto Engels, nell'*Anti-Dühring*, portando alle estreme conseguenze queste idee schematiche, giunge sino ad annullare la lotta fra le classi nel momento in cui la classe in ascesa, assicurando lo sviluppo dei mezzi di produzione, raggruppa tutta la società intorno a sé [...] Sarebbe allora possibile parlare di *lotta* nel senso ristretto e puramente metaforico di agitazioni molecolari definienti due opposte direzioni e determinanti *un risultato medio* [...] Ma l'intelligibilità dell'economismo è solo una falsa apparenza; *anzitutto* essa riconduce Engels alla Ragione analitica [...] le trasformazioni convenzionali e le definizioni d'un pensiero economico restano intelleggibili finché sono *sostenute* dal movimento concreto d'una dialettica umana e storica [...]⁶⁹.

68 Cfr. Marx, *Das Kapital*, I, cit., p. 320, trad. it., pp. 338-339.

69 *CRD I*, pp. 791-792, trad. it., 2, pp. 366-367. Sempre in rapporto all'*Anti-Dühring* di Engels, si veda anche: *ivi*, p. 426, trad. it., I, p. 439: "[...] soltanto la libera *praxis* dell'Altro, sulla base delle circostanze materiali può, attraverso una materia lavorata, limitare l'efficacia (*efficacitè*) e la libertà (*libertè*) della mia *praxis*. In tal caso – per quanto quasi priva di valore storico – la spiegazione delle classi, nell'*Anti-Dühring*, è buona. Ma, paradossalmente, è buona come schema dialettico d'intelligibilità e non come ricostruzione di un processo sociale definito”.

L'approccio engelsiano dell'*Anti-Dühring*, con il suo determinismo e il suo economicismo (veri o presunti), o, per adoperare la terminologia della *Critica*, a partire da una Ragione meramente analitica, depotenzia la dimensione pratica della lotta, neutralizzandola e "ingabbiandola". L'espressione "dialettica umana e storica" condensa vari ragionamenti svolti, facendo emergere la forte storicizzazione compiuta e il tentativo, rispetto a Hegel, di articolare una prospettiva aderente al vissuto dell'uomo nella sua concretezza, nel suo essere situato, e quindi nella sua irriducibilità a uno schema generalizzante. Sulla base degli elementi indicati Sartre perviene a una lettura antideterministica ed antieconomicistica della dinamica storica:

[...] è necessario che il termine *lotta* delle classi assuma il suo senso più pieno; in altre parole, anche quando si tratta di uno svolgimento economico all'interno di uno stesso paese, anche quando la costituzione progressiva del proletariato si compie muovendo dagli strati più miserabili della classe contadina, anche quando l'operaio vende "liberamente" la sua forza di lavoro, occorre che lo sfruttamento sia inseparabile dall'oppressione, come la serialità della classe borghese è inseparabile dagli apparati pratici che si è dati⁷⁰.

In tal senso viene rimarcata la politicità, o comunque la dimensione pratica della classe. Nello stesso tempo, occorre rilevare che la presa concettuale non risulta mai piena, e quindi non si verifica una completa "saldatura" fra intelligibilità e azione: al marxismo viene rimproverata proprio la mancanza, o comunque l'insufficienza di un'articolazione teorica del problema indicato. Inoltre occorre ricordare che in Sartre la classe non viene concepita sulla base dell'idea di una lotta permanente, sempre "per sé", per riprendere una vecchia terminologia marxista (di derivazione hegeliana): emerge una visione molto sfaccettata della classe, con le sue zone d'ombra, con la sua mai completamente superata serialità.

Tale approccio possiede un carattere dialettico e storico. Ma si rivela necessario fare una precisazione al riguardo: a differenza che in Engels (secondo la lettura sartriana) la dialettica, una dialettica critica, non prevede una linearità nella successione di affermazione, negazione e negazione della negazione. Al contrario, la Storia presenta un andamento estremamente complesso, in cui ritorna ciò che era stato negato. Inoltre la dialettica è sempre situata, non rivelando una connotazione astratta e generalizzante. Il fatto che ci si trovi di fronte a

70 *Ivi*, pp. 813-814, trad. it., 2, p. 388.

una dialettica storica (d'altronde, la *Critica della ragione dialettica* si configura anche come una critica della ragione storica) non sta quindi ad indicare che operi un'impostazione generalizzante e univoca, dal momento che emerge una struttura estremamente articolata, e dotata di molteplici livelli. All'interno di questo approccio l'elemento della lotta è cruciale, in quanto in essa si riuniscono (e si biforcano) differenti aspetti della prassi.

L'apparizione della Ragione dialettica nella classe operaia come dissoluzione della Ragione analitica e come determinazione della classe borghese in base alla sua funzione e alla sua pratica (sfruttamento-oppressione) è indotta; è un fatto di lotta fra le classi [...] Concluderemo di questa esperienza che *la sola intelligibilità possibile* dei rapporti umani è dialettica e che questa intelligibilità, in una storia concreta il cui vero fondamento sia *la penuria (rareté)*, può manifestarsi solo come reciprocità antagonistica. Così non soltanto la lotta di classe come pratica deve rinviare ad un deciframento dialettico, ma, nella storia delle molteplicità umane, sorge necessariamente sulla base di condizioni storicamente definite, come realizzazione in corso della razionalità dialettica. La nostra Storia ci è intellegibile perché è dialettica ed è dialettica perché la lotta di classe ci produce come superanti l'inerzia del collettivo verso gruppi dialettici di combattimento⁷¹.

Tale riflessione (per il cui approfondimento la seconda parte della *Critica della ragione dialettica*, incentrata proprio sulla questione del senso della Storia e della sua intelligibilità, assume un rilievo estremamente significativo) fa emergere la dimensione storica dell'impostazione sartriana, contraddistinta dall'idea del conflitto come motore della politica, e dalla centralità della nozione di *rareté*.

In rapporto all'interpretazione della classe, nella *Critica della ragione dialettica* ritorna con forza il riferimento specifico alla situazione parigina del 1848, e quindi al tentativo, da parte della classe, di andare al di là della serialità, allo scopo di inaugurare uno scenario nuovo: "La definizione di classe in base ai gruppi (mediante l'impiego che essi fanno della serialità condizionata) diventa il senso medesimo della repressione esercitata a Parigi. Orbene, il senso della repressione vissuta come Essere-Altro (essere-di-classe), sarà il superamento concertato e l'impiego della serialità per una *praxis* di classe da parte d'un raggruppamento organizzato [...]"⁷². Un altro aspetto del problema è rappresentato proprio dal rapporto fra la classe e il gruppo,

71 *Ivi*, pp. 880-881, trad. it., 2, pp. 455-456.

72 *Ivi*, p. 840, trad. it., 2, p. 414.

che “definisce la lotta che impegnerà e le sue esigenze, e si autorivela ad una certa ‘temperatura’ interna in rapporto con il suo essere-fuori-di-sé seriale. È la classe sofferente, ma, per l’appunto, è anzitutto la classe combattente [...]”⁷³. Qui emerge una “saldatura” fra quanto sostenuto in precedenza in merito al nesso fra classe e lotta di classe, e la convinzione di una relazione stretta fra classe e gruppo, sulla base di una caratterizzazione “movimentista”. Tale elemento si dispiega in modo particolarmente marcato nei gruppi in fusione o di giuramento: “[...] il gruppo, agendo per interesse comune (*intérêt commun*) di un insieme locale di lavoratori, agisce per l’intera classe, è la classe agente (*classe agissant*)”⁷⁴. Sembra emergere addirittura un’identità fra classe e gruppo, anche nel loro comune radicamento nella dimensione dell’azione: non esiste un’astratta essenza del gruppo, né sul piano ontologico né su quello sociologico. Ovviamente, però, è necessario ribadire che la valorizzazione del plesso classe-lotta di classe non implica l’eliminazione di zone d’opacità, dal momento che la serialità non scompare mai pienamente: “Naturalmente ciò non toglie che i gruppi possano essere [...] i produttori di una nuova serialità [...]”⁷⁵.

Gli aspetti indicati (la rilevanza del concetto di classe, la connessione fra classe e lotta di classe, e fra classe e gruppo) spingono il discorso in direzione dell’idea di una sostanziale continuità di Sartre con Marx. Ma rimarcare unilateralmente tale tesi non permetterebbe di comprendere la specificità della riflessione sartriana. In primo luogo, occorre osservare che, mentre nei testi dei primi anni Cinquanta la nozione di classe risultava cruciale, nella *Critica della ragione dialettica* svolge una funzione significativa, ma la questione viene intesa in termini parzialmente differenti. Infatti, non v’è ombra di dubbio che gli elementi-chiave per delineare una dimensione non meramente individuale siano rappresentati non tanto dalla classe, quanto dal collettivo, marcato dalla serialità, e dal gruppo, come tentativo di andare al di là della serialità, a partire da un’impresa, da un’azione, da un movimento, ma con una difficoltà a raggiungere pienamente l’obiettivo. In tal senso, il collettivo e il gruppo non possono venir interpretati *sic et simpliciter* come il “negativo” e il “positivo”: la rappresentazione sartriana si rivela molto più “chiaroscurale”. Ancor più in generale, non si può dimenticare che la critica di Sartre al capitalismo non accorda

73 *Ivi*, p. 773, trad. it., 2, p. 347.

74 *Ivi*, p. 773, trad. it., 2, p. 348.

75 *Ivi*, pp. 766-767, trad. it., 2, p. 342.

una centralità alla categoria marxista di modo di produzione, e vengono sottostimati elementi come valore, plusvalore, accumulazione: il repertorio analitico marxiano risulta fortemente ridimensionato. Lo stesso schema, gruppo *versus* collettivo, si rivela piuttosto estraneo a Marx e alla tradizione marxista, così come la nozione di gruppo costituisce un segno distintivo del discorso sartriano.

In termini complessivi, in primo luogo, una differenza consistente rispetto a Marx è che si perviene a un'“ontologizzazione” del sociale: seppur sulla base di impostazioni diversificate, emergono alcuni punti di contatto con l'ultimo Lukács dell'*Ontologia dell'essere sociale*⁷⁶. All'interno di tale approccio la dimensione della prassi si fonda sull'individuo sociale, più che sul soggetto collettivo. D'altronde, si potrebbe sostenere che in Marx cruciale è proprio l'individuo sociale, e non un collettivo ipostatizzato⁷⁷. Nonostante tale elemento, sicuramente Sartre opera, rispetto a Marx, una marcata ontologizzazione del discorso, semmai con una maggior aderenza alla prospettiva “filosofica” dei primi testi marxiani: la dimensione di classe viene declinata non a partire da un'analisi della valorizzazione, del plusvalore e così via, ma secondo un'articolazione teorica basata sul riferimento all'esistenza umana in quanto implicata nella materia operaia e nella macchina. Inoltre la classe non presenta una connotazione durevole, rivelandosi estremamente dinamica: il tentativo risiede nel comprendere come l'essere di classe dei lavoratori possa passare dalla dimensione seriale a un essere-altro, in quanto condizione di possibilità di una prassi emancipatrice, capace di mettere in discussione la serialità.

In secondo luogo, in Sartre la classe viene per molti versi “funzionalizzata” e subordinata al concetto di gruppo. A prima vista, si potrebbe sostenere che il gruppo costituisca una nozione più generale rispetto a quella di classe, e che risulti meno legato “a doppio filo” con un determinato rapporto di forze sul piano economico e sociale, e quindi con la contraddizione capitale-lavoro⁷⁸. L'elemento appena

76 Cfr. György Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand, Neuwied 1971, trad. it. a cura di A. Scarponi, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, Editori Riuniti, Roma 1976-1981.

77 Cfr. Basso, *Socialità e isolamento*, cit.; Id., *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*, ombre corte, Verona 2012.

78 Cfr. Münster, *Sartre et la praxis*, cit., pp. 174-175: “A differenza che in Marx, *l'essere in comune di classe* sartriano non è [...] definito a partire dalla struttura economica specifica della condizione operaia e dalla volontà di superamento dello stato di alienazione [...], ma piuttosto come il fatto della *situazione di essere nella classe*, al livello più superficiale dell'esperienza [...] Definendo il *proletariato* non solo come destino e come negazione del

indicato non viene escluso – e lo stesso nesso instaurato con la classe si muove in questa direzione –, ma non rappresenta il segno distintivo della riflessione. Ci si trova di fronte a un concetto più ampio, anche perché, secondo Sartre, il processo storico si rivela articolato, e la stessa classe operaia risulta al proprio interno scissa: la dinamica della lotta presenta quindi caratteristiche estremamente diversificate. Il gruppo presenta alcune connotazioni differenti rispetto non solo all'approccio marxiano, ma anche alle varie impostazioni strutturaliste: esso non si configura mai come totalità, ma come totalizzazione in corso, in polemica con qualsiasi forma sia di "idealismo" hegeliano sia di determinismo. Nella riflessione novecentesca ma anche nei dibattiti odierni sul soggetto collettivo, troppo raramente si è fatto riferimento alla nozione sartriana di gruppo, che, pur con i suoi limiti (una certa genericità, oltre che la difficoltà nell'articolare il passaggio dal movimento all'organizzazione e in seguito all'istituzione), tenta di impostare il tema dell'intersoggettività politica in termini conflittuali, ma con una molteplicità e una complessità di piani e livelli. La trattazione del gruppo appare cruciale ai fini dell'interpretazione della questione dell'emancipazione, ma secondo una prospettiva mai risolta fino in fondo, attraverso totalizzazioni da fare.

3. "Il regno della libertà"

L'emancipazione viene ad assumere un peso specifico rilevante all'interno dell'itinerario sartriano: essa deve essere intesa non nel senso del raggiungimento stabile di un "luogo" incontaminato, ma come un *conatus* ininterrotto di oltrepassamento dello scenario esistente. A tale considerazione si possono opporre varie obiezioni, in particolare quella connessa a un'analisi della modalità specifica con cui Sartre concepisce l'alienazione, e, più in generale, la serialità. Infatti, viene operata una stretta connessione fra oggettivazione e alienazione, a tal punto da poter ritenere che ci si trovi di fronte quasi a una coincidenza fra i due elementi. In tal caso, emergerebbe il rischio di intendere l'alienazione come una condizione permanente dell'uomo, da cui non si può uscire. D'altronde, l'alienazione presuppone la libertà, dal

destino, ma come *prassi di gruppo* [...], Sartre sostituisce dunque alla nozione marxiana di *classe operaia* quella di una *pratica di gruppo in fusione* che si costituisce spontaneamente come *classe 'in situazione'* [...].

momento che solo un soggetto libero può risultare alienato. Più in generale, secondo Sartre la serialità non scompare mai pienamente dall'orizzonte storico-politico: al di là del fatto che serie e gruppo non vengono concepiti sulla base di una successione temporale, il gruppo non elimina mai completamente la dimensione della serialità. Sembrerebbe, quindi, che non si possa uscire dalla serialità, di cui l'alienazione costituisce un'espressione. Ma lo scenario risulta più complesso rispetto all'idea della permanenza dell'alienazione: anzi, si potrebbe sostenere che la tensione verso la disalienazione connoti l'intero discorso sartriano.

Come ha spesso detto Marx, tutto è *altro* nella società capitalista, appunto e in primo luogo perché l'atomizzazione (*atomisation*) – origine e conseguenza del processo – rende l'uomo sociale Altro da se stesso, condizionato dagli Altri in quanto Altri da sé [...] Abbiamo pure visto come l'interesse comune alla classe non possa essere che la negazione di tale negazione, vale a dire la negazione pratica di un destino subito come inerzia comune [...] L'operaio si libererà dal suo destino solo se l'intera molteplicità umana si muta per sempre in *praxis* di gruppo [...] comprendiamo che la *necessità di una qualunque azione in comune* (*action quelconque en commun*) non può mai sorgere che da un legame (*liaison*) preliminare degli uomini tra loro e non può mai presentarsi che come il superamento e il rovesciamento di tale rapporto fondamentale⁷⁹.

Di nuovo ritorna l'idea dell'alienazione in quanto segno distintivo del sistema capitalistico. Socialità e isolamento costituiscono le due facce della stessa medaglia, dal momento che l'altro lato della società, all'interno dell'assetto capitalistico, è rappresentato dall'atomizzazione o, per fornirne una connotazione più psicologica, dalla solitudine. In precedenza ho messo in luce la sostanziale continuità di tale approccio con l'impostazione marxiana, in cui l'uomo viene concepito, per riprendere la citazione della *Einleitung* del '57, come “*zoon politikon*”, come animale sociale che solo nella società può isolarsi⁸⁰. All'interno di tale approccio sia l'individualità sia la società vengono destrutturate, sulla base della riduzione della prima a una dimensione atomizzata, e della seconda a una dimensione serializzata.

L'azione comune è volta a superare la situazione indicata, “un destino subito come inerzia comune”. L'emancipazione dell'operaio, in primo luogo, si configura come emancipazione dal lavoro, e non

79 *CRD I*, pp. 415-416, trad. it., 1, pp. 428-429 (mod.).

80 Cfr. n. 19 p. 96.

come realizzazione nel lavoro: si tratta non di un agire individuale, ma di una *praxis* di gruppo, in grado di sovvertire le condizioni su cui si fonda la società. Da tale valorizzazione dell'agire in comune si comprende quanto sia mutato lo scenario rispetto a quello di *L'essere e il nulla*, testo sostanzialmente *anarchisant*⁸¹, fondato su una sorta di assolutismo della libertà individuale, con gli aspetti insieme espansivi e devastanti di tale elemento. Nella *Critica della ragione dialettica*, invece, si assiste a una determinazione, a una circoscrizione della libertà, a partire sia dalla presenza di una sfera ineludibile di oggettività, incarnata dal pratico-inerte, sia da una sempre maggiore valorizzazione di una dimensione intersoggettiva. L'"altrui", in *L'essere e il nulla*, era stato introdotto ma non realmente articolato: sembrava piuttosto configurarsi come una sorta di *petitio principii*. Nella *Critica della ragione dialettica* l'emancipazione si connette direttamente alla dimensione del gruppo, all'azione che coinvolge una molteplicità di individui: l'impronta individualistica viene superata, o comunque problematizzata. Sostenere tale tesi non significa ritenere che non rivesta una funzione rilevante la libertà, ma non concepita sulla base dell'idea di un'assoluta indipendenza del singolo individuo. "[...] in un'azione comune (*action commune*) (rivendicativa o rivoluzionaria), c'è ad un tempo realizzazione dell'essere-di-classe e della libertà [...]"⁸². La *praxis* comune non si configura come negazione della libertà, ma come sua affermazione, seppur all'interno delle condizioni date e sulla base di una relazione intersoggettiva. Si tratta però di comprendere in che termini vada inteso il rapporto tra l'essere di classe e la libertà, anche facendone emergere eventuali punti di "non-tenuta".

È necessario esaminare con attenzione il tema del superamento dell'alienazione, dal momento che Sartre pone una serie precisa di limiti:

Così l'altra forma della classe, ossia il gruppo totalizzante in una *praxis*, nasce in seno alla forma passiva e come *sua negazione*. Una classe *interamente attiva* (*active*) – ossia i cui membri fossero tutti quanti integrati a una sola *praxis* e i cui apparati invece di opporsi si organizzassero nell'unità – si è realizzata soltanto in taluni momenti rarissimi (*en certains moments très rares*) (e tutti rivoluzionari) della storia operaia [...]. Tuttavia bisogna notare: 1) che la *praxis* collettiva (*praxis collective*) non può prodursi se non sulla base di un essere-comune (*être commun*) fondamentale; 2) che essa rimane strutturata da

81 Cfr. Verstraeten, *Violence et liberté*, cit., p. 27.

82 CRD I, p. 768, trad. it., 2, p. 343.

questo essere che supera e che la definisce persino nei suoi limiti e nella sua efficacia [...]; 3) che essa è in rapporto d'alterità e, attraverso antagonismi, di serialità con altre organizzazioni indipendenti da essa [...]; 4) infine che ogni organizzazione [...] rischia ad ogni istante di dissolversi in serialità [...]⁸³.

In primo luogo, una classe pienamente attiva, in grado cioè di superare realmente l'alienazione, si darebbe solo nei momenti autenticamente rivoluzionari. Per certi versi, riformulando questo approccio Alain Badiou sosterrà la tesi della politica come evento raro: il 1789, il 1848, il 1917, la rivoluzione culturale...⁸⁴. Secondo questa impostazione, relativamente poche sono state le congiunture in cui la classe ha svolto una funzione completamente attiva: infatti, nella gran parte delle circostanze, ci si è trovati in condizioni spurie, con tensioni verso il mutamento, ma anche con vari aspetti che restavano legati alla serialità. In tal senso, l'enfasi sulla questione dell'“inventare il nuovo” non spinge il ragionamento in una negazione delle zone d'ombra o comunque degli elementi chiaroscurali.

La posizione sartriana si rivela però decisamente più complessa rispetto all'idea badiouiana della politica come evento raro, anche perché in Sartre, e in particolare nella *Critica della ragione dialettica*, accanto a tale attenzione per la singolarità dell'evento politico, è presente un forte rilievo sull'universalità della Storia. Si assiste, quindi, a un rapporto articolato (e non privo di problemi interni) fra i due piani indicati, irriducibile all'ipostatizzazione del momento della contingenza politica. Inoltre il gruppo non elimina in modo pieno le “scorie” della serialità, ma risente continuamente di ciò che voleva superare. La nuova totalizzazione, mai pienamente compiuta, mai totalità, non può non risentire materialmente della precedente totalizzazione. La dimensione seriale, anche quando sembra scomparsa (ad esempio, durante gli eventi rivoluzionari), nello sviluppo successivo riappare, riconfigurandosi. La vicenda della Rivoluzione francese, centrale nella prima parte della *Critica della ragione dialettica*, fa comprendere proprio la dinamica indicata, nel passaggio dal movimento all'organizzazione fino ad arrivare all'istituzione. Al riguardo ancora più emblematico risulta il riferimento all'Unione Sovietica, centrale nella seconda parte della *Critica della ragione dialettica*, che esaminerò nei prossimi due capitoli del libro.

83 *Ivi*, pp. 422-423, trad. it., 1, pp. 436-437.

84 Tra i molti testi, ad esempio, Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Paris 1998, trad. it. di M. Bruzese, *Metapolitica*, Cronopio, Napoli 2001.

Rispetto a un'articolazione meccanica della successione Rivoluzione - Termidoro, e quindi all'idea del necessario ritorno alla serialità, e all'alienazione, occorre introdurre elementi di "complicazione". Nella riflessione sartriana si incrociano una tattica immediata e una strategia "di lunga gittata". In termini più complessivi, ritorna la questione dell'"universale singolare", e quindi anche della rivoluzione come "universale singolare", come tentativo di tenere insieme la singolarità dell'azione politica, nella sua contingenza e nel suo radicamento nell'esistenza umana, e l'universalità del progetto, che si iscrive in una prospettiva più ampia e più articolata. Appare rilevante il fatto che Sartre, in vari testi, rimarchi il venir meno, nello scenario presente, della "tenuta" tra tattica e strategia, fra singolare e universale. In un passo, precedentemente citato, viene adoperata un'espressione rilevante per la comprensione della trattazione sartriana dell'emancipazione, "la *pratica* quotidiana di tutti e di ciascuno", che possiede forti assonanze con la riflessione di Lefebvre. D'altronde, nonostante le polemiche reciproche fra Sartre e Lefebvre, esistono punti di contatto in merito al tema della "vita quotidiana"⁸⁵. Ci si trova di fronte a una *praxis* (non si potrà mai insistere a sufficienza sulla rilevanza straordinaria che viene ad assumere tale elemento in Sartre), che però si iscrive nella quotidianità. Così la rivoluzione non viene concepita come "presa del potere" (qui emergono chiaramente le assonanze con Certeau⁸⁶), non solo perché gramscianamente non ci sono più le condizioni per una ripetizione della Rivoluzione bolscevica, ma anche perché l'elemento rivoluzionario deve radicarsi materialmente nell'esistenza degli individui, giorno dopo giorno.

Il tentativo consiste nel tenere insieme il "ciascuno", e quindi la libertà del singolo individuo, e i "tutti", e quindi la dimensione dell'uguaglianza, intesa in senso radicale, non con un'accezione puramente giuridica. Si potrebbe richiamare il concetto balibariano di *égalité*

85 Sul rapporto Sartre-Lefebvre: Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, cit., pp. 386-398, che mette in luce anche l'attivismo sartriano nel 1968; Gaudeaux, *Sartre, l'aventure de l'engagement*, cit., pp. 309-320: "La 'lettera' del marxismo di Lefort sviluppa una visione del proletariato a cui Sartre oppone violentemente il 'corpo' del marxismo: una storia incarnata" (p. 309). "Sartre rimprovera a Lefort di delineare un proletariato ideale, infaticabile, infallibile e, quindi, necessariamente trionfante" (p. 314); Ian H. Birchall, *Sartre against Stalinism*, Berghahn Books, New York-Oxford 2004, pp. 151-155; Michael Kelly, *Towards a Heuristic Method: Sartre and Lefebvre*, in "Sartre Studies International", 1, 1999, pp. 1-15; Laurent Husson, *Sartre et Lefebvre: aliénation et quotidienneté*, in Barot (a cura di), *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 217-239.

86 Cfr. Certeau, *La presa della parola*, cit.

(anche se Balibar non utilizza Sartre per delineare la nozione indicata) proprio per far emergere tale “posta in gioco” di libertà e uguaglianza, in quanto elemento costitutivo di una politica di emancipazione a partire dalla Rivoluzione francese⁸⁷. D'altronde, basti ricordare la definizione, fornita da Marx e Engels nel *Manifesto del partito comunista*, del comunismo come di quell'associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno costituisce la condizione del libero sviluppo di tutti⁸⁸. Il fatto che, senza il libero sviluppo di ciascuno, non sia possibile il libero sviluppo di tutti, sta a testimoniare il carattere non organicistico del discorso marxiano, il suo continuo *conatus* verso la realizzazione individuale, non concepita però in distonia con la realizzazione comune. Lo stesso Sartre, nella *Réponse à Claude Lefort*, si richiamerà a tale soluzione marxiana: “Marx ci annuncia che [...] il libero sviluppo (*épanouissement*) di ciascuno condiziona lo sviluppo di tutti. Osservate tuttavia che questa società deve aver liquidato le sue classi, ovvero il principio della divisione”⁸⁹. Da questo punto di vista, la sartriana “pratica quotidiana di tutti e di ciascuno” può venir considerata come un possibile modo di leggere il comunismo come “regno della libertà” (senza però intenderlo come un luogo determinato, privo di contraddizioni), sulla base di una coimplicazione di libertà e uguaglianza.

Ovviamente occorre sempre tenere presente il carattere dinamico del discorso, e quindi il rilievo cruciale su un movimento che non trova mai un pieno compimento, sulla base di una tensione permanente. Nello stesso tempo, non si deve perdere di vista l'obiettivo di dare vita a soluzioni concrete, di fornire un'attuazione pratica. Si tratta di ragionare non secondo un dualismo movimento-organizzazione, ma a partire dalla convinzione secondo cui, nella pratica, si vengono a formare proposte specifiche, frutto di modalità differenti di operare rispetto a quelle proprie dello “stato di cose presente”. All'interno di questo scenario, negli scritti degli anni Cinquanta Sartre si era riferito in termini espliciti, “in positivo”, al comunismo.

È il movimento (*mouvement*) che tiene insieme gli elementi separati; la classe è un sistema in movimento; se essa si fermasse, gli individui tornerebbero alla loro inerzia e alla loro solitudine. Questo movimento diretto, intenzionale e pratico esige un'organizzazione. È per questo che Marx ha potuto

87 Cfr. Balibar, *La proposition de l'égalité*, cit.

88 Cfr. Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifest der kommunistischen Partei* (1848), in Marx e Engels, *Werke*, cit., 4, 1959, pp. 459-483: 482, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 121.

89 RCL, p. 7.

parlare di “una organizzazione di classe” [...] La definizione che Marx dà del comunismo può anche applicarsi bene al proletariato: “Non è uno stato di cose, un ideale a cui la realtà dovrà adattarsi [...] (è) il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente” [...] Marx, quando delinea una sorta di descrizione fenomenologica dell’operaio in lotta, gli trova dei caratteri *interamente nuovi* e che nascono giustamente dalla lotta: i proletari “fanno della loro attività rivoluzionaria la più grande gioia della loro vita” [...] Ciò significa che collocano la loro realtà umana molto più nella *prassi collettiva* (*praxis collective*) che nella soddisfazione dei loro bisogni personali⁹⁰.

Articolando un discorso sul comunismo, fra movimento e organizzazione, ritorna il tema del *novum*, all’interno di uno scenario che non è meramente individuale ma collettivo, un collettivo non ipostanzizzato, ma radicato nella dimensione della prassi: ci si trova di fronte a una “descrizione fenomenologica dell’operaio in lotta”. Anche nel *Fantasma di Stalin* Sartre valorizza proprio il radicamento del “vero socialismo” nell’agire concreto di individui e gruppi:

[...] il vero socialismo (*vrai socialisme*) non è separabile dalla *praxis* reale di uomini reali (*hommes réels*) che lottano insieme contro i padroni, i poliziotti, qualche volta contro lo Stato e contro i suoi soldati. Ma sono ancora troppo astratto, dal momento che non si tratta neppure di un movimento, ma di uomini in marcia che si uniscono (*se groupent*) e si trascinano l’un l’altro, che si organizzano e si trasformano (*changent*) organizzandosi, uomini che sono fatti dalla storia e la fanno: la loro azione (*action*) si basa sui loro bisogni (*besoins*) e i loro bisogni sono veri quanto loro stessi⁹¹.

Tale plesso di problemi si condensa nel tentativo di articolare “il regno della libertà” comunista, condotto nelle successive *Questioni di metodo*.

È comico che Lukács [...] abbia creduto di distinguersi da noi ricordando la definizione marxista del materialismo, “il primato dell’esistenza (*existence*) sulla coscienza”, quando l’esistenzialismo – il suo nome l’indica a sufficienza – fa di questo primato l’oggetto di un’affermazione di principio. Per essere ancor più precisi, noi aderiamo senza riserve alla formula del *Capitale* con cui Marx intende definire il suo “materialismo”: “Il modo di produzione della vita materiale domina in generale lo sviluppo della vita sociale, politica e intellettuale”; e non possiamo concepire questo movimento sotto una forma diversa da quella d’un movimento dialettico (contraddizioni, superamento, totalizzazioni) [...] Ma la proposizione di Marx mi sem-

90 *CP*, pp. 208-210.

91 *FS*, pp. 275-276, trad. it., p. 94.

bra di un'evidenza insuperabile *finché* le trasformazioni (*transformations*) dei rapporti sociali e i progressi della tecnica non avranno liberato l'uomo dal giogo della penuria (*rareté*). È noto il passo di Marx che fa allusione a quell'epoca lontana: "Il regno della libertà [...]" (*Das Kapital*, III, p. 873). Non appena esisterà *per tutti* (*tous*) un margine di libertà *reale* (*réelle*) oltre la produzione della vita, il marxismo avrà fatto il suo tempo: una filosofia della libertà ne prenderà il posto⁹².

Al di là della polemica con Lukács, è evidente come l'elemento a partire da cui può venir compreso il tema del "regno della libertà", nelle *Questioni di metodo* (e, in seguito, nella *Critica della ragione dialettica*), sia il nesso fra marxismo e esistenzialismo: il punto di partenza del discorso risiede nel primato dell'esistenza sulla coscienza, in parziale continuità con l'approccio dell'*Ideologia tedesca*. Secondo Sartre, l'impostazione materialista marxiana deve essere intesa nel senso non del materialismo dialettico, ma del materialismo storico, articolato però non in termini rigidi e statici, e sulla base di istanze di fondo sintoniche con quelle esistenzialiste. Rispetto a queste ultime, però, vengono messi in discussione, o comunque problematizzati, il rischio di assolutezza della libertà, e quindi quell'atteggiamento *anarchisant* che risultava ancora operante in *L'essere e il nulla*. Così il "regno della libertà" non può venir interpretato a partire dagli elementi appena indicati, e quindi da un'ipostatizzazione del singolo uomo a scapito del contesto sociale. Al riguardo cruciale è la questione dell'intreccio di libertà e di uguaglianza, che consiste non solo in una mediazione dialettica fra tali elementi, ma in una reciproca implicazione fra il "ciascuno" e i "tutti". Il comunismo risulta connesso proprio a questo continuo "scambio" fra il "ciascuno" e i "tutti", sulla base di un estremo dinamismo. Appare però importante rimarcare, in polemica con le "passioni tristi" del socialismo reale, che ci si trova di fronte a un'idea di uguaglianza non come uniformità, ma piuttosto come differenziazione delle singolarità. Sartre opera un forte spostamento di piano rispetto a Marx, ma non si può dimenticare che, contrariamente a quanto è invalso in un vecchio luogo comune, il comunismo marxiano non presenta un carattere organicistico, venendo concepito, dai primi agli ultimi scritti, sulla base della tensione verso la realizzazione delle capacità e delle facoltà individuali, e non della sussunzione di

92 *QM*, pp. 37-39, trad. it., pp. 33-34. Per una valorizzazione del "regno della libertà" a partire dalla dinamica dei gruppi: Gorz, *Il socialismo difficile*, cit., p. 281: "[...] la sopprimibilità del regno della necessità è chiaramente dimostrata da Sartre là dove egli descrive il passaggio dalla serie al gruppo, dal regno della necessità al regno della libertà" (p. 281).

tali elementi a un assetto sociale. Si rivela però necessario indagare la libertà all'interno di un orizzonte storico e nella sua determinazione specifica, e quindi nel suo inserimento in specifiche condizioni materiali e in specifici rapporti sociali e politici: tale ragionamento non può prescindere dal riferimento al pratico-inerte.

Delle tre “parole” della Rivoluzione francese, *liberté, égalité e fraternité*, la terza, spesso trascurata, viene fortemente valorizzata da Sartre nella *Critica della ragione dialettica* e negli scritti successivi. In un certo senso, la fratellanza costituisce il “collante” fra libertà e uguaglianza, in quanto tenta di “catturare” la comunanza fra gli individui, nella sua irriducibilità a un meccanismo formale. Lo scopo di Sartre consiste nel pensare politicamente la connessione fra gli individui sulla base non solo di un'astratta razionalità (e qui ritorna la rilevanza dell'approccio esistenzialista), ma anche delle loro passioni, dei loro modi di vita comuni, con un richiamo cruciale all'azione. Rimane però aperto il problema di come sia possibile articolare una fratellanza altra rispetto alla fratellanza-terrore, esaminata da Sartre nella prima parte della *Critica della ragione dialettica*, in riferimento al Terrore ma anche, più in generale, alla dinamica complessiva della Rivoluzione francese. Anche sulla base di un tentativo di “rigiocare” le tre parole della Rivoluzione, Sartre delinea il comunismo, perlomeno nelle *Questioni di metodo*, riprendendo il marxiano regno della libertà (nel terzo libro del *Capitale*), troppo spesso interpretato all'insegna della mera prefigurazione di uno scenario utopico, e non come il tentativo di valorizzare il “ciascuno” e i “tutti” a partire da una pratica comune. La definizione sartriana del marxismo come la “filosofia del nostro tempo” presenta un rischio di dogmatismo. Ma “la proposizione di Marx mi sembra di un'evidenza insuperabile *finché* le trasformazioni dei rapporti sociali e i progressi della tecnica non avranno liberato l'uomo dal giogo della penuria [...] Non appena esisterà *per tutti* un margine di libertà *reale* oltre la produzione della vita, il marxismo avrà fatto il suo tempo: una filosofia della libertà ne prenderà il posto”⁹³.

Il prosieguo del testo sarà volto a indagare come tale valorizzazione della singolarità si connetta (e possa entrare in tensione) con l'universalità della Storia, e quindi anche come la questione del “regno della libertà”, reale o mistificato, si intrecci con i “rovesci” della prassi. Per l'approfondimento di tale plesso teorico e politico, estremamente rilevante (e *inachevée*, nel suo lasciare aperta una serie di problemi)

93 Cfr. n. 92 p. 129.

è la seconda parte della *Critica della ragione dialettica*, incentrata sul “secolo breve”, e *in primis* sull’evento “inaudito” della Rivoluzione russa e sulla successiva formazione dell’Unione Sovietica, alla ricerca di un senso, peraltro mai definibile una volta per tutte, della Storia.

[...] la Storia è intelligibile se le differenti pratiche (*pratiques*) che si possono scoprire e fissare a un momento della temporalizzazione storica appaiono alla fine come parzialmente totalizzanti e come ricongiunte e fuse nelle loro opposizioni e nelle loro diversità da una totalizzazione intelligibile e senza appello [...] Abbiamo, sinora, tentato di risalire fino alle strutture elementari e formali e – in pari tempo – abbiamo fissato le basi dialettiche di un’antropologia strutturale (*anthropologie structurelle*). Bisogna lasciare ormai che tali strutture vivano liberamente, s’oppongano e si compongano tra loro: l’esperienza riflessiva di quest’avventura ancora formale sarà oggetto del nostro secondo tomo. Se la verità dev’essere *una* nella sua crescente diversificazione d’interiorità, rispondendo all’ultimo problema posto dall’esperienza regressiva, scopriremo il significato profondo della Storia e della razionalità dialettica⁹⁴.

94 *CRD I*, pp. 893-894, trad. it., 2, pp. 467-468.

— |

| —

— |

| —

PARTE SECONDA
Sartre e il Novecento

— |

| —

— |

| —

CAPITOLO QUARTO

Praxis comune e Storia: dalla Rivoluzione russa all'Unione Sovietica

1. *La dimensione della Storia*

Per approfondire il rapporto, seppur instabile, fra la singolarità della contingenza politica e l'universalità della Storia, decisiva è la seconda parte della *Critica della ragione dialettica*, intitolata *L'intelligibilità della Storia*. La seconda parte avrebbe dovuto seguire la pubblicazione della prima, ma non venne mai terminata da Sartre: venne elaborata fra il 1958 e il 1962 e uscì postuma nel 1985. In realtà, indicare *L'intelligibilità della Storia* come seconda parte della *Critica* appare parzialmente discutibile, nel senso che essa risulta composta di testi differenti, in parte contemporanei e in parte successivi alla prima parte dell'opera, ma, nonostante questo, la denominazione adoperata possiede un senso determinato. Anche in ragione della sua incompiutezza, si tratta di un *work in progress*¹. Al centro del discorso si trova la questione del senso della storia e della nostra possibilità o meno di comprenderlo. Queste domande nascono dalla necessità di non accontentarsi di guardare la storia dal di fuori, come se costituisse un fenomeno oggettivo appartenente al mondo delle cose che semplicemente esistono: occorre andare al di là del dato, cercando di cogliere gli elementi-chiave della storia pur nella loro opacità. Tale riflessione si rivela irriducibile a un approccio sociologico, pur mantenendo un rapporto con la sociologia. Sartre si era proposto di esaminare anche le "società disunite", le nostre, quelle occidentali, ma di tale tematizzazione possediamo solo frammenti:

Nella società democratica borghese, l'esistenza di un gruppo o di un insieme di persone che possiedono una televisione è un arricchimento culturale

1 Cfr. Ronald Aronson, *Sartre's Second Critique*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1987, p. 219.

che, se io non la possiedo, determina in me un impoverimento [...] Rispetto al proprietario, l'uguaglianza (*égalité*) si sostituisce all'ineguaglianza, nel senso che *ognuno* vedrà la televisione [...] Questo significa che la classe dominante trova un nuovo mezzo per diffondere la sua ideologia [...] C'è una cultura operaia e contadina a cui si impedisce di nascere o di svilupparsi².

Senza soffermarsi sulla questione della trattazione dei mezzi di comunicazione di massa, peraltro solo abbozzata, occorre però rilevare che la seconda parte della *Critique* elaborata (che comunque è molto ampia) appare fortemente incentrata sullo stalinismo, “un fantasma e al tempo stesso l'esempio-guida dell'intera analisi”³. D'altronde, la *Critique* è stata giustamente definita come “un libro di guerra fredda”, diretto in primo luogo “contro i filosofi del mondo occidentale”, ma anche “contro la filosofia di una parte del mondo comunista”⁴. In tal senso, ci si trova di fronte non solo a una messa a punto categoriale, ma a un posizionamento all'interno di un determinato contesto politico e culturale. Convinto che il marxismo costituisca la filosofia insuperabile del nostro tempo, Sartre rivendica l'esigenza di individuare un altro tipo di pensiero che tenga conto del marxismo per superarlo, per criticarlo e “rilanciarlo”, cercando di articolare una riflessione

2 *CRD II*, pp. 444-446, trad. it., pp. 552-554.

3 Pier Aldo Rovatti, “Introduzione all'edizione italiana”, in *CRD II*, trad. it., pp. 7-11: 8. La questione dell'interpretazione dello stalinismo non è stata ampiamente e adeguatamente affrontata dalla letteratura critica, nonostante la rilevanza del tema all'interno dell'economia della *Critica*. Uno degli studi più ampi al riguardo è quello di Birchall, *Sartre against Stalinism*, cit. Questo testo possiede il merito di affrontare in modo ampio la tematica indicata, ma da vari punti di vista non ne condivido l'approccio. Infatti, giustamente, già nel titolo, si rileva il carattere non stalinista della trattazione sartriana, ma, come emergerà dall'argomentazione contenuta in questo capitolo, risulta semplicistica l'idea secondo cui il Sartre degli anni Cinquanta presentasse elementi di stalinismo (pp. 121-170), e il Sartre della *Critique* fosse diventato antistalinista. Non penso che sia pienamente vera la prima considerazione, e anche la seconda dovrebbe venir problematizzata: la posizione articolata si rivela estremamente complessa e stratificata al riguardo, e polarizzare il discorso su categorie come stalinismo e anti-stalinismo rischia di risultare fuorviante ai fini della comprensione della riflessione sartriana.

4 Cfr. Christian Delacampagne, *L'une des dernières philosophies de l'histoire*, in “Cités”, 22, 2005, pp. 111-120: 112: “[...] la *Critique* è un libro di guerra, un libro di guerra fredda. In quanto tale, questo libro è diretto *in primo luogo* contro i filosofi del campo occidentale. Ma *anche* – poiché Sartre, nonostante ciò che hanno detto di lui i suoi avversari, è uno spirito indipendente – contro la filosofia di una parte del campo comunista”. Al di là del punto di partenza dell'articolo, ovvero dell'idea secondo cui la riflessione sartriana costituisca l'ultima filosofia della storia (come emergerà nel corso del capitolo, la mia chiave di lettura è molto differente al riguardo), condivisibile è l'iscrizione della *Critique* all'interno della dinamica della Guerra fredda, sulla base di una prospettiva che tenta di sottoporre a critica sia lo scenario occidentale sia quello orientale.

complessiva sulla Storia. Ma tale obiettivo non presenta un carattere astratto, dovendo venir situato all'interno dello scenario della Guerra fredda, rispetto a cui Sartre sviluppa un'analisi storico-politica critica nei confronti sia dell'Unione Sovietica sia dei paesi occidentali: l'intera argomentazione del testo non può venir compresa senza il riferimento a questo duplice oggetto polemico.

A partire da tale punto di vista determinato, nella *Critique* Sartre sottopone a indagine la Storia, ma con la convinzione secondo cui essa non possa venir pienamente concettualizzata. Anzi, dal testo emerge la consapevolezza della difficoltà nel comprenderla nella sua totalità. Sartre afferma che la storia è “forata” (*trouée*): “[...] i suoi morti sono miliardi di buchi che la lacerano; e ogni volta, attraverso questa porosità fondamentale, la fragilità della prassi-processo si dà nell'esperienza come universale presenza del suo essere-in-esteriorità”⁵. Si potrebbe considerare la *Critique* come una sorta di critica della ragione storica, come un tentativo di cogliere l'azione umana nel suo sviluppo storico⁶. Al riguardo è necessario tenere presente la differenza fra la prima parte dell'opera, che elabora categorie logiche, in grado di costituire le condizioni di possibilità di ogni storia, e la seconda parte, in cui esse vengono calate nell'effettività storica concreta, sulla base di un'unità diacronica reale⁷. Come ho sottolineato in precedenza, si potrebbe sostenere che il metodo “regressivo”, strutturale della prima parte della *Critica* si situi in continuità con il metodo marxiano della *Einleitung* del '57, “dall'astratto al concreto”, con riferimento non al processo reale ma all'ordine dell'esposizione. Tale approccio, pur riprendendo elementi hegeliani, si differenzia da questi ultimi per il rilievo sullo “scarto” fra reale e pensiero, facendo emergere anche alcuni aspetti di consonanza con Althusser. Una critica della ragione storica, che può quindi attuarsi compiutamente solo con la seconda parte del testo, con il suo metodo “progressivo”, sintetico, diventa centrale per Sartre

5 *CRD II*, p. 324, trad. it., p. 406.

6 Cfr. Richard Wolin, *Sartre, Heidegger et l'intelligibilité de l'histoire*, in “Les Temps Modernes”, 531-533, 1990, pp. 413-435; Juliette Simont, *Sartre et la question de l'historicité. Réflexions au-delà d'un procès*, in “Les Temps Modernes”, 613, 2001, pp. 109-130; Leonard Krieger, *Histoire et existentialisme chez Sartre*, in “Cités”, 22, 2005, pp. 155-182.

7 Sulla base di un'interpretazione che mette in luce le difficoltà del rapporto fra la prima e la seconda parte della *Critique*: István Mészáros, *The Work of Sartre. Search for Freedom and the Challenge of History* (1979), Monthly Review Press, New York 2012, p. 267. Sullo statuto epistemologico della *Critique* e sui problemi rimasti aperti, si veda anche la dissertazione di Chiara Collamati, *La ragione dialettica come esperienza critica. Praxis, storia ed etica nella filosofia di Jean-Paul Sartre*, Università di Padova e Università di Tolosa, 2015, in part. pp. 101-165.

solo dopo l'esperienza della guerra e della resistenza, da cui risalta la consapevolezza che il male e la morte non si radicano solo nell'esistenza umana genericamente intesa, ma presentano un condizionamento storico. È proprio la morte a rendere la storia "forata", dal momento che quest'ultima si scontra con l'esperienza del nulla e della finitudine. Ho rimarcato che viene delineata una critica della ragione storica, ma occorre aggiungere che decisivo è il riferimento alla dialettica, nella sua capacità di cogliere la relazione fra storia e biografia, secondo un intreccio fra dimensione universale e dimensione singolare.

Sartre non intende la dialettica sulla base di un andamento lineare: "Finché non avrà compreso la legge dialettica della circolarità (*loi dialectique de la circularité*) e il suo corollario epistemologico – la legge della decifrazione circolare – la Storia rischia di cancellarsi davanti alla sociologia, di giustapporre istituzioni e pratiche o di farle derivante le une dalle altre in modo casuale"⁸. All'interno di questo scenario complesso ci si trova di fronte a un "andirivieni", dotato di un carattere a spirale, in cui ciò che viene negato non scompare ma viene costantemente ripreso.

[...] la Storia appare come brutale rottura della ripetizione (*répétition*) ciclica, cioè come trascendenza e come movimento spiraliforme. Questi due caratteri rappresentano l'inevitabile ripresa dei condizionamenti precedenti da parte della *prassi* (*praxis*); al tempo stesso, essi generano l'immanenza e il campo pratico, generano cioè il settore della dialettica e dell'antidialettica come determinazione della prassi. Costituirsi e travalicarsi [...]"⁹.

Occorre, però, mettere alla prova la ragione dialettica, che non costituisce una ragione che si applichi al di fuori della storia, risultando sempre situata, dal momento che al centro del discorso si trova il senso della storia, nella sua costante connessione con la *praxis* dei soggetti, che agiscono e sono agiti nel contesto di strutture complesse, sulla base di una relazione fra il "dentro" e il "fuori"¹⁰. All'interno di questo scenario non si può separare nettamente fra fare e comprendere la storia.

8 CRD II, p. 291, trad. it., p. 365.

9 Cfr. *ivi*, p. 345, trad. it., p. 432.

10 Cfr. Pier Aldo Rovatti, *Verso una dislocazione della dialettica* (1979), in *US*, trad. it., pp. 233-243: 237: "Da Sartre apprendiamo che la dialettica non coincide con una legge sintetica razionale [...] Dialettica non è allora legge universale che si condensi in un centro o si dispieghi in un processo: è invece un rapporto determinato tra dentro e fuori. Questo *dentro* è il punto di partenza nei soggetti. I quali sono plurali, determinati, individuali, empirici. Non fanno la storia; non sono agiti dalla storia".

Abbiamo discusso queste posizioni all'inizio del nostro studio e abbiamo mostrato che la dialettica non poteva costituire l'oggetto di una esperienza critica al di fuori dell'ambiente pratico, del quale essa è, ad un tempo, l'azione (in quanto si dà le proprie leggi), la conoscenza (in quanto controllo dialettico dell'azione tramite l'azione stessa) e la legge della conoscenza (in quanto la conoscenza della dialettica esige una temporalizzazione dialettica della conoscenza). La fondamentale identità del *Fare* e del *Conoscere* presentava, dunque, il rapporto di una prassi con lo storico che la studia, come il legame di interiorità che unisce *due azioni* attraverso uno sbalzo (*décalage*) spazio-temporale¹¹. La comprensione è la prassi stessa, *accompagnata* però dall'osservatore situato. La sua struttura è la stessa dell'azione immediata: essa coglie la temporalizzazione pratica a partire dal suo termine ultimo e futuro, a partire cioè dalla sua fine¹².

La dialettica viene a delineare uno scenario nel quale conoscenza e azione, comprensione e prassi sembrano costituire addirittura un'identità. La posizione sartriana potrebbe venir interpretata come una sorta di riproposizione del nesso marxista fra teoria e pratica, ma al riguardo occorre operare una serie di problematizzazioni, onde evitare un'articolazione immediata e semplificata del rapporto indicato, e farne invece emergere vari livelli e strati, come esprime con particolare efficacia l'uso del termine *décalage*. Così viene sottoposta a critica la ragione dialettica, sulla base però anche di un'assunzione della dimensione dialettica: il confronto con Hegel al riguardo presenta quindi un carattere ambivalente, ma comunque marca elementi di differenziazione.

L'idealismo umanista si sbaglia [...] due volte: l'integrazione *pratica* non sarà in grado di eliminare la molteplicità di exteriorità che caratterizza quegli stessi individui come sostanze [...] Dal punto di vista ontologico, il carattere proprio della *prassi-processo* (*praxis-processus*) è dunque l'opposto di quello che Hegel attribuisce al movimento della coscienza nella *Fenomenologia dello Spirito*. Per l'idealismo, infatti, l'essere-in-sé è un momento astratto (quello dell'essenza) del 'divenire altro' della sostanza vivente. Esso si oppone al *per-sé* nello sdoppiamento come il dato bruto dell'oggettivazione alienata si oppone alla negazione recuperata e posta nell'unicità del soggetto [...] Nella nostra esperienza dialettica, invece, scopriamo l'essere-in-sé della prassi-processo come ciò che si potrebbe chiamare la sua inassimilabile e non-recuperabile realtà [...] Ci si manifesta così non l'*anteriorità* dell'essere-in-sé rispetto all'essere-per-sé, bensì la sua autonomia. Non solo l'essere-in-

11 *CRD II*, p. 313, trad. it., p. 393.

12 *Ivi*, p. 378, trad. it., p. 475.

sé non ha bisogno di essere conosciuto per essere, ma sfugge *per principio* alla conoscenza¹³.

Se il rapporto con la dialettica hegeliana è estremamente complesso, radicalmente critica si rivela la posizione nei confronti della ragione analitica, positivista, incapace di cogliere la coimplicazione fra i vari aspetti, apparentemente contraddittori, della realtà¹⁴. La critica della ragione dialettica non approda mai a una sintesi risolta, dispiegando un processo di unificazione che non trova mai un compimento definitivo, come emerge anche dalle considerazioni finali del testo:

L'azione (*action*) lotta contro la propria alienazione attraverso la materia (a attraverso gli uomini, questo va da sé), in quanto si pone dialetticamente come la temporalizzazione unificante che supera e conserva in sé tutte le forme di *unità*. La dialettica appare dunque come ciò che vi è di veramente irriducibile nell'azione. Tra la sintesi inerte e l'integrazione funzionale, l'azione afferma il suo statuto ontologico di sintesi temporalizzante che si unifica unificando e per unificarsi, e che non si lascia mai definire dal risultato che ha appena ottenuto, qualunque esso sia¹⁵.

L'assunzione di un metodo dialettico, e la tensione verso l'unificazione lasciano comunque aperto uno spazio di agibilità. In Sartre ci si trova di fronte, da un lato, a una riattivazione della dialettica hegeliana, dall'altro, a un tentativo di smarcarsi da essa, anche a partire dalla consapevolezza di uno "scarto" fra la realtà e la presa concettuale su di essa, come era già emerso dalla valorizzazione di Kierkegaard nelle *Questioni di metodo*.

Il punto di partenza della seconda parte della *Critica* è che la Storia è nata e si sviluppa nel quadro permanente di un campo di tensione generato dalla *rareté*:

13 *Ivi*, pp. 319-320, trad. it., pp. 400-401. Cfr. *ivi*, pp. 335-336, trad. it., p. 420: "[...] il movimento della nostra esperienza, benché ci abbia fornito dei significati formali, è opposto a quello dell'idealismo hegeliano: l'essere trascendente della Storia è l'essere-in-sé che, senza modificarne la struttura teleologica, assimila l'essere-per-sé d'interiorità, diventando l'essere-in-sé di quell'essere-per-sé [...] Il per-sé trae infatti il suo in-sé dalla propria assoluta realtà: la riflessione della prassi su se stessa è umana, pratica e situata *in interiorità* [...]".

14 Cfr. Aronson, *Sartre's Second Critique*, cit., pp. 221-223: "La dialettica non è [...] ragione analitica, ragione positivista, ragione strumentale o sociologia [...] La ragione analitica [...] *separa* [...] Sartre risolve l'antagonismo originario tra la ragione analitica, strumentale o positivista, e la ragione dialettica non – come Lévi-Strauss ha inteso in modo erroneo – equiparandole, ma subordinando in modo stretto la prima alla seconda".

15 *CRD II*, p. 401, trad. it., p. 504. Cfr. Hélène Védrine, *Paradoxes et difficultés d'une théorie de l'histoire chez Sartre*, in Wormser (a cura di), *Sartre*, cit., pp. 101-114, in part. pp. 111-112.

L'uomo della rarità (*rareté*), cercando l'abbondanza, la cerca come una determinazione della rarità [...] La rarità, in questo momento, va dalla soddisfazione dei bisogni (*besoins*) all'uomo che li soddisfa [...] L'uomo raro è quello per il quale gli oggetti socialmente rari si trovano in abbondanza [...] La rarità non è solo *l'ambiente (milieu)*: 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 (*violence*), la volontà di spingersi fino all'estremo della rarità [...] Beninteso, questo non significa affatto *individualismo (individualisme)*. L'individualismo è una forma della rarità interiorizzata, che appartiene ai periodi borghesi¹⁶.

Ritornano elementi già affrontati in rapporto alla prima parte della *Critique*. In particolare, cruciale è il riferimento alla *rareté*, rarità o penuria: in precedenza ho sottolineato l'originalità, anche rispetto alla tradizione marxista, di tale elemento, che apparentemente possiede un carattere trans-storico, come testimonia la precisazione in merito all'individualismo, che invece presenta una connotazione storica determinata. Un'altra nozione-chiave, in forte interazione con la *rareté*, è quella di bisogno:

*Il bisogno stesso [...] è già l'unità di ciò che manca o di ciò che minaccia, unità interiorizzata e ri-esteriorizzata nel campo [...] Da questo punto di vista, la vita (vie), come fondamentale fatto di integrazione (intégration) di ciò che è disperso, come armonizzazione delle trasformazioni energetiche guidate, è il processo unitario che fonda la dialettica [...] La futura unità degli obiettivi progettati a partire dal bisogno trae la propria realtà dallo statuto ontologico dell'essere vivente [...] L'unità trascendente dell'azione si innesta però sull'unità immanente della vita, nella stessa misura in cui la temporalizzazione [...] e il superamento [...] rappresentano una soluzione nuova (non contenuta nel principio stesso della vita) a nuovi problemi (posti dalla penuria)*¹⁷.

Il bisogno, con il suo radicamento nella dimensione della vita¹⁸, viene a configurarsi come una vera e propria “molla” dell'azione. Per certi versi, la valorizzazione di tale elemento sembra porsi in continuità con l'approccio marxiano, che, in primo luogo, cala l'indagine teorica

16 *CRD II*, pp. 430-431, trad. it., pp. 534-536.

17 *Ivi*, pp. 343-345, trad. it., pp. 430-431. Cfr. Pierre Verstraeten, *L'Anti-Aron*, cit., p. 54, secondo cui “il bisogno è il trascendentale in quanto tale”; Noudelmann, *Sartre et l'inbumain*, cit., p. 52; Philippe Cabestan, *Désir, besoin et rareté*, in Philippe Cabestan e Jean-Pierre Zarader (a cura di), *Lectures de Sartre*, Ellipses, Paris 2011, pp. 147-171.

18 Cfr. anche *CRD II*, p. 347, trad. it., p. 434: “[...] la vita è una condizione preliminare che, in una forma o in un'altra, deve sempre essere data: per seminare ci vuole il grano, per fecondare un riccio di mare con dell'acqua di mare ci vuole il riccio di mare”.

nella materialità delle istanze dei singoli individui, e, in secondo luogo, delinea il comunismo in termini di realizzazione delle capacità umane: sviluppando alcune intuizioni marxiane, in passato è stato articolato anche una sorta di marxismo dei bisogni¹⁹. Nel prossimo capitolo mi interrogherò sulle implicazioni politiche della nozione indicata in Sartre, in riferimento ad altri scritti rispetto alla *Critique*. Una questione aperta è se sia presente o meno una sorta di naturalismo dei bisogni, intesi come elementi “originari”: il passo sartriano citato potrebbe venir interpretato in tale direzione. Per l’approfondimento delle coordinate complessive della nozione di storia, l’aspetto più rilevante riguarda la connessione fra bisogni e conflitti, in aderenza alle esigenze concrete degli individui: “Le lotte (*luttés*) attuali, infatti, non hanno origine da *principi teorici o da valori* [...], ma [...] dall’assoluta urgenza dei bisogni”²⁰.

Così, all’interno di uno scenario storico marcato dalla violenza, il tema dell’intelligibilità o meno della storia trova come punto di partenza l’intelligibilità o meno delle lotte, secondo un percorso dal semplice al complesso.

Queste osservazioni ci permettono di formulare i due problemi essenziali. Anzitutto questo: individui o sottogruppi, in quanto individui comuni (*individus communs*), possono essere, se la prassi comune mette in rilievo il loro ruolo, le attualizzazioni reali di una contraddizione *in fieri* (*en développement*) all’interno di un gruppo [...] Per poter assimilare un combattimento a una contraddizione e gli avversari ai termini della contraddizione in corso, occorrerebbe però che essi potessero venire considerati come le determinazioni transitorie di un gruppo più ampio e più profondo, del quale il loro conflitto attualizzasse una delle contraddizioni presenti [...] Bisognerà inoltre ritrovare nella singolarità (*singularité*) di ogni lotta, a partire dal gruppo in cui essa ha origine, i tre caratteri dell’intelligibilità dialettica, ossia la totalizzazione, la particolarizzazione e la contraddizione²¹.

La prima questione riguarda lo statuto dell’“individuo comune”, creato dal giuramento, nel suo nesso inscindibile con una prassi comune, sulla base di un quadro di intelligibilità dialettica che si articola nei tre momenti indicati. Per Sartre marxianamente i conflitti costituiscono il motore della storia.

19 Si veda, seppur da una prospettiva differente rispetto a quella qui articolata: Ágnes Heller, *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*, 1974, trad. it. di A. Morazzoni, *La teoria dei bisogni in Marx*, Feltrinelli, Milano 1974.

20 *CRD II*, p. 337, trad. it. p. 422.

21 *Ivi*, pp. 19-20, trad. it., pp. 32-33.

L'altro problema è quello del processo oggettivo. La lotta (*lutte*) determina degli eventi (*événements*), crea degli oggetti che sono i suoi prodotti. In quanto è essa stessa un evento, la lotta deve inoltre essere considerata come il prodotto di se stessa. A volte tutti questi prodotti sono ambigui, insufficientemente sviluppati in ogni direzione [...] Essi ipotecano l'avvenire e trasmettono alla lotta che inaugurano la loro opacità di questioni mal poste, di problemi mal risolti, di liquidazione mal fatta²².

L'analisi della dinamica indicata mette in luce il fatto che non ci si trova di fronte a una sorta di assolutizzazione della soggettività, dal momento che i soggetti vengono "agiti" dall'evento, risultandone profondamente modificati. Nella parte precedente del libro ho esaminato tale elemento in riferimento all'*exemplum* della presa della Bastiglia, che viene a costituire, per così dire, dei "soggetti-oggetti", travolti dal susseguirsi degli avvenimenti. Nelle annotazioni alla seconda parte della *Critica* Sartre mette in luce con efficacia la forza dirompente dell'evento, con il suo carattere di trasformazione, senza però concepirlo sulla base di una sorta di fratellanza-terrore, ma attraverso un'azione che induce in modo repentino all'obbedienza.

L'evento storico si manifesta dunque come l'esterno che trasforma l'interiorità dall'interno, ma senza azione necessaria dell'esterno sull'esteriorità (prassi-violenza) e senza immediata interiorizzazione. L'evento arriva *come un ladro*. Ultimatum: o devo *essere altro*, ossia *farmi altro* (e ci sono molte possibilità che io non ci riesca), oppure devo uccidermi o resterò in cattiva fede per tutta la vita [...] ²³.

"L'evento arriva *come un ladro*", senza che il soggetto se ne accorga, ma, da quel momento in poi, non risulta possibile muoversi in continuità con il passato, dal momento che si viene messi in gioco. L'immagine biblica, connessa all'elemento dell'evento, potrebbe far pensare che vi siano affinità fra la prospettiva indicata e quella benjaminiana. In realtà, l'impostazione fornita da Sartre mi sembra differente rispetto alla riattivazione del passato, delle lotte degli sconfitti, così come risulta operante in Benjamin, in particolare nelle *Tesi di filosofia della storia*. Piuttosto, in Sartre ritorna il riferimento all'approccio kierkegaardiano, con la centralità della dimensione della scelta, rispetto a cui non ci si può sottrarre: ci si trova di fronte a un aut-aut, in cui o ci si trasforma, lasciandosi agire dall'evento, o si ri-

22 *Ivi*, p. 20, trad. it., p. 33.

23 *Ivi*, p. 408, trad. it., p. 508.

mane nella condizione precedente, ma con un carico di malafede. Per quanto quest'ultimo concetto appaia problematico da vari punti di vista (in particolare, ritorna il rischio della presenza di un "moralismo" esistenzialistico che indebolisce l'articolazione politica del tema), non c'è dubbio che risalti la potenza dell'evento, con le sue conseguenze dirompenti sullo statuto del soggetto. Da questa trattazione emerge un elemento cruciale del discorso sartriano, ovvero il carattere oggettivo della soggettività. Troppo spesso, riprendendo in modo acritico le *querelles* degli anni Sessanta e Settanta, si sono operate separazioni assolute fra il soggettivismo sartriano e l'antisoggettivismo strutturalista: senza negare le forti differenze esistenti (al di là del fatto che, fra gli stessi pensatori indicati come strutturalisti, sono presenti significative differenziazioni), ipostatizzare tale incomunicabilità non permette di cogliere fino in fondo la complessità delle questioni poste. La declinazione sartriana dei soggetti, "quasi-oggetti", in quanto agiti dagli eventi, mette in discussione l'idea della presenza di un approccio *sic et simpliciter* soggettivistico.

Esse [Le lotte] rappresentano la maniera stessa in cui gli uomini vivono la penuria (*rareté*) nel loro continuo movimento per superarla [...] Finché l'abbondanza, come nuovo rapporto dell'uomo con l'Universo, non avrà sostituito la penuria, gli spostamenti della penuria [...] saranno interiorizzati e superati come spostamenti delle lotte umane. Non è infatti la comparsa delle classi a creare la lotta; al contrario, è la permanente esistenza di quelle lotte a creare, ad un certo livello dello sviluppo tecnico della produzione, le classi²⁴.

In tale impostazione emergono la centralità delle lotte, il loro radicamento nella dinamica della *rareté*, e il fatto che le classi possano essere comprese fino in fondo solo a partire dalla dimensione del conflitto. Per quanto Sartre interpreti in modo ambivalente l'elemento della *rareté*, e spesso sembri concepirlo come un dato naturale (occorre però tenere presente che nella prima parte della *Critica*, sulla base di quel metodo regressivo, strutturale esaminato, "dall'astratto al concreto", vengono delineate le categorie fondamentali dell'agire umano), l'insieme dell'argomentazione della seconda parte del testo spinge il discorso in direzione di una storicizzazione della questione, che viene inserita in un orizzonte sociale e politico circostanziato. Più nello specifico, nel passo citato la nozione viene calata all'interno del-

24 *Ivi*, p. 22, trad. it., p. 36.

lo scenario capitalistico, marcato dal riferimento alle classi. Al riguardo si rivela produttivo riattivare l'idea marxiana, esposta in modo particolarmente icastico nell'*Ideologia tedesca*, secondo cui gli individui formano una classe nel momento in cui debbono condurre una lotta comune contro un'altra classe: in tal senso, l'elemento della classe non viene ipostatizzato sul piano ontologico né su quello sociologico, ricevendo un'articolazione politica. Tale considerazione appare rilevante, in quanto frequentemente si è attribuita all'impostazione marxiana una sorta di "sociologismo" della classe, occultando la dimensione politica di quest'ultima. D'altronde, appare molto significativo il fatto che, nel terzo libro del *Capitale*, il capitolo sulle classi non sia mai stato ultimato, e che in quel contesto venga rifiutata l'idea secondo cui il riferimento al reddito rappresenti l'elemento definitorio della classe. Per tornare a Sartre, all'interno di tale interpretazione politica della classe cruciale è il plesso lavoro-conflitto, a partire però dalla consapevolezza che

[...] la nostra storia è un caso singolare tra tutte le storie possibili e [...] la storia stessa è, a sua volta, una relazione particolare, un caso particolare tra i sistemi di relazioni possibili all'interno delle molteplicità pratiche [...] Il problema dell'intelligibilità delle trasformazioni in corso all'interno di società lacerate è per noi fondamentale; ma, per una teoria degli insiemi pratici che aspiri all'universalità, gli sviluppi considerati si presentano con tutta la contingente ricchezza di una singolarità [...] nella prospettiva della penuria, i rapporti costitutivi sono fundamentalmente antagonistici [...] ²⁵.

Appare operante quella dialettica instabile fra singolarità e universalità, richiamata a più riprese, che viene calata da Sartre nella dimensione della lotta. Sartre attua un vero e proprio "corpo a corpo" con il marxismo, cercando di dare vita a un suo rilancio, ma sulla base di una critica a determinate tendenze problematiche:

A ben considerare l'interpretazione marxista bisogna convenire che essa si rapporta contemporaneamente a due termini che sembrano opposti, senza preoccuparsi di stabilire la loro compatibilità. Da un lato, infatti, indica la lotta di classe come il motore della Storia, e, dall'altro, mostra come il processo storico abbia uno sviluppo dialettico [...] In altri termini, i marxisti si sono preoccupati del successo materiale delle loro ipotesi [...] Ma il problema formale dell'intelligibilità è apparso ai marxisti inutile o, in ogni caso, prematuro [...] Il marxismo è rigorosamente vero se la Storia è tota-

25 *Ivi*, p. 23, trad. it., p. 37.

lizzazione; non lo è più se la storia umana si scompone in una pluralità di storie particolari [...] Il nostro scopo è solo di stabilire se, in un insieme pratico lacerato da antagonismi (siano essi conflitti molteplici o si riducono a uno solo), le lacerazioni (*décbirures*) stesse siano totalizzanti e provocate dal movimento totalizzante dell'insieme. Se però stabiliamo di fatto questo principio astratto, la dialettica materialistica, come movimento della Storia e della conoscenza storica, deve a sua volta mettersi alla prova [...]»²⁶.

Nel confronto con il marxismo emergono due tendenze fra di loro potenzialmente contraddittorie: Marx risulta consapevole del problema, ma non riesce a condurlo alle sue conseguenze. All'interno del quadro indicato viene focalizzata l'attenzione sull'anti-lavoro come attività antagonista, volta alla distruzione dello "stato di cose presente": "Mantenendolo nel suo campo interno, il gruppo mostra infatti una reale appropriazione del prodotto dell'anti-lavoro alla situazione comune, in quanto essa è attualizzata da tutti gli organi e da tutti gli individui comuni. Vi è dunque un senso pratico dell'anti-lavoro, che la Ragione dialettica può scoprire e che il positivismo non scoprirà mai"²⁷. Per cogliere tale dinamica del lavoro e dell'anti-lavoro, secondo Sartre, si rivela necessario adottare un approccio dialettico, dal momento che ogni impostazione positivista presenta un carattere dualistico, rivelandosi dunque incapace di interpretare la realtà nella sua complessità. Occorre rilevare che la contrapposizione delineata fra ragione dialettica e ragione analitica presenta, per quanto a partire dalla critica condivisibile a un impianto concettuale dualistico, il rischio di una *reductio* del secondo elemento a uno schema semplificato. Talvolta questa modalità argomentativa approda a una critica delle scienze umane o comunque a una loro subordinazione alla filosofia, per quanto Sartre conservi un vivo interesse per la psicologia, la psicoanalisi, l'antropologia e la sociologia. Al fine di mettere a fuoco le questioni rimaste aperte nel testo, assolutamente cruciale è il riferimento alla Rivoluzione russa e all'Unione Sovietica, così come, nella prima parte della *Critica*, il richiamo decisivo era costituito dalla Rivoluzione francese.

26 *Ivi*, pp. 24-25, trad. it., pp. 38-39.

27 *Ivi*, p. 109, trad. it., p. 139.

2. *Tra Stalin e Trotsky: "socialismo in un solo paese" e "rivoluzione permanente"*

Forse la seconda parte della *Critica della ragione dialettica* costituisce l'analisi filosofica più ampia dell'Unione Sovietica. Infatti, mentre numerosissimi sono stati gli studi storici sull'Unione Sovietica, dal punto di vista prettamente filosofico la questione si pone in termini differenti: i riferimenti, consonanti o radicalmente critici al riguardo, sono stati continui, ma poche sono state le indagini approfondite. A tale motivo di interesse si aggiunge il fatto che l'analisi sartriana presenta un carattere articolato, configurandosi in modo indiscutibilmente critico, ma nello stesso tempo a partire da un'impostazione complessa, del tutto irriducibile a qualsiasi elemento di anticomunismo. Ma il testo in questione ha avuto una ricezione piuttosto sfortunata, da due punti di vista. In primo luogo, è stato criticato peraltro sulla base di direzioni fra loro opposte, accusandolo spesso di approdare a una sorta di stalinismo, e talvolta, al contrario, di dare vita a una prospettiva incompatibile non solo con lo stalinismo ma anche con il marxismo: in un senso o nell'altro, è risultata fortemente semplificata l'impostazione dell'opera. In secondo luogo, quest'ultima non ha ricevuto quell'ampio dibattito che avrebbe meritato. In Italia degno di nota è il fatto che la traduzione della seconda parte della *Critica* è uscita molto tardi, senza peraltro attivare una discussione realmente approfondita. L'indagine presente trova la sua *ratio existendi* anche in tale inadeguata considerazione del testo. Nella mia analisi darò particolare rilievo all'analisi del "socialismo in un solo paese", nel quale si dispiegano alcuni snodi teorici particolarmente rilevanti per la comprensione dell'interpretazione sartriana dell'Unione Sovietica.

Sartre si sofferma ampiamente sui due progetti contrapposti, alla fine della Rivoluzione bolscevica: quello della costruzione del socialismo in un solo paese (Stalin) e quello della rivoluzione permanente (Trotsky)²⁸. Benché ambedue muovano dalla consapevolezza della fragilità della costituzione, il primo vuole solo proteggere tutto ciò che è già stato acquisito, il secondo ritiene invece che, per salvaguardarla, occorra propagarla. Per Sartre la situazione ha lacerato ciò che doveva essere visto in modo unitario: in realtà vi è un'intrinseca interdipendenza fra i due progetti.

28 Cfr. Emmanuel Barot, *Entre Marx et l'URSS*, in Id. (a cura di), *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 127-156, in part. pp. 134-137.

L'esperienza critica ci mostrerà che: 1) questo slogan ["il socialismo in un solo paese"] è un prodotto dei conflitti che lacerano gli organi dirigenti; 2) esso rappresenta, attraverso quel conflitto e per mezzo suo, precise contraddizioni e precise trasformazioni dell'intera società sovietica; 3) nella misura in cui si è mantenuto in uso, quello slogan ha creato altre determinazioni verbali che sono venute ad aggiungersi ad esso e a correggerlo [...]²⁹.

Stalin e Trotsky non vanno interpretati come materializzazioni di posizioni radicalmente opposte, sulla base del ricorso a una ragione analitica, ma al contrario vanno colti all'interno di un orizzonte dialetticamente delineato. Infatti, costituiscono le due polarità dello stesso campo pratico, compenetrandosi reciprocamente molto di più rispetto a quanto potrebbe apparire:

Sembra dunque che i due leader e le parti che essi rappresentavano potevano intendersi su un programma minimo, richiesto dalla situazione stessa: quello di intraprendere immediatamente l'edificazione della nuova società e di non contare, per il momento, su alcun appoggio esterno [...] Anche su un altro punto Stalin e Trotsky avrebbero potuto essere d'accordo: non si socializza la miseria [...]³⁰. Trotsky, notevole uomo d'azione quando l'evento lo richiede, è tuttavia anzitutto un teorico, un intellettuale [...] Universalismo e radicalismo [...] Stalin, al contrario, ha sempre rappresentato l'intermediario tra i capi emigrati e le masse russe. Egli ha il compito di adattare le consegne alla situazione concreta e agli uomini reali che dovranno fare il lavoro [...] quello che potremmo chiamare il suo particolarismo pratico [...] L'universalismo (*universalité*) del marxismo (benché, naturalmente, egli ne parli) gli sfugge continuamente [...] Quello che vuole a tutti i costi preservare non sono né i principi né il movimento radicalizzante; sono le incarnazioni, o, se si preferisce, è la Rivoluzione stessa in quanto incarnata in questo paese, in questo Potere, in questa situazione interna ed esterna [...]³¹.

Così non può che risultare egemonica la posizione di Stalin, più "pratica", realistica, anche cinica, con una capacità di continuo adattamento alle condizioni presenti.

29 *CRD II*, p. 109, trad. it., p. 139.

30 *Ivi*, pp. 109-110, trad. it., p. 140 (mod.).

31 *Ivi*, pp. 110-111, trad. it., pp. 141-142 (mod.). Cfr. Mark Hulliung, *Sartre and Clio. Encounters with History*, Paradigm Publishers, Boulder-London 2013, in part. pp. 91-118: 114: "Solo Stalin ha compreso la Russia, forse non sul piano intellettuale, ma in profondità [...] A differenza di altri marxisti più importanti, non è mai stato un *émigré* [...] I trotskisti, al contrario, erano 'occidentali' che avevano lo scopo di imporre alla Russia un'ideologia occidentale".

Stalin si è appoggiato alla destra per escludere Trotsky dal governo per la semplice ragione che egli è ostile ai principi del radicalismo e della Rivoluzione permanente *per carattere* (cioè per interiorizzazione della sua prassi di militante) [...] Stalin infatti *non comprende* i suoi avversari di sinistra e, senza essere propriamente opportunisti, riesce a fidarsi solo di quelle decisioni che sono strettamente *imposte* dalle circostanze [...] Niente a che vedere, dal suo punto di vista, con un *apriorismo* intellettualistico: l'idea è la cosa stessa³².

Stalin risulta adeguato alle circostanze entro cui si muoveva, fornendo una serie di soluzioni pratiche calibrate ad esse, e che non si configuravano come una sorta di “fuga in avanti”, scollegata dalla materialità dello *status quo*. Comunque sia, alla base della sua vittoria si trova l'idea della conservazione della nazione, semmai del suo consolidamento, e non della costruzione di qualcosa di radicalmente nuovo. Uno dei motivi del successo dell'Unione Sovietica può essere rinvenuto proprio nell'insistenza staliniana sull'orgoglio nazionale, istanza molto diffusa tra la popolazione. Una differenza fondamentale fra Lenin e Stalin consiste nel fatto che, nel primo, era presente una tensione radicalmente critica nei confronti dello Stato, sulla base di un tentativo di articolare il comunismo al di là dello Stato, e invece in Stalin risultava operante un elemento “conservativo” nei confronti dello Stato, che appunto veniva non solo mantenuto, ma anzi rafforzato a dismisura. In questo senso, vari sono i punti di contatto fra Stalin e la storia dello zarismo. In realtà, come ha sottolineato Mario Tronti, il problema dell'Unione Sovietica non è stato rappresentato dall'eccessiva rapidità del fenomeno rivoluzionario, ma della modalità specifica con cui successivamente si è formato il socialismo:

L'Ottobre bolscevico, la conquista del potere, non prevedeva necessariamente la costruzione immediata di una società alternativa. Era l'avvio di un processo lungo, di costruzione delle condizioni materiali e dei presupposti soggettivi, delle differenze antropologiche, di un altro modo di stare insieme nel rapporto sociale di persone umane. Un progetto immane [...] L'errore non è stato la rivoluzione subito. L'errore è stato il socialismo subito. Lenin, infatti, l'aveva capito subito. La Nep sarà l'altra geniale intuizione, dopo quella dell'Ottobre. Una sorta di via socialista al capitalismo, anzi alla realizzazione dello sviluppo del capitalismo in Russia diretta, guidata, orientata dalla presa di potere bolscevico. Un modello, oggi, niente affatto estinto. Non su di esso sono precipitate le repliche della storia, ma sul seguito della vicenda, che quel modello ha improvvidamente contraddetto³³.

32 CRD II, p. 207, trad. it., pp. 256-257 (mod.).

33 Mario Tronti, *Dello spirito libero. Frammenti di vita e di pensiero*, il Saggiatore, Milano

Per tornare alla trattazione sartriana delle due polarità della Rivoluzione, nel momento in cui Stalin e Trotsky entrano in rotta di collisione, nascono i mostri.

Questa formula [‘Il socialismo in un solo paese’] è un mostro nella misura in cui dice più di quanto dovrebbe. Essa falsa cioè le precise esigenze della situazione attuale, attribuendo loro un’unità sintetica le cui motivazioni sono presenti, ma che pretende di verificarsi sulla base degli obiettivi remoti e della prassi totale nella sua temporalizzazione futura [...] la Rivoluzione socialista è universale e internazionale solo se resta ideale, senza incarnazione; nel momento in cui si incarna, infatti, essa è tutta intera proprio nel paese singolare che l’ha fatta e che la porta avanti attraverso i compiti particolari imposti dalle sue strutture e dalla Storia [...] Quest’oggetto mostruoso [...] definisce una propaganda, un carattere permanente della prassi e un determinato avvenire, esso diviene una istituzione [...] Nessuna Ragione positivista potrà mai comprendere questa presenza di Trotsky al cuore di una determinazione che lo nega: presenza e negazione interna, nella loro sintesi indissolubile, rappresentano infatti l’incarnazione singolare di un conflitto pluridimensionale, cioè la sua totalizzazione nell’oggetto per mezzo dei suoi avversari³⁴.

In primo luogo ci si trova di fronte a una contraddizione – elemento incomprensibile all’interno di una logica positivista – e la realtà russa si sviluppa drammaticamente attraverso tale contraddizione, che presenta un carattere dialettico non configurandosi come opposizione assoluta fra le due prospettive. In questo scenario la formula “il socialismo in un solo paese” dice più di quanto dovrebbe dire, e quindi fissa già un’unità sintetica, che predetermina la temporalizzazione futura, ponendo chi si trovava in minoranza con le spalle al muro. Così si vengono a verificare un assoluto predominio della Russia e una subalternità del proletariato occidentale. Risulta messo in discussione ogni internazionalismo operaio: o meglio, quest’ultimo viene concepito, per un verso, come un astratto e lontano ideale, e, per l’altro, come un elemento funzionale agli interessi dell’Unione Sovietica (e del socialismo reale, di cui l’Unione Sovietica costituì il perno). Si perviene, quindi,

2015, p. 24. Si veda la prosecuzione del ragionamento, in rapporto alla fase post-staliniana: “Un conto era la Nep leniniana – l’uso operaio dello sviluppo capitalistico, dall’alto del potere – un conto sarà la messa in scena chruščëviana: dialoghiamo, commerciamo, ma noi vi seppelliremo. L’Urss ha retto il confronto politico nella Guerra fredda, non ha retto la coesistenza pacifica, sul modello economico. E non perché quello era guerra e questo era pace [...] La rivoluzione permanente non era possibile nello stato di permanente comunismo di guerra a cui il capitalismo ha costretto il socialismo” (*ivi*, p. 27).

34 CRD II, pp. 114-115, trad. it., pp. 145-146 (mod.).

a un'istituzione-mostro, sulla base della messa in discussione di ogni ipotesi concreta di internazionalismo e di tensione rivoluzionaria.

La seconda questione da esaminare concerne sempre la formula "il socialismo in un solo paese", ma focalizzando l'attenzione sul fatto che essa rappresenta, attraverso il conflitto indicato fra Stalin e Trotsky, precise contraddizioni e trasformazioni della società russa.

Quello che i rivoluzionari russi magari non dicono, ma dei cui effetti devono comunque farsi carico, è che all'origine dei reflussi e delle divisioni del proletariato occidentale vi è, almeno in una certa misura, la stessa Rivoluzione russa. E questo per molteplici ragioni. Anzitutto per i tentativi abortiti che essa ha suscitato un po' ovunque (in Ungheria, in Germania e, soprattutto, in Cina); poi per il conflitto sfiancante che si instaura ovunque tra la Socialdemocrazia [...] e il nuovo partito che si fa forte dell'appoggio dell'U.R.S.S. [...] In questo senso, si potrebbe dire che l'incarnazione sia in diretta contraddizione con l'universalizzazione [...] la Rivoluzione proletaria in U.R.S.S., anziché essere un fattore di liberazione (*libération*) e di emancipazione (*émancipation*) delle masse operaie europee – come avrebbe dovuto essere – si realizza sprofondando quelle masse in una relativa impotenza³⁵.

Arriviamo così a un esito solo apparentemente paradossale: la Rivoluzione russa non solo non ebbe bisogno dell'Occidente come fonte da cui trarre ispirazione pratica, ma produsse cambiamenti pratici in Occidente, rendendo l'Occidente sempre più impotente. Tale dinamica fece un "salto di qualità" con l'Unione Sovietica, e quindi con il processo di istituzionalizzazione della Rivoluzione proletaria. L'Unione Sovietica generò, infatti, sia tentativi, più o meno riusciti, di comunismo, sia una dialettica, all'interno dell'Occidente, fra partiti socialdemocratici e partiti comunisti, che risultavano comunque legati al Pcus come al partito-guida del socialismo reale. In questo senso, l'Occidente, a differenza di quanto previsto da Marx, non svolse certo una funzione di avanguardia, ma al contrario si mosse, in un modo o nell'altro, sulla base di un'ostilità o, al contrario, di una subalternità nei confronti dell'Unione Sovietica, con una sostanziale impotenza, o con un tentativo di emulazione. Così la formula "socialismo in un solo paese" fece emergere una necessità pratica, che comunque, a giudizio di Sartre, anche Trotsky si sarebbe trovato a dover affrontare. Trotsky, se avesse prevalso su Stalin, non sarebbe partito da quello slogan ma da una posizione di radicale universalizzazione, ma in seguito si sarebbe trovato costretto a circoscrivere la formula della "Rivoluzione

³⁵ *Ivi*, p. 116, trad. it., pp. 147-148.

permanente” a partire dalla situazione determinata. “Quando si attacca la politica di Stalin, molti stalinisti rispondono: ‘Forse, ma se Trotsky fosse stato al potere, noi ora onoreremmo il ricordo della defunta Rivoluzione russa come quello della Comune di Parigi’. Non so se questo sia vero o falso e, soprattutto, vedremo che ci sono casi in cui è opportuno porre dei ‘se’”³⁶. In ogni caso, anche non condividendo la tesi indicata degli staliniani, risulta cogente la comprensione della presenza di una “necessità pratica”, rispetto alla quale la tattica e la strategia di Stalin risultavano drammaticamente adeguate.

Così la Russia, venuta ad assumere uno spessore storico, si trova non in una reale interazione con l’Occidente, ma piuttosto in una condizione di isolamento, elemento che però possiede anche, per certi versi, un carattere di avanguardia.

L’isolamento sovietico è anzitutto l’isolamento di un mostro: un paese sottosviluppato che passa senza transizione dal regime feudale a forme di produzione e di proprietà socialiste [...] Un’ideologia e una pratica universalistiche, nate nei più industrializzati paesi d’Europa, vengono importate da ambienti di intellettuali rivoluzionari, sul finire del XIX secolo, in un paese che, per la sua struttura economica e politica, il marxismo stesso designerebbe come una particolarità. Si tratta cioè di una nazione che appare troppo “ritardataria” perché la prassi marxista (la mobilitazione delle masse operaie, ecc.) vi si possa sviluppare – per lo meno, non senza profonde modificazioni³⁷.

L’Unione Sovietica si configura come un “mostro” rispetto allo schema marxista tradizionale, secondo cui si sarebbe rivelato necessario uno sviluppo capitalistico, prima che si potesse pensare alla possibilità della realizzazione del socialismo (per i motivi precedentemente rimarcati, al di là della terminologia adoperata da Sartre, al riguardo sarebbe più corretto parlare di “socialismo” che di “comunismo”). Invece, in Unione Sovietica si è passati direttamente dal feudalesimo al socialismo, e, per attuare il socialismo, si è voluto procedere a tappe forzate a una consistente industrializzazione, con costi umani altissimi. Bisognerebbe “complessificare” il discorso, mettendo in luce, rispetto a quanto sostiene Sartre, che non si può parlare *sic et simpliciter* di un paese feudale, dal momento che, negli ultimi decenni dell’Ottocento, in Russia era cominciato, seppur lentamente, un processo di industrializzazione. Ma, nonostante tale elemento, e nonostante l’interesse

³⁶ *Ivi*, p. 219, trad. it., p. 272 (mod.).

³⁷ *Ivi*, pp. 118-119, trad. it., pp. 150-151.

dell'“ultimo” Marx per la Russia³⁸, sicuramente ci si trovava di fronte a una situazione che si potrebbe interpretare come una particolarità, in quanto non ancora sviluppata capitalisticamente, adottando uno schema marxista tradizionale.

[“Trapiantare” il marxismo in Russia] [...] significherà dunque già *particolarizzarlo*, poiché gli si chiederà di guidare la prassi rivoluzionaria in un paese feudale, nel quale il proletariato non rappresenta quasi niente, nel quale le masse agricole costituiscono la quasi totalità della popolazione. Prima del 1917, tuttavia, il marxismo russo è ancora universalistico e astratto perché è dottrina e strategia solo per militanti operai, intellettuali ed emigrati. Dopo la Rivoluzione, esso diviene la base della cultura delle masse [...] Il marxismo si incarna diventando cultura popolare e nazionale [...] in quanto realtà vissuta e continuamente prodotta dalle masse sovietiche³⁹.

Il marxismo, prima del 1917, in Russia non aveva trovato alcuna diffusione tra le masse, e si sarebbe sviluppato solo dopo la Rivoluzione e dopo la formazione dell'Unione Sovietica. Ma ovviamente doveva venir adattato, diventando una cultura nazional-popolare, in un paese, per molti versi, ancora in prevalenza agrario. Da questo punto di vista, si formava un marxismo, per così dire, “snaturato”, un marxismo particolaristico.

[...] l'insieme teorico-pratico del marxismo sdoppia la sua unità di dialettica universalistica in due universalità particolari. Da una parte, quella dei movimenti rivoluzionari d'Occidente diventa universalità astratta [...] Dall'altra parte, l'universalità particolare del marxismo russo consiste nell'alienarsi alla storia dell'U.R.S.S. nella misura stessa in cui si oggettiva in essa [...] Non vi è dubbio che le cose sarebbero andate diversamente se delle rivoluzioni a catena, differenziando le incarnazioni del marxismo, gli avessero consentito di ritrovare, attraverso nuove contraddizioni, una vivente e concreta universalità⁴⁰.

È molto importante insistere sullo sdoppiamento che si è venuto a determinare. Il marxismo in Occidente manteneva quella dimensione universalistica propria del discorso marxiano, ma a prezzo dell'assunzione di un carattere astratto. Più avanti tornerò sullo statuto dell'universale, che presenta una connotazione ambivalente: Sartre ne fornisce una lettura complessa e stratificata. La diffusione in Occidente del

38 Cfr. Basso, *Agire in comune*, cit., pp. 94-109.

39 *CRD II*, p. 120, trad. it., p. 152.

40 *Ivi*, p. 121, trad. it., p. 153.

trotskismo si iscrive in tale visione, apparentemente più “marxista”, ma nello stesso tempo priva di una base materiale. La realtà da tenere presente è che non ci sono state rivoluzioni a catena in Occidente, e, anche dal punto di vista simbolico, è stata molto pesante la sconfitta dell’esperienza consiliare di Rosa Luxemburg. Tra l’altro, dopo *I comunisti e la pace* in Sartre risulta molto rilevante il riferimento all’approccio luxemburghiano, sulla base di un’articolazione del rapporto movimento-organizzazione non più “schiacciata” sull’elemento del partito. In Marx (e in Engels) era presente l’idea di una coimplicazione fra le rivoluzioni in Occidente e in Oriente, ma comunque veniva attribuita una funzione decisiva all’Occidente: nel periodo in cui Sartre scrive, invece l’Occidente langue, o così sembra.

3. Incarnazione della Rivoluzione russa e totalizzazione

Completamente differente era la situazione in Unione Sovietica, nel paese della Rivoluzione proletaria, a cui era seguita la formazione del primo Stato socialista, e quindi un’incarnazione concreta del marxismo, ma a prezzo di una sua particolarizzazione.

[...] Stalin incarna perciò l’intelligibilità dialettica di tutte le miserie interne al campo pratico, dalla penuria delle macchine alla mancanza di cultura dei contadini. L’incarnazione (*incarnation*), tuttavia, non è un simbolo: non si limita a riflettere passivamente quelle penurie; le incarna aggiungendovi sinteticamente, attraverso le proprie insufficienze, la penuria di uomini e quelle insufficienze produrranno delle deviazioni [...] Incarnata, singolarizzata (*singularisée*), la Rivoluzione operaia si svia al punto da richiedere la sovranità di uno solo (*souveraineté d’un seul*)⁴¹.

Tra l’altro, l’estrema rilevanza dell’incarnazione nella *Critica* (elemento già decisivo in *L’essere e il nulla*, ma sulla base di modalità in parte differenti) fa emergere che Sartre cerca di valorizzare la “carne” del marxismo, in tal senso sulla base di una priorità esistenzialistica dell’esistenza sull’essenza: per certi versi, la polemica con Lefort, richiamata in precedenza, può venir interpretata proprio a partire da tale istanza. Non si tratta, però, di contrapporre carne e corpo, elementi che non vengono separati, così come la dinamica del sociale non viene svincolata dal processo di totalizzazione che le fornisce

41 *Ivi*, p. 237, trad. it., pp. 293-294.

un'organizzazione⁴². Ci si trova di fronte a una materializzazione situata delle forze esistenti a partire da una *praxis* e grazie al loro divenire-corpo. In ogni caso, l'incarnazione, pur radicandosi nella *rareté*, non risulta ridicibile a tale riferimento e possiede anche una parziale autonomia, dando vita a una deviazione. Quest'ultima, che si configura come un differenziale rispetto a una mera codificazione della penuria, viene ad indicare una radicalizzazione del discorso, operata dal dominio staliniano.

[...] Stalin ha sconfitto Trotsky *nella misura stessa* in cui la Rivoluzione proletaria, *nascendo russa*, si è nazionalizzata e, constatando il reflusso dei movimenti rivoluzionari stranieri, ha intrapreso un movimento di ripiegamento su se stessa, che è in parte il prodotto e in parte l'origine della diffidenza sovietica nei confronti dei proletariati europei. Quando, in altri termini, la Rivoluzione *si incarna* in U.R.S.S., realizza automaticamente un indebolimento degli emigrati internazionalisti a vantaggio dei militanti nazionali. Così, a partire dalla scomparsa di Lenin, si rende evidente l'adeguatezza di Stalin, militante georgiano, all'incarnazione rivoluzionaria⁴³.

Non si insisterà mai a sufficienza sull'importanza dell'elemento dell'incarnazione, nella *Critica*, per la comprensione delle dinamiche politiche: anche la questione della soggettività diviene la questione dell'incarnazione. Il concetto indicato, pur assumendo un significato rilevante nell'intera produzione sartriana, nella seconda parte della *Critica* si configura come un vero e proprio fulcro del discorso, costituendo l'esito dell'analisi della situazione successiva alla Rivoluzione russa, con la contraddizione fra il "socialismo in un solo paese" di Stalin e la "rivoluzione permanente" di Trotsky. Tale dinamica risulta cruciale per l'interpretazione non solo dei segni distintivi dell'Unione Sovietica, ma anche dei mutamenti intercorsi e delle difficoltà presenti nei paesi occidentali. Nel testo in questione l'incarnazione trova espressione particolarmente significativa nel lungo esempio della boxe: l'effettività stessa delle lotte sociali è all'opera nel ring e nella partecipazione degli spettatori⁴⁴.

42 Cfr. Jean Bourgault, *Repenser le corps politique*, in "Les Temps Modernes", 632-634, 2005, pp. 477-505, in part. p. 498.

43 *CRD II*, pp. 222-223, trad. it., p. 276 (mod.).

44 Cfr. Vincent de Coorebyter, *Les boxeurs contre la cuisine anglaise: sens et totalisation dans la "Critique de la Raison dialectique" II*, in Juliette Simont (a cura di), *Ecrits posthumes de Sartre*, II, Vrin, Paris 2001, pp. 187-201: 189: "[...] un *match* qualunque di pugilato si configura come *incarnazione totalizzante* dell'insieme delle lacerazioni che attraversano la società in cui si organizza [...]" (p. 189); Aronson, *Sartre's Second Critique*, cit., pp. 51-75.

Il marxismo incarnato in Unione Sovietica, con il suo particolarismo, possedeva inevitabilmente un carattere nazionalistico. Non occorre ribadire ulteriormente il fatto che il marxismo si configuri in termini internazionalistici, esercitando quindi una funzione critica nei confronti di qualsiasi impostazione nazionalistica. Ovviamente, però, dal punto di vista storico le lotte di emancipazione, le lotte operaie (ma anche le lotte anticoloniali), sono venute spesso ad assumere anche una coloritura nazionale. Lo stesso Marx, col passare del tempo, si è trovato costretto a rivalutare, seppur in parte, la dimensione nazionale, ma interpretandola come un momento iniziale, non come un fine. Invece, la formula “il socialismo in un solo paese” non possedeva un carattere solo politicistico, non era riducibile a tattica realistica, anche cinica, risultando piuttosto espressione di elementi fortemente radicati nel popolo russo: d'altronde, l'Unione Sovietica costituiva uno Stato-potenza, con un ruolo egemonico, da un certo momento in poi, su quasi metà del mondo. Tale marxismo particolaristico, nazionalistico rispose quindi a precise esigenze, ma si venne a configurare come “mostro”.

Quel mostro, inintelligibile come idea verbale e principio teorico-pratico, è comprensibile come atto totalizzante che, in un preciso momento dell'azione, tiene insieme e unifica il teorico e il pratico, l'universale e il singolare (*l'universel et le singulier*), le profondità tradizionalistiche di una storia ancora alienata e il movimento di emancipazione culturale, il movimento negativo del chiudersi in sé e quello positivo della speranza. La singolarità (*singularité*) di quel mostro come deviazione ideologica è totalizzazione totalizzata (*totalisation totalisée*) perché, ad un tempo, esprime e rinforza la prassi rivoluzionaria nella singolarità storica della sua incarnazione, cioè nella particolarità dei suoi compiti oggettivi all'interno della comunità (*communauté*) in costruzione e nel campo pratico esterno⁴⁵.

Ci si trova di fronte a un'alterazione dei principi del materialismo storico e, allo stesso tempo, a una sua conservazione in termini peró puramente ideali. Così si è venuta a produrre una “totalizzazione totalizzata” che costituisce il frutto di quell'incarnazione particolaristica precedentemente richiamata. Un aspetto importante (su cui ritornerò più avanti) concerne la ricerca, da parte di “quel mostro” totalizzante, di tenere insieme universalità e singolarità. È interessante rilevare che Sartre, per denotare la vittoria dell'ipotesi staliniana del “socialismo in un solo paese” e la totalizzazione che successivamente si è venuta a

45 *CRD II*, p. 123, trad. it., pp. 155-156. Sul rapporto complessivo fra incarnazione e deviazione: Noudelmann, *Sartre*, cit., in part. pp. 133-139.

formare, ricorra alla nozione di *historialisation*. In *Verità e esistenza*, testo contraddistinto da un confronto intenso con Heidegger, la storializzazione veniva interpretata a partire dalla dimensione del progetto del “per sé” nella storia, sulla base di una differenziazione con l'*historicité*, “pura espressione dell'epoca”⁴⁶. Nella seconda parte della *Critica* il concetto indicato presenta un carattere più complesso:

Il movimento di storializzazione (*historialisation*) è [...] costituito da tre tempi. In un primo tempo, una *prassi* comune (*praxis commune*) trasforma la società attraverso un'azione totalizzante, le cui contro-finalità trasformano in pratico-inerte i risultati ottenuti. In un secondo tempo, le forze anti-sociali del pratico-inerte, usurpando il potere unificante della prassi che le ha prodotte, impongono alla società un'unità negativa di autodistruzione. In un terzo tempo, l'unità detotalizzata si ritotalizza nello sforzo comune per ritrovare lo scopo, liberandolo dalle controfinalità⁴⁷.

All'interno di tale scansione tripartita, che dà conto di un movimento irriducibile a una dialettica meccanica e lineare, il terzo momento dell'*historialisation* permette di comprendere i segni distintivi dell'Unione Sovietica di Stalin, in quanto incarnazione del marxismo e totalizzazione che cerca di tenere insieme universalità e singolarità.

Questa realtà totalizzante si caratterizza dunque sia per l'*immanenza* (*immanence*) dei legami che uniscono gli elementi da cui è composta (struttura sintetica del campo), sia per la presenza di concrezioni pratico-inerti, che producono al suo interno dei collettivi e tendono a reificare le relazioni umane [...]. Senza l'esistenza interna del pratico-inerte, la totalizzazione (*totalisation*) sarebbe totalità (*totalité*), o non sarebbe affatto⁴⁸.

La totalizzazione, tutt'altro che impermeabile rispetto al pratico-inerte, a differenza della totalità non risulta compiuta e presenta un dinamismo interno:

46 Cfr. n. 62 p. 41.

47 *CRD II*, p. 131, trad. it., p. 166.

48 *Ivi*, p. 289, trad. it., p. 363. Sulla totalizzazione, tra gli altri, si vedano Hadi Rizk, *Comprendre Sartre*, Armand Colin, Paris 2011, in part. pp. 189-212: 203: “Il carattere *totalizzante* della lotta si confonde con il carattere di *incarnazione* rivestito dalla singolarità [...] L'incarnazione presenta due proprietà importanti dell'idea di totalizzazione: da una parte, sembra che la totalizzazione sia un principio d'individuazione dell'essere singolare, trovando alla propria base il rapporto differenziale serie/gruppo, dall'altra, l'individuazione implica necessariamente la negazione”; McBride, *Sartre's Political Theory*, cit., pp. 103 sgg.; Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, cit., p. 276; Aronson, *Sartre's Second Critique*, cit., in part. pp. 33-50.

[...] si tratta di una temporalizzazione, cioè di un passaggio interno dal meno al più, dal più al meno, da una quantità a una quantità e *viceversa*. Questo, insomma, presuppone una detotalizzazione (*détotalisation*) in atto o minacciosamente possibile, contro la quale si compie di continuo la totalizzazione. Altrimenti ci sarebbe semplicemente *totalità* [...] La totalizzazione somiglia dunque all'unificazione (*unification*). Ma non è paragonabile alla rigorosa unificazione di un corpo (esercito, ad esempio) tentata dai gruppi al governo⁴⁹.

Il rilievo sulla dimensione temporale della questione e l'individuazione di un nesso, ma non nel senso di una coincidenza, fra totalizzazione e unificazione vengono a rivestire un'importanza politica: interpretare l'Unione Sovietica all'insegna dell'elemento della totalizzazione, e non della totalità, e ancor meno, del totalitarismo, risulta gravido di effetti. Il rifiuto della categoria di totalità costituisce un'evidente volontà di smarcarsi dalla posizione lukácsiana, e la nozione di totalizzazione, per certi versi, precorre quella di territorializzazione articolata da Deleuze e Guattari, i quali valorizzano l'analisi sartriana: "Le società moderne civilizzate si definiscono per processi di decodificazione e di deterritorializzazione. *Ma, ciò che deterritorializzano da una parte, riterritorializzano dall'altra*"⁵⁰. In ogni caso, Sartre non fornisce un quadro "pacificato" e privo di tensioni interne. Per denotare la sua rappresentazione dell'Unione Sovietica, risulta inadeguata la categoria di totalitarismo: "Totalizzazione non vuol dire qui eliminazione dei conflitti, mediazione; vuol invece dire che ogni conflitto è l'incarna-

49 *CRD II*, p. 453, trad. it., pp. 563-564.

50 Si veda il passo per intero: Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, trad. it. a cura di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975, pp. 292-293: "L'analisi di Sartre in *Critica della ragione dialettica* ci pare profondamente giusta; secondo quest'analisi non c'è spontaneità di classe, ma solo di 'gruppo': donde la necessità di distinguere i 'gruppi in fusione' e la classe che rimane 'seriale', rappresentata dal Partito o dallo Stato, che non stanno sullo stesso ordine di grandezza. L'interesse di classe rimane infatti dell'ordine dei grandi insiemi molarì [...] Il vero e proprio inconscio, al contrario, è nel desiderio di gruppo, che mette in gioco l'ordine molecolare delle macchine desideranti [...] Le società moderne civilizzate si definiscono per processi di decodificazione e di deterritorializzazione. *Ma, ciò che deterritorializzano da una parte, riterritorializzano dall'altra*". Cfr. Fredric Jameson, *Sartre's Actuality*, in "New Left Review", 88, 2014, pp. 113-119, trad. it. di R. Kirchmayr, *Postfazione. Attualità di Sartre*, in *MS*, trad. it., pp. 59-69: 62: "Il vocabolario della 'totalizzazione', sviluppato nella *Critica*, resusciterà forse il vecchio e mai sopito rifiuto della nozione di totalità, anche se, impiegando questo termine, Sartre cercava di sostituire questo sostantivo inerte con un processo e un'attività; non deve scandalizzare che esso si perpetui, in una forma solo leggermente modificata, nella trinità deleuziana di territorializzazione, deterritorializzazione e riterritorializzazione"; Id., *Entre structure et événement: le groupe*, in Kouvélakis e Charbonnier (a cura di), *Sartre, Lukács, Althusser*, cit., pp. 11-32: 19.

zione dei conflitti più generali e dell'unità"⁵¹. Indagare l'incarnazione della Rivoluzione proletaria in Unione Sovietica non significa quindi confrontarsi con uno scenario caratterizzato da un'unificazione totale, fissata una volta per tutte.

In un passo precedentemente citato, al riguardo Sartre aggiunge che si dispiega una "totalizzazione totalizzata", dal momento che "la totalizzazione [...] è trascendenza (*transcendance*), sempre indotta a ritotalizzarsi e a controllare le sue deviazioni [...] La totalizzazione, in questo senso, è sempre *creatrice*"⁵². La dimensione della trascendenza viene concepita non secondo una contrapposizione con la dimensione dell'immanenza:

[...] i fini della prassi-processo sono sia immanenti sia trascendenti. Sono *trascendenti nell'immanenza*, perché il carattere di fini non-condivisi rinvia necessariamente all'agente che *non condivide* [...] Al tempo stesso, i fini della prassi-processo sono *immanenti nella trascendenza* perché [...] il loro rapporto interno con l'agente resta impresso nell'affermazione ontologica della trascendenza [...] Questo rapporto rappresenta la struttura irriducibile dell'atto, il momento oggettivo della prassi *come necessità della libertà (nécessité de la liberté)*⁵³.

La questione del nesso instaurato fra immanenza e trascendenza deve essere interpretata a partire dalla considerazione secondo cui il primo elemento concerne il legame di ogni individuo con ogni altro individuo all'interno della dinamica della prassi, e il secondo elemento sta ad indicare un processo di unificazione dei rapporti operanti e una tensione verso il superamento del dato, dello "stato di cose presente". La nozione di incarnazione si iscrive in tale plesso problematico, presentando un carattere aperto sul piano teorico e politico, dal momento che fa emergere la modalità con cui un vissuto concreto può sviluppare l'insieme delle totalizzazioni in corso, sulla base di uno scenario non predeterminato.

Nel suo "andar oltre" il processo indicato risulta sorretto da un *conatus* di invenzione⁵⁴:

51 CRD II, p. 437, trad. it., p. 544. Cfr. Rademacher, *Structuralism vs. Humanism in the Formation of the Political Self*, cit., p. 126: "La totalizzazione è una teoria del processo del cambiamento politico. Tale teoria sostiene che le relazioni antagonistiche risultino necessarie per le trasformazioni sociali".

52 CRD II, p. 355, trad. it., p. 444.

53 *Ivi*, p. 334, trad. it. p. 418.

54 Cfr. *ivi*, p. 373, trad. it., p. 468: "[...] *inventire* (trovare) è, infatti, la radice di una parola francese che vuol dire creare (*créer*)".

[...] tale operazione è [...] *invenzione (invention)* nella misura in cui la categoria complessa dell'*unità* [...] è una categoria *del Fare*; nella misura in cui, cioè, determina l'orientamento di una *produzione assoluta* (o *creazione*) [...]⁵⁵. L'azione (*action*), in tal modo, è un testa a testa di processi inerti; il superamento (*dépassement*) della situazione originaria verso la restituzione dell'interiorità *inventa* l'unità di quei processi come il senso immanente della temporalizzazione [...]. A qualsiasi livello si produca, l'invenzione, come unità sintetica, è necessariamente la proiezione della sintesi vivente come esigenza *nel futuro (avenir)*⁵⁶.

Si viene a dispiegare una tensione, mai raggiunta pienamente, verso il *novum*, sulla base di una proiezione nel futuro: quest'ultimo costituisce la temporalità cruciale del discorso sartriano. “[...] l'invenzione [...] non è che un altro nome per dire il superamento dialettico di un dato [...] Ma il superamento non è altro che la trasformazione in pratica concreta (*transformation en pratique concrète*): ogni operazione è totalizzazione e compressione di tutto il dato in una relazione trascendente di trasformazione regolata del campo pratico”⁵⁷. Il riferimento al “superamento dialettico” viene a presentare un significato differente rispetto a quello presente nell'approccio hegeliano, risultando piuttosto connesso alla funzione pratica, trasformatrice della dialettica marxiana, sulla base della consapevolezza della non-tenuta dell'omologia fra reale e pensiero. In ogni caso, all'interno di una dinamica storica complessa come è quella che ha condotto alla formazione dell'Unione Sovietica, la dimensione dell'invenzione, in quanto oltrepassamento del dato, possiede caratteristiche articolate: un conto è l'“invenzione” apportata dalla Rivoluzione bolscevica, un altro è l'“invenzione” propria dell'Unione Sovietica in quanto istituzione. “Come individuo singolare (*individu singulier*), l'inventore è condizionato anche dai propri bisogni e dal proprio desiderio (di denaro, di gloria, di onori, ecc.): è condizionato, cioè, dall'incarnazione, nella sua persona pratica, delle esigenze oggettive della classe dirigente. L'invenzione è mediazione tra questa incarnazione e le esigenze che essa incarna [...]”⁵⁸.

All'interno della situazione sovietica, anche se la dinamica degli eventi ha spinto in direzione di un superamento dello *status quo*, tale scopo è stato attuato solo in parte, e le difficoltà oggettive sono rimaste.

55 *Ivi*, pp. 370-371, trad. it., pp. 464-465.

56 *Ivi*, pp. 364-365, trad. it., p. 457.

57 *Ivi*, p. 93, trad. it., p. 120.

58 *Ivi*, p. 386, trad. it., pp. 484-485.

Da questo punto di vista, per mezzo della sua attività comune (*activité commune*), il gruppo sostiene i mostri generati dall'anti-lavoro [...] ogni individuo comune ed ogni sottogruppo nutre e sostiene il mostro in quanto tale mostro si dà come superamento intelligibile e pratico delle loro contraddizioni. Questo però non significa che quel superamento sia sintesi veritiera e soluzione delle difficoltà oggettive⁵⁹. [...] può anche accadere che l'intero gruppo si faccia carico del conflitto, oppure che ogni individuo comune appartenga ad uno solo dei campi in lotta: in tal caso l'intelligibilità dei prodotti tende a scomparire. Questo però significa che si è ormai prossimi alla scissione⁶⁰.

La formula "il socialismo in un solo paese" rappresenta, attraverso il conflitto fra Stalin e Trotsky precedentemente esaminato, precise contraddizioni e trasformazioni della società russa. Il permanere dell'elemento della contraddizione fa emergere che la totalizzazione non è mai compiuta, non è perfetta, non è priva di tensioni interne. Al riguardo, anche riprendendo alcune osservazioni di Hobsbawm nel *Secolo breve*⁶¹, occorre interrogarsi sui limiti della categoria di totalitarismo, per molti versi un modello teorico astratto, che non si è mai realizzato completamente, e che però ha goduto di una fortuna sconfinata nel dibattito storico, filosofico, politologico. Senza ricostruirne l'intera genealogia, occorre rilevare che il concetto di totalitarismo si è venuto a configurare sempre di più come un dispositivo ideologico, in cui il tratto decisivo, al di là delle apparenze, è costituito dall'anticomunismo, risultando interno alle vicende della Guerra fredda. Lo stesso studio di Arendt sul totalitarismo non risulta immune da una serie di problemi al riguardo, e comunque molto spesso è stato ado-

59 *Ivi*, p. 124, trad. it., p. 157.

60 *Ivi*, p. 125, trad. it., p. 158.

61 Cfr. Eric J. Hobsbawm, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Random House, London 1994, trad. it. di B. Lotti, *Il secolo breve. 1914-1991*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 460-461: "Per quanto brutale e dittatoriale, il sistema sovietico non era 'totalitario', un termine che divenne popolare fra i critici del comunismo dopo la seconda guerra mondiale. Il termine era stato inventato negli anni '20 dal fascismo italiano per descrivere i propri scopi e fino al secondo dopoguerra era stato usato quasi esclusivamente per criticare sia il fascismo sia il nazionalsocialismo. Esso stava a significare un sistema centralizzato esteso a ogni aspetto della vita sociale, che non soltanto imponeva un controllo fisico totale sulla popolazione ma che, per mezzo del monopolio della propaganda e dell'istruzione, riusciva effettivamente a far sì che il popolo interiorizzasse i valori proposti dal regime [...] il sistema [sovietico] non era però 'totalitario', e ciò suscita dubbi notevoli sull'utilità di questo termine. Infatti il sistema sovietico non esercitava un efficace 'controllo del pensiero' e ancor meno assicurava una 'conversione' di pensiero, tanto che di fatto depolitizzò i cittadini a un livello stupefacente. Le dottrine ufficiali del marxismo-leninismo erano sconosciute o indifferenti al grosso della popolazione [...]".

perato proprio nella direzione indicata⁶². Nell'elemento in questione è contenuto un rischio "politicistico", con conseguente rimozione del "sociale": il richiamo a un volto demoniaco del potere non permette di cogliere i segni distintivi dei rapporti sociali all'interno della situazione oggetto d'indagine. Inoltre è presente una sottovalutazione delle forze centrifughe operanti, e quindi della mai perfettamente compiuta "normalizzazione" della società: in tal senso può risultare proficua la categoria sartriana di totalizzazione, che, a differenza di quella di totalitarismo, rivela un carattere dinamico.

Nella seconda parte della *Critica della ragione dialettica*, cruciale è la nozione di totalizzazione d'avviluppo (*totalisation d'enveloppement*), che assume una particolare pregnanza in riferimento all'Unione Sovietica⁶³. La totalizzazione d'avviluppo rimanda all'integrazione degli individui, attraverso la prassi, all'interno di un gruppo organizzato. Teoricamente potremmo considerare tale elemento anche in rapporto alle società "disunte", non "direttoriali", come quelle occidentali, ma, dal momento che i riferimenti sartriani al riguardo sono molto scarni, giocoforza appare indagare la questione in rapporto all'Unione Sovietica.

[...] la totalizzazione d'avviluppo (*totalisation d'enveloppement*), se esiste, non deve essere una semplice regola e neppure uno schema pratico che garantisca dall'esterno la temporalizzazione degli eventi particolari. Essa può realizzarsi come incarnazione singolare (*incarnation singulière*) in un certo momento e in un certo fatto (o in una certa azione) solo se è di per sé singolarità e incarnazione. È proprio questo, d'altra parte, che costituisce la sua storicità ed è in nome di questa storicità che noi scopriamo la Rivoluzione russa come un'avventura unica e il regime staliniano come una fase del tutto singolare del suo sviluppo⁶⁴.

62 Cfr. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Co., New York 1951, trad. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004.

63 Cfr. Münster, *Sartre et la praxis*, cit., pp. 245-246: "La totalizzazione d'avviluppo non è [...] definita da Sartre come un essere o una regola [...] Essa è dunque oggettivazione della praxis – e incarnazione"; Guigot, *L'ontologie politique de Jean-Paul Sartre*, cit., p. 21: "La totalizzazione d'avviluppo costituisce un vero e proprio rinnovamento della nozione di causalità [...] Il tomo II [della *Critica*] è il più decisivo al riguardo, nella misura in cui prendono parte gli schemi d'incarnazione e idiosincrasia, di diacronicità/sincronicità [...] Le deviazioni e le controfinalità partecipano di una sorta di causalità umana incompiuta, che chiamo 'a-causale' per insistere sulla circolarità che gioca un ruolo nel movimento storico e nel movimento della rappresentazione"; Raoul Kirchmayr, *L'enveloppement. Sartre et la pensée de la singularité dans la "Critique de la raison dialectique" II*, in Wormser (a cura di), *Sartre*, cit., pp. 115-133; Joseph S. Catalano, *Reading Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 134-136.

64 *CRD II*, p. 199, trad. it., p. 246.

La totalizzazione d'avviluppo scaturisce dall'intera riflessione svolta sull'incarnazione: essa esiste nel caso in cui risulti possibile interpretare ogni prassi di un individuo o di un gruppo come incarnazione della totalizzazione in corso, sulla base dell'estensione della dinamica indicata all'intera società. "L'espressione *prassi-processo* non ha altra funzione che quella di designare la totalizzazione di avviluppo, in quanto quella totalizzazione forgia le sue sintesi passive e tali sintesi reintroducono in essa la molteplicità [...] come rischio interno di rottura [...]"⁶⁵. In relazione all'Unione Sovietica, negli scritti preparatori alla *Critica* Sartre instaura un'identificazione fra la totalizzazione d'avviluppo e il sistema: "[...] questo sistema (*systeme*) (totalizzazione d'avviluppo) è, ad un tempo, lo scheletro interno del sistema e la sua *deriva*. Esso la supporta, la esprime e la devia. L'impresa (*entreprise*) però si rinchiude sul sistema perché gli uomini sono ritenuti sino in fondo responsabili della deriva. Prassi-processo"⁶⁶. La totalizzazione d'avviluppo si configura come oggettivazione della prassi e come incarnazione, ma sulla base di un approccio multistratificato, che quindi possiede numerosi livelli, non riducibili a un unico piano: da questo punto di vista, è presente una critica ad approcci sostanzialisti, che tendono a non cogliere tale dinamica articolata. L'elemento indicato può essere interpretato all'insegna di un andamento circolare, le cui figure costituiscono dei momenti storici specifici: esso si viene a delineare come prassi-processo e come l'insieme delle rispettive deviazioni.

Solo la circolarità può dunque mostrarci la totalizzazione d'avviluppo. Poiché inoltre questa totalizzazione è un movimento mai concluso (*mouvement jamais achevé*), nella prospettiva della temporalizzazione tale circolarità diventa una spirale. Questo, beninteso, non significa affatto che nella società considerata esistano solo relazioni circolari: i rapporti possono anche essere semplicemente verticali, obliqui o orizzontali. Solo non bisogna dimenticare che tali rapporti si stabiliscono sulla base di un movimento di temporalizzazione spazializzante che dà ad ogni nuovo fatto una certa curvatura (*courbure*)⁶⁷.

Insistere sulla circolarità non significa però interpretare quest'ultima *sic et simpliciter* come una sorta di ripetizione, sulla base dell'idea secondo cui il passato, riattivato, ritorni. Inoltre Sartre rifiuta esplici-

65 *Ivi*, p. 347, trad. it., pp. 433-434.

66 *Ivi*, p. 439, trad. it., p. 546.

67 *Ivi*, pp. 246-247, trad. it., p. 308.

tamente di concepire le relazioni in termini solo circolari, e non anche “verticali, obliqui o orizzontali”, e rimarca piuttosto la presenza di una curvatura, che impedisce di leggere gli eventi sulla base di una semplice linearità. La circolarità non viene a configurarsi in termini di “eterno ritorno dell’uguale”: piuttosto, tale elemento fa emergere la precarietà del percorso. Inoltre la circolarità concerne, più che il processo storico, l’esperienza critica da cui prende le mosse il testo sartriano: ne deriva che la Storia non risulta chiusa, e il divenire appare percorso da un’interna tensione. Da questo punto di vista, non viene delineata una sorta di “grande narrazione” storica, dal momento che non esiste una Storia completamente costituita, essendo essa da fare, secondo coordinate complesse. Alla base di tale approccio sta la possibilità di sviluppare, nelle pieghe del reale, nuovi spazi di agibilità politica.

Cruciale è la questione del *mouvement jamais achevé*: il rilievo sul carattere *inachevé* permette di cogliere non solo la modalità con cui Sartre interpreta l’Unione Sovietica ma anche la struttura stessa della *Critica della ragione dialettica*, e soprattutto della sua seconda parte. Indagare una totalizzazione (che non è totalità, ma semmai miraggio di totalità⁶⁸) significa coglierne la doppia faccia di unificazione e di dispersione. Ogni prassi è totalizzazione nella misura in cui si configura come superamento in vista di fine, ma tale totalizzazione presenta appunto un carattere duplice, ambiguo, mai perfettamente trasparente. Come Sartre ha esplicitato nella conferenza all’Istituto Gramsci del 1961, ci si trova di fronte a un’interiorizzazione dell’esteriorità e a un’esteriorizzazione dell’interiorità, sulla base di una prospettiva irriducibile sia a una valorizzazione unilaterale dell’esteriorità, come è avvenuto all’interno di alcuni filoni del marxismo, sia a una valorizzazione unilaterale, antimaterialista dell’interiorità: la singolarità viene così concepita come una sorta di esteriorità dell’interiorità. L’utilizzo di un approccio di questo tipo viene a svolgere una funzione determinata anche nel caso dell’analisi di una società “direttoriale” come lo stalinismo. La critica nei confronti di quest’ultimo non significa l’adozione

68 Cfr. Caeymaex, *Praxis et inertie*, cit., pp. 45-63, in part. pp. 62-63: “Ogni *praxis*, in quanto azione individuale o collettiva, è totalizzazione, ovvero superamento in vista di un fine, *progetto* [...] Così le totalizzazioni pratiche [...] sono esse stesse costituite di rapporti irriducibilmente duplici, sempre pratici, sempre inerti e reciproci: ‘esteriorizzazione dell’interiorità’ e ‘interiorizzazione dell’esteriorità’. Solo il miraggio della totalità, motore del dogmatismo, può nutrire l’illusione di una storia completamente in inerzia di esteriorità (materialismo dogmatico), o illuminata dalla propria interiorizzazione”.

di uno schema semplificato, consistente in una facile presa di posizione a favore di Trotsky contro Stalin, come se essi non costituissero le due polarità del medesimo campo pratico. Si tratta di inquadrare gli errori e anche i crimini di Stalin all'interno della "solidificazione" della sua prassi sovrana, sulla base di un'indagine non meramente quantitativa, ma qualitativa delle trasformazioni intercorse.

Arriviamo alla terza questione posta da Sartre, sempre in relazione alla formula "il socialismo in un solo paese": nella misura in cui si è mantenuto in uso, quello slogan ha creato altre determinazioni verbali che sono venute ad aggiungersi ad esso e a correggerlo. Infatti, se il "mostro" dura, risultano necessari vari adattamenti e correzioni, sulla base di una situazione in continuo mutamento. Per esaminare tale tema, occorre soffermarsi sul concetto (e sulla pratica) di socialismo, e sul suo rapporto con il comunismo.

All'inizio, infatti, lo slogan "socialismo in un solo paese" è indeterminato. La stessa parola "socialismo" è piuttosto ambigua. Capita infatti che, nella prosa marxista, le parole "socialismo" (*socialisme*) e "comunismo" (*communisme*) vengano usate indifferentemente per designare il medesimo regime sociale: la società che il proletariato ha il compito di realizzare nel futuro. In questo caso, la parola socialismo ci rinvia tanto al declino e alla scomparsa dello Stato, quanto alla soppressione delle classi e all'impossessamento dei mezzi di produzione da parte dei lavoratori. D'altra parte, anche la socialdemocrazia si richiama a questa parola-chiave, pretendendo però di pervenire alla società socialista alla fine di un lungo processo riformistico. Nel momento in cui può servire a designare l'illusione riformistica della socialdemocrazia, il termine "socialismo" subisce una leggera alterazione. In questo caso, il termine "comunismo", rispetto a "socialismo", presenta il vantaggio della precisione: designerà infatti il regime in questione, nella misura in cui esso non può realizzarsi se non attraverso la Rivoluzione⁶⁹.

Per un verso, il lemma "socialismo" sembrerebbe sovrapponibile al lemma "comunismo", rimandando quindi al superamento del capitalismo e a un sistema di tipo collettivistico, fondato cioè sul controllo comune dei lavoratori. Per l'altro, esso presenta anche accezioni riformistiche, come testimonia il fatto che è stato adoperato dai partiti socialdemocratici in Europa, talvolta persino con coloriture anticomuniste nell'epoca della Guerra Fredda. In questo senso, per quanto il rapporto con lo Stato risulti tutt'altro che univocamente delineato all'interno della prospettiva socialista, secondo Sartre appare più ade-

69 CRD II, p. 126, trad. it., p. 159.

guato parlare di “comunismo” piuttosto che di “socialismo”, dal momento che il primo elemento presuppone in termini chiari il fatto che una rivoluzione abbia avuto luogo.

Successivamente Sartre prende in considerazione anche un'altra accezione di socialismo. Si tratta del socialismo come fase di transizione, che precede il comunismo vero e proprio, la società comunista al di là dello Stato: al riguardo potrebbe venir riattivata la *Critica del programma di Gotha*, “squadernando” anche i problemi rimasti aperti. In particolare, si potrebbe sostenere che il socialismo presenti alla propria base una sorta di “Stato-non Stato”: per un verso, lo Stato viene mantenuto, per l'altro, si attua una sorta di “contro-uso” di esso, in modo tale da trasformarne le caratteristiche e da caricarlo di un significato espansivo. Secondo Sartre in tale fase di transizione

lo Stato, tuttavia, continua ad esistere: è l'organo attraverso il quale il proletariato esercita la propria dittatura [...] Più tardi, Stalin aggiungerà addirittura, senza alcuna remora, che i conflitti tra classi si esasperano man mano che le realizzazioni socialiste aumentano di numero e di importanza [...] A poco a poco, i marxisti ufficiali arriveranno infatti a porre la questione delle “contraddizioni interne del socialismo”. Ricevendo queste nuove accezioni sotto la pressione delle circostanze, il termine “socialismo” cambia di significato. Esso viene ad indicare in modo più stretto (ma ancora inadeguato) quel regime singolare (*régime singulier*) che progressivamente si stabilisce in U.R.S.S. e che presenta se stesso come transitorio⁷⁰.

Con “socialista” viene designato il sistema dell'Unione Sovietica, che non si caratterizza per il venir meno della dimensione dello Stato e, allo stesso tempo, del conflitto di classe: proprio Stalin fa emergere con forza tale elemento. In un certo senso, è possibile ritenere che si tratti di una situazione transitoria. Ma sostenere tale posizione crea non pochi problemi. In primo luogo, ci si trova di fronte a una transizione che è durata a lungo, e che, quando è terminata (se è terminata), non è diventata comunismo ma qualcosa d'altro. In secondo luogo, appare controverso che l'Unione Sovietica costituisse davvero un sistema proletario, se si pensa agli effetti perversi della burocratizzazione, alla formazione di una *nomenklatura* sempre più svincolata dal tessuto sociale.

Per poter comprendere gli elementi-chiave di tale scenario, che verrà ulteriormente approfondito nel prossimo capitolo, occorre arti-

70 *Ivi*, pp. 126-127, trad. it., p. 160. Cfr. Guido Carpi *Il marxismo russo e sovietico fino a Stalin*, in Stefano Petrucciani (a cura di), *Storia del marxismo. I. Socialdemocrazia, revisionismo, rivoluzione (1848-1945)*, Carocci, Roma 2015, pp. 101-145. in part. 138-142.

colare il ragionamento non sulla base di un “pensiero organicista”, ma facendone emergere la conflittualità, la presenza di tensioni irrisolte: in una parola, il carattere di totalizzazione in corso, e non di compiuta totalità. Anche riprendendo aspetti trattati nei capitoli precedenti, in rapporto alla prima parte della *Critique*, appare importante rimarcare la sostanziale estraneità di Sartre, seppur con una serie di ambivalenze, a tentazioni organicistiche: cruciale è il riferimento critico alla concezione del gruppo come “iperorganismo”. Il gruppo presenta un carattere “fusionale”, ma in rapporto all’evento destrutturante (la presa della Bastiglia, la presa del Palazzo d’Inverno...): tale dinamica non si solidifica pienamente in una comunità, e, quando invece ciò si verifica, risulta oggetto della critica sartriana. Il tentativo di quest’ultima consiste nel mantenere aperto il discorso dal punto di vista teorico e politico, dal momento che ogni totalizzazione è un “inventare il nuovo”, e nello stesso tempo comporta delle deviazioni, oltre che una serie di elementi che si frappongono ad essa, non venendo a delineare un percorso lineare.

Il pensiero organicista (*pensée organiciste*) è ovunque, si insinua dietro il pensiero pratico ogni volta che si tratta di ipostatizzare l’azione (*action*) separandola dall’agente (*agent*) [...] Per avere uno statuto ontologico, il tutto (*tout*), attraverso una creazione continua ma puramente *affermativa*, deve prodursi come il nuovo essere della diversità (*diversité*): il diverso non è più un ostacolo all’unificazione (non più che un’incitazione); in un superamento immobile, esso diventa il mezzo del quale *la totalità* come essere reale è *il fine* [...] La totalizzazione, invece, è trascendenza, sempre indotta a ritotalizzarsi e a controllare le sue deviazioni [...] La totalizzazione, in questo senso, è sempre *creatrice*⁷¹.

71 *Ivi*, pp. 354-355, trad. it., pp. 443-444.

CAPITOLO QUINTO

Serialità e burocratizzazione: un'uguaglianza reificata

1. *La costruzione dell'uomo sovietico*

La vicenda del socialismo reale (e, in particolare, la situazione sovietica) fa emergere in modo paradigmatico la dinamica esaminata dell'istituzionalizzazione del gruppo, con i suoi effetti disciplinanti sui singoli individui: basti pensare alla burocratizzazione e al ruolo decisivo svolto dal partito, con la sua struttura estremamente gerarchizzata e con il suo tendenziale “spegnere” la tensione verso il cambiamento propria del gruppo in fusione¹. Secondo Sartre quella dialettica, che Lenin aveva tenuto aperta, fra Soviet e partito comunista, con lo sviluppo dell'Unione Sovietica viene chiusa, e quei nuclei di “democrazia dal basso” che erano i Soviet, con il loro radicamento nel mondo del lavoro, risultano sostanzialmente impotenti. In tale contesto diventa quindi assolutamente egemone il Partito comunista, vero e proprio “Leviatano”, nel suo rapporto inscindibile con l'elemento dello Stato. Questa riflessione potrebbe venir interpretata secondo una contrapposizione fra la “positività” della prima fase, “eroica”, rivoluzionaria, “calda”, marcata dalla *praxis* del “gruppo in fusione”, e la “negatività” della stabilizzazione, e quindi del socialismo che si fa istituzione. Ma il discorso sartriano non risulta riducibile alla dicotomia appena delineata.

Nonostante i problemi indicati, l'Unione Sovietica si fondava sull'appropriazione collettiva dei mezzi di produzione:

Quella formula [“il socialismo in un solo paese”], che era falsa, diventa quindi vera a condizione che si faccia del socialismo una *prassi-processo*, la quale costruisce un regime basato sulla fondamentale socializzazione delle

1 Cfr. Barnes, *Sartre*, cit., p. 129.

terre e delle macchine, in stato di emergenza e attraverso il reiterato sacrificio di tutto al più rapido accrescimento del tasso di produzione [...] Lo stato di emergenza, tuttavia, con le sue conseguenze pratiche (dirigismo, pianificazione autoritaria, volontarismo idealistico, rafforzamento dell'apparato statale, burocrazia, terrore, ecc.), entra necessariamente nella definizione di questo regime-impresa (*régime-entreprise*)².

Ci si trova così di fronte a una prassi-processo, che realizza la socializzazione ma a prezzo di un sacrificio dei bisogni e delle capacità individuali, e quindi sulla base di costi umani altissimi, e all'interno di uno scenario di continua emergenza, resa necessaria dall'accerchiamento in cui si trovava l'Unione Sovietica. Lo sviluppo delineato non poteva che comportare un regime di terrore.

[...] la prassi dirigente è reale, materiale, coercitiva, sostenuta da un partito e da un apparato poliziesco che le garantiscono di avere peso davvero [...] L'unità non è quella della Città dei fini o quella che l'idealismo chiama accordo tra gli spiriti; si tratta invece di un'integrazione ottenuta *tramite un lavoro*: il lavoro piuttosto sporco che gli sbirri esercitano sui sospetti (cioè su tutti) in una dittatura, anche in una dittatura socialista. E si tratta proprio di un lavoro: braccare, arrestare [...]³.

Sartre si era soffermato, in merito alla fase del Terrore durante la Rivoluzione francese (ma anche in merito alla dialettica complessiva di quest'ultima), sul problema della "fratellanza-terrore". Tale dinamica subisce una fortissima *escalation* con il regime dell'Unione Sovietica. Al riguardo l'intera analisi della seconda parte della *Critica* potrebbe venir considerata come un dialogo ininterrotto con le *Avventure della dialettica* di Merleau-Ponty. Senza dubbio Sartre, nella delineazione della propria riflessione politica dopo *I comunisti e la pace*, in primo luogo ha risentito della congiuntura politica, con particolare riferimento agli eventi del 1956, ma ha anche lungamente meditato sulle critiche mosse da Merleau-Ponty. Nella *Critica* (e nei testi immediatamente precedenti alla *Critica*) appare evidente l'influsso merleau-pontiano in merito alla critica alla fratellanza-terrore, e alla modalità specifica con cui in Unione Sovietica è stato articolato il rapporto fra gruppo in fusione, organizzazione e istituzione: la subordinazione, seppur con alcune ambivalenze, della classe al Partito, presente in *I comunisti e la pace*, risulta messa in radicale discussione.

2 *CRD II*, pp. 127-128, trad. it., p. 161.

3 *Ivi*, p. 256, trad. it., p. 321.

Sostenere tale posizione non significa ritenere che vi sia una convergenza fra la prospettiva della *Critica* e quella delle *Avventure della dialettica*, dal momento che la critica sartriana all'Unione Sovietica risulta complessa e non comporta un venir meno di un intenso rapporto con il marxismo, per quanto riformulato. Lo scenario, filosofico e politico, di Sartre risulta distonico con quello di Merleau-Ponty, ma ciò non esclude il permanere di alcune significative consonanze, come emergerà anche dalla conclusione del presente lavoro. In ogni caso, la valorizzazione della dimensione soggettiva del gruppo (e della classe), nella sua irriducibilità a una struttura serializzante, non poteva che comportare, per Sartre, un'analisi critica della burocrazia, elemento tutt'altro che estraneo all'approccio marxiano.

Infatti, occorre rimarcare che in Marx risultava operante, contrariamente a quanto è invalso in un vecchio luogo comune, una forte messa in discussione della burocrazia in quanto apparato di Stato. Sebbene siano presenti alcuni aspetti controversi (ad esempio, in merito alla fase transitoria, la permanenza dell'assetto statutale), lo scenario marxiano si rivela incompatibile con qualsiasi visione "statolattica", in cui inevitabilmente la burocrazia gioca un ruolo decisivo. Nonostante la durissima polemica condotta contro di lui da Bakunin, la delimitazione marxiana del comunismo risulta del tutto estranea a una legittimazione della "gabbia d'acciaio" burocratica⁴. Per tornare a Sartre, già in *Il fantasma di Stalin* si sottolineava che la burocrazia non costituisce una classe, e che quindi la rimozione della burocrazia non significa la presenza di una politica di classe⁵. Nella seconda parte della *Critica* Sartre approfondisce la questione dello statuto della burocrazia, in termini fortemente critici, ma sostanzialmente confermando il giudizio, precedentemente espresso, che mette in discussione il carattere classista della burocrazia.

I comunisti hanno visto nei privilegi della burocrazia nient'altro che la giusta ricompensa per la dedizione assoluta dei burocrati alla socializzazione. Gli anticomunisti hanno ragionato come se gli interessi materiali esistessero

4 Cfr. Basso, *Agire in comune*, cit.

5 Cfr. *FS*, pp. 225-226: "All'inizio il Piano produce i suoi strumenti, sviluppa una burocrazia di esperti [...] È assurdo sostenere che questa burocrazia *sfrutti* il proletariato e che costituisca una classe, o allora le parole non hanno senso [...] Nati dal Piano, è il Piano a legittimare i loro privilegi [...] Questa alienazione totale permette loro di considerarsi come gli organi dell'universale, nella misura stessa in cui il Piano esige di essere fissato attraverso la loro assistenza [...] Tra questi 'organizzatori' e le masse, il Partito pretende di svolgere il ruolo di mediatore".

in partenza, ritenendo che gli ambienti dirigenziali si fossero accaparrati la parte del leone in nome di quegli interessi (o, come si dice, *per interesse*), sistematicamente dirottando a proprio vantaggio la maggior parte del reddito nazionale [...] la prassi diventa così lo strumento dell'egoismo individuale o del particolarismo di alcuni gruppi. In altre parole, l'ambigua posizione di quella burocrazia che *si è data degli interessi a partire dalla sua assoluta dedizione alla Causa* e che si è trovata 'interessata' ancor prima di comprendere quello che le succedeva: tutto questo scappare a profitto di una rapace attività logica che, inflessibilmente, utilizza i propri mezzi al fine di raggiungere scopi egoistici, e che ottiene tali scopi senza sbagliare [...] Sono [...] i dirigenti che, sin dall'inizio [...], hanno deviato la prassi a loro profitto, sacrificando deliberatamente l'ideale rivoluzionario ai loro interessi. E tutto questo senza mai cambiare a loro volta: essi, infatti, erano *già* interessati⁶.

Tale analisi della burocrazia e dei burocrati "complessifica" fortemente l'idea della loro funzionalità alla causa socialista, rispetto a cui avrebbero un ruolo di mera esecuzione: si assiste a una loro autonomizzazione, a partire dal loro ancoramento in interessi e scopi egoistici. Nonostante l'elemento indicato, la burocrazia viene a porsi in termini disciplinanti: "[...] ogni individuo, di per sé, è modificato fin nella propria coscienza da una sclerosi burocratica. *Non essendo* un burocrate, la sclerosi non si produce in lui direttamente; poiché però è legato alla Burocrazia almeno dalla relazione immanente di obbedienza (*obéissance*), la sclerosi lo *determina a distanza*"⁷. Tale "sclerosi burocratica" produce una "grammatica" dell'obbedienza.

Così con lo stalinismo si assiste a un'ipertrofia dello Stato, a una continua espansione delle sue funzioni e quindi a un'accentuazione del suo carattere repressivo.

[...] proprio il regime comunista rimane un obiettivo lontano, l'al-di-là non incarnato delle lotte quotidiane e dell'intera impresa. Esso si definisce ancora, in astratto, come internalizzazione della Rivoluzione, scomparsa dello Stato, abbondanza e libertà. Il *socialismo*, in questa sintesi teorica, è fondamentalmente omogeneo al comunismo, in quanto la radicale trasformazione delle strutture economiche e sociali si è verificata nei primissimi anni della Rivoluzione. Esso è semplicemente la mediazione tra il momento astratto della *socializzazione* (*socialisation*) e il momento concreto del *godimento comune* (*jouissance commune*). Questo significa che, in determinate circostanze storiche, socialismo può essere sinonimo di *inferno*⁸.

6 CRD II, pp. 251-252, trad. it., pp. 314-315.

7 *Ivi*, pp. 264-265, trad. it., p. 331.

8 *Ivi*, p. 128, trad. it., p. 162.

L'inferno, che nel "primo" Sartre risultava connesso con la condizione umana complessiva, qui viene in parte accostato al socialismo, ma solo all'interno di "determinate circostanze storiche", e non in assoluto. Occorre aggiungere che, anche se sembra operante un'identificazione fra il socialismo e il comunismo, in realtà il comunismo si configurava come una meta lontana, puramente ideale: la "verità effettuale della cosa" era il socialismo. Lo slogan "socialismo in un solo paese", con il passare del tempo, comincia a entrare in crisi:

La formula staliniana, inizialmente falsa e poi sempre più vera, finisce così per consumarsi e diventa una pura formula onorifica nel momento in cui la situazione non la giustifica più. E questo accade quando la Rivoluzione cinese e la comparsa di democrazie popolari in Europa centrale fanno scomparire la "solitudine socialista" e reclamano dal governo sovietico un'altra prassi. Certo, nel frattempo, le contro-finalità hanno trasformato l'U.R.S.S. Quell'incarnazione singolare (*incarnation singulière*) si singolarizza istituzionalizzandosi sempre di più in stratificazioni e strutture pratico-inerti. L'adattamento di quella realtà così particolare alle nuove esigenze sarà lento, difficile e travagliato⁹.

Sartre arriva così ad articolare una risposta alla terza questione fondamentale, in merito alla formula "il socialismo in un solo paese": nella misura in cui si è mantenuto in uso, quello slogan ha creato altre determinazioni verbali che sono venute ad aggiungersi ad esso e a correggerlo. Si sono formati altri sistemi socialisti nell'Europa orientale, seppur in dipendenza dall'Unione Sovietica, e in altri luoghi: in particolare, fortemente significativo è il caso della Cina, cioè di un sistema comunista in un paese gigantesco, ma sulla base di una direzione differente rispetto a quella sovietica. Così non ci si trova più di fronte a un solo Stato, né solo a realtà dipendenti dall'Unione Sovietica. Lo slogan indicato, inizialmente falso, era in seguito diventato vero, e infine viene messo in discussione.

"[...] le trasformazioni potranno essere violente, ma non avranno più il carattere di una rivoluzione (*révolution*)"¹⁰. Così si arriva a un risultato a prima vista paradossale, ovvero a una neutralizzazione della dinamica rivoluzionaria. La violenza non viene eliminata, anzi, ma viene chiusa la possibilità stessa di una trasformazione profonda: si verificano piuttosto mutamenti interni, piccoli adattamenti. D'altronde, tale elemento, a ben vedere, risulta meno paradossale di quanto po-

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

trebbe sembrare: la rivoluzione, con il suo carattere “costruttivistico”, intrattiene sempre un rapporto ambiguo con la forma-Stato, e quindi con le sue strutture autoritative. Infatti, a differenza di quanto avviene nel caso di una rivolta, si viene a formare un nuovo assetto politico-giuridico, con il rischio che si delinei una nuova modalità di “sorvegliare e punire”. Al riguardo occorre riprendere le considerazioni svolte sul passaggio dal movimento all’organizzazione e all’istituzione, con le conseguenze particolarmente drammatiche in Unione Sovietica. L’analisi dello slogan “il socialismo in un solo paese”, per certi versi una formula mostruosa, ha messo in luce alcuni segni distintivi della costruzione dell’Unione Sovietica e del suo sviluppo successivo. Ma la posizione sartriana presenta un carattere articolato e complesso, risultando quindi irriducibile a un’idea semplicistica del convertirsi della Rivoluzione nel suo contrario, e del carattere controrivoluzionario dello sviluppo indicato. Nella trattazione dell’Unione Sovietica è presente una sorta di prudenza storica, cosicché l’approccio critico non sfocia mai nella demolizione completa di quell’esperienza, per un verso, e nella difesa delle liberaldemocrazie occidentali, per l’altro.

Per mezzo dell’internazionalismo (unità *futura* dei popoli), il cittadino sovietico scopre che il *suo* paese è *designato* dalla Storia stessa per guidare tutte le nazioni nella convergenza di un unico destino. Nel tempo del nazionalismo, quel popolo viene visto come *la nazione* che salverà tutte le altre dalla loro solitudine nazionale [...] Storia futura dell’U.R.S.S. e storia passata della Russia si chiariscono reciprocamente [...] In questo non vi è, propriamente, né mistificazione né “feticizzazione”. Si tratta piuttosto della necessaria interazione di due culture popolari: una folcloristica, ma parzialmente alienata dall’ideologia religiosa e sociale del vecchio regime; l’altra materialistica, ma penetrata nel popolo a partire da decisioni sovrane e con l’inflessibilità della prassi¹¹.

Centrale è la questione del nazionalismo russo, ma a partire da un ragionamento complessivo sulla storia, e da un’analisi delle differenti dimensioni temporali, passato, presente e futuro. Sembra emergere un senso della Storia, con la “S” maiuscola, dal momento che ci si sente portatori di un futuro luminoso, di cui l’uomo sovietico e il popolo russo-sovietico devono farsi carico. Tale elemento non presenta una funzione meramente retorica: non a caso, viene evocata l’immagine del popolo eletto. Ci si trova di fronte a un intreccio delle dimensioni

11 *Ivi*, pp. 133-134, trad. it., p. 169.

temporali: da un passato glorioso, attraverso un presente dirompente, si arriva a un futuro luminoso.

Man mano che prosegue il lavoro forzato (o, meglio, il consenso forzato al modo e alle norme del lavoro), man mano che i primi risultati dell'azione si danno a vedere, viene creandosi *l'uomo sovietico*. Il suo *orgoglio* deriva dalle sue prime realizzazioni, *sebbene* e soprattutto *perché* la maggior parte di tali realizzazioni [...] non sono destinate ad aumentare direttamente il suo tenore di vita. La sua *durezza* non è che un'oppressione interiorizzata: l'uomo sovietico è duro con se stesso e disciplinato, pronto a qualificare come abbandono il rilassamento del vicino [...] Questo "uomo sovietico" è il primo a definire *realmente* il presente a partire dal futuro (sulla base del passato), e il proprio futuro individuale a partire dal futuro socialista [...] un simile uomo non avrebbe mai potuto prodursi in una democrazia borghese [...] L'educazione e la propaganda, se si vuole, hanno finito col determinare in tutti una zona di inerzia quasi giurata¹².

Ci si trova di fronte alla costruzione dell'uomo sovietico, con il suo disciplinamento, un disciplinamento interiorizzato e fatto proprio, anche in assenza di concreti risultati. Tale scenario è sorretto da un dispositivo ideologico poderoso, attribuendo all'elemento dell'ideologia non un significato riduttivo. Come ha rimarcato Althusser, nella storia si verifica una continua produzione di ideologia, e la questione dell'ideologia non può venir circoscritta alle vicende del "secolo breve". Sartre, pur articolando la nozione di ideologia in termini differenti rispetto a Althusser, non la riduce a falsa coscienza o a mera mistificazione, per quanto rilevi anche l'importanza degli elementi indicati per la comprensione dei suoi segni distintivi¹³. Appare necessario approfondire ulteriormente il rapporto fra il passato e il futuro: il passato zarista, a suo modo glorioso, fatto anche di antiche tradizioni, comunque importanti, e il futuro comunista, all'insegna dell'emancipazione. Le due temporalità indicate si intrecciano in modo peculiare. Ritorna così l'idea secondo cui l'ipotesi prevalsa, quella di Stalin, presentava punti di continuità con lo zarismo, risultando molto più "conservativa" rispetto a quella leniniana.

Per raggiungere l'obiettivo di tenere insieme il passato tradizionalista zarista e il futuro materialista, occorre muoversi secondo una

¹² *Ivi*, pp. 174-175, trad. it., pp. 217-218.

¹³ Cfr. Barot, *Aux racines de l'idéologie*, cit.; Jean Bourgault, *Tours et détours de l'idéologie. Sartre et l'action politique*, in Cabestan e Zarader (a cura di), *Lectures de Sartre*, cit., pp. 199-227.

logica rigorosamente unitaria, cercando di realizzare la proprietà comune in tutti i settori, al fine di attuare un'uguaglianza sostanziale fra gli individui, ma nello stesso tempo producendo un'élite, formata dai vertici della burocrazia e del partito. Di fronte a una situazione, come quella presente alla vigilia della rivoluzione in Russia, paese in cui mancava una vera e propria classe operaia e in cui la base sociale era per lo più costituita da contadini con un basso tasso di istruzione, la scelta intrapresa è andata in direzione di un netto "scollamento" fra i dirigenti del partito e il resto della popolazione. Riemerge la questione della necessità, per Stalin, dei piani quinquennali di industrializzazione, per poter produrre una classe operaia che allora esisteva solo in misura ridotta. Tale pianificazione, con costi umani elevati, non poteva che comportare un processo di centralizzazione, e quindi la presenza di un elemento direttivo, sulla base di un aumento della verticalizzazione. Essere "individuo comune" significava risultare adeguati a tale assetto, e quindi accettare di sottoporsi a un forte disciplinamento¹⁴.

Così si articola un discorso di uniformità a una sovranità, a un potere costituito, seppur risultante dalla Rivoluzione proletaria. Emerge una logica della sovranità, in questo senso adeguata alla forma-Stato, con le differenziazioni interne che ne conseguono. Ci si trova di fronte a un elemento paradossalmente elitario, "paradossalmente", nel senso che l'Unione Sovietica si sarebbe dovuta fondare sulla dittatura del proletariato e sull'uguaglianza fra i cittadini sovietici. La stessa conformazione del gruppo risulta profondamente modificata rispetto alla fase "eroica" del gruppo in fusione. Si viene ad attuare una reificazione dei rapporti¹⁵: si criticava il sistema capitalistico per il suo carattere di atomizzazione, e si rischia di ritrovarsi, sotto mentite spoglie, a un'altra, seppur differente, forma di atomizzazione. Il termine fondamentale per la comprensione del processo è "serializzazione", che è indice di uniformità, miraggio di uguaglianza più che uguaglianza. Nella prima parte del libro ho sottolineato a più riprese il fatto

14 Per una valorizzazione di alcuni aspetti dell'analisi sartriana dell'Unione Sovietica: Negri, *Il potere costituente*, cit., pp. 341-342: "[...] conclude senza concludere Sartre, l'urgenza della sintesi si è fatta sempre più forte, perché la dialettica ha voluto a ogni costo essere sempre restaurata [...] La singolarità della potenza costituente è rotta e ricomposta nella dialettica delle differenze assolute. Lo stalinismo è la rappresentazione di tutto ciò [...] Ogni singolarità del potenziale costituente marxista e leninista è assoggettata a una scomposizione amministrativa e a una ricomposizione esecutiva il cui segno definitivo è l'assolutezza del potere costituito".

15 Cfr. *CRD II*, pp. 376-377, trad. it. pp. 472-473.

che il gruppo nasce dalla negazione della serialità, in direzione di una comunanza fra gli individui, ma con l'istituzionalizzazione del gruppo (e, in modo particolarmente accentuato, nel caso specifico dell'Unione Sovietica) si rischia di tornare alla serialità, seppur secondo coordinate differenti rispetto alla serialità antecedente alla formazione del gruppo (senza però intendere il rapporto serie-gruppo secondo una meccanica successione temporale). "L'Istituzione (*Institution*) [...], come rovesciamento della materialità lavorata, attribuisce alla prassi umana l'essere-inerte, per la semplice ragione che impone la sua indispensabile sintesi pratica alla molteplicità degli agenti"¹⁶. Di per sé l'istituzione viene collegata alla presenza di un elemento di inerzia e di serialità: il possibile nesso fra istituzione e serialità attraversa l'intera trattazione sartriana. In riferimento allo sviluppo dell'Unione Sovietica, risulta operante una serialità organizzata, disciplinante, e che quindi tende a neutralizzare ogni *conatus* verso il superamento dello "stato di cose presente". Questa nuova serialità comporta una netta separazione fra dirigenti e diretti. Molto stretto appare così il nesso fra serialità e burocratizzazione¹⁷.

Secondo Sartre, il progetto di Trotsky non poteva non risultare sconfitto da quello di Stalin, perché, oltre ai limiti già rimarcati, non teneva in considerazione un fattore decisivo come la penuria del tempo. Al riguardo viene richiamato il grande storico della Rivoluzione francese, Georges Lefebvre. Quest'ultimo, infatti, pur interpretando tale evento complessivamente come Rivoluzione borghese, non adotta una rigida spiegazione monocausale, e anzi fa emergere la presenza, per così dire, di varie "Rivoluzioni francesi": la rivoluzione del Terzo Stato, la rivoluzione dei sanculotti in città e la rivoluzione dei contadini nelle campagne. Particolare rilievo, all'interno della trattazione di Lefebvre, possiede la dimensione della campagna, con le sue rivolte, importanti anche per comprendere lo sviluppo successivo degli eventi (si pensi al Termidoro). La questione dei contadini viene riproposta da Sartre in rapporto all'analisi dell'Unione Sovietica. Trotsky pensava che, non potendo dare oggetti di consumo, l'industria avrebbe fornito alla campagna delle macchine, e tale dinamica avrebbe accelerato la meccanizzazione dell'agricoltura. Questo processo, insieme all'educazione delle masse rurali, sarebbe però potuto avvenire solo dentro

¹⁶ *Ivi*, p. 352, trad. it., p. 441.

¹⁷ Si veda l'analisi di Desan, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, cit., pp. 171-181, in merito al ruolo dell'istituzione, con particolare riferimento all'Unione Sovietica, con la sua "estrema centralizzazione e burocratizzazione" (p. 194).

e attraverso la collettivizzazione. Trotsky aveva in mente un ampio progetto complessivo di meccanizzazione dell'agricoltura: si trattava di un tentativo ambizioso e faticoso di coinvolgimento delle campagne. Per le ragioni indicate ha prevalso l'ipotesi di Stalin, che risultava portatrice di una posizione "particolaristica, ma concreta", fondata sulla consapevolezza, anche cinica, del fatto che sarebbe stato necessario troppo tempo per attuare un progetto complesso come quello prospettato da Trotsky, e che quindi occorreva "bruciare le tappe".

Così si arriva, per volontà di Stalin, a un'urbanizzazione forzata. Parte costitutiva dell'ottimismo rivoluzionario, e quindi del suo volontarismo, del suo "costruttivismo", risiede nella sua eliminazione dei "traditori", di coloro che ostacolano il processo rivoluzionario. L'operazione attuata è quella di una radicale collettivizzazione, che ha avuto anche l'effetto di aumentare il controllo, e quindi l'integrazione. Si verifica una distruzione, o comunque una forte erosione di elementi comunitari rurali, sulla base di un continuo aumento dell'urbanizzazione. Il territorio trova sempre più il suo baricentro nella città, piuttosto che nella campagna. Occorre aggiungere che gli operai non furono realmente solidali nei confronti della resistenza contadina, e quindi i contadini hanno dovuto, in qualche modo, cedere, non solo per una gestione "militare" della situazione da parte di Stalin, ma anche per il fatto che lo sviluppo concreto degli eventi, e le forze materiali operanti, erano del tutto a loro svantaggio. Al riguardo sarebbe necessaria un'analisi complessiva del ruolo della città e della campagna nella Rivoluzione russa, anche confrontandola con la Rivoluzione cinese. La Rivoluzione russa, pur avendo alla propria base anche i contadini, ha trovato negli operai, in una classe operaia ancora in formazione, il suo baricentro.

Nello scenario sovietico i contadini cercavano di resistere, ma nello stesso tempo non volevano assolutamente ritornare all'epoca zarista. La repressione delle lotte dei contadini assunse un carattere brutale, e si venne a configurare come "fratellanza-terrore", sulla base di una vera e propria dittatura. Si verifica un netto spostamento rispetto alla marxiana dittatura del proletariato, come emerge dalla funzione cruciale rivestita dalla burocrazia. All'interno di tale prassi sovrana l'istituzionalizzazione comporta una sclerotizzazione dell'assetto esistente, e quindi un'eliminazione, o comunque una neutralizzazione della dimensione della soggettività politica. Per queste ragioni il processo delineato viene a configurarsi come un conflitto contraddistinto da un "progresso verso l'unità", dotato di elementi coercitivi. Questi

ultimi non possono però essere intesi come l'eliminazione *tout-court* dei contadini: piuttosto, si verificano una meccanizzazione dell'agricoltura e un'egemonia degli operai sui contadini, e della città sulla campagna. I contadini russi vengono trasformati in uomini sovietici, permeati di un'ideologia "marxista". All'interno di tale processo la logica della sovranità sovietica ha nettamente prevalso. A partire dalle condizioni date, la resistenza contadina appariva come "ritardataria", e la prassi sovrana, staliniana, come "progressista": non si tratta di attribuire a questi elementi una valenza negativa o positiva, ma di coglierne la funzione specifica nella dinamica storica indicata. Ovviamente tale "progressismo" presenta anche un carattere "compositivo", ma il discorso non può essere ridotto all'enunciazione di tale critica. Piuttosto, Sartre "ingloba" la nozione di progresso in quella di totalizzazione: "[...] che il progresso (*progrès*) esista o no nella Storia, il fatto di dare un nome al senso totale della Storia è *estrapolazione dal senso originario* [...] Il progresso è necessariamente *totalizzazione* [...] Nel *progresso*, quindi, andiamo verso ciò che vogliamo (scopo) e verso ciò che non saremmo in grado né di volere né di prevedere (fine totalizzante)"¹⁸. All'interno di tale plesso di questioni emerge il tema, centrale nella seconda parte della *Critica*, del senso della storia:

È a questo livello – cioè solo al livello del *sens* (*sens*) – che si pone la questione della persona con i suoi obiettivi razionalmente definiti, mai del tutto raggiunti e mai del tutto falliti, persona che, sempre travalicata dal senso trascendente di ciò che realizza, tuttavia non è mai altro da ciò che fa [...] Il *sens* è l'indicazione sintetica dei compiti da svolgere, compiti tanto regressivi quanto progressivi. Intendendo la parola *sens* in questa accezione e adottando il punto di vista della ricostruzione storica, potremmo dire che la prassi-processo si rivela come temporalizzazione passata sotto forma di *realizzazione di un senso*¹⁹.

2. La "sovranità di uno solo" e il fantasma dello stalinismo

Per "tirare le fila" del ragionamento svolto, occorre soffermarsi su due questioni, fra loro connesse, che permettono non di arrivare a

18 *CRD II*, pp. 411-417, trad. it., pp. 513-519. Sulla base di un'interpretazione differente rispetto a quella qui delineata: Ronald Aronson, *Sartre on Progress*, in Christina Howells (a cura di), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 261-292.

19 *CRD II*, pp. 304-305, trad. it., p. 383.

una sintesi compiuta (a cui Sartre non vuole o non può arrivare), ma di individuare determinati esiti, per quanto instabili, della *Critica*. La prima concerne la “sovranità di uno solo”, e la seconda la definizione di tale dinamica in termini di stalinismo. La totalizzazione di sviluppo, all'interno di una società direttoriale come l'Unione Sovietica, si è infatti venuta a configurare in termini di sovranità di uno solo, Stalin.

Che cosa è dunque la totalizzazione d'avviluppo (*totalisation d'enveloppement*) durante la fase staliniana della costruzione socialista? È Stalin [...] la società sovietica *assimila* Stalin e si individualizza tramite lui [...] Vi è cioè la profonda assimilazione di una patria come entità semi-astratta e di una persona come insuperabile limite del concreto [...] In quella incarnazione singolarizzante (*incarnation singularisante*) che è la Russia in cammino verso il socialismo, gli obblighi di ogni lavoratore sono singolarizzati nel viso e nella voce che li impone [...] Il culto della personalità è il primo tentativo conosciuto per trasformare in gruppo giurato (*groupe assermenté*) una società nella quale, inizialmente, la dispersione dei coltivatori prevaleva di gran lunga (dato il numero degli individui sparsi) sulle concentrazioni operaie²⁰.

L'“unità indissolubile dell'agente” risulta cruciale per superare la dispersione, e il culto della personalità, da essa derivante, trovava la propria *ratio existendi* in una composizione sociale ancora più agraria che industriale, in cui quindi sembravano mancare le condizioni di possibilità per il passaggio dal capitalismo al socialismo, senza l'“incarnazione singolarizzante”, di Stalin. L'intero ragionamento svolto sull'incarnazione, con il suo carattere insieme di unificazione e di dispersione, confluisce nella comprensione del fenomeno staliniano.

[...] Stalin si fa l'uomo della situazione (*situation*) attraverso le risposte che dà alle esigenze del momento. Detto altrimenti: il giorno in cui viene deciso il primo Piano, una prassi definita e individualizzata si sostituisce ad un'esitazione [...] Questa prassi si produce però *attraverso* un rimaneggiamento del gruppo direttivo e, circolarmente, si produce *come* rimaneggiamento di quel gruppo. Tale rimaneggiamento sostituisce infine la direzione collettiva con la sovranità di uno solo (*souveraineté d'un seul*)²¹.

L'incarnazione indicata viene a configurarsi in termini di “sovranità di uno solo”, Stalin, “l'uomo della situazione”. Ci si trova di fronte non a una messa in discussione, ma anzi a un rafforzamento della

20 *Ivi*, pp. 243-245, trad. it., pp. 303-305.

21 *Ivi*, p. 208, trad. it., p. 257.

forma-Stato. Tale dinamica può venir colta attraverso il riferimento alla nozione di sovranità, che fa emergere tutte le difficoltà presenti nell'assetto dell'Unione Sovietica. Infatti, l'azione del gruppo in fusione durante la Rivoluzione russa (come, all'interno di uno scenario differente, durante la Rivoluzione francese) era stata volta a destrutturare l'elemento della sovranità, con il suo impatto disciplinante sugli individui. Semmai, il tentativo consisteva nel riarticolare l'autorità sulla base di coordinate mobili, rifiutando gerarchie rigidamente stabilite. La prospettiva sartriana si connota in termini di critica radicale all'elemento della sovranità, anche con il rischio, ricordato in precedenza, di una sorta di astratto "anti-giuridismo"²². Invece, l'Unione Sovietica ripresenta, *mutatis mutandis*, le "stimmate" della sovranità. È necessario soffermarsi sulla seconda parte dell'espressione "sovranità di uno solo", e quindi sull'"uno solo", Stalin.

Una Rivoluzione di tal fatta richiede dunque un sovrano che sia un opportunista dogmatico [...] Proprio perché l'esperienza è singolare, si richiede [...] che egli adatti l'azione *alle circostanze singolari (circonstances singulières)*, con un riferimento solo formale ai principi [...] Era davvero necessario *quell'ex seminarista georgiano*? Si sarebbe tentati di rispondere di sì, se si tengono presenti i temi trattati in *Questioni di metodo*. Vi si dimostrava infatti che il bambino, attraverso la sua situazione familiare, realizza la singolarità (*singularisation*) delle generalità [...] All'interno della totalità vivente, bisogna tuttavia considerare una relativa autonomia dei settori mediati [...] In altre parole, la durezza di Stalin, la sua inflessibilità, essendo originate dalla sua prima infanzia, sono il risultato (il superamento conservatore) di quelle contraddizioni sociali che, prese in tutta la loro ampiezza, hanno certamente costituito uno dei principali fattori della Rivoluzione russa²³.

L'intera trattazione condotta ha cercato di mettere in luce i motivi per cui abbia prevalso il "particolarismo pratico" di Stalin sull'"universalismo astratto" di Trotsky: ad emergere è stato l'"uomo della situazione" con la sua capacità di adattamento "alle circostanze singolari" e con il suo utilizzo, per molti versi, strumentale dei principi

22 Cfr. Desan, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, cit., pp. 179-181: "Sartre sembra sostenere che ogni sovranità sia un *pis aller* [...] Questa sovranità diventa un concetto più complesso quando viene interpretata non solo come un fenomeno del gruppo, o di tutti i gruppi, ma quando viene vista come operante nella società nel suo complesso [...] Questo insieme ha dunque un sovrano, e questo sovrano è chiamato lo 'Stato' [...] Lo Stato, secondo Sartre, non costituisce un'espressione dei desideri della moltitudine: intenderlo in questi termini, significherebbe dare vita a una mistificazione".

23 *CRD II*, pp. 225-227, trad. it., pp. 280-281.

marxisti. La nozione di situazione gioca una funzione decisiva nell'itinerario sartriano, fin dai primi scritti, con la sua capacità di tenere insieme la dimensione della libertà con il riferimento alle condizioni oggettive in cui essa si iscrive.

Per comprendere la prassi di un uomo all'interno di una situazione circostanziata, occorre però indagarne l'intero percorso. Riprendendo anche le *Questioni di metodo*, al fine di cogliere le caratteristiche di un individuo specifico, si rivela necessaria un'analisi della sua esistenza, non trascurando il periodo dell'infanzia: determinati filoni marxisti vengono criticati proprio per aver considerato l'essere umano solo dal momento in cui diventa lavoratore, senza esaminare il suo itinerario precedente. Questa "mossa" fa emergere l'estrema rilevanza della psicoanalisi all'interno della riflessione sartriana, a dispetto della propria autorappresentazione, e quindi delle numerose critiche a Freud. D'altronde, l'opera monumentale su Flaubert, *L'idiota della famiglia*, è sorretta proprio dal tentativo di inquadrare un'epoca focalizzando l'attenzione su una singolarità, esaminata a partire dai traumi subiti negli anni dell'infanzia e dell'adolescenza. Applicando questo ragionamento a Stalin, si perviene a un'articolazione duplice. Per un verso, per le ragioni esplicitate, l'indagine della sua biografia viene a rivestire una funzione significativa, non potendo venir ridotta a elemento secondario e puramente accessorio. Per l'altro, però, si rivela necessario compiere una serie di mediazioni, al fine di cogliere le contraddizioni "sistemiche" presenti in seno alla stessa Rivoluzione russa. In ogni caso, l'utilizzo del lemma "singolarità" in rapporto a Stalin fa emergere il lato oscuro di tale nozione: d'altronde, quest'ultima, nella seconda parte della *Critique*, viene adoperata contestualmente, per certi versi "funzionalizzata", all'elemento della totalizzazione d'avviluppo.

Non si tratta [...] di sapere se *un altro* avrebbe potuto svolgere storicamente e praticamente il ruolo di Stalin o se Stalin avrebbe potuto svolgere il proprio in modo diverso [...] Quello che è dato in ogni persona è semplicemente la *sua contingenza* (*contingence*) [...] Questa contingenza permea fin nei suoi strati più profondi la prassi totale della società sovietica in via di industrializzazione. Tale prassi, diversamente da ciò che vorrebbero gli ingegneri del Piano, non si presenta come la risposta necessaria a questioni poste dal necessario sviluppo dell'oggettività [...] questo rafforzamento potrebbe e dovrebbe avere risultati positivi, almeno nella fase 'ascendente' dell'azione: è la fortuna della Rivoluzione russa che il suo volontarismo si sia incarnato nell'"Uomo d'acciaio". Tuttavia, *per la medesima ragione*, alcuni caratteri negativi si trovano esasperati dalla singolarizzazione del sovrano (*singularisation du souverain*). Essendo Stalin *meno colto* di Trotsky, questa

lacuna si troverà interamente riprodotta nel sovrano. Il burocrate che [...] acquisisce alla bell'e meglio conoscenze sempre nuove e sempre insufficienti, *essendo Stalin stesso*, sarà caratterizzato da una universale incompetenza. Il marxismo si sclerotizza in un rigido dogmatismo²⁴.

L'andamento dell'argomentazione è volto a far emergere la crucialità dell'elemento della singolarità, sulla base di una valorizzazione della contingenza. Ad essere sottoposto a critica è qualsiasi approccio "oggettivistico", che tenda a risolvere il tema delineato in termini necessitanti. Ma tale impostazione non perviene a un esito soggettivistico: d'altronde, la situazione tiene insieme, seppur in modo instabile, la libertà della singolarità e il radicamento di quest'ultima in una serie di condizioni materiali. L'impianto complessivo dell'approccio sartreano appare chiaroscurale, irriducibile sia ovviamente a un'apologia del ruolo di Stalin sia a una sua demolizione semplicistica. Perlomeno nella fase iniziale, l'incarnazione della Rivoluzione russa (a sua volta incarnazione della Rivoluzione proletaria) in Stalin ha svolto una funzione propulsiva, o comunque, come deviazione, ha permesso al bolscevismo di sopravvivere²⁵, e nello stesso tempo ha dato origine a quei problemi strutturali esaminati nelle pagine precedenti, in rapporto alla "sovranità di uno solo", con le implicazioni devastanti a livello di prassi ma anche di teoria.

Questo plesso teorico-pratico viene spesso denotato con il riferimento al termine "stalinismo": si tratterà di indagare quest'ultimo, per comprenderne il senso in vista di un'interpretazione critica, ma complessa dell'Unione Sovietica. La nozione indicata, in prima istanza, viene assunta come una formula generica. "Questa prassi, ignorante di sé in ben due settori, dà l'avvio a quella grandiosa e terribile avventura, a quell'irreversibile temporalizzazione che, nella Storia, prenderà il nome di *stalinismo*"²⁶. In merito a quest'ultimo si rivela necessaria una problematizzazione.

24 *Ivi*, pp. 214-215, trad. it., pp. 266-267 (mod.). Cfr. Kirchmayr, *L'enveloppement*, cit., p. 122: "Stalin è un esempio storico della possibilità di riconoscere, in un individuo singolare, il prodotto di una società in un momento storico dato e il modo con cui questa società e questo momento si incarnano in lui. La singolarità è quindi una sorta di cristallo in cui le forze si materializzano storicamente attraverso pratiche che, a loro volta, diventano una forza inerziale grazie al loro divenire-corpo [...] Nello stesso tempo, la solidificazione della prassi comporta una modificazione della *praxis* stessa [...]"

25 Cfr. Aronson, *Sartre's Second Critique*, cit., in part. pp. 226-227.

26 *CRD II*, pp. 206-207, trad. it., p. 255. Cfr. McBride, *Sartre's Political Theory*, cit., in part. pp. 160-172.

In quanto orientamento della spirale temporale, anche il senso è un significato pratico e può essere compreso solo dentro e attraverso la temporalizzazione (*temporalisation*). Così, ad esempio, tutti coloro che presentano ciò che essi chiamano “lo stalinismo” come una meccanica rigorosa, che si mette in modo quando le si dà la carica come fosse un giradischi, perdono di vista [...] un fatto fondamentale. Se infatti lo stalinismo può essere descritto nella forma di una permanenza [...], tuttavia l'intercondizionamento meccanico degli elementi che lo compongono è solo una speculazione intellettuale [...] In qualsiasi modo e con qualsiasi mediazione io unissi le nozioni di crescita pianificata in un paese sottosviluppato, di burocrazia, di volontarismo idealista, di culto della personalità, ecc. [...], l'insieme costituito da quell'unione si presenterebbe come un *prototipo* [...] il prototipo, come oggetto di concetti [...], perde le sue determinazioni temporali e si universalizza [...] il *sensò* è lo stalinismo-avventura. Esso, infatti, contiene in sé la propria temporalizzazione. Lo stalinismo-prototipo è invece uno schema [...]”²⁷.

Tali osservazioni sartriane appaiono di particolare attualità nello scenario odierno, o comunque nella situazione successiva al 1989, in cui la banalizzazione conformistica della riflessione sull'Unione Sovietica, conseguente a una volontà di cancellare gli spazi politici che erano stati aperti dall'“esperimento profano”²⁸ inaugurato con la Rivoluzione d'Ottobre, ha condotto a un uso semplificato e a-scientifico di stalinismo, che fa emergere fino alle estreme conseguenze lo schematismo richiamato. Secondo tale accezione meccanica “stalinismo” funziona come una sorta di *passe-partout*, che può venir applicato a varie situazioni, distendendolo come una fisarmonica: viene completamente occultata la temporalizzazione, elemento invece costitutivo dell'analisi sartriana dello “stalinismo-avventura”.

Ma lo stalinismo, con il passare del tempo, entra in crisi.

Tra il 1948 e il 1953, la prassi di Stalin diventa la mostruosa caricatura di se stessa. Stalin, infatti, non è in grado di risolvere i problemi posti dall'esistenza di nuovi Stati socialisti: uomo del ripiegamento e della solitudine, quando la Russia esce dall'isolamento egli prova solo diffidenza. Non manca niente: screzi con Tito; processi assurdi e criminali nelle democrazie popolari; recrudescenza dell'antisemitismo politico. La medesima diffidenza lo porta a biasimare Mao che vuole riprendere la guerra. Sul fronte interno, lo inquietano l'emancipazione delle nuove generazioni e l'aumento numerico dei tecnici: ricorre quindi nuovamente al Terrore e alle purghe. Il fatto

27 *CRD II*, pp. 305-306. trad. it., pp. 384-385.

28 Cfr. Rita di Leo, *L'esperimento profano. Dal capitalismo al socialismo e viceversa*, Ediesse, Roma 2012.

è che Stalin è invecchiato ed è diventato il puro prodotto della sua prassi precedente [...] La società che egli ha prodotto richiede, però, una politica radicalmente diversa dalla sua²⁹.

L'analisi dello stalinismo come incarnazione della Rivoluzione russa (a sua volta, incarnazione della Rivoluzione proletaria) ha fornito un quadro estremamente complesso, con una posizione critica al riguardo, ma senza indulgere a semplificazioni immediate. D'altronde, lo stesso conflitto fra Stalin e Trotsky è stato interpretato mettendo in luce la coappartenenza dei due allo stesso campo pratico: sebbene Sartre abbia avuto una contiguità con militanti trotskisti, non si può affermare che la *Critique* presenti una piattaforma "trotskista". Inoltre l'Unione Sovietica costituiva comunque l'"Altro" rispetto alle società occidentali sottoposte a critica. In tal senso, dal punto di vista sia teorico sia politico la posizione di Sartre appare estremamente articolata. Ma, di fronte a una situazione mutata, sia sul piano interno sia, soprattutto, sul piano esterno, la prassi staliniana (al di là di qualsiasi giudizio etico e politico su di essa) si rivela del tutto improduttiva, in quanto ripropone vecchi schemi e quindi non è più in grado di risultare realmente adeguata alle condizioni esistenti. Al riguardo appaiono significativi i riferimenti sia ai paesi dell'Europa orientale (e soprattutto alla Jugoslavia), sia al ruolo sempre più dirompente della Cina: in entrambi i casi, l'atteggiamento staliniano rivela una sorta di "ansia da accerchiamento". Lo stalinismo, che comunque nel dopoguerra aveva dato segnali evidenti di difficoltà e di invecchiamento, termina con la morte di Stalin.

La sclerosi della società si incarna nell'invecchiamento di Stalin ed egli protrarrà quella sclerosi nel tempo: *al di là* del tempo in cui nuove contraddizioni, se lui non ci fosse stato, avrebbero potuto farla esplodere. La morte del sovrano, inoltre, coinciderà con la fine di una fase della Rivoluzione. L'esperienza ha infatti mostrato che lo stalinismo è sopravvissuto nascondendo le nuove strutture della società prodotta e che la fine dello stalinismo si è pienamente identificata con la morte di Stalin³⁰.

Questa osservazione si rivela perfettamente conseguente all'idea secondo cui lo stalinismo debba venir colto a partire da una sua temporalizzazione. Così tale elemento, nel suo carattere processuale e non astrattamente a-temporale, non può che scomparire con la fine del sovrano.

29 *CRD II*, p. 246, trad. it., pp. 307-308.

30 *Ivi*, pp. 213-214, trad. it., p. 265.

Sartre traccia una sorta di bilancio della riflessione svolta:

Abbiamo appena mostrato che, in una società il cui sovrano (*souverain*) è un dittatore, le fratture pratico-inerti, i conflitti e le disarmonie, lungi dallo spezzare l'unità della prassi-processo, sono le conseguenze di quell'unificazione e gli strumenti che essa sceglie per rinsaldarsi ulteriormente. Lo storico, perciò, deve potere comprendere dialetticamente l'enorme sconvolgimento storico che, tra il 1917 e il 1958, ha prodotto la società sovietica quale noi la conosciamo [...] Queste conclusioni, di per sé, non sono né ottimiste né pessimiste. Non abbiamo la pretesa di dire che la lotta non sia stata atroce, che innumerevoli disastri individuali non condannino irrimediabilmente certe pratiche [...] Al livello dell'esperienza dialettica cui siamo pervenuti, non abbiamo neanche il diritto di dire che fosse impossibile procedere in modo diverso; né, del resto, abbiamo il diritto di dire il contrario: non sappiamo ancora nulla sui possibili³¹.

Non si tratta di una conclusione organica del ragionamento, e comunque anche la conclusione vera e propria del testo deve venir interpretata tenendo presente che l'opera non è mai stata pubblicata dallo stesso Sartre. Dal percorso svolto è emersa l'efficacia della prassi-processo dell'Unione Sovietica, con lo sforzo di unificazione "progressiva". Ci si trova di fronte a una totalizzazione, che non significa totalità, e, meno ancora, totalitarismo: la totalizzazione è sempre imperfetta, incompiuta, presenta zone di opacità, oltre che spinte centrifughe. Altrimenti, non finirebbe mai. Come sottolineato in precedenza, quella sartriana costituisce un'analisi critica nei confronti dello stalinismo, ma sulla base di un'argomentazione complessa, non indulgendo semplicisticamente a una contrapposizione assoluta né fra Trotsky e Stalin, né fra Occidente e Oriente a favore dell'Occidente. Le osservazioni conclusive, con il loro carattere provvisorio e incompiuto, tratte da Sartre non si rivelano né ottimistiche né pessimistiche.

Termino il capitolo con due considerazioni, che riprenderò all'inizio del prossimo capitolo. La prima è che l'attraversamento, da parte di Sartre, della genesi e dello sviluppo dell'Unione Sovietica possiede il merito di assumere una sorta di prudenza storica come metodo di analisi: spinozianamente "non si tratta né di ridere né di piangere, ma di comprendere" la sua logica di funzionamento, con la sua temporalizzazione, ovviamente a partire da un punto di vista determinato, da un tentativo di rilanciare il marxismo, insieme in continuità e in discontinuità rispetto a determinate esperienze teoriche e politiche

31 *Ivi*, p. 196, trad. it., pp. 243-244.

“marxiste”. Il *conatus* sartriano di valorizzazione della singolarità, con il suo carattere insieme di unicità e di differenziazione (ma anche sulla base della consapevolezza della presenza di un suo lato oscuro), si pone in evidente critica rispetto all’uguaglianza reificata, propria dell’Unione Sovietica, in cui la “parola” dell’*égalité*, grande eredità della Rivoluzione francese, rischia di identificarsi con quella serialità, connessa alla burocratizzazione, che neutralizza la vitalità dei bisogni e delle capacità individuali e collettivi. Tale indagine critica, ma non condotta in termini dicotomici, pur cogliendo con acutezza vari snodi importanti, approda però a una *impasse* sia teorica sia politica³². Testimonianza ne è il fatto che Sartre aveva scritto le parti che possediamo fra il 1958 e il 1962, ma non ha mai concluso il testo, che è uscito postumo. All’opera stessa potrebbe essere applicato quell’aggettivo cruciale attribuito alla Storia: *inachevée*. L’incompiutezza è indice di una difficoltà nel delineare una prospettiva teorico-politica. Semmai, il maggior interesse e il motivo di attualità dell’*Intelligibilità della storia* risiedono in un piano teorico-analitico, anche con la sua forza, per così dire, “negativa”.

Così risulta proficuo un approccio fondato non sulla totalità ma sulla totalizzazione in corso, nel suo essere appunto *inachevée*, in quanto tentativo di ragionare a partire dal condizionamento storico, ma nello stesso tempo con la consapevolezza che la storia è da compiere, non è già data, e quindi non appare immediatamente disponibile allo sguardo. Da questo punto di vista, si rivela problematico connotare la prospettiva sartriana come storicistica³³, proprio per la

32 Cfr. Birchall, *Sartre against Stalinism*, cit., p. 223.

33 Nel testo ho adoperato il termine “storicismo”, poiché la questione del rapporto con esso acquista un senso determinato nella *Critica della ragione dialettica*, che si configura anche come critica della ragione storica: appare evidente il riferimento a Dilthey. Non ho approfondito il tema della definizione della filosofia della storia (ho richiamato solo Hegel, in rapporto alla sua *Filosofia della storia*). Infatti, estremamente complessa sarebbe un’indagine sulle caratteristiche della moderna filosofia della storia: troppo spesso, negli approcci “postmoderni” (o, di converso, nelle impostazioni contraddistinte da una critica “totale” alla modernità) se ne è fornita una rappresentazione semplicistica come esaltazione del progresso sulla base di una piena linearità. Forniscono alcune coordinate utili, ai fini di un’articolazione storico-concettuale del problema, i lavori di Reinhart Koselleck, i quali mettono in luce (seppur con una certa rigidità nelle linee di demarcazione) che, alla base della filosofia della storia, si trova l’elemento, presente a partire dalla “soglia epocale” della seconda metà del Settecento, dell’accelerazione, con il passaggio dalle *historiae* plurali, proprie dello scenario premoderno, alla declinazione moderna della storia come “singolare collettivo”. Al riguardo si veda in particolare Reinhart Koselleck, *Futuro passato*, cit., pp. 30-54. Cfr. Sandro Chignola e Giuseppe Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 2008. Per un’interpretazione del tempo storico sulla base di una sorta di “preistoria

presenza di un *décalage*, che fa sì che la storia non sia mai pienamente concettualizzabile. Nello stesso tempo, si cerca di fornirne un'articolazione complessiva, però inevitabilmente incompiuta e irrisolta, a partire dalla convinzione dell'imprescindibilità di una storicizzazione delle categorie: il rapporto con la filosofia della storia hegeliana appare al riguardo complessa, presentando sia tratti di continuità sia tratti di discontinuità, come si evince già dal titolo *Critica della ragione dialettica*. Nello specifico, l'Unione Sovietica viene interpretata non in termini "meccanici", ma sulla base di un'analisi qualitativa, dotata di un carattere situato, delle trasformazioni intercorse. Tale impostazione presenta una potenzialità critica nei confronti sia delle ottocentesche "grandi narrazioni" sia delle tardo novecentesche visioni postmoderne. Infatti, per un verso, viene messa in discussione qualsiasi concezione lineare della storia, il cui senso rivela invece quell'opacità su cui mi sono soffermato a più riprese, per l'altro, la posizione articolata non approda alla rappresentazione di una molteplicità "interscambiabile" di interpretazioni e di prospettive.

La seconda considerazione è che nella *Critica* risultano operanti (o, comunque, si possono ricavare) elementi ulteriori rispetto a quanto finora affermato, anche in direzione dell'attivazione di soggettività individuali e collettive altre rispetto a quelle "funzionalizzate" nella costruzione della prassi-impresa dell'Unione Sovietica. In tal senso, tre mi sembrano gli snodi teorico-politici maggiormente rilevanti (che verranno affrontati nel prossimo capitolo), connessi a lotte, a tentativi, più o meno riusciti, con luci e ombre, di "inventare il nuovo" nel corso del "secolo breve". Il primo è dato dal riferimento a esperienze socialiste altre rispetto all'Unione Sovietica: basti pensare alla Cina e a Cuba (ma anche, ad esempio, alla Jugoslavia). Il secondo consiste nell'importanza strategica che viene ad assumere la questione della critica al colonialismo, che indubbiamente viene a "complessificare" un approccio marxista tradizionalmente inteso. Il terzo elemento-chiave, che troverà un'articolazione concreta nel 1968, risulta connesso alla valorizzazione di una dimensione "movimentista",

contemporanea", contro qualsiasi idea di "fine della Storia", che "deriva dall'apparente liquidazione o superamento della preistoria" (p. 139): Paolo Virno, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino 1999. Al di là del fatto che spesso risulta opaco ciò che si intende con "filosofia della storia", per i motivi esplicitati nel corso del capitolo non credo che in Sartre ci si trovi di fronte alla delineazione di una filosofia della storia (da questo punto di vista, non condivido l'interpretazione di Delacampagne, *L'une des dernières philosophies de l'histoire*, cit.), ma, comunque sia, sostenere tale posizione non significa negare la presenza di una forte storicizzazione delle categorie.

non necessariamente sulla base di una negazione totale dell'elemento dell'istituzione, ma comunque con una "carica" critica nei confronti di quest'ultima, come emerge facendo interagire il darsi del gruppo in fusione, nella *Critique*, con la "presa della parola" contenuta in scritti più contingenti, legati a eventi specifici.

CAPITOLO SESTO

Lo “spettro” del 1968: critica del colonialismo e nuovi spazi di emancipazione

1. *Un altro socialismo è possibile?*

L'intero attraversamento della seconda parte della *Critica* ha fatto emergere un approccio critico nei confronti dell'Unione Sovietica e dello stalinismo: Sartre, da un lato, ha accolto determinati aspetti della posizione di Merleau-Ponty in *Le aventure della dialettica*, dall'altro, ha articolato la questione in termini profondamente differenti rispetto a quest'ultimo. Infatti, la visione sartriana non si configura come demolizione di tale esperienza, presentando un carattere articolato e complesso: come sottolineato in precedenza, non ci si trova di fronte a una completa contrapposizione fra Stalin e Trotsky, dal momento che essi costituiscono i due poli dello stesso campo pratico. Ancora meno si può connotare il discorso condotto sull'Unione Sovietica nei termini di un'apologia delle società occidentali. In merito allo stalinismo, occorre ribadire che la sua critica non sfocia in un utilizzo indiscriminato di tale categoria come se costituisse una sorta di *passe-partout*, applicabile a tutte le situazioni possibili: al contrario, si assiste a una sua temporalizzazione e a una sua storicizzazione. Comunque sia, la *Critica* sfocia in una *impasse*, e non in una sorta di delineazione di un socialismo altro rispetto a quello esaminato. Ma in Sartre sono presenti vari elementi di complicazione, di problematizzazione del quadro, nel tentativo di mettere in risalto altre forme di socialismo rispetto a quella costituita dall'Unione Sovietica.

Ad esempio, prima della *Critica della ragione dialettica* si rivela molto interessante un testo intitolato *Faux savants ou faux lièvres* (1950), che costituiva una prefazione a *Communisme jugoslave* di Louis Dalmas. Non si può parlare di una vera e propria esaltazione dell'esperienza jugoslava, nel suo staccarsi dall'Unione Sovietica, e

inoltre occorre rilevare che, in quegli anni, Sartre aveva una posizione politica piuttosto vicina all'Unione Sovietica, ma comunque emergono alcuni aspetti significativi. Fin dalle prime battute, Sartre definisce la Jugoslavia "realtà ambigua e mossa (*mouvante*)"¹. Già questi due aggettivi mettono in luce icasticamente il tipo di approccio sartriano al riguardo, con la sua ambivalenza.

Per quanto Lei [Dalmas] non nasconda le sue simpatie – che condivido – per il regime titino, Lei non dissimula né i rischi di errore né le minacce esterne [...] Lei è uno dei pochi, in Francia, a produrre documenti di prima mano sulla dissidenza di Tito [...] Lei non ha applicato a questo fatto storico alcun principio *a priori*: Lei l'ha lasciato svilupparsi davanti a noi nelle prospettive della dialettica marxista, ma, invece di spiegarlo forzatamente in nome di un marxismo particolare, l'ha considerato come un'esperienza realizzata dalla storia, che verifica, completa su certi punti e modifica su altri il metodo che permette di interpretarla².

Questa considerazione si situa in continuità con la costante valorizzazione, da parte di Sartre, della dimensione esperienziale, sulla base di un intreccio di fenomenologia ed esistenzialismo, e quindi secondo una priorità dell'esistenza sull'essenza. Così non si tratta di stabilire l'astratta essenza del titoismo, così come non si trattava di esaminare l'astratta essenza dello stalinismo. La vicenda jugoslava, pur richiamando una visione complessiva frutto di una riarticolazione del marxismo, deve venir indagata nella sua singolarità, e con il *conatus* soggettivo in essa contenuta. "La vittoria a metà di Tito reintegra la soggettività (*subjectivité*) nei dirigenti jugoslavi [...]"³. Emerge la questione del rapporto fra dimensione oggettiva e dimensione soggettiva, anche in relazione alla lettura sartriana del marxismo, nel suo tentativo di andare al di là di una visione dogmaticamente oggettivista.

[...] o il successo di Tito si spiega attraverso le condizioni oggettive della Jugoslavia nella prospettiva di un oggettivismo che si distrugge da solo, o

1 FS, p. 24. Cfr. McBride, *Sartre's Political Theory*, cit., p. 89: "Il tema principale del testo [...] è una critica dell'oggettivismo' [...] in cui il marxismo sovietico è degenerato; secondo Sartre, il titoismo ha ristabilito un salutare elemento di soggettività". Per una valutazione più critica dell'esperienza jugoslava: Birchall, *Sartre against Stalinism*, cit., p. 116: "[...] Sartre [...] nutriva qualche simpatia per la Jugoslavia di Tito, che sembrava potesse, in qualche modo, costituire un'alternativa preferibile rispetto alla Russia stalinista [...] Sartre rimarcò però l'ambiguità dell'esperienza jugoslava: a differenza di altri a sinistra, rifiutò l'idea secondo cui Belgrado rappresentasse la nuova 'Mecca' dei lavoratori".

2 FS, pp. 24-25.

3 *Ivi*, p. 28.

si spiega attraverso errori politici – che essi siano stati commessi dall'URSS o dai dirigenti jugoslavi – e allora bisogna riconoscere una certa efficacia, una certa consistenza al soggettivo (*subjectif*). Questa Jugoslavia dissidente era impossibile [...]⁴. Il realismo socialista [...] deve risolvere questa nuova antinomia; tesi: il soggettivo è una struttura secondaria dell'oggettività – antitesi: l'oggettività dipende da una soggettività che valuti e preveda i fenomeni e che li modifichi in funzione delle sue valutazioni. Questo estremo imbarazzo dei dirigenti sovietici si rivela nelle contraddizioni della stampa comunista: quest'ultima non riesce a definire Tito⁵.

Il tentativo consiste nell'andare al di là della contrapposizione fra oggettivismo e soggettivismo: l'aspetto che risalta con maggiore forza è la critica all'oggettivismo proprio anche di determinati filoni del marxismo, ma l'approccio di Sartre non appare nemmeno unilateralmente "piegato" sul soggettivismo. A mio avviso, tale posizione non si identifica con l'idea, di matrice hegeliana, della mediazione fra oggettività e soggettività. Piuttosto, alla base del discorso sartriano sta l'esperienza nella sua specificità, nella sua irriducibilità a uno schema generalizzante, e, nello stesso tempo, nel suo iscriversi in uno scenario determinato: in una parola, il "singolare universale". Nel caso in questione, si tratta di inserire la vicenda jugoslava in un percorso storico complessivo, cogliendone però i segni distintivi, che ne fanno emergere la singolarità.

[...] i dirigenti di un piccolo paese senza industria sono obbligati a tener conto in ogni istante delle forze esterne che possono rovinare i loro sforzi. Il loro destino non è che parzialmente nelle loro mani [...] anche il più abile politico può essere impotente nello scongiurare una catastrofe che prenderà nascita in altre regioni del globo e si estenderà presto a tutta la terra. Così appare una nuova forma di soggettività; il dirigente corre dei rischi, li valuta, li assume⁶.

Nell'esaminare la dinamica jugoslava, Sartre valorizza l'approccio di Rosa Luxemburg, la quale sottolineava che gli errori eventualmente commessi da un movimento operaio realmente rivoluzionario sono comunque più produttivi che l'infallibilità del miglior comitato centrale: ritorna il rilievo sull'emergenza della soggettività. "In una parola, la pressione delle circostanze oggettive e le contraddizioni dell'oggettivismo stesso li hanno condotti [...] a rivalorizzare la soggettività;

4 *Ivi*, p. 50.

5 *Ivi*, p. 52.

6 *Ivi*, p. 60.

ma questa valorizzazione, a sua volta, esige una riarticolazione teorica; bisogna ripensare il marxismo, bisogna ripensare l'uomo"⁷. Si tratta di rilanciare il marxismo, tentando di far emergere la soggettività, situandola nel contesto specifico della situazione jugoslava.

“In una parola, l'apparato statale gioca il ruolo dell'intelletto hegeliano; esso analizza, precisa, chiarifica, ma anche determina e limita. Contro questa limitazione, il movimento della collettività concreta deve esercitarsi in permanenza; essa deve fare esplodere i quadri"⁸. Forte è il rilievo sulla dimensione movimentista, insorgente: d'altronde, Sartre concepisce la classe nel suo rapporto strutturale con la dimensione dell'azione, nel suo carattere di critica radicale nei confronti dello “stato di cose presente”. Si tratta di comprendere come questo approccio venga situato all'interno dell'analisi del titoismo.

[...] la *chance* del titoismo, nato da un errore, da un conflitto fra due infallibilità contraddittorie, è che non può pretendersi infallibile. La sola maniera in cui possa difendersi contro l'URSS, agli occhi delle masse jugoslave, non è di opporre un dogmatismo all'altro [...] ma di rivendicare, contro ogni dogmatismo, il diritto del dirigente all'errore e di presentare la costruzione socialista come un rischio [...]⁹.

In Sartre non ci si trova di fronte a una sorta di contrapposizione fra Unione Sovietica e Jugoslavia, e all'individuazione di quest'ultima come un modello, ma piuttosto al tentativo di assumerla come un “rischio” singolare che “complessifica” il quadro socialista.

Possiamo concluderne: la vittoria a metà di Tito ci ha insegnato da se stessa l'importanza che essa doveva rivestire ai nostri occhi di occidentali. Non è questione di creare una nuova Internazionale o di fare di Belgrado una nuova “Mecca dei lavoratori”. Semplicemente l'esistenza di una Jugoslavia socialista e indipendente dal Cremlino deve agire dal di dentro sulle coscienze dei nostri militanti comunisti facendo loro scoprire la propria soggettività [...]. Non dico proprio che i militanti potranno mai avere della simpatia e della comprensione per il movimento titoista, ma solo che una società socialista, se essa si stabilisce e dura contro i dirigenti sovietici e il Kominform, deve necessariamente illuminare i comunisti occidentali sulla natura della loro attività [...]. Ma se c'è un'altra cosa, fosse un vago lampeggiamento, molto lontano, un movimento ambiguo, di cui l'origine è uno scisma abbastanza torbido, ma qui resta, che, se tiene, non cede alle minacce sovietiche e non si lascia corrompere dall'oro americano, allora l'operaio prova per

7 *Ivi*, p. 66.

8 *Ivi*, p. 63.

9 *Ivi*, pp. 64-65.

se stesso che la sua adesione al Partito non risulta l'effetto di un semplice automatismo [...]¹⁰.

Torniamo alla definizione iniziale della Jugoslavia come "realtà ambigua e mossa", che permette di interpretare questo riferimento, e il richiamo ad altre realtà socialiste rispetto all'Unione Sovietica, sulla base di un forte interesse, rifiutando però l'idea di un "assolutamente altro" rispetto all'Unione Sovietica. A risultare significativo è proprio tale giudizio complesso, sfumato.

Come già sottolineato in precedenza, un altro momento molto rilevante per la lettura storico-politica del socialismo è rappresentato dal 1956, in cui, in particolare dopo la repressione sovietica in Ungheria e la denuncia di Krusciov dei crimini staliniani, Sartre assume una posizione critica nei confronti dell'Unione Sovietica. *Questioni di metodo* e *Critica della ragione dialettica* risentono di questa riflessione sofferta¹¹. Come emerge dallo scritto *Il fantasma di Stalin*, l'analisi della situazione ungherese risulta decisiva anche per la comprensione delle caratteristiche dell'Unione Sovietica nel suo configurarsi come incarnazione del marxismo: d'altronde, "il 'socialismo in un solo paese', o stalinismo, non costituisce una deviazione dal socialismo; è la svolta (*détour*) che gli è imposta dalle circostanze [...]"¹². E la repressione ungherese non può essere considerata come una mera deviazione dell'Unione Sovietica:

[...] la politica del Partito era sbagliata [...] l'apparato burocratico sottostimava la forza rivoluzionaria delle masse e non teneva in alcun conto delle loro aspirazioni [...] Tutto ben pesato, bisognerebbe consigliare ai comunisti francesi di non urlare a voce troppo alta che l'intervento sovietico non poteva essere evitato¹³. L'intervento straniero appare [...] come la conclusione logica di una politica astratta e falsa che conduceva alla catastrofe economica e doveva ingenerare, da essa stessa, la controrivoluzione [...] La sovraindustrializzazione e la collettivizzazione accelerata erano già criminali: esse portavano in esse *dal primo giorno* i massacri di Budapest come loro esito [...]¹⁴.

10 *Ivi*, p. 67.

11 Cfr. Kevin W. Gray, *The Influence of the Hungarian Revolution on the "Critique of Dialectical Reason"*, in Münster e Wallat (a cura di), *Sartre*, cit., pp. 151-167; Mészáros, *The Work of Sartre*, cit., p. 250; Birchall, *Sartre against Stalinism*, cit., pp. 159 sgg.

12 *FS*, p. 233, trad. it., p. 65.

13 *Ivi*, p. 159. Cfr. *ivi*, p. 245, trad. it., p. 73: "Nelle democrazie popolari, lo scioglimento brutale dei fronti e la stalinizzazione dei Partiti comunisti produssero *anticipatamente* questa frattura (*coupure*) e gettarono il discredito sulla nuova politica quando non si aveva ancora avuto il tempo di prepararla".

14 *Ivi*, p. 158. Cfr. Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, cit., pp. 184 sgg.

In tal senso, per Sartre il riferimento all'Ungheria ma anche alla Polonia si viene a connotare in termini di destalinizzazione, e quest'ultima si configura come una forma di democratizzazione, intendendo tale termine in rapporto a una pratica espansiva:

Nessuno può mettere in dubbio che gli avvenimenti di Polonia e di Ungheria siano la conseguenza diretta di quella che qui viene chiamata la *destalinizzazione*. Destalinizzazione, democratizzazione [...] ¹⁵. [...] non si poteva salvare il comunismo in Ungheria senza riconsiderare interamente i rapporti fra gli ungheresi e i russi. È su questa base sociale che si appoggiavano indistintamente tutti coloro che reclamavano la democratizzazione ¹⁶.

La posizione sartriana in merito al socialismo reale presenta un carattere duplice, come successivamente l'intera indagine della seconda parte della *Critica della ragione dialettica* avrebbe messo in luce. Infatti, per un verso, ci si trova di fronte a una critica all'Unione Sovietica, con la sua istituzionalizzazione "seriale" che ha allontanato dal "vero socialismo". Per l'altro, è presente la consapevolezza realistica della rilevanza dell'Unione Sovietica nello scacchiere mondiale, in contrapposizione ai paesi capitalisti.

[...] il vero socialismo non è separabile dalla *praxis* reale di uomini reali che lottano insieme contro i padroni [...] Ma quel socialismo nel cui nome i soldati sovietici hanno sparato sulle masse in Ungheria, io non lo conosco, non posso neppure concepirlo: non è fatto per gli uomini né da loro, è un nome che si dà ad una nuova forma di alienazione (*aliénation*) [...] Ma quando l'URSS fa ritorno alla politica retrattile, socialismo e nazionalismo, inseparabilmente, divengono ragion di Stato. Non si tratta più di salvare degli uomini, delle conquiste operaie, il futuro concreto di una socializzazione in corso, ma di conservare con la forza delle posizioni che, nella prospettiva di una guerra mondiale, potrebbero favorire la nazione sovietica, i suoi eserciti e le sue industrie belliche. Certo, è necessario che l'URSS viva, è necessario *per la causa del comunismo*: tutti gli uomini di sinistra lo riconoscono. Ma bisogna anche che continui ad essere socialista ¹⁷.

All'interno dello scenario indicato il sostegno all'Ungheria non si viene a configurare come l'individuazione di quest'ultima come una sorta di modello. Pur nell'estrema differenziazione delle situazioni,

¹⁵ FS, p. 250, trad. it., p. 77. Cfr. *ivi*, p. 270, trad. it., p. 90: "La destalinizzazione è all'origine degli avvenimenti di Polonia, Romania e Ungheria; a sua volta, l'URSS doveva subire il contraccolpo dei disordini (*troubles*) dell'Europa centrale [...]".

¹⁶ *Ivi*, p. 177.

¹⁷ *Ivi*, pp. 275-276, trad. it., p. 94.

analogamente a quanto rilevato in merito alla Jugoslavia, emerge una posizione articolata: "[...] si trattava, se si vuole, della conoscenza profonda ma ignorata di un'identità negativa. È ciò che spiega il carattere originale dell'insurrezione: essa è sporadica, confusa [...]. Ma l'insurrezione resterà fino in fondo una idra dalle molte teste"¹⁸. L'immagine dell'"idra dalle molte teste" esprime icasticamente, pur nella consapevolezza dei numerosi limiti presenti, la valorizzazione di questi tentativi, seppur sconfitti, di "vero socialismo".

Dopo i riferimenti alla Jugoslavia, all'Ungheria (e alla Polonia), in anni successivi particolarmente rilevante è il richiamo alla Cecoslovacchia. Nell'intervista intitolata *I comunisti hanno paura della rivoluzione*, Sartre valorizza fortemente l'insorgenza del 1968: "In Cecoslovacchia [...] è in atto una rivolta (*révolte*) contro il sistema disumanizzato della produzione-per-la-produzione che è sfociata in questo momento in una rivendicazione di libertà"¹⁹. Nell'intervista con Rossana Rossanda e con i militanti di "il manifesto", *Masse, spontaneità, partito*, è contenuta un'ulteriore osservazione sul carattere seriale dei Partiti comunisti:

Se l'apparato culturale dei partiti comunisti è pressoché nullo, non è perché gli manchino intellettuali di valore, ma perché il modo di esistenza dei partiti paralizza il loro sforzo collettivo di pensiero. Azione e pensiero non sono separabili dall'organizzazione; si pensa come si è strutturati, si agisce come si è organizzati. Per questo il pensiero dei partiti si è andato ossificando²⁰.

Per affrontare tali tematiche, cruciale si rivela *Il socialismo venuto dal freddo*, uno dei testi sartriani più duri nei confronti dell'Unione Sovietica, che muove proprio dall'analisi critica della repressione sovietica in Cecoslovacchia nel 1968. Prima di indagare tale evento, Sartre esamina la situazione precedente della Cecoslovacchia, mostrando però la differenza specifica rispetto all'Unione Sovietica:

La Cecoslovacchia, dal canto suo, aveva superato la fase dell'accumulazione primitiva e si trovò molto imbarazzata dal socialismo che le veniva tanto gentilmente concesso (*octroyait*). Non aveva motivo di sviluppare l'industria pesante, poiché prima della guerra traeva le sue risorse da prospere indu-

18 *Ivi*, p. 182.

19 *CPR*, pp. 219-220, trad. it., p. 170. Cfr. McBride, *Sartre's Political Theory*, cit., p. 186: "Mai il giudizio sartriano sul 'sistema', il socialismo rigido e 'deviato' praticato in URSS e nei paesi all'interno della sua orbita, è stato espresso in modo così duro come in questo testo".

20 *MSP*, p. 282, trad. it., p. 187.

strie di trasformazione [...] L'estensione della sua produzione e soprattutto l'assurdo rovesciamento dei suoi 'obiettivi prioritari' doveva portarla molto presto a *produrre per produrre*, mentre avrebbe dovuto fare esattamente l'opposto e cioè riorganizzare le industrie esistenti in funzione dei bisogni del popolo [...]²¹.

La struttura economica e sociale indicata non può venir sovrapposta in modo immediato a quella sovietica, e, da questo punto di vista, la politica sovietica si rivelò decisamente miope, incapace di risultare aderente alle caratteristiche specifiche della Cecoslovacchia. "La Cecoslovacchia avrebbe potuto essere la prima potenza a realizzare il passaggio da un'economia di capitalismo avanzato a un'economia socialista, offrendo con questo, se non un modello ai proletariati dell'Occidente, per lo meno un'incarnazione del loro avvenire rivoluzionario. Non le mancava nulla: né gli strumenti né gli uomini"²². La situazione cecoslovacca, più avanzata rispetto a quella di altri territori orientali, è stata "ingabbiata" dal protettorato sovietico, configurandosi come un "socialismo *octroyé*"²³.

Era cambiato tutto, non era cambiato nulla. Krusciov lo fece ben vedere quando al popolo ungherese venne in mente, inopportuno, di trarre le conclusioni del XX Congresso. Evidentemente i cecoslovacchi non credevano più alla menzogna istituzionalizzata, ma avevano una gran paura di non credere più a nulla. Avevano vissuto fino a quel momento in quella che uno di essi chiama 'la nebbia socialista'; ora che questa si dissipava un po', potevano fare l'inventario dei guasti: l'economia, devastata, minacciava di andare in rovina [...] il paese ignorava, letteralmente, tutto, la menzogna e le statistiche truccate avevano schiacciato quel che si sapeva prima [...]²⁴.

Così emerge una linea, per certi versi, di continuità fra la rivolta ungherese del 1956 e la rivolta cecoslovacca del 1968. D'altronde, non si può comprendere la posizione sartriana sul marxismo, intendendo quest'ultimo non in termini astrattamente dottrinali ma in connessione con la pratica politica, senza tenere in costante considerazione i due eventi indicati. Il 1956 fornì, come sottolineato in precedenza, la piena consapevolezza dei segni distintivi dell'Unione Sovietica, e condusse Sartre a ricalibrare la propria posizione rispetto al passato: *Questioni di metodo* e la *Critica della ragione dialettica* risentono di

21 *SF*, pp. 234-235, trad. it., p. 197.

22 *Ivi*, p. 235, trad. it., p. 198.

23 *Ivi*, p. 236, trad. it., p. 198.

24 *Ivi*, pp. 253-254, trad. it., pp. 208-209.

tale percorso. Il 1968 (come metterò in luce più avanti), da vari punti di vista ma sicuramente anche con un forte riferimento alla rivolta cecoslovacca, costituisce un esito politico possibile della *Critica*: basti pensare alla forte valorizzazione del gruppo in fusione, e quindi di una tensione movimentista, in polemica con la sclerotizzazione apportata dalle strutture partitiche e statuali. Nel contesto del "socialismo *octroyé*" il '68 di Praga ha svolto la funzione produttiva di smascheramento della "menzogna istituzionalizzata" dell'URSS.

[...] in questo preciso momento la lotta della Cecoslovacchia per la sua autonomia culturale si inquadra in una lotta molto più vasta che molte nazioni, grandi e piccole stanno conducendo contro la politica dei blocchi e per la pace²⁵. [...] nel 1968, dopo vent'anni di stalinismo, per i lavoratori cechi e slovacchi le cose andavano ben diversamente. Anch'essi, innanzi tutto, erano sazi di menzogne e in quel momento c'era qualcosa che non avevano mai saputo e che stavano imparando: la dittatura del proletariato era la dittatura di un partito che aveva perduto ogni contatto con le masse [...] nella misura in cui prendevano coscienza della loro rivendicazione massima, la verità piena, come sapere teorico e pratico, diveniva loro indispensabile [...] Così, in seno a un vasto movimento rivoluzionario, operai e intellettuali erano gli uni per gli altri, reciprocamente, un fattore permanente di radicalizzazione [...]²⁶.

Ritorna la questione della critica all'Unione Sovietica e della neutralizzazione della dittatura del proletariato, in una situazione all'interno della quale il nesso indissolubile Stato-partito elimina, o comunque neutralizza la tensione espansiva, il "movimento reale che abolisce lo stato di cose presente". Nel contesto cecoslovacco si assiste a una cooperazione fra operai e intellettuali, e i primi capiscono perfettamente che la critica alla "menzogna istituzionalizzata" non costituisce un elemento puramente accessorio rispetto agli immediati bisogni materiali.

In questo grande movimento popolare gli intellettuali riconobbero la radicalizzazione del loro pensiero e di qui, radicalizzati essi stessi, senza ostilità per i nuovi dirigenti al potere, intensificarono la lotta contro il sistema [...] Ma ciò che colpisce un occidentale è che la battaglia per la piena libertà d'espressione e d'informazione era sostenuta dai lavoratori, i quali compresero molto rapidamente che il diritto all'informazione totale faceva parte delle loro rivendicazioni fondamentali²⁷. Non v'è dubbio che gli agenti di questo

25 *Ivi*, p. 266, trad. it., p. 216.

26 *Ivi*, pp. 271-272, trad. it., p. 220.

27 *Ivi*, pp. 270-271, trad. it., p. 219.

processo erano ben lontani dal sapere, tutti, dove stavano andando e quel che facevano. Ma è altrettanto fuor di dubbio che tentavano di *realizzare il socialismo* liquidando il sistema e stabilendo nuovi rapporti di produzione [...] Il seguito lo conosciamo. Questo socialismo, non aveva ancora finito di nascere che già era soffocato dalla controrivoluzione. È ciò che ripete la “Pravda” e io sono pienamente d’accordo con i giornali sovietici, salvo che sulla questione minore dei punti cardinali: non è dall’Ovest che sono venute le forze controrivoluzionarie [...] I dirigenti dell’URSS, spaventati nel vedere il socialismo rimettersi in marcia, hanno inviato a Praga i loro carri armati per fermarlo [...] Non è cambiato nulla, salvo che il socialismo *otroyé*, diventando oppressione, ha perduto la maschera [...]”²⁸.

Rispetto allo scenario delineato nella seconda parte della *Critica della ragione dialettica*, si tratta di comprendere se sia possibile individuare altre prospettive. L’intera struttura della *Critica*, con il suo carattere estremamente complesso, non si configura come una demolizione totale, aproblematica dell’Unione Sovietica e dello stalinismo, né sfocia nell’articolazione immediata di un “altro socialismo”, o di un altro “movimento operaio”²⁹. Inoltre siamo lontani dall’idea di una storia dei vinti, sulla base della riattivazione di elementi messianici benjaminiani e blochiani³⁰, e l’impianto complessivo della *Critica* ne sta a testimonianza. Non ci si trova di fronte, quindi, a un’altra prospettiva già delineata, magari radicata in tracce del passato che vengono mitizzate, ma a un tentativo, arrischiato e manchevole, in questo caso in Cecoslovacchia, “di *realizzare il socialismo* liquidando il sistema e stabilendo nuovi rapporti di produzione”. Di questo esperimento occorre rilevare, per un verso, che fu agito non da soggetti liberali, anticomunisti, ma da soggetti comunisti che cercavano di articolare il socialismo in altri termini rispetto a quelli propri del “socialismo

28 *Ivi*, pp. 273-274, trad. it., p. 221.

29 Al riguardo riprendo l’espressione di Karl Heinz Roth, *Die andere Arbeiterbewegung und die Entwicklung der kapitalistischen Repression von 1880 bis zur Gegenwart*, Trikont, München 1974, trad. it. di L. Berti, *L’altro movimento operaio: storia della repressione capitalistica in Germania dal 1880 a oggi*, Feltrinelli, Milano 1976.

30 Da questo punto di vista non condivido l’interpretazione di Münster, *Sartre et la morale*, cit., pp. 156 sgg. Si vedano le considerazioni di Fergnani, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, cit., p. 253: “Nella prospettiva rivoluzionaria a tinte escatologiche accennata da Walter Benjamin e svolta per alcuni lati da Ernst Bloch, c’è o ci deve essere una lotta per l’emancipazione del ‘passato oppresso’ [...] La posizione di Sartre appare più drastica e disincantata, tanto fedele ad un presupposto di finitudine dell’esistente e del suo destino, quanto discosta da suggestioni religiose-messianiche di riscatto e di *renovatio* finale [...]”. Per quanto talvolta si possano rinvenire assonanze con Bloch, e per quanto lo stesso uso del termine “*novum*”, nel titolo del terzo capitolo, si presti a suggestioni blochiane, condivido la lettura di Fergnani.

reale", per l'altro, che i suoi nemici non erano gli imperialisti occidentali, ma i sovietici. Questi ultimi si erano mobilitati militarmente per salvare il "socialismo octroyé", che aveva perso la tensione verso il mutamento sclerotizzandosi.

Dall'analisi svolta, attraversando alcuni testi relativi alla Jugoslavia, all'Ungheria e alla Cecoslovacchia, emerge comunque un *fil rouge*, ovvero la valorizzazione di esperienze socialiste (e quindi interne, seppur in termini critici, al socialismo reale, e non filo-occidentali), però sulla base di una eccentricità, variamente articolata (si tratta di situazioni geografiche, storiche e politico-sociali differenziate), rispetto all'Unione Sovietica. Tale approccio si rivela, per un verso, un presupposto della *Critica* (si pensi, in particolare, alla rivolta ungherese del 1956), per l'altro, un suo possibile esito (si pensi, in particolare, alla rivolta cecoslovacca del 1968). Più in generale, alla base del discorso sartriano stanno una tensione movimentista, e quindi la messa in discussione degli effetti serializzanti del processo di istituzionalizzazione. Peraltro, persino in un testo come *I comunisti e la pace*, contraddistinto anche da una forte valorizzazione del ruolo del partito e da una certa positività di giudizio nei confronti dell'Unione Sovietica, il plesso classificazione risulta cruciale. Il *conatus* indicato, come emergerà nel prosieguo della trattazione, non può che trovare la sua "condensazione" nel 1968, e peraltro la stessa rivolta cecoslovacca si inserisce anche all'interno di questo contesto teorico e politico.

Se si volesse proseguire su questo tracciato, volto a mettere in luce elementi socialisti eccentrici rispetto all'Unione Sovietica, ma nello stesso tempo in rapporto con quest'ultima, sarebbe necessario allargare lo sguardo rispetto all'Europa. Si potrebbero fare vari esempi, ma, sul piano del peso internazionale, particolarmente significativo è il richiamo alla Cina. D'altronde, non occorre soffermarsi sull'entusiasmo, in ambienti intellettuali comunisti in Europa occidentale (e soprattutto in Francia), per la Cina, sulla base di una sorta di neo-maoismo. Qui non approfondisco la posizione sartriana sulla Cina, ma mi limito a rimarcare il forte interesse al riguardo, non disgiunto però da una presa di distanza relativamente ad alcuni aspetti. Sartre fa vari riferimenti alla Cina, ma senza compiere un'analisi sistematica di quest'ultima: sicuramente, comunque, emerge la valorizzazione per una realtà politica che si era staccata dal richiamo all'Unione Sovietica, dando quindi vita a un autonomo percorso di socialismo. Ma in alcuni scritti, come ad esempio in *Les maos en France*, il riferimento al maoismo è rivolto non tanto a un'indagine della Cina, quanto a un'a-

nalisi teorico-politica del ruolo specifico svolto dai *maos* in Francia, sulla base di un giudizio complesso³¹. Sartre fin dall'*incipit* del saggio precisa che non è un maoista³², manifestando quindi una non piena condivisione al riguardo, oltre che la netta volontà di non modificare le coordinate della propria riflessione a partire dalla piattaforma politica indicata. Comunque sia, anche negli anni Settanta Sartre valorizza alcuni aspetti della riflessione di Mao in una direzione antideterministica:

Il metodo di Mao non è 'scientifico', ma è applicato ad un settore diverso [...] Non è un pensiero fondato sul determinismo, perché studia i rapporti degli uomini fra loro (classi, gruppi, riunioni, eserciti) che escludono appunto le spiegazioni deterministiche e non possono essere compresi che dialetticamente. Il marxismo sovietico è invece andato dritto verso il determinismo [...]³³.

Ritorna il riferimento costitutivo alla ragione dialettica in funzione critica nei confronti della ragione analitica, contraddistinta da una logica dualistica, ma anche nei confronti di ogni approccio dialettico (più o meno hegeliano) che delinea in termini lineari il movimento di affermazione, negazione, e negazione della negazione. Ci si trova di fronte a una dialettica critica, aperta, per molti versi debitrice dell'impianto marxiano, e dotata di un carattere situato. Sartre articola una differenziazione fra la dialettica costituita, relativa a una prassi già dispiegata, e la dialettica costituente, connessa al farsi della prassi, sulla base di un'intelligibilità che presenta però zone d'opacità, non risultando mai pienamente trasparente. Tale impostazione, fin dalle *Questioni di metodo*, individua come costante referente polemico il determinismo sotteso alla ragione analitica. Nel passo citato il richiamo a Mao viene "giocato" in funzione antideterministica, proprio sulla base del tentativo di ripensare il socialismo al di là dell'Unione Sovietica.

Ci si trova di fronte non a una questione puramente storico-teorica, ma a una "presa della parola" in una situazione determinata: a Parigi Sartre ebbe un rapporto stretto con i *maos*, i quali gli doman-

31 Cfr. Gaudeaux, *Sartre, l'avventure de l'engagement*, cit., pp. 375-384: "Sartre è allo stesso tempo interno ed esterno ai *maos*" (p. 375). "Prima e dopo il Maggio '68, i *maos* danno a Sartre un'esemplificazione pratica di ciò che egli aveva anticipato nella *Critica della ragione dialettica* [...] Ma Sartre, ai *maos*, non concede nulla della sua filosofia, della sua opera" (pp. 381-382); Jean Bourgault, *Sartre et le maoïsme*, in Barot (a cura di), *Sartre et le marxisme*, cit., pp. 81-105.

32 Cfr. *MF*, p. 38.

33 *RR*, p. 100, trad. it., p. 85.

darono di dirigere *La cause du peuple*. In particolare, molto intenso fu il sodalizio, negli anni Settanta, con Benny Lévy, che si sarebbe allontanato dal neo-maoismo (e dal marxismo) verso posizioni politiche ambigue e problematiche. Secondo Sartre i *maos* possiedono il merito di dare vita a una violenta opposizione, insieme teorica e pratica, nei confronti dell'orizzonte capitalistico e della serialità che lo sorregge.

[...] questa aspirazione alla libertà [da parte dei *maos*] non ha niente di idealista e essa trova sempre la sua sorgente nelle condizioni concrete e materiali della produzione [...] Violenza, spontaneità, moralità: tali sono, per i *maos*, i tre caratteri immediati dell'azione rivoluzionaria [...] Da qui questa agilità a inventare e a realizzare delle azioni locali la cui origine si trova sempre nelle masse [...] I partiti classici della sinistra sono rimasti al XIX secolo, all'epoca del capitalismo concorrenziale. Ma i *maos*, con la loro *praxis* antiautoritaria, sembrano la sola forza rivoluzionaria – ancora ai suoi inizi – capace di adattarsi alle nuove forme della lotta delle classi, nel periodo del capitalismo organizzato³⁴.

In questa delineazione ritornano vari aspetti dell'approccio sartriano, come la centralità della tensione verso la libertà, il radicamento concreto di quest'ultima nella sfera della produzione, la dimensione morale del discorso, e l'accettazione della violenza in senso rivoluzionario. L'aspetto più interessante del discorso risiede nel fatto che Sartre cerca di interpretare la questione del maoismo (o del neo-maoismo) non in termini astratti, ma sulla base della convinzione dell'adeguatezza della pratica politica dei *maos* in relazione a quella situazione specifica, che presentava uno scenario differente rispetto al capitalismo concorrenziale dell'Ottocento. Di per sé, lascia non pochi dubbi la valorizzazione dei *maos*, ma appare significativo il fatto che Sartre rimarchi il loro marxismo, seppur inteso in termini non dogmatici, riprendendo anche una conversazione fatta a Cuba: "Va da sé che i *maos* sono marxisti nel senso in cui Guevara mi diceva nel 1960: 'Non è un nostro errore se la verità è marxista'"³⁵. Il ragionamento sulla Cina, o meglio sui maoisti in Occidente, riporta a quanto sostenuto in precedenza in merito alla valorizzazione di una forza potenzialmente rivoluzionaria in Occidente. Questa tensione movimentista risulta fortemente connessa al percorso teorico-politico esaminato, e che ha trovato nel 1956 e nel 1968 due momenti-chiave. Per completare la riflessione su realtà socialiste extraeuropee, un riferimento assoluta-

34 MF, pp. 46-47.

35 *Ivi*, p. 45.

mente cruciale, e contenuto anche nella citazione sopra riportata, è fornito dalla rivoluzione cubana.

Lo sviluppo della situazione cubana è stato addirittura considerato, da alcuni studiosi, il motivo principale della scelta sartriana di non completare la seconda parte della *Critica della ragione dialettica*³⁶. Due eventi che permettono una parziale riapertura del carattere *inachevé* di tale testo sono rappresentati dalla rivoluzione cubana e dalla liberazione dell'Algeria. In merito alla rivoluzione cubana, occorre rilevare che essa suscitò un grande entusiasmo in Sartre, e che successivamente subentrarono vari dubbi. Sartre era già andato a Cuba nel 1949, prima della Rivoluzione, ma vi tornò, per quasi un mese, nel febbraio 1960, insieme a Simone de Beauvoir, incontrando Castro, Che Guevara, e gli studenti in assemblea all'Università dell'Avana³⁷. Rispetto alla situazione cubana nel 1949, lo scenario era mutato in modo radicale. Sartre, in vari articoli, fra cui in particolare in una sorta di *reportage* per "France-Soir", *Ouragan sur le sucre*, anche a partire da una critica immanente ai paesi del socialismo reale individuò il carattere espansivo della rivoluzione cubana³⁸.

Al di là degli elogi a Castro³⁹ e a Che Guevara⁴⁰, un aspetto che

36 Per un'ampia interpretazione degli scritti sartriani su Cuba, in una direzione volta proprio a rimarcare il carattere decisivo di tale situazione per la comprensione della *impasse* nella seconda parte della *Critica*: John Ireland, "Ouragan sur le sucre": Sartre, Castro et la révolution cubaine, in "Les Temps Modernes", 656, 2009, pp. 9-37. Tale tesi, pur risultando in parte eccessiva, coglie però in modo condivisibile la notevole importanza degli eventi cubani all'interno della riflessione politica sartriana. Si veda anche Jay Murphy, *Sartre on Cuba Revisited*, in "Sartre Studies International", 2, 1996, pp. 27-48.

37 Sulla base di una prospettiva in parte differente rispetto a quella qui delineata: Birchall, *Sartre against Stalinism*, cit.: "Sartre è stato molto criticato per la simpatia che ha riservato alla Cuba di Castro alla fine degli anni '50 e all'inizio degli anni '60. Questa posizione deve venir di nuovo inserita nel contesto del periodo, in cui la valutazione pessimistica, da parte di Sartre, della sinistra francese gli ha fatto cercare nuove fonti di ispirazione" (p. 204) "L'intera storia del suo rapporto con Cuba è stata complessa e ha presentato una serie di contraddizioni. Ma, se il suo appoggio all'URSS fra il 1952 e il 1965 fu genuinamente tragico, il sostegno a Cuba fu una farsa a un solo atto [...] Essi [Sartre e de Beauvoir] espressero un forte entusiasmo per il nuovo regime [...] Ma in privato Sartre manteneva forti perplessità [...] egli cercava alternative al comunismo post-stalinista [...]" (p. 205).

38 I testi su Cuba non sono stati raccolti in un'edizione francese, ma il *reportage* "Ouragan sur le sucre" è apparso a puntate su "France-Soir" (28 giugno-15 luglio 1960). È uscita un'edizione spagnola, e una parte di tali testi è stata tradotta in italiano: *Visita a Cuba. Reportage sulla Rivoluzione cubana e sull'incontro con Che Guevara*, Massari, Bolsena (VT) 2005. Si veda l'Introduzione di Gabriella Paolucci, *L'incontro tra Sartre e la Rivoluzione cubana*, in *ivi*, pp. 7-21.

39 OUS, "France-Soir", 03.07.1960, trad. it., pp. 126 sgg.; "France-Soir", 07.07.1960, trad. it., p. 159; 09.07.1960, trad. it., pp. 181 sgg.

40 *Ivi*, "France-Soir", 05.07.1960, trad. it., p. 143: "[...] radicale nelle sue decisioni, violento

colpisce immediatamente Sartre è la "giovinezza" della rivoluzione, consistente in un pieno ricambio della classe dirigente, a testimonianza della radicalità del mutamento sociale e politico:

[...] se serve un filo conduttore [della rivoluzione] – e ne serve uno – la gioventù è l'evidenza più immediata [...] i rapporti di lavoro, i conflitti di classe, tutto veniva insieme al rapporto fondamentale; quello dei giovani che subiscono le loro vite, con i grandi che invece le loro le hanno fatte. Oggi, nei cantieri, nei campi o dentro un ministero, *il lavoro è giovane* [...] Questo vuol dire che il regime produce e manifesta uno sconvolgimento radicale delle relazioni umane. Se vogliamo capire questi rapporti trasformati, bisogna andare a cercare in tutti gli ambiti le conseguenze di questo evento storico, l'invasione di Cuba da parte dei barbari⁴¹.

La rivoluzione opera una *tabula rasa* di tutto ciò che costituiva la base materiale e la base simbolica della società. Tale dinamica si innesta in caratteristiche specifiche di Cuba, come la presenza di una struttura "invecchiata" e brutalmente gerarchica. Di fronte alla situazione indicata, dirompente, addirittura barbarica è l'energia rivoluzionaria, in grado di produrre "uno sconvolgimento radicale delle relazioni umane".

La rivoluzione è una medicina per cavalli: una società si spacca le ossa a colpi di martello, distrugge le proprie strutture, sconvolge le istituzioni, trasforma il regime della proprietà e ridistribuisce i suoi beni, orienta la produzione rispetto ad altri principi, tenta di aumentare al più presto il tasso d'incremento e, nel momento stesso della distruzione più radicale, cerca di ricostruire, con tutta la sua forza, come con trapianti ossei, un nuovo scheletro; il rimedio è estremo, spesso bisogna imporlo con la violenza. Lo sterminio dell'avversario e di qualche alleato non è inevitabile, ma è prudente prepararcisi. Dopo questo, niente garantisce che il nuovo ordine non sarà schiacciato dal nemico dall'interno o dall'esterno, né che il movimento, se vincitore, non sarà deviato dalle sue lotte e della vittoria stessa⁴².

Anche se l'esito non è scontato, come si augurava Castro, la rassegnazione si trasforma in collera, e l'inerzia in rivoluzione. "I cubani avevano capito, nel periodo del loro inamovibile degrado, che è la Storia a fare gli uomini. Toccava a loro, adesso, dimostrare che erano

come un soldato nell'esecuzione, Guevara era l'uomo più colto e, dopo Castro, una delle intelligenze più lucide della rivoluzione". Cfr. *ivi*, "France-Soir", 09.07.1960, trad. it., pp. 185 sgg.

41 *Ivi*, "France-Soir", 09.07.1960, trad. it., pp. 183-184.

42 *Ivi*, "France-Soir", 29.06.1960, trad. it., pp. 89-90.

invece gli uomini a fare la Storia. Bisognava afferrare il Destino, questo spaventapasseri piantato dai ricchi nei campi di canne”⁴³. Occorre rilevare che Sartre, negli anni successivi, per certi versi rivede o attenua il suo giudizio positivo su Cuba, mettendo in luce l’involuzione del regime, anche a causa della minaccia straniera, e comunque esprimendo la solidarietà per l’isolamento in cui i paesi occidentali l’hanno posta.

Si rivela però necessario approfondire le ragioni dell’entusiasmo sartriano nel 1960. Tra l’altro, non bisogna dimenticare che, mentre si trovava a Cuba, la guerra di liberazione dell’Algeria, a favore della quale Sartre si era schierato con forza, era nel vivo e sarebbe terminata nel 1962. D’altronde, cruciale diventa, per Sartre, la questione della rivoluzione in America Latina, e, più in generale, nel Terzo Mondo, anche sulla base dell’idea della complicazione fra situazioni sociali e politiche differenti. Infatti, la “presa della parola” contro il colonialismo svolge una funzione essenziale nella riarticolazione sartriana della rivoluzione. In un’intervista in Brasile nel 1960, rilasciata subito dopo essere stato a Cuba, egli instaurò proprio un parallelismo tra Algeria e Cuba, sulla base di una piattaforma internazionalistica⁴⁴. In questo contesto andrebbero iscritte anche le sue posizioni in solidarietà di Indocina e Vietnam. Il primo elemento, molto generale, consiste, anche sulla base di una lettura determinata delle vicende dell’Unione Sovietica e degli altri Stati satelliti, nella convinzione della difficoltà del fenomeno rivoluzionario in Occidente e, di converso, della possibilità di sviluppi espansivi nel cosiddetto Terzo mondo, facendo leva sulla situazione delle campagne, più che sulla classe operaia, su cui il marxismo tradizionalmente ha insistito.

[...] la rivoluzione cubana sarebbe stata una rivoluzione contadina o non sarebbe stata affatto. Questa necessità veniva dalle cose più che dagli uomini e non ci si poteva fare niente. In lontananza, le città erano schiacciate dall’impotenza. La campagna imponeva il suo aspetto alla ribellione, ancora prima di parteciparvi⁴⁵. La rivoluzione doveva essere messa nelle mani di tre milioni di uomini. Ma avrebbe difficilmente annullato la diffidenza di questi uomini a meno che non si provasse che si faceva per loro [...] Affinché i contadini diventassero ribelli, i ribelli diventarono contadini: presero parte ai lavori dei campi. Non bastava conoscere i bisogni e la miseria delle campagne, bisognava soffrirne e combatterli allo stesso tempo [...] [Castro] aveva deciso di battere l’esercito regolare per avere le mani libere e realizzare

43 *Ivi*, “France-Soir”, 02.07.1960, trad. it., p. 125.

44 *PCA*.

45 *OUS*, “France-Soir”, 03.07.1960, trad. it., p. 133.

la Riforma agraria [...] La Riforma agraria era la guerriglia. Ma la guerriglia era la vera riforma [...]»⁴⁶.

Un aspetto che risulta particolarmente rilevante, ma anche problematico, all'interno dell'argomentazione sartriana, è l'idea secondo cui si sia trattata di una rivoluzione senza ideologia. Questa è la tesi del saggio *Ideologia e rivoluzione*, che peraltro Sartre non pubblicò in francese, forse anche a testimonianza del fatto che non era pienamente convinto del contenuto⁴⁷. Proprio a partire da una critica al socialismo reale, Sartre riconosce in Cuba la presenza di un'energia rivoluzionaria priva di un dogmatismo ideologico: mancherebbe un'ideologia estrinseca rispetto al concreto fluire dell'evento destrutturante. Occorre sottolineare che risulta insoddisfacente tale modalità di interpretare l'elemento dell'ideologia. Infatti, quest'ultima viene intesa in termini puramente negativi, e riduttivi anche rispetto all'articolazione fornita in altri testi. Generalmente Sartre non mette in luce solo il lato mistificante dell'ideologia, ma la delinea a partire da una differenziazione rispetto alla filosofia. Ad esempio, ho rimarcato come, nelle *Questioni di metodo*, consideri il marxismo come una filosofia, addirittura come "la filosofia del nostro tempo", e l'esistenzialismo come un'ideologia, in quanto sua esemplificazione pratica, a testimonianza della superiorità del marxismo, per Sartre, ma anche della non-irrelevanza dell'ideologia. In tal senso, nel saggio indicato su Cuba è contenuta un'eccessiva svalutazione dell'ideologia, ma anche della teoria, come se fosse possibile ricavare tali elementi *ex post* dalla prassi, rischiando di ricadere in quell'"empirismo senza principi" tanto criticato in *Questioni di metodo*⁴⁸. La teoria sembra venir subordinata *sic et simpliciter* alla pratica, e l'esperienza viene considerata, in modo immediato, il punto di partenza del discorso: ogni concettualizzazione sembra risultare posticcia e residuale. Inoltre, da un altro punto di vista appare problematico, sul piano storico e politico, sostenere che la rivoluzione cubana fosse priva di ideologia.

Se tale convinzione del carattere non ideologico della rivoluzione cubana crea una serie di perplessità, si rivela possibile riarticolare la

46 *Ivi*, "France-Soir", 03.07.1960, trad. it., pp. 134-135.

47 *IR*.

48 Cfr. Paolucci, *L'incontro tra Sartre e la Rivoluzione cubana*, cit., pp. 20-21: "[Sartre sostiene che] [...] nessuna teoria generale potrebbe essere impiegata per guidare il corso della rivoluzione. È una tesi che non manca di stupire se pensiamo che proviene da un filosofo che ha dedicato gran parte della propria vita a sostenere l'importanza del pensiero e della parola nella trasformazione della società".

questione in altri termini, focalizzando il ragionamento sull'elemento più fecondo al riguardo, ovvero sulla connessione della rivoluzione cubana con la centralità della critica al colonialismo. D'altronde, lo stesso Sartre ha individuato punti di contatto fra la rivoluzione cubana e la liberazione dell'Algeria, in direzione di una dislocazione della lotta per il socialismo nei paesi del cosiddetto Terzo Mondo. La prassi espansiva di Cuba, con il carattere antiimperialistico, può configurarsi come una sorta di *exemplum*, per la sua capacità di "inventare il nuovo", di dare vita a una "rivoluzione della giovinezza", all'interno di uno scenario geograficamente e politicamente lontano dalle geometrie tradizionali della lotta di classe⁴⁹. Si tratta di comprendere in che senso il riferimento costitutivo all'azione dei "dannati della terra" possa "rigiocare" la questione della rivoluzione, dopo la critica all'Unione Sovietica contenuta nella *Critica della ragione dialettica*.

2. Tra razza e classe: la lotta dei "dannati della terra"

La questione della critica al colonialismo rappresenta un "filo rosso" dell'intera trattazione sartriana del dopoguerra, in particolare negli anni Cinquanta e Sessanta: tale elemento, prima e dopo la *Critica*, viene quindi a svolgere una funzione essenziale per la comprensione del discorso. Per certi versi, si può sostenere che tale tema costituisca sia un presupposto della *Critica* sia un suo esito, o comunque un elemento che si presta a sviluppi ulteriori rispetto all'articolazione del testo indicato. Qui non compio un'analisi ricostruttiva dell'intera tematizzazione, dagli scritti del primo dopoguerra fino agli anni '60, ma inizio facendo riferimento all'indagine sartriana, nel dopoguerra,

49 Vari anni più tardi, in *SF*, pp. 119-120, trad. it., pp. 142-143, Sartre valorizza la Rivoluzione cubana, ma mettendo in luce anche problemi sorti successivamente, sulla base di quella dinamica di istituzionalizzazione indagata in modo approfondito nella *Critica*: "[...] c'era qualcosa di particolare, ed è che, così come era davanti ad essi il terrore, c'era uno stato di felicità e di consenso che non ho mai visto. Questa specie di rivoluzione che era una festa era notevole [...] Penso che, malgrado tutto, occorre darle [a Cuba] la propria fiducia finché non si è guastata [...] Allora dopo, dipende, se ci si trova ad avere ora una burocrazia, occorre confrontarsi con essa come con tutte le burocrazie: contro. Non c'è dubbio. Ma l'inizio c'è stato comunque". Anche in *On a raison de se révolter*, Sartre interpreta la Rivoluzione cubana a partire da un *conatus* di libertà, portatore di uno spirito nuovo: *RR*, p. 196, trad. it., p. 169: "In primo luogo bisogna constatare che la vita non è accettabile. A Cuba la vita sotto Batista non era accettabile. Quindi la scelta di libertà o di morte vuol dire che se non c'è la libertà è la morte comunque [...] Sei obbligato per esempio a scegliere di rovesciare Batista".

dell'antisemitismo, con il suo rapporto, ma anche con la sua differenziazione, con il razzismo.

Per la comprensione del primo elemento, centrale è il testo *Riflessioni sulla questione ebraica* (1946), che, per quanto scritto immediatamente dopo la guerra, non contiene che brevissimi riferimenti al nazionalsocialismo: piuttosto, il tentativo consiste nel cogliere i segni distintivi dell'antisemitismo. Quest'ultimo, più che un pensiero, costituisce una passione. Comunque sia, è l'antisemita a "creare" l'ebreo:

L'esperienza non fa sorgere la nozione d'ebreo, al contrario è questa che chiarisce l'esperienza; se l'ebreo non esistesse, l'antisemita lo inventerebbe⁵⁰. Se dunque l'antisemita è [...] impermeabile ai ragionamenti e all'esperienza, non vuol dire con ciò che la sua convinzione sia forte, ma che piuttosto la sua convinzione è forte perché ha scelto anzitutto il partito d'essere impermeabile⁵¹.

L'antisemitismo è una forma di manicheismo, che risulta connessa al carattere distruttivo delle "passioni tristi" e all'assoluta incapacità nell'immaginare un orizzonte differente rispetto allo *status quo*: "Il suo compito è dunque solamente negativo. Non si tratta di costruire una società, ma solamente di purificare quella che esiste [...] l'antisemitismo incalana le spinte rivoluzionarie verso la distruzione di determinati uomini, non delle istituzioni [...] se si tratta solo di togliere il male, ciò vuol dire che il Bene è già *premessso*"⁵². L'antisemita non vuole in alcun modo articolare uno scenario "positivo", ma si limita ad accettare i valori dati, volendo però espungere, attraverso un'epurazione, gli elementi a suo avviso deleteri, che vengono materializzati

50 *RQI*, p. 15, trad. it., p. 11. Cfr. Jonathan Judaken, *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question. Anti-antisemitism and the Politics of the French Intellectual*, University of Nebraska Press, Lincoln-London 2006, in part. pp. 123-146: "[...] nella visione sartriana l'ebreo' è sempre definito dall'Altro [...] 'L'ebreo' diventa quindi l'esempio paradigmatico dell'uomo condannato ad essere ciò che non è e a non essere ciò che è [...]" (p. 135). In una prospettiva critica nei confronti di Sartre, fondata sul fatto che sarebbe presente una sorta di oblio nei confronti di Auschwitz: Enzo Traverso, *Il genocidio invisibile. Le "Réflexions sur la question juive" di Jean-Paul Sartre*, in Jacqueline Risset (a cura di), *Bataille-Sartre: un dialogo incompiuto*, Artemide Edizioni, Roma 2002, pp. 59-72: 70-71: "Per Bataille, ogni riflessione sulla 'questione ebraica' all'indomani della guerra poteva soltanto nascere dal fatto, enorme e ineludibile, dello sterminio [...] Nel 1945, Sartre è uno dei rari intellettuali a portare il suo sguardo sulla solitudine degli ebrei; non si è accorto che, dietro questa solitudine tanto discreta quanto profonda, vi era una cesura del XX secolo e della storia".

51 *RQI*, p. 23, trad. it., p. 15.

52 *Ivi*, pp. 46-47, trad. it., pp. 30-31.

in individui di un certo tipo: si rivela estremamente attuale tale rappresentazione mistificante del reale. Dall'altro lato, è degno di rilievo il fatto che Sartre proponga di esaminare lo statuto dell'ebreo non sulla base di un'idea di natura umana, bensì a partire dall'elemento della situazione:

[...] non crediamo alla "natura" umana, non accettiamo di considerare una società come una somma di molecole isolate o isolabili [...] Essere in situazione, secondo noi, significa 'scegliersi' in situazione e gli uomini differiscono tra di loro in quanto fanno le loro situazioni ed anche secondo la scelta che fanno della propria persona. Ciò che c'è di comune tra loro tutti non è una natura, ma una condizione, cioè un insieme di limiti e di necessità [...]⁵³. Dunque l'ebreo è in situazione d'ebreo perché vive nel seno d'una collettività che lo considera ebreo⁵⁴. Codesta comunità ebrea [...] non è basata né sulla nazione, né sulla terra, né sulla religione, almeno nella Francia contemporanea, né su interessi materiali, ma su un'identità di situazione [...]⁵⁵.

Ritornano alcuni dei segni distintivi del percorso sartriano: in particolare, ci si trova di fronte alla rivendicazione, per certi versi esistenzialistica ma continuamente intrecciata con un approccio di tipo fenomenologico, della priorità dell'esistenza sull'essenza. In tal senso, risulta operante una critica nei confronti di qualsiasi impostazione fondata su un'astratta essenza, incapace di dar conto della concretezza dell'esperienza umana. Inoltre cruciale è la nozione di situazione, che possiede una funzione strategica nella prospettiva sartriana, e che, nel dopoguerra, viene ad assumere una piegatura sempre più lontana rispetto a quel rischio di assolutezza della libertà, che risultava presente nei primi testi. Il riferimento alla situazione permette di tenere insieme la libertà dell'uomo e l'insieme dei condizionamenti, dei vincoli, dei limiti entro cui si muove, e quindi la soggettività e l'oggettività, sulla base di un'articolazione in cui il pratico-inerte costituisce un elemento non facilmente aggirabile. L'interpretazione dell'ebreo non può quindi che trovarsi all'incrocio fra le dimensioni indicate, e in tal senso la solidarietà fra ebrei deve venir inquadrata a partire dalla situazione specifica.

L'impostazione delineata comporta una lettura non astorica e astratta, sulla base di un'iscrizione della figura dell'ebreo all'interno di una determinata storia e di una determinata società:

53 *Ivi*, pp. 64-65, trad. it., p. 43.

54 *Ivi*, p. 78, trad. it., p. 52.

55 *Ivi*, p. 91, trad. it., p. 60.

[L'ebreo] è *l'uomo sociale* per eccellenza, perché il suo tormento è un tormento sociale. È la società, non il decreto di Dio, che ha fatto di lui un ebreo [...] ⁵⁶. L'autenticità ebraica consiste nello scegliersi *come ebreo*, cioè nel realizzare la sua condizione ebraica. L'ebreo autentico abbandona il mito dell'uomo universale: si riconosce e si vuole nella storia come creatura storica e condannata [...] ⁵⁷.

Non appare scontata la decisione politica a cui l'ebreo autentico dovrebbe approdare. Due sono le possibilità aperte, ma entrambe pericolose per l'ebreo stesso: la prima consiste nel rivendicare il proprio ruolo, con i propri diritti, all'interno della società francese, l'altra nel dare vita a una nazione ebraica autonoma. In ogni caso, i diritti dell'ebreo non derivano da un'astratta natura umana, ma dalla sua partecipazione alla vita sociale: "Ciò significa dunque che gli ebrei, come gli arabi e i neri, dal momento che sono solidali con l'impresa nazionale, hanno diritto di osservazione su questa impresa; sono cittadini ma hanno questi diritti *a titolo* di ebrei, neri o arabi, cioè come persone concrete" ⁵⁸.

Risulta necessario riprendere la questione iniziale del saggio sartriano, ovvero l'idea secondo cui l'ebreo è "creato" dall'antisemitismo: "Il problema ebraico è nato dall'antisemitismo; perciò è l'antisemitismo che deve essere soppresso per risolverlo" ⁵⁹. Lo scopo, quindi, consiste nel combattere contro l'antisemitismo, intendendo però quest'ultimo come conforme alla società capitalistica: "Ciò significa che l'antisemitismo è una rappresentazione mitica e borghese della lotta di classe e che non potrebbe esistere in una società senza classi" ⁶⁰. Non ogni logica proprietaria conduce necessariamente all'antisemitismo, ma comunque l'antisemitismo rivela alla propria base una logica proprietaria, configurandosi quindi come una rappresentazione borghese. Se l'antisemitismo sfocia nel nazionalsocialismo, "la rivoluzione socialista è necessaria e sufficiente per sopprimere l'antisemita; è *anche* per gli ebrei che faremo la rivoluzione" ⁶¹. Appare evidente come la critica sartriana all'antisemitismo non si venga ad articolare in termini astratti, risultando calata in un'analisi critica della società capitalistica. Già dai riferimenti compiuti, può emergere la connessione – ma anche la differenziazione – fra antisemitismo e razzismo.

56 *Ivi*, pp. 143-144, trad. it., p. 92.

57 *Ivi*, p. 146, trad. it., p. 94.

58 *Ivi*, p. 155, trad. it., p. 101 (mod.).

59 *Ivi*, p. 156, trad. it., pp. 101-102.

60 *Ivi*, p. 159, trad. it., p. 103.

61 *Ivi*, p. 160, trad. it., p. 104.

Ben presto Sartre iniziò ad esaminare quest'ultimo. Al riguardo un testo significativo è rappresentato dall'*Orfeo nero* (1948), che uscì come introduzione all'*Antologia della nuova poesia negra e malgascia di lingua francese* curata dal poeta senegalese Léopold Senghor⁶². Sartre opera un intreccio fra poesia e politica: la poesia africana utilizza la lingua francese per destrutturarla e quindi dà vita a una rivoluzione anche sul piano del mezzo espressivo. La nozione-chiave del discorso è la negritudine, elemento che, per un verso, può venir inserito in rapporti di classe, per l'altro, li eccede continuamente.

[...] riappare la soggettività (*subjectivité*), rapporto di se stesso con se stesso, origine di tutta la poesia della quale il lavoratore nero ha dovuto privarsi con violenza. Il nero che chiama i suoi fratelli di colore a prendere coscienza di se stessi tenterà di presentare loro l'immagine-modello della loro *negritudine* e si rivolgerà alla propria anima per coglierla. Egli vuol essere faro e specchio nello stesso tempo; il primo rivoluzionario sarà l'annunciatore dell'anima nera, il banditore che strapperà da sé la *negritudine* per offrirla al mondo, per metà profeta, per metà partigiano, in breve un poeta nel significato preciso della parola "vate"⁶³.

Se il rapporto fra "nero" e bianco" viene in genere interpretato in termini manichei come contrapposizione fra il Male e il Bene, tale manicheismo viene in qualche modo ribaltato da Sartre, valorizzando la soggettività "negativa" del Nero. Così risulta operante il richiamo hegeliano, mediato attraverso le letture francesi, e in particolare quelle di Kojève e di Hyppolite, della *Fenomenologia dello spirito*, al "lavoro" del negativo (d'altronde, già da *L'essere e il nulla*, cruciale era la

62 Cfr. Annie Urbanik-Rizk, *La poésie de la négritude, épreuve orphique de l'Occident*, in Alfredo Gomez-Muller (a cura di), *Sartre et la culture de l'autre*, L'Harmattan, Paris 2006, pp. 47-73 57-58: "La poesia della negritudine offre il modello di una nuova percezione del mondo [...] Più ancora che una lezione politica [...], la poesia della negritudine è prima di tutto, per Sartre, una lezione poetica"; Barnes, *Sartre*, cit., pp. 106-110. Per una valorizzazione di tale testo in direzione del riconoscimento di una "filosofia africana": Valentin I. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1988, trad. it. a cura di G. Muzzopappa, *L'invenzione dell'Africa*, Meltemi, Roma 2007, pp. 127-132: 129 (mod.): "Dell'*Orfeo nero* si potrebbe dire che, sebbene abbia tentato di correggere i potenziali eccessi teorici dell'ideologia della negritudine, lo ha fatto in maniera arbitraria, frustrando altri possibili orientamenti del movimento. Al tempo stesso, ha sottomesso la generosità dei cuori e delle menti dei militanti al fervore di una filosofia politica [...] Nonostante ciò, *Orfeo nero* rimane un importante momento teorico, probabilmente uno dei più importanti. Ha il merito di mostrare al tempo stesso le potenzialità della rivoluzione marxista e la negatività del colonialismo e del razzismo [...]"

63 ON, p. 303, trad. it, pp. 32-33.

questione della negatività), ma sono presenti anche elementi dionisiaci di derivazione nietzscheana, oltre che una serie di suggestioni poetiche. In tale approccio risuona la potenza della libertà nera:

I volti neri, queste macchie di notte che ossessionano le nostre giornate, incarnano il lavoro oscuro della Negatività che rode con pazienza i concetti [...] La libertà è colore della notte [...] La negritudine, come la libertà, è punto di partenza e termine ultimo: si tratta di farla passare dall'immediato al mediato, di *tematizzarla*. Si tratta dunque per il nero di morire alla cultura bianca per rinascere all'anima nera, proprio come il filosofo platonico muore al suo corpo per rinascere alla verità⁶⁴.

Il rilievo sui "volti neri" fa emergere un punto di contatto del razzismo con l'antisemitismo. Al riguardo si rivela produttivo richiamare la riflessione di Fanon in *Pelle nera, maschere bianche*: riprendendo elementi delle sartriane *Riflessioni sulla questione ebraica* (e, invece, come emergerà più avanti, criticando l'*Orfeo nero*), Fanon sottolinea che l'antisemita è anche razzista, "negrofobo", e, di converso, è il razzista (come l'antisemita) a creare l'"inferiorizzato", e non viceversa⁶⁵. Nello stesso tempo, ci si trova di fronte anche a una differenziazione fra razzismo e antisemitismo: nel primo l'elemento essenzializzato, in negativo, risulta ancora più evidente dal riferimento fisico al colore della pelle.

Per Sartre, nel valorizzare la nozione di negritudine, che, da un lato, conduce alle estreme conseguenze il surrealismo "occidentale", e, dall'altro, spiazza le categorie e le pratiche politiche occidentali, una figura decisiva è Césaire:

Una poesia di Césaire [...] esplode e ruota intorno a sé come un razzo, ne escono dei soli che esplodono e generano nuovi soli, è un perduto supe-

64 *Ivi*, pp. 312-313, trad. it., pp. 44-45.

65 Cfr. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Editions du Seuil, Paris 1952, trad. it. di S. Chiletto, *Pelle nera, maschere bianche*, Ets, Pisa 2015. Sulla rilevanza, per Fanon, della tematizzazione sartriana, soprattutto in riferimento alle *Réflexions sur la question juive*: Bryan Cheyette, *Fanon et Sartre: Noirs et Juifs*, in "Les Temps Modernes", 635-636, 2005-2006, pp. 159-174, che insiste soprattutto sulla ripresa, seppur con elementi anche critici, della posizione sartriana in *Peau noire, masques blancs*: "La sua [di Fanon] analisi dettagliata delle *Réflexions* [...] è un modo di risolvere la questione, spesso insolubile, dell'impossibile integrazione del soggetto coloniale nella Francia contemporanea" (pp. 163-164). "Il processo di elaborazione attraverso cui Fanon associa antisemitismo e negrofobia [...] culmina nella semplicità della sua conclusione finale: l'antisemita è per forza negrofobo" (p. 165). "[...] per Fanon [...] il nucleo della differenza fra ebrei e neri consiste nel fatto che risulta possibile ai primi, forti della loro essenza 'bianca', di essere integrati o di passare inosservati all'interno della società europea, mentre risulta impossibile ai secondi di fare altrettanto, vista la loro essenza 'nera'" (pp. 169-170).

ramento [...] Ciò che Césaire distrugge non è tutta la cultura, è la cultura bianca; ciò che mette in luce non è il desiderio di tutto, ma le aspirazioni rivoluzionarie del nero oppresso [...] Nel fondo di sé il surrealista bianco trova la quiete, nel fondo di sé Césaire trova l'inflessibilità immobile della rivendicazione e del risentimento⁶⁶. In Césaire la grande tradizione surrealista si compie, acquista il suo significato definitivo e si distrugge: il surrealismo, movimento poetico europeo, è sottratto agli Europei da un Nero, che lo volge contro di loro [...] Le parole di Césaire non descrivono la negritudine, non la disegnano, non la copiano dall'esterno come fa il pittore con un modello: la creano [...]»⁶⁷.

La negritudine si carica di una tragicità che, secondo Sartre, può essere compresa solo attraverso la poesia: “Così il Nero tende testimonianza dell'Eros naturale; lo manifesta e lo incarna [...] All'assurdo agitarsi utilitarista del bianco, il nero oppone l'autenticità della sua sofferenza [...]”⁶⁸. La rappresentazione sartriana non è priva di elementi di esaltazione “dionisiaca” per il nero, con il rischio di approdare a un “africanismo” che inevitabilmente risente di una serie di stereotipi occidentali, seppur sulla base dell'intenzione di valorizzare le realtà indicate. Da questo punto di vista, anche dopo i *Subaltern Studies* degli ultimi decenni⁶⁹, rivela sicuramente elementi problematici l'argomentazione sartriana dell'*Orfeo nero*, che sembra fornire un approccio estetizzante alla questione posta, senza una adeguata lettura storica e sociale, e con tracce essenzialistiche: in questo senso, ci si trova di fronte al rischio di un'immagine esotica, “occidentalista” del Nero. Fanon si esprime in termini molto critici di fronte a tale rappresentazione sartriana, rilevando che la negatività deve essere vissuta storicamente, e il Nero deve mantenere uno scetticismo di fronte all'idea della negritudine:

L'*Orfeo nero* rappresenta una data nell'intellettualizzazione dell'*esistere* nero [...] Non sono la potenzialità di qualcosa, sono pienamente ciò che sono. Non ho da cercare l'universale. Nessuna probabilità prende posto in me. La mia coscienza negra non si dà come mancanza. Essa è. È aderente a se stessa [...] l'esperienza negra è ambigua, perché non c'è *un* negro, ma *dei* negri⁷⁰.

66 ON, p. 317, trad. it., pp. 50-51.

67 *Ivi*, pp. 318-319, trad. it., p. 53.

68 *Ivi*, p. 326, trad. it., pp. 62-63.

69 Si veda Ranajit Guha e Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, New York-Oxford 1988, trad. it. parz. di G. Giuliani, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, a cura di S. Mezzadra e con una introduzione di Edward W. Said, ombre corte, Verona 2002.

70 Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., pp. 128-130. Cfr. Stefano Visentin, *Trasformazio-*

Si potrebbe sostenere che la stessa categoria di negritudine risulti di per sé problematica, ma occorre precisare che la trattazione di Césaire (con il suo vissuto "singolare", nel suo muoversi fra Parigi e la Martinica) al riguardo si rivela più complessa. Se si prende in considerazione uno dei suoi testi più importanti, il *Discorso sul colonialismo* (1955), emerge il fatto che la delimitazione della negritudine non può essere ridotta a una sorta di essenzialismo, con un carattere astorico⁷¹. Invece, la lettura sartriana tende a fornire una rappresentazione in parte stereotipata, sulla base anche di una difficoltà nel dare vita a un'articolazione politica del problema. I limiti indicati non tolgono due aspetti rilevanti. Il primo concerne la coraggiosa "presa della parola" a favore dei neri, da parte di un intellettuale francese. Il secondo è che comunque iniziano a operare elementi di derivazione marxiana, per quanto, al momento dell'elaborazione del testo, Sartre non avesse ancora realmente interagito con il marxismo, se non in modo generico. Così l'interpretazione sartriana della negritudine non risulta priva di un sostrato marxista, tentando di dare vita a un ragionamento fondato su un intreccio di dinamiche classiste e razziste sottoposte a critica:

[...] non è un caso che i cantori più ardenti della negritudine sono nello stesso tempo militanti marxisti. Ma questo non impedisce che la nozione di razza si intrecci con quella di classe: quella è più concreta e particolare, questa universale ed astratta [...] Così la Negritudine è sul punto di distruggersi, è passaggio e non compimento, mezzo e non fine ultimo⁷². [...] la definizione di classe è oggettiva; riassume soltanto le condizioni della sua alienazione;

ni della "Verwandlung", in Miguel Mellino (a cura di), Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi, ombre corte, Verona 2013, pp. 75-88, in part. pp. 81-83.

- 71 Cfr. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Editions Présence Africaine, Paris 1955, trad. it. di L. Di Genio, *Discorso sul colonialismo*, a cura di M. Mellino, ombre corte, Verona 2014², pp. 49-101. Si veda Miguel Mellino, *Introduzione. La furia di Caliban: nell'occhio della grande tempesta*, in *ivi*, pp. 7-47. "[...] *Discours sur le colonialisme* è il testo di Césaire maggiormente influenzato dall'esistenzialismo e dal marxismo umanistico del suo tempo" (p. 13). "Tuttavia, la negritudine di Césaire, nonostante la sua vocazione universalista, diversamente dall'opinione di Sartre (1948) e anche di alcuni critici postcoloniali contemporanei come Edward Said [...], non rappresenta una 'nudità senza colore', 'non giace dietro gli orpelli bianchi' semplicemente per 'auto-distruggersi' [...] È chiaro, poi, che è proprio questo riferimento continuo della *négritude* di Césaire all'esperienza storica del *middle-passage* e della schiavitù in quanto suo principale tratto costitutivo a vietare qualsiasi semplicistica associazione tra il suo concetto e la promozione di una presunta identità africana essenziale (pura) pre-coloniale o di un ritorno reale da parte degli ex-schiavi al luogo delle origini" (p. 27 e n. 16).

72 *ON*, p. 334, trad. it., p. 73.

mentre il nero trova la sua razza nel fondo del suo cuore ed è il suo cuore che deve strappare⁷³.

La lotta del proletario e la lotta del nero, seppur sulla base di coordinate complesse e non immediatamente componibili, sembrano sovrapporsi, qui ancora in termini abbastanza indefiniti, ma comunque sulla base di un primo tentativo di politicizzazione della questione⁷⁴. La tematica della critica al colonialismo diventerà più complessa e articolata negli scritti degli anni Cinquanta e dei primi anni Sessanta, raccolti in *Situations*, V, con il titolo *Colonialisme et néo-colonialisme*.

Particolarmente significativo, ed emblematico, è *Le colonialisme est un système* (1956). Distanziandosi dalla posizione di Camus, Sartre descrive, in termini complessivi, il colonialismo come un sistema, e non come un mero insieme di dati fortuiti né come il risultato statistico di casi individuali, sulla base di un processo iniziato nel XIX secolo, ma, nello stesso tempo, individua nella situazione algerina un *exemplum* particolarmente rilevante di tale struttura sociale. “[...] l’Algeria [...] è, ahimè!, l’esempio più chiaro e il più decifrabile del sistema coloniale [...] Non è vero che ci siano buoni coloni e altri che sono cattivi; ci sono coloni, è tutto. Quando avremo compreso questo elemento, comprenderemo perché gli algerini abbiano ragione nel combattere *in primo luogo politicamente* questo sistema economico, sociale e politico, e perché la loro liberazione (*libération*) e *quella della Francia* non possano venire che dall’eliminazione della colonizzazione”⁷⁵. Così la lotta contro il colonialismo francese in Algeria costituisce il punto di partenza del discorso.

[...] quando parliamo di ‘sistema coloniale’, bisogna intendersi: non si tratta di un meccanismo astratto. Il sistema esiste, funziona; il ciclo infernale del colonialismo è una realtà. Ma questa realtà si incarna in un milione di coloni, figli e nipoti di coloni, che sono stati modellati dal colonialismo, e che pensano, parlano e agiscono secondo i principi stessi del sistema coloniale

⁷³ *Ivi*, p. 336, trad. it., p. 76.

⁷⁴ Nel seguire il tracciato teorico-politico di questo paragrafo, tengo in costante considerazione la feconda analisi di Balibar e Wallerstein (i quali, però, non richiamano mai la trattazione sartriana), in merito all’intreccio fra dimensione classista e dimensione razzista: Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race nation classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris 1988, trad. it di F. Frosini, A. Pascale, G. Travaglini, *Razza nazione classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma 1996². Cfr. Luca Basso, *Ambivalenza della governance e dimensioni della soggettività*, in Giovanni Fiaschi (a cura di), *Governance: oltre lo Stato?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 97-116, in part. pp. 112-115.

⁷⁵ *CS*, p. 27. Desidero ringraziare Cristina Marras per il lungo e stimolante confronto sulla critica al razzismo e al colonialismo.

[...] Le istituzioni francesi [...] comportano il diritto di voto, quello di associazione e la libertà di stampa. Ma il colono, i cui interessi sono direttamente contrari a quelli degli algerini [...], non può ammettere questi diritti che *per se stesso* e per goderne *in Francia*, in mezzo ai francesi. In questa misura, detesta l'universalità – almeno formale – delle istituzioni metropolitane [...] Una delle funzioni del razzismo è di compensare l'universalismo latente del liberalismo borghese: poiché tutti gli uomini hanno gli stessi diritti, si farà dell'algerino un uomo inferiore (*sous-homme*)⁷⁶.

Nel *Portrait du colonisé* Sartre sottolinea che

il colonialismo rifiuta i *diritti dell'uomo* a degli uomini che ha sottomesso attraverso la violenza, che mantiene forzatamente nella miseria e nell'ignoranza, dunque, come direbbe Marx, in stato di 'sotto-umanità' [...] Il razzismo è *già là*, portato dalla *praxis* colonialista, generato in ogni minuto dall'apparato coloniale [...]⁷⁷. Il colono non può assolversi che perseguendo sistematicamente la 'disumanizzazione' del colonizzato, vale a dire identificandosi ogni giorno un po' di più con l'apparato coloniale⁷⁸.

Dai passi citati emergono due aspetti, fra di loro connessi, di notevole interesse. Il primo concerne la necessità di una problematizzazione della categoria di universalismo: ci si trova di fronte non a una critica a tale elemento, che viene da Sartre assunto, ma a una messa in luce dei suoi limiti interni, all'interno di un contesto storico e sociale preciso. Il razzismo costituisce, per così dire, l'"altra faccia" dell'"universalismo latente del liberalismo borghese". D'altronde, la storia dell'universalismo è anche una storia dell'esclusione di soggetti, e fin dalla Rivoluzione francese si assiste a un dispositivo di *égalité* che vale per i cittadini francesi, e che invece esclude i coloni: si pensi alla rivolta degli schiavi del 1791, guidata da Toussaint Louverture, nella colonia francese di Haiti, che ha condotto alla dichiarazione di indipendenza di Haiti nel 1803⁷⁹. Da questo punto di vista, si verifica una continua esclusione dello "spettro nero" dallo scenario politico complessivo, e questo processo fa emergere drammaticamente le contraddizioni dell'universalismo, connesse alle caratteristiche specifiche del liberalismo borghese. Si potrebbe compiere una sorta di "contro-storia" dell'ideologia borghese moderna, volta proprio a mettere in

76 *Ivi*, pp. 43-44.

77 *PC*, p. 52.

78 *Ivi*, p. 54.

79 Cfr. Cyril Lionel Robert James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (1938), Vintage Books, New York 1963, trad. it. a cura di S. Chignola, *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, DeriveApprodi, Roma 2015.

risalto la presenza di un razzismo, più o meno sotterraneo, come suo elemento costitutivo. Il secondo aspetto, connesso al primo, consiste nella decostruzione della logica dei diritti dell'uomo, funzionale al liberalismo borghese, per come si è venuta determinando, escludendo da essi, perlomeno fino a un determinato momento storico, quei *sous-hommes* che invece vengono privati di qualsiasi garanzia. Si assiste alla "disumanizzazione del colonizzato", che può costituire una sorta di "altra faccia" dell'umanismo borghese, a testimonianza del fatto che la posizione sartriana in merito all'umanismo risulta molto più complessa e articolata di come spesso è stata rappresentata.

Tale interpretazione del razzismo fa emergere sia linee di frattura sia linee di continuità con la dinamica classista. Le prime risaltano con nettezza dal ragionamento appena svolto, e quindi dall'individuazione di un'umanità inferiore, che non dispone nemmeno del diritto formale (anche con la mistificazione insita in esso) venendosi a trovare in una condizione di assoluta inferiorità. "[...] entra necessariamente nel sistema coloniale che esso tenti di sbarrare la strada della storia ai colonizzati [...] essa [la repubblica francese] crea delle *masses*, ma impedisce loro di diventare un proletariato cosciente mistificandoli attraverso la caricatura della loro propria ideologia"⁸⁰. Nello stesso tempo, però, come emerge anche dal "*Portrait du colonisé*", risulta operante un intreccio fra dinamica classista e dinamica razzista: "Il segreto del proletariato, ha detto Marx un giorno, è che porta in sé la distruzione della società borghese. Bisogna essere grati a Memmi di averci ricordato che anche il colonizzatore ha il proprio segreto, e che assistiamo all'atroce agonia del colonialismo"⁸¹. La questione della lotta anticolonialista, che presenta anche un sostrato anticlassista, appare non astrattamente teorico-politica, ma politica *sans phrases*, e la vicenda algerina fa emergere in modo dirompente tale elemento:

È per reazione alla segregazione e nella lotta quotidiana che si è scoperta e forgiata la personalità algerina⁸². Si tratta [...] di costruire con gli algerini delle nuove relazioni fra una Francia libera e un'Algeria liberata [...] La sola cosa che noi potremmo e dovremmo tentare – ma oggi è la cosa essenziale – è di lottare a loro fianco per liberare dalla tirannia coloniale, *allo stesso tempo*, gli algerini e i francesi⁸³.

80 CS, p. 39.

81 PC, p. 56.

82 CS, p. 46.

83 *Ivi*, pp. 47-48.

Siamo alle porte della *Prefazione* sartriana a *I dannati della terra* di Fanon, nella quale la politicizzazione della questione risalta con particolare forza:

La violenza coloniale non si propone soltanto lo scopo di tenere a bada quegli uomini asserviti, cerca di disumanizzarli. Niente sarà risparmiato per liquidare le loro tradizioni, per sostituire le nostre lingue alle loro, per distruggere la loro cultura senza dar loro la nostra; li si abbruttirà di fatica⁸⁴. [...] niente di più congruo, da noi, che un umanismo (*humanisme*) razzista, poiché l'europeo non ha potuto farsi uomo se non fabbricando degli schiavi e dei mostri⁸⁵.

Torniamo alla questione del razzismo come "altra faccia" dell'umanismo borghese, a testimonianza del fatto che la posizione sartriana si rivela molto meno aporeticamente "umanista" rispetto a quanto generalmente viene rappresentata. D'altronde, nel corso del lavoro a più riprese ho sottolineato che, senza negare la distanza fra Sartre e Althusser, ipostatizzare le due categorie di umanismo e antiumanismo rischia di condurre a un *cul de sac*, dando vita a una prospettiva improduttiva sul piano teorico e politico. In ogni caso, per Sartre la critica nei confronti della struttura sociale, politica, ideologica del razzismo non può rimanere su un piano astrattamente teorico, risultando connessa alle lotte anticoloniali, con la loro portata destrutturante:

Fanon non dissimula niente: per lottare contro di noi, l'ex-colonia deve lottare contro se stessa [...] Così l'unità del Terzo Mondo non è fatta: è un'impresa in corso che passa per l'unione, in ogni paese, dopo l'indipendenza come prima, di tutti i colonizzati sotto il comando della classe contadina. Ecco quel che Fanon spiega ai suoi fratelli d'Africa, d'Asia, d'America latina: attueremo tutti assieme e dappertutto il socialismo rivoluzionario o saremo battuti ad uno ad uno dai nostri vecchi tiranni⁸⁶.

Sartre ribadisce con forza l'intreccio fra critica al colonialismo e critica all'orizzonte classista. La lotta nei paesi del cosiddetto Terzo Mondo non si rivela, infatti, socialmente indifferenziata e in nome di un riferimento generico ai diritti umani, ma appare inserita all'interno di un movimento socialista, con il suo carattere espansivo.

84 *PDT*, p. 176, trad. it., p. XLVII. Cfr. Grégory Cormann, *Se récapituler au futur: Sartre et Fanon, l'enjeu d'une Préface*, in "Les Temps Modernes", 686, 2015, pp. 105-134.

85 *Ivi*, pp. 187-188, trad. it., p. LV (mod.).

86 *Ivi*, pp. 171-172, trad. it., p. XLIV.

Egli [Fanon] ha indicato la strada: portavoce dei combattenti, ha reclamato l'unione, l'unità del continente africano contro tutte le discordie e tutti i particolarismi. Il suo scopo è raggiunto. Se volesse descrivere il fatto storico della decolonizzazione, gli occorrerebbe parlare di noi: il che non è certo il suo intento [...] C'è dunque un nuovo momento della violenza ed è a noi, questa volta, che occorre ritornare [...] ⁸⁷. [...] voi condannate questa guerra ma non osate ancora dichiararvi solidali con i combattenti algerini; niente paura, contate sui coloni e sui mercenari: vi saranno saltare il fosso. Forse, allora, con le spalle al muro, liberete finalmente quella violenza nuova che suscitano in voi vecchi misfatti riscaldati. Ma questa, come si dice, è un'altra storia. Quella dell'uomo. Il tempo s'avvicina, ne sono sicuro, in cui ci uniremo a quelli che la fanno ⁸⁸.

Ritorna il ruolo della violenza, su cui la posizione sartriana appare ambivalente e complessa, nella sua estraneità sia a una sorta di valorizzazione complessiva della violenza sia all'esclusione della sua rilevanza, ad esempio, nel caso in questione, nel momento in cui si tratta di mettere in discussione le radici del sistema coloniale.

Nel testo *La pensée politique de Patrice Lumumba* Sartre propone un interessante accostamento fra Fanon e Lumumba:

Lumumba, Fanon, questi due grandi morti rappresentano l'Africa. Non solo la loro nazione: tutto il loro continente. A leggere i loro scritti, a decifrare le loro vite, si potrebbe prenderli per due accaniti avversari [...] Le divergenze e l'amicizia di questi due uomini mostrano le contraddizioni che straziano l'Africa e assieme il comune bisogno di *superarle* nell'unità panafricana ⁸⁹.

Lumumba, con radicalità, comprende che

[...] i problemi del Congo sono quelli dell'Africa intera, di più; il suo paese non troverà la forza di sopravvivere all'indipendenza che nel quadro di un'Africa libera ⁹⁰. [...] per il Vietnam, per l'Algeria – qualunque siano le sue attuali difficoltà – l'unità e la centralizzazione hanno preceduto l'indipendenza e ne sono la garanzia. Al Congo è successo il contrario [...] ⁹¹.

La connessione ideale che Sartre instaura tra Fanon e Lumumba non appare ovviamente disgiunta da una forte differenziazione tra

87 *Ivi*, pp. 185-186, trad. it., p. LIV.

88 *Ivi*, pp. 192-193, trad. it., p. LIX.

89 *PPPL*, pp. 194-196, trad. it., pp. 277-278. Cfr. McBride, *Sartre's Political Theory*, cit., pp. 175-176.

90 *PPPL*, pp. 215-216, trad. it., p. 292.

91 *Ivi*, p. 229, trad. it., p. 301.

l'Algeria e il Congo, in merito ai processi politici che si sono venuti a determinare. Lumumba viene descritto come una sorta di "Robespierre nero", all'interno però di un contesto che non aveva nulla di rivoluzionario, e questo poneva chiari limiti all'efficacia della sua azione:

[...] la sua [di Lumumba] intelligenza e la sua devozione fanno di lui un Robespierre nero. La sua sfera è insieme limitata – prima di tutto politica, il resto verrà col tempo – e universale⁹². Lumumba era un rivoluzionario senza rivoluzione. Il suo inflessibile giacobinismo l'opponeva radicalmente all'ipocrita accomodamento che il governo belga tentava senza abilità [...]⁹³.

Nell'analisi della situazione congolese e nella valutazione del ruolo di Lumumba sono presenti, a più riprese, riferimenti espliciti a specifiche esperienze socialiste, fra cui risulta particolarmente significativa quella cubana:

In URSS, in Cina, nel Vietnam, a Cuba, a prezzo di dolorose convulsioni, nuovi elementi si sono messi ai posti di comando, dirigendo, ispezionando, decidendo di giorno, imparando e leggendo la notte⁹⁴. [...] l'Incorruttibile, – si chiami Robespierre o Lumumba – in questo momento, deve provocare la classe dirigente, cioè la *sua* classe, per mantenerla al livello di classe universale [...] Il che significa che si esige in nome dell'unità che ciascun gruppo sociale sacrifichi i suoi interessi nel nome dell'interesse comune. Benissimo, a condizione che l'interesse comune esista. Castro, dopo alcuni mesi tumultuosi che seguirono la presa del potere, impose ai sindacati operai di mettere fine agli scioperi, di ricorrere all'arbitrato per i conflitti locali [...] chiedendo sacrifici a tutti, egli invitava i lavoratori delle campagne e delle città a constatare la loro unità reale, il loro comune interesse che era il libero sfruttamento dell'isola da parte di tutti a favore di ciascuno. In altre parole, il centralismo non può fondere l'unità nazionale e l'interesse comune se la rivoluzione da cui nasca non è socialista. Tra gli *évolués*, che prendono il potere nel Congo, e gli operai o i contadini, non c'è ancora lotta di classe [...] Così, mancando un movimento di massa, una lotta armata, un programma socialista, il centralismo, come prassi unificatrice, sembra arbitrario a tutti [...]⁹⁵.

92 *Ivi*, p. 219, trad. it., p. 295 (mod.). Cfr. Gomez-Muller, *Sartre et le colonialisme: la critique de l'universalité abstraite*, in Id. (a cura di), *Sartre et la culture de l'autre*, cit., pp. 99-124: 119, che interpreta l'*engagement* sartriano contro il colonialismo all'insegna di una sorta di universalità concreta, fondata sulla "*praxis* degli uomini e delle donne che si trovano in una situazione d'oppressione".

93 *PPPL*, p. 232, trad. it., p. 303.

94 *Ibidem*.

95 *Ivi*, pp. 238-239, trad. it., pp. 307-308.

Analogamente al confronto svolto con l'Algeria, anche quello con Cuba fa emergere tutte le difficoltà insite in un centralismo privo di una piattaforma socialista, e quindi di una pratica di lotta di classe. Lumumba può venir accostato, pur nella profonda differenza dei contesti storici e geografici, a Robespierre sia per gli aspetti espansivi sia per i limiti oggettivi:

Robespierre, Lumumba sono morti troppo presto per costruire la sintesi che li avrebbe resi invincibili. Inoltre, nella Francia del 1789, come nel Congo del 1961, le masse erano ancora in prevalenza rurali [...] In entrambi i casi, i veri sfruttati non hanno né dei rappresentanti, né un apparato che possa sollecitare i politici a cercare l'unità, nella lotta contro lo sfruttamento [...] la sconfitta di Lumumba fu quella del panafricanismo⁹⁶ [...] se non ci sbagliamo, la vittoria di Castro deriva dal fatto che ha capeggiato una rivoluzione socialista (*révolution socialiste*): la sconfitta del Congolese, l'attributo di 'comunista' con cui si crede di disonorarlo, tutto ciò viene semplicemente dal fatto che egli non si è voluto impegnare nel rinnovamento dell'infrastruttura del paese [...] La sua morte – io mi ricordo Fanon, a Roma, ne era sconvolto – è un grido di allarme [...] Il Congo non ha perduto che una battaglia [...] i cubani onorano la memoria di Martí, che morì alla fine del secolo scorso senza vedere la vittoria di Cuba sulla Spagna, né l'assoggettamento dell'isola all'imperialismo degli Stati Uniti. Il Castro congolese, tra qualche anno, se vorrà insegnare ai suoi che l'unità si conquista, ne ricorderà il primo martire, Lumumba⁹⁷.

In questo ragionamento confluiscono vari aspetti che sono emersi nella presente trattazione, e in particolare l'accostamento, pur nelle profonde differenze, fra Lumumba e Fanon, e il riferimento costitutivo a Cuba, la cui esperienza svolse una funzione cruciale nello sviluppo della riflessione politica sartriana. Quest'ultima, soprattutto negli anni Sessanta, risulta sorretta dal plesso socialismo-critica al colonialismo, sulla base di una corrispondenza biunivoca, per quanto non sempre in termini lineari, fra i due elementi: per un verso, ripensare il socialismo, anche a partire da una critica immanente all'Unione Sovietica, non può che comportare un attraversamento della questione coloniale nella sua centralità, per l'altro, la lotta anticoloniale non si rivela neutrale rispetto ai rapporti sociali, di classe operanti. Ne deriva che il tema del colonialismo permea profondamente le categorie sartriane, configurandosi anche, da un lato, come un presupposto della *Critica*, dall'altro, come un suo esito, o comunque come una possibile

96 *Ivi*, pp. 248-250, trad. it., pp. 314-315.

97 *Ivi*, pp. 251-253, trad. it., pp. 316-117.

via di uscita, seppur con una serie di problemi interni, rispetto al carattere *inachevé* del testo.

Nella prima parte della *Critique*, all'interno di una sezione che costituisce quasi una "cerniera" con la seconda parte del testo (in cui peraltro la trattazione al riguardo non trova un ulteriore sviluppo), svolge un ruolo decisivo l'analisi critica dell'elemento della colonizzazione, e del razzismo in quanto suo fondamento. Risulta operante un riferimento complessivo al "sistema del colonialismo", che risente dell'attraversamento svolto nei testi degli anni Cinquanta, e che quindi trova alla propria base, per un verso, un confronto con le esperienze coloniali presenti, per l'altro, un tentativo di ripensare il marxismo al di là di ogni sua lettura deterministica⁹⁸. Comunque sia, nella *Critique* la situazione algerina si viene a configurare come un'esemplificazione della questione indicata:

[...] il razzismo non è una semplice "difesa psichica" del colono, inventata per le esigenze della causa, onde giustificare la sua colonizzazione di fronte alla metropoli e di fronte a se stesso: in realtà, è il *Pensiero-Altro* prodotto oggettivamente dal sistema coloniale e dal supersfruttamento (*surexploitation*) [...] Ogni pensiero razzista non è altro che un comportamento realizzante nell'alterità (*alterité*) la verità pratica inscritta nella materia lavorata e nel sistema che ne risulta [...] Il razzismo che si *propone* al colono in Algeria, è stato imposto e determinato dalla conquista dell'Algeria, e la pratica quotidiana (*pratique quotidienne*) lo reinventa e lo riattua ad ogni istante attraverso l'alterità seriale. Beninteso, la conquista dell'Algeria va considerata in se stessa solo per un processo complesso e dipendente da una certa situazione politica e sociale in *Francia*, oltre che dai rapporti reali della Francia capitalistica con l'Algeria agricola e feudale. È anche vero tuttavia che le guerre coloniali del XIX secolo hanno *realizzato* per il colono una situazione originaria di violenza come sua relazione fondamentale con l'indigeno [...]⁹⁹.

98 Per un'interpretazione volta, per un verso, a mettere in collegamento la *Critica* e gli scritti sul colonialismo degli anni Cinquanta-Sessanta, per l'altro, a far emergere alcuni elementi particolarmente rilevanti della *Critica*: Hervé Oulc'hen, *Sartre et le colonialisme. La critique d'un système*, Éditions La Digitale, Paris 2015, p. 34: "All'opposto di quanto avviene in alcuni testi contenuti in *Situations V*, che sembrano rifiutare agli occidentali la possibilità di 'prendersi carico, sia sul piano teorico sia su quello pratico', dell'opposizione al colonialismo, la *Critica* offre al proprio lettore, occidentale o meno, la possibilità di appropriarsi, *almeno dal punto di vista teorico*, della scienza per sé acquisita dai colonizzati [...] [Nella *Critica*] [...] Sartre non si accontenta di far giocare questo schema duale colono/colonizzato, scienza per sé/scienza in sé, presente soprattutto, del resto, in *Situations V*, e in modo ancora più forte nella *Prefazione* a Fanon. Inoltre egli propone, nella *Critica*, un'analisi molto ricca degli effetti concreti di decentramento delle idee sui coloni [...]".

99 *CRD I*, pp. 794-795, trad. it., 2, pp. 369-370.

Appare evidente come l'elemento dell'alterità, che Sartre ha messo in campo fin da *L'essere e il nulla*, qui ritorni, seppur riarticolato rispetto al passato, e sulla base di una sua iscrizione nella situazione specifica dell'Algeria. All'interno della dinamica indicata viene a giocare una funzione decisiva la nozione di violenza, che abbiamo visto reggere l'intero impianto della *Critica*.

L'evoluzione della violenza è qui palese: dapprima struttura d'alienazione nel *pratico-inerte*, s'attua come *praxis* nella colonizzazione; la sua vittoria (provvisoria) si presenta come l'oggettivazione dell'insieme pratico (esercito, capitalisti, mercanti di beni, coloni) in un sistema *pratico-inerte* in cui rappresenta la struttura fondamentale di reciprocità tra coloni e colonizzati [...] Ciò significa in primo luogo che essa diventa la sua propria idea nella forma di *razzismo* [...] colono e colonizzato sono una coppia, e si producono a vicenda in base ad una situazione antagonistica (*situation antagonistique*) [...] Il colono vuole lo *status quo* poiché ogni mutamento nel sistema [...] può solo accelerare la fine della colonizzazione [...]¹⁰⁰.

Ci si trova di fronte a una reciprocità dotata di un carattere antagonistico. Per Sartre marxianamente la storia si fonda sul conflitto, in cui si intrecciano fortemente la dimensione classista e quella razzista: per un verso, in Algeria si dispiega una lotta di classe, per l'altro, nel rapporto fra colono e colonizzatore emerge qualcosa di ulteriore, a livello di brutalità, rispetto alla dialettica capitalista-operaio.

[...] il supersfruttamento come processo pratico-inerte altro non è che l'oppressione come *praxis* storica realizzantesi, determinantesi e controllantesi nella sfera dell'attività passiva¹⁰¹. Questo conflitto (*conflit*), questa *praxis* complessa, l'evidenza dell'interesse di classe e dell'interesse di *tutte le classi di coloni* si concretizza alla minima occasione in *gruppi di violenza*. E con ciò intendo non tanto raggruppamenti che *realizzino* violenze reali [...], quanto comunità pratiche (*communautés pratiques*) le cui funzioni consistano nel perpetuare il clima di violenza rendendosi *violenza incarnata*¹⁰².

In tale processo si connettono violenza e incarnazione, altro elemento straordinariamente denso all'interno dell'analisi della *Critique*.

Di fronte alla violenza coloniale, di fronte al "supersfruttamento" pensare di poter reagire in modo non-violento sarebbe indice di un atteggiamento subalterno. Ma Sartre è stato criticato al riguardo, ado-

100 *Ivi*, pp. 800-801, trad. it., 2, pp. 375-376.

101 *Ivi*, p. 809, trad. it., 2, p. 383.

102 *Ivi*, pp. 806-807, trad. it., 2, p. 381 (mod.).

perando argomenti astratti e moralistici: da Machiavelli al Marx "Machiavelli del proletariato", di cui parlava Antonio Labriola, ha operato in modo fecondo la consapevolezza della necessità della violenza (a differenza che in una posizione come quella di Albert Camus), sulla base non di un'estetizzante valorizzazione di tale elemento, ma di un'indagine dei suoi fondamenti materiali¹⁰³.

Una sola via d'uscita: alla negazione totale contrapporre la negazione totale, alla violenza un'eguale violenza; negare la dispersione e l'atomizzazione con un'unità inizialmente negativa il cui contenuto si determinerà nel combattimento: la nazione algerina. Così l'insurrezione algerina, per il suo carattere di violenza disperata, non è altro che l'assunzione della disperazione nella quale il colono manteneva il colonizzato [...] ¹⁰⁴.

L'obiettivo è trasformare tale violenza "di disperazione" nella ricerca di articolare uno scenario socialista, capace di oltrepassare l'intreccio di classismo e di razzismo presente nel sistema coloniale. In tal senso la lotta algerina, con la produzione di soggettività che la contraddistingue, viene ad assumere un significato particolarmente emblematico.

Se si fanno interagire i segni distintivi dell'analisi del colonialismo con la riflessione sartriana complessiva, come ha sottolineato acutamente Pierre Macherey, emerge una notevole capacità nel cogliere i processi di soggettivazione che si sviluppano nel contesto di un'esperienza come quella della lotta dei "dannati della terra"¹⁰⁵. Più in generale, il tentativo consiste nel restituire il vissuto di un'esperienza, ad esempio legata al fatto di essere nero (o di essere ebreo, per riprendere le *Réflexions* precedentemente esaminate), caratteristica che non esiste in astratto ma sempre in situazione, sulla base di un insieme articolato di rapporti, anche di dominio, e all'interno di una compenetrazione fra libertà e necessità. In tal senso, per adoperare

103 Sulla questione della violenza in Marx, a partire dall'interpretazione di Balibar: Luca Basso, *The Ambivalence of 'Gewalt' in Marx and Engels: On Balibar's Interpretation*, in "Historical Materialism", 2, 2009, pp. 215-236.

104 *CRD I*, p. 812, trad. it., 2, pp. 386-387.

105 Cfr. Pierre Macherey, *Le sujet des normes*, Editions Amsterdam, Paris 2014, in part. pp. 75-76, il quale insiste anche sulla rilevanza della concezione sartriana per Fanon: "Secondo Fanon le analisi consacrate da Sartre alla questione di sapere che cosa significhi 'essere ebreo', ovvero essere percepito e riconosciuto in quanto ebreo, possono essere trasposte alla questione di sapere che cosa significhi 'essere nero' [...] In primo luogo, Fanon è stato fortemente impressionato dalla capacità eccezionale, da parte di Sartre, nel restituire, come dall'interno, il vissuto concreto di un'esperienza [...]".

le parole di Macherey, “essere nero non è solo essere soggetto, ma essere soggetto con qualche cosa in più (o in meno), che può essere connotato come tale, cioè ‘riconosciuto’, ‘fissato’, solo nel contesto specifico della situazione, che, nel caso del colonialismo, è un rapporto di dominio”¹⁰⁶. Ci si trova di fronte a un processo di soggettivazione che esercita la sua azione all’interno delle condizioni specifiche imposte dalla situazione. Tale dinamica si dispiega con particolare forza nelle lotte anticoloniali, ma non è riducibile ad esse. Il tentativo di ripensare il socialismo dopo la critica immanente all’Unione Sovietica, sulla base di un intreccio fra il riferimento a esperienze socialiste altre rispetto a quest’ultima e la sempre maggiore crucialità delle pratiche anticoloniali, unitamente al peso di altri eventi sia nel contesto francese sia nello scenario internazionale, sfocia nell’annochiave del 1968.

3. “Autour de 68”

Il 1968, con la “presa della parola” in esso contenuta, che oggi sovente viene ridotta a una caricatura e a una banale semplificazione, riveste una funzione molto significativa all’interno della riflessione ma anche dell’impegno politico di Sartre. Ne è testimonianza il fatto che un volume delle *Situations*, l’VIII, è dedicato al 1968: *Autour de 68*. L’“*autour*” può venire ad assumere un significato sia letteralmente temporale sia metaforico. Infatti, in primo luogo le opere raccolte, che comunque presentano un carattere diversificato e articolato ponendosi spesso a ridosso di determinate congiunture, non sono solo del 1968, ma sono state elaborate fra il 1965 e il 1970. In secondo luogo, non tutti i testi riguardano direttamente il 1968, ma molti possono venir connessi al 1968 anche in senso lato. Inizio la presente trattazione proprio con un riferimento al ’68 come evento cruciale sul piano globale, nel quale confluiscono vari snodi teorico-politici sviluppati negli anni Cinquanta e soprattutto negli anni Sessanta. Successivamente mi soffermerò sull’analisi specifica del Maggio francese, con il suo impatto sulla riflessione di Sartre.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 80. In questo senso Macherey fa emergere la produttività della delimitazione sartriana dei processi di soggettivazione, e, di converso, rimarca le difficoltà insite nell’approccio althusseriano, *ivi*, p. 86: “[...] il processo di soggettivazione esercita la sua azione globalmente, nelle condizioni imposte dalla situazione, e non per ogni soggetto preso isolatamente, come sembra figurarsi Althusser [...]”.

Il percorso compiuto nel presente capitolo trova nel 1968 una sorta di "condensazione". Basti pensare alla modalità con cui Sartre concepisce il confronto con il marxismo a partire dal 1956, con *Questioni di metodo*: non si tratta solo di una sua critica e di un suo "rilancio" su nuove basi teoriche, a partire dal rifiuto per qualsiasi approccio deterministico, e dal tentativo di far interagire reciprocamente marxismo e esistenzialismo, pervenendo a una valorizzazione dell'"universale singolare" e della nozione di libertà come liberazione che lo sorregge. La questione viene a rivestire un carattere pratico, sulla base di un continuo confronto con gli eventi dell'epoca. E il 1956 costituì un anno decisivo, in particolare in rapporto alla situazione ungherese (oltre che per la denuncia dei crimini dello stalinismo da parte di Kruščiov). D'altronde, l'intera *Critica della ragione dialettica* si iscrive in tale scenario, connotandosi per quella critica immanente nei confronti dell'Unione Sovietica su cui mi sono soffermato ampiamente. Facendo interagire le acquisizioni della *Critica* con altri testi, di carattere più contingente, emerge l'interesse sartriano per altre esperienze socialiste rispetto all'Unione Sovietica in Europa orientale, come la Jugoslavia e soprattutto la Cecoslovacchia, e, ancor di più, per un paese decisivo come la Cina, oltre che per la situazione cubana. Altro segno distintivo del discorso è rappresentato dalla critica dell'antisemitismo e del razzismo: in tale quadro si iscrive la presa di posizione a favore delle lotte anticoloniali, con particolare riferimento all'Algeria. Dagli elementi indicati, e quindi dal tentativo di ripensare il socialismo su nuove basi, dovrebbe risaltare con forza il riferimento al 1968¹⁰⁷.

Per comprendere tale orizzonte teorico e politico, oltre ai fattori richiamati appare necessario rimarcare l'importanza della critica alla guerra in Vietnam. D'altronde, una parte consistente di *Situations*, VIII, è dedicata proprio agli scritti relativi al Vietnam, anche in connessione con l'impegno sartriano come presidente del tribunale Russell, e quindi anche a partire dalle implicazioni presenti a livello di diritto internazionale e dal ruolo specifico giocato dagli Stati Uniti¹⁰⁸.

107 Sulla base di una prospettiva in parte differente rispetto a quella qui delineata: Birchall, *Sartre Against Stalinism*, cit., pp. 211-219. Si veda anche Hulliung, *Sartre and Clio*, cit., pp. 117-118.

108 Cfr. G, p. 112. Il volume *Situations*, VIII, è articolato in quattro parti, che quindi corrispondono a nuclei rilevanti, per Sartre, ai fini dell'interpretazione del '68: "I. Vietnam: Le tribunal Russell" (pp. 7-124), "II. La France" (pp. 125-332), "III. Israël - Le monde arabe" (pp. 333-370), "IV. Les intellectuels" (pp. 371-476).

Esso [il governo americano] è colpevole di proseguire e di intensificare la guerra, anche se ciascuno dei suoi membri comprende ogni giorno in modo più netto, dai rapporti dei capi militari, che il solo mezzo di vincere è di “liberare” il Vietnam da tutti i vietnamiti [...] Così i vietnamiti si battono per tutti gli uomini e le forze americane contro tutti¹⁰⁹. La sua [degli Usa] egemonia si fonda infatti sulle sue posizioni imperialiste che essa mantiene nell’America del Sud e altrove nel mondo. Ciò che essa è obbligata a fare oggi per salvare queste posizioni – nel Vietnam, a Santo Domingo – la obbliga a smascherarsi e si assiste a un fenomeno che non si era prodotto da decenni: il risveglio degli intellettuali americani, che insorgono contro la politica del loro governo¹¹⁰.

La critica nei confronti della politica imperialista degli Stati Uniti sfocia in una “presa della parola” a favore dei “dannati della terra”:

[...] Non c’è discussione possibile se non si accetta in un primo tempo – posizione che la maggior parte degli stessi uomini di sinistra americani non è pronta ad assumere – di mettere in questione l’insieme della politica imperialista americana, non solamente nel Vietnam ma in America del Sud, in Corea, in tutto il Terzo mondo [...] ¹¹¹. [...] si deve [...] dimostrare la propria solidarietà con tutti i vietnamiti, i cubani, gli africani, tutti gli amici del Terzo mondo che accedono all’esistenza e alla libertà [...] ¹¹².

Al di là di alcuni aspetti dell’analisi di Sartre al riguardo, riconducibili in parte a una sorta di terzomondismo, occorre sottolineare che il riferimento alla guerra in Vietnam risulta cruciale per l’interpretazione del 1968. Sartre si esprime in termini espliciti, ad esempio, nell’intervista con Rossana Rossanda e “il manifesto” nel 1969:

L’elemento che unificò le lotte è qualcosa che secondo me viene da lontano, è un’idea che ci viene dal Vietnam e che gli studenti hanno espresso nella formula: “*l’immaginazione al potere*”. In altre parole, il campo del possibile è molto più ampio di quel che le classi dominanti ci hanno abituato a credere. Chi avrebbe pensato che quattordici milioni di contadini potessero tener testa alla più grande potenza industriale e militare del mondo? Eppure è stato così. Il Vietnam ci ha insegnato che il campo del possibile è immenso, che non bisogna rassegnarsi. Questa è stata la molla della rivolta studentesca e gli operai l’hanno capito. Nella manifestazione comune del 13 maggio questa idea è diventata improvvisamente dominante¹¹³.

109 G, pp. 123-124.

110 *Ivi*, p. 165.

111 *NDP*, p. 12.

112 *Ivi*, p. 19.

113 *MSP*, p. 273, trad. it., pp. 181-182. Si veda anche *SPS*, p. 127: “Sono sempre stato convin-

Occorre rimarcare la centralità della critica alla guerra in Vietnam ai fini della comprensione di quel complesso di istanze, concezioni e pratiche che sono confluite nel '68. Al riguardo il riferimento all'Algeria appare particolarmente rilevante, essendo più volte presente all'interno degli scritti dedicati alla questione del Vietnam, proprio a testimonianza delle osservazioni svolte in precedenza¹¹⁴.

Se si inserisce la tematica della guerra in Vietnam in una critica dotata di un carattere più complessivo, la lotta anticoloniale e il sostegno alla rivoluzione cubana svolgono un ruolo decisivo. Infatti, anche nei testi indicati ritorna l'analisi del colonialismo come sistema:

Di fatto, la colonizzazione non è una semplice conquista [...] Il colonialismo è infatti un sistema: la colonia vende, a prezzi di favore, delle materie prime e delle derrate alimentari alla potenza colonizzatrice, la quale le vende, in ritorno, dei prodotti industriali al prezzo del mercato mondiale. Questo strano sistema di scambi può realizzarsi solo alla condizione che il lavoro sia imposto a un sottoproletariato coloniale per un salario da fame¹¹⁵.

Fuori dall'Europa, un riferimento cruciale come Cuba risulta operante, seppur con accenti che necessiterebbero di una problematizzazione, anche negli scritti in qualche modo inseriti nel "clima" del '68. "Ciò che c'è di ammirevole, nel caso di Castro, è che la teoria è nata dall'esperienza, invece che precederla [...] È nella guerra, in contatto con i contadini, che si è formata la dottrina rivoluzionaria di Castro"¹¹⁶. Cuba e Cina vengono accomunati come quei paesi "in cui si è iniziato a comprendere che cos'è il vero socialismo (*vrai socialisme*)"¹¹⁷.

Così si arriva al richiamo alla Rivoluzione culturale cinese, cruciale ai fini di una riflessione in merito al '68, anche al '68 francese. Al riguardo Sartre precisa che non ci può essere una rivoluzione culturale senza che precedentemente sia avvenuta una rivoluzione politica, ma risulta estremamente prudente nel compiere un'analisi complessiva dello scenario cinese:

to del fatto che la guerra del Vietnam fosse all'origine del Maggio [...] L'effetto essenziale che ha provocato questa guerra sui militanti europei o americani, è che ha ampliato il campo del possibile. In precedenza sembrava impossibile che i Vietnamiti potessero resistere alla formidabile macchina militare americana e vincere [...] Essi [gli studenti francesi] hanno compreso che c'erano delle possibilità che restavano ignote".

114 Si vedano, ad esempio, *NDP*, pp. 14-15; *C*, pp. 30, 34-37; *DNS*, p. 92; *BRA*, p. 181.

115 *G*, pp. 105-106.

116 *INM*, p. 200. Si vedano anche *A*, p. 140; *ASD*, p. 194.

117 *INM*, p. 199.

Mi considero informato in modo molto incompleto sulla Rivoluzione culturale. Il fenomeno si dispiega sui piani ideologico, culturale, politico, ovvero a livello delle sovrastrutture che rappresentano i gradi superiori di tutta la scala dialettica [...] Personalmente, devo confessare che non sono riuscito a comprendere le cause del fenomeno nella sua totalità. L'idea di una apocalissi permanente è evidentemente molto seducente, ma sono convinto che non si tratta affatto di questo, e che occorra cercare nell'infrastruttura le cause della Rivoluzione culturale¹¹⁸.

È chiaro comunque che risulta assai difficile, sulla base dell'argomentazione della *Critique*, eliminare le problematiche inerenti alla burocrazia, una volta che il gruppo in fusione è diventato organizzazione, e infine istituzione.

[...] solo una rivoluzione culturale contro l'ordine nuovo può impedirne la degenerazione [della burocratizzazione]. Non è una riforma mite quella che si produce attualmente in Cina: si tratta della distruzione violenta di un intero sistema di privilegi. Tuttavia, noi non sappiamo niente di ciò che sarà il futuro in Cina. Se la rivoluzione trionfasse in qualsiasi paese occidentale, il rischio di deterioramento burocratico sarebbe molto grande e presente costantemente [...]¹¹⁹.

Ma l'attenzione sartriana è soprattutto rivolta alla situazione francese, come emerge dal testo *Les maos en France*: "I partiti classici della sinistra sono rimasti al XIX secolo, all'epoca del capitalismo concorrenziale. Ma i *maos*, con la loro prassi antiautoritaria, appaiono come la sola forza rivoluzionaria – ancora ai suoi inizi – capace di adattarsi alle nuove forme della lotta delle classi, nel periodo del capitalismo organizzato"¹²⁰. Al di là dell'avvicinamento, non privo di aspetti discutibili, con i *maos* e al di là dei dubbi che si possono nutrire in merito al loro ruolo nel 1968, appare evidente come il neo-maoismo venga concepito come adeguato alle modalità di conflitto presenti, all'interno di uno scenario capitalistico profondamente mutato rispetto a quello ottocentesco. In tal senso, sembrano emergere punti di contatto con l'analisi marcusiana dell'*Uomo a una dimensione*, testo che ha giocato un ruolo notevole all'interno del 1968, proprio sulla base di una necessità di riarticolare le forme di soggettivazione a partire da una considerazione sulla metamorfosi del capitalismo.

118 *SPS*, p. 125. Cfr. *ASD*, p. 194: "Ho una grande stima per Mao, almeno fino a qualche anno fa. Non ho ben compreso la 'rivoluzione culturale' [...], e penso che non sia chiaro [che cosa significhi] nei fatti".

119 *A*, p. 129. Si veda anche: *SPS*, p. 126.

120 *MF*, p. 47.

Dagli elementi indicati, con riferimenti critici come la guerra in Vietnam, il razzismo (nel 1968 venne ucciso Martin Luther King), il colonialismo, e con la valorizzazione della rivoluzione culturale cinese, emerge con grande nettezza la dimensione internazionale del '68. Un altro richiamo decisivo è rappresentato dal '68 cecoslovacco: la linea 1956-1968, relativa alle vicende del "socialismo reale", risulta cruciale ai fini della comprensione della riflessione politica sartriana. "La macchina gira su se stessa e l'individuo vi trova il suo posto rigorosamente fissato dalle esigenze per lui astratte di un 'piano' che non ha contribuito a stabilire. In Cecoslovacchia, per esempio, è in atto una rivolta contro il sistema disumanizzato della produzione-per-la-produzione che è sfociata in questo momento in una rivendicazione di libertà"¹²¹. Di nuovo, ritorna il *conatus* verso la libertà, una tensione costitutiva del discorso sartriano fin dai suoi inizi, e che trova nel '68 una sua condensazione. Tale pratica esplose nella rivolta cecoslovacca, che appunto costituiva una ricerca di liberazione dalla serialità insita nell'istituzionalizzazione del gruppo, e quindi dalla sclerotizzazione del partito.

Orbene, nel 1968, dopo vent'anni di stalinismo, per i lavoratori cechi e slovacchi le cose andavano ben diversamente [...] Ai loro occhi la censura non costituiva affatto un male minore, perché era la menzogna che censurava la verità [...] operai e intellettuali erano gli uni per gli altri, reciprocamente, un fattore permanente di radicalizzazione [...]¹²². Mai stampa e radio furono più libere in Cecoslovacchia come nella primavera del 1968¹²³.

Il tentativo consiste nel far interagire reciprocamente le istanze di operai e intellettuali. Infatti, i primi avevano perfettamente colto l'importanza della libertà di espressione, intesa nella sua materialità e nella sua tensione verso la ricerca di un orizzonte altro rispetto allo stato di cose presente. La valorizzazione di alcune esperienze socialiste nell'Europa dell'Est risulta conseguente alla critica al Partito comunista francese, con la sua rigidità dottrinale e la sua neutralizzazione di ogni spinta rivoluzionaria:

Terzo punto dell'argomentazione comunista: il movimento studentesco è anarchico perché rappresenta una rivolta borghese. Benissimo! Come spiegare, allora, la rivolta degli studenti cecoslovacchi e jugoslavi, che sono

121 CPR, pp. 219-220, trad. it., p. 170.

122 SF, pp. 271-272, trad. it., p. 220.

123 *Ivi*, p. 270, trad. it., p. 219.

nati in un regime socialista e di cui più della metà sono figli di operai e di contadini? Che cosa reclamano questi figli di lavoratori? La stessa cosa, all'incirca, che reclamano gli studenti francesi, ovvero la libertà di critica e l'autodeterminazione¹²⁴. È contro questa disumanizzazione (*déshumanisation*) che gli studenti e i giovani operai polacchi, cechi, jugoslavi, francesi, tedeschi – che vivono in regimi molto differenti – si rivoltano¹²⁵.

La situazione cecoslovacca non viene considerata in termini puramente “endogeni”, ma a partire dal tentativo di coglierne l'importanza anche in rapporto alle rivolte nei paesi occidentali. Il testo *Il socialismo venuto dal freddo* si chiude proprio con la ricerca di ripensare il socialismo a partire da questa base:

Dopo l'agosto 1968 bisogna abbandonare, a questo proposito, la piattaforma del moralismo e l'illusione riformista. La macchina non è riparabile: è necessario che i popoli se ne impadroniscano e la gettino tra i rottami. Le forze rivoluzionarie d'Occidente hanno un solo modo, oggi, per aiutare a lunga scadenza ma con qualche efficacia la Cecoslovacchia: ascoltare le voci che ci parlano di lei [...] E mettere a profitto questa analisi per ripensare, senza presupposizioni e partiti presi, la sinistra europea [...]¹²⁶.

Gli aspetti finora delineati, che permettono di far emergere alcuni segni distintivi del 1968 nel suo significato complessivo, costituiscono un esito del tutto conseguente del percorso sartriano degli anni Sessanta, che aveva trovato nella *Critica della ragione dialettica* la sua articolazione maggiormente “sistematica”. Agli eventi internazionali, occorre poi aggiungere, sul piano dell'analisi delle vicende nazionali (a cui, peraltro, è dedicata una parte molto ampia di *Situations*, VIII), che due fattori rilevanti sono rappresentati dalla critica al gollismo e dal posizionamento nei confronti del Partito comunista francese. In merito alla prima non mi soffermo¹²⁷; la seconda questione necessita invece di un'osservazione ulteriore. Se la critica al Pcf è costante, seppur con alcune oscillazioni, a partire dal '56, dall'angolo visuale del '68 tali problemi emergono con particolare forza. Si tratta di un partito per nulla rivoluzionario, ma nemmeno realmente riformista, non sufficien-

124 INM, p. 201.

125 *Ivi*, p. 204.

126 *SF*, pp. 275-276, trad. it., p. 222.

127 Cfr. *NBG*, p. 226: “[...] così come non esiste un cattivo gollismo, non esiste un buon gollismo; c'è il gollismo, ed è tutto qui: ciò significa che il regime è, nella sua struttura, l'espressione della classe dominante che combattiamo; nella nostra società borghese [...] gli apparati di Stato si trovano necessariamente nelle mani del nemico [...]”. Si vedano anche, ad esempio, *RC*, p. 153; *C*, pp. 36 sgg.; *A*, pp. 142-143.

temente critico nei confronti di de Gaulle e ambiguo nella vicenda della lotta algerina: costituisce "un freno a ogni tentativo rivoluzionario in Francia. Tutto ciò che non viene da esso lo nega o lo sopprime"¹²⁸. Contrariamente a quanto spesso è stato sostenuto, Sartre non fu un *compagnon de route* del Pcf e comunque, se lo fu (e tale aspetto risulta perlomeno controverso), tale situazione si verificò solo nei primi anni Cinquanta¹²⁹. Per quanto Sartre non ebbe quella completa estraneità alle organizzazioni politiche comuniste propria di filosofi come Deleuze e Foucault, nei suoi testi (e nelle sue prese di posizioni pubbliche) a partire dal 1956 risulta evidente la sua radicale distonia con il Pcf, in merito sia alle vicende francesi sia allo scenario internazionale. Gli aspetti sottoposti a critica appaiono, per molti versi, comuni ai vari partiti comunisti occidentali, ma sicuramente il Pcf aveva caratteristiche a tal punto anguste, da condurre Sartre, anche in contrapposizione ad esso, a un'idealizzazione del Pci nei primi anni '60, anche attraverso un elogio, piuttosto problematico, a Palmiro Togliatti¹³⁰. D'altronde, proprio a contatto col clima del '68, in riferimento allo scenario italiano Sartre si allontanò anche dal Pci e, piuttosto, si avvicinò ai comunisti radiati dal Pci che hanno fondato "il manifesto".

Occorre comprendere, in termini più specifici e più "localizzati", quale sia stato l'atteggiamento di Sartre di fronte al Maggio francese. Indubbiamente Sartre è un intellettuale che può venir associato in modo immediato al 1968, e che venne considerato in quel momento, da vari punti di vista, dagli studenti francesi come un punto di riferimento, ma la vicenda del suo rapporto con quell'anno appare più complesso di quanto risulti *prima facie*. In realtà, come lo stesso Sartre ammise, egli comprese il significato del '68 in ritardo, almeno un anno dopo. Negli anni Settanta, nei dialoghi raccolti in *On a raison de se révolter*, la questione indicata viene espressa con chiarezza:

Ero con il movimento degli studenti. Ho scritto articoli [...], sono andato a parlare con quelli che occupavano la Sorbonne. Ma in fondo non li capivo

128 *MSP*, p. 275, trad. it., p. 183. Cfr. *CPR*, pp. 209-214, trad. it., pp. 164-166. Per una lettura politica, concernente anche il rapporto con il marxismo, si veda, sulla base di una prospettiva differente rispetto a quella qui articolata, Thomas Molnar, *Sartre, Ideologue of our Time*, Funk and Wagnalls, New York 1968.

129 Cfr. Enzo Traverso, *Où sont passés les intellectuels?*, Textuel, Paris 2013, trad. it. di G. Morosato, *Che fine hanno fatto gli intellettuali?*, ombre corte, Verona 2014, p. 35: "Sartre ha sempre denunciato l'anticomunismo – è rimasto famoso il suo aforisma 'un anticomunista è un cane', e questa postura è all'origine di una rottura insanabile con Raymond Aron – ma i suoi rapporti con il Partito comunista sono sempre stati conflittuali".

130 Cfr. *PT*.

[...] ciò che anzitutto mi sfuggiva era il vero significato (globale) di questo movimento, e soprattutto quello degli scioperi operai che seguirono [...] Mi ci è voluto tutto il '69 per capire qualcosa [...] fino a quel momento [...] nessuno [fra gli intellettuali] rimetteva in discussione il loro statuto di intellettuali, tanto meno loro stessi. Nel '68 questa non era la caratteristica principale del movimento, ma per gli intellettuali era un punto di partenza per capirlo: l'intellettuale classico era profondamente contestato [...] Vedi, c'erano due fatti: da una parte il Maggio '68 mostrava agli intellettuali come me che ora c'era un forte potenziale, ancora incerto ma destinato a svilupparsi, alla sinistra del Pcf [...] Ma l'altro aspetto del fenomeno era che questa forza di sinistra non poteva accettarci per quello che eravamo¹³¹. [...] la mia prima impressione poi dimenticata e ritrovata nel '69 era che il loro movimento era diretto contro di me [...] Contro l'intellettuale, coscienza infelice che ricava i suoi meriti e le sue virtù da questa infelicità¹³².

È diventata paradigmatica, nel bene o nel male, l'idea sartriana dell'intellettuale come di "qualcuno che si immischia in cose che non lo riguardano"¹³³. Tale concezione rivendica giustamente la necessità di una funzione critica dell'intellettuale, con una caratterizzazione quindi tutt'altro che neutrale ed equidistante, seppur con il problema strutturale rappresentato dall'origine sociale piccolo-borghese di tale figura. Ma le prese di posizione compiute da Sartre, ad esempio l'avvicinamento ai *maos*, la direzione di *La cause du peuple*, e, in particolare negli anni Settanta, la scelta di dare vita a un sodalizio con Benny Lévy possono lasciare non poche perplessità. Il ruolo dell'intellettuale

131 *RR*, pp. 63-64, trad. it., pp. 50-52.

132 *Ivi*, p. 68. Accenti simili si trovano in *SF*, pp. 126-128, trad. it., pp. 149-151: "[...] l'intellettuale diviene [...] - l'intellettuale classico - un grande denunciatore. Bene, allora questo era l'intellettuale così come lo vedevo prima del Maggio. A partire dal Maggio è avvenuto qualcosa di molto particolare [...] c'era, in relazione alla contestazione studentesca, qualcosa che non andava nell'intellettuale. C'era questo, se volete, che si vedeva nei professori: un tecnico del sapere pratico, professore in una università, e detentore di un certo sapere che la società borghese gli ha dato [...] Penso che in una società socialista come la si potrebbe sognare, non ci sarebbero più intellettuali perché tale contraddizione non esisterebbe affatto". Si vedano anche: *ES*, pp. 457-469, trad. it., pp. 433-444; *EMM*, pp. 182, 189. Sulla critica all'intellettuale-professore che non accetta di venir posto in discussione, con particolare riferimento a Raymond Aron: *BRA*, pp. 187-188: "Il solo modo di imparare consiste nel contestare [...] L'Università è fatta per formare uomini che contestano". Sul conflitto Sartre-Aron in merito alla questione dell'*engagement*: Jean-François Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*, Fayard, Paris 1995, pp. 376-381, il quale però sostiene una tesi molto differente rispetto a quella qui proposta, risultando completamente "schiacciato" sull'approccio aroniano.

133 *PI*, p. 377, trad. it., p. 27. Tra gli altri, si veda il recente Patrick Baert, *The Existentialist Moment. The Rise of Sartre as a Public Intellectual*, Polity Press, Cambridge-Malden (MA) 2015, in part. pp. 184-189.

engagé in Sartre, al di là delle caricature fornite strumentalmente dagli avversari, rischia di configurarsi in termini un po' "sacerdotali", come una sorta di istituzione-non istituzione. L'intellettuale classico, universale di Sartre si pone in termini molto differenti rispetto al successivo intellettuale specifico, situato di Foucault, ma esso venne messo alla prova proprio dal 1968, ed è interessante rilevare come, nei dintorni del 1968, sia presente un'interazione significativa fra i due filosofi, che in precedenza avevano polemizzato tra di loro vigorosamente¹³⁴. È proprio dopo il Maggio che avviene un riavvicinamento, nella comune considerazione del fatto che le giornate studentesche abbiano costituito un nuovo inizio di lotte sociali.

A essere messo in discussione è un sistema di sapere gerarchico, fondato su ruoli fissi e statici, in cui l'intellettuale-professore veniva ad assumere una funzione "verticale": d'altronde, l'intero percorso educativo, in Francia (e non solo in Francia), possedeva una connotazione chiaramente elitaria. Una questione attuale è costituita dal fatto che l'intellettuale può articolare posizioni radicali sul piano sociale, a favore degli operai, e contro il colonialismo, ma nello stesso tempo mantenere un ruolo gerarchico con gli studenti, risultando completamente funzionale, sul proprio luogo di lavoro, all'apparato disciplinare dello Stato, e alla sua logica di produzione-riproduzione del meccanismo vigente. "[...] essi [gli intellettuali] sentirono che il movimento li contestava *in quanto* intellettuali, mentre fino ad allora l'intellettuale era colui che doveva aiutare e mettersi a disposizione, e che naturalmente si pensava come fornitore di teorie, e idee"¹³⁵. Appare difficile superare tale problema, anche perché l'*intellectuel engagé* (che, anche prescindendo dalla parabola politica miserabile di vari intellettuali del '68 francese, non può assolutamente venir identificato con il leniniano rivoluzionario di professione, ma nemmeno con il gramsciano intellettuale organico) non costituisce un'avanguardia rivoluzionaria, ma, semmai, arriva dopo che l'evento, più o meno destrutturante, ha avuto luogo, e prende la parola *ex post* per sostenerlo. Dopo il '68 lo stesso Sartre, che pure non era professore universitario, ritiene necessario problematizzare la sua posizione al riguardo. "Occorre che i docenti si diano per compito non di trovare fra la massa dei loro studenti quelli che sembrano loro degni di integrarsi a un'*élite*, ma di fare

134 Cfr. Ruggero D'Alessandro, *La teoria e l'immaginazione. Sartre, Foucault, Deleuze e l'impegno politico 1968-1978*, manifestolibri, Roma 2010, in part. pp. 33-37.

135 *AP*, p. 461, trad. it., p. 76.

accedere l'intera massa alla cultura. Ma ciò suppone evidentemente l'adozione di nuovi metodi di insegnamento¹³⁶. In Sartre appare operante un'oscillazione fra l'individuazione del carattere borghese, conforme allo "stato di cose presente", dell'università, che non può che produrre individui "unidimensionali", e la ricerca di spazi critici all'interno dell'università esistente, per tentare di introdurre elementi di frattura, sulla base di una sorta di "riformismo rivoluzionario", per adoperare una formula di André Gorz¹³⁷.

La posta in gioco del discorso è rappresentata dall'alleanza fra operai e studenti, un'alleanza a cui nel 1968 si è cercato, non senza difficoltà, di dare vita: gli studenti hanno inteso, seppur con contraddizioni, la rivolta non come relativa all'università in quanto separata dal resto della società. Anzi, in precedenza si è sottolineato che la "molla" è stata costituita dalla critica alla guerra in Vietnam, e la messa in discussione del razzismo e dei rapporti di classe si è intrecciata con la critica al sistema universitario, come le stesse manifestazioni hanno fatto emergere¹³⁸. La "presa della parola" del Maggio francese lascia però aperta una serie di questioni: "La rivolta degli studenti è un'espressione tipica delle difficoltà di una contro-cultura [...]"¹³⁹. Il sapere critico, la "contro-cultura" presentano, oltre ovviamente alla capacità di articolare nuovi spazi di agibilità in contrapposizione alle strutture autoritative, il rischio di eludere il tema della trasformazione, nel senso di una reale destituzione dei rapporti sociali esistenti. Sartre osserva, nel riferirsi alla ripresa (e caricatura) della Rivoluzione culturale cinese, che, nel contesto francese (e europeo), tale sovversione non è stata preceduta da una rivoluzione sociale e politica, con tutte le difficoltà derivanti¹⁴⁰. Non si tratta di interpretare in termini lineari la successione di fasi precostituite, ma di mettere in luce anche la presenza di una *impasse*, indice di un problema nell'articolare il rapporto con il potere. Un conto è la realistica considerazione sulla

136 *BRA*, p. 191. Sulla necessità di dare vita a nuovi metodi di insegnamento, cercando di "politicizzare i corsi": *JP*, p. 248. Sul ripensamento, da parte di Sartre, in merito alla propria identità di intellettuale: Verstraeten, *Violence et éthique*, cit., p. 376: "[...] ciò che emergeva dopo il Maggio era il fallimento dell'intellettuale classico [...], e la scoperta che la prima forma di fedeltà all'universale della sua funzione, la modalità univoca d'azione rivoluzionaria, passava per la liquidazione del proprio privilegio, per l'autoliquidazione [...] non si tratta più di nominare l'universale, di designarlo, di testimoniarlo, ma di *diventarlo* [...]".

137 *INM*, pp. 195-197.

138 *BRA*, pp. 175-179.

139 *Ivi*, p. 184.

140 Cfr. Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, cit., in part. pp. 390-395.

non-ripetibilità della Rivoluzione d'Ottobre, un altro è il rifugio in una posizione, con tratti anarchici, che però non si misura fino in fondo con gli "apparati disciplinari dello Stato".

Sostenere tale tesi non significa ritenere che la definizione, fornita ad esempio da Michel de Certeau, del Maggio francese come di una "rivoluzione simbolica", non presenti elementi rilevanti, anche sulla base della comprensione di una serie di mutamenti storici e politici intercorsi:

Rivoluzione *simbolica* [...], sia per il fatto che essa *significa* più di quanto metta in atto, sia perché contesta delle *relazioni* (sociali e storiche) per crearne altre di autentiche¹⁴¹. Lo scorso maggio, la parola è stata presa come nel 1789 è stata presa la Bastiglia. La piazzaforte occupata è quel sapere detenuto dai dispensatori di cultura, destinato a mantenere l'integrazione o la reclusione di studenti lavoratori e operai entro un sistema che prestabiliisce la loro funzione. Dalla presa della Bastiglia alla presa della Sorbona, fra questi due simboli vi è una differenza essenziale che marca l'evento del 13 maggio 1968: oggi è la parola a essere stata liberata¹⁴².

Un'altra articolazione significativa sul '68 francese è quella di Henri Lefebvre, che valorizzò la contestazione di Nanterre¹⁴³: d'altronde, l'intera trattazione della "vita quotidiana" può venir compresa proprio a partire da istanze libertarie, che hanno trovato nel '68 una loro condensazione, sulla base del tentativo di ripensare la rivoluzione, intendendola non come presa del potere, ma nella sua capacità di trasformare la vita dei soggetti nella loro concretezza. Senza voler qui operare un confronto articolato fra le posizioni indicate, peraltro fra di loro non pienamente componibili, e la tematizzazione sartriana, occorre rilevare che quest'ultima presenta alcuni punti di contatto con esse, ma si contraddistingue in modo molto più marcato per la ricerca di far interagire il Maggio francese con le lotte operaie: d'altronde, il '68 si trovò all'origine di una nuova stagione di conflitti sociali, per quanto secondo modalità diversificate fra i vari paesi europei. Finora ho messo in luce alcune caratteristiche della rivolta studentesca, non riducibili a una piattaforma universitaria nella sua autoreferenzialità. Occorre però soffermarsi sul ruolo giocato dagli operai, e sullo scopo di dar vita a una forte interazione fra studenti e operai, con le potenzialità ma anche con le difficoltà presenti.

141 Certeau, *La presa della parola*, cit., p. 30.

142 *Ivi*, p. 37.

143 Cfr. Henri Lefebvre, *L'irruption de Nanterre au sommet*, Anthropos, Paris 1968.

[...] in realtà gli studenti non erano soli. Dieci milioni di scioperanti li hanno seguiti. Certamente non dal primo giorno e non fino in fondo. Ma abbastanza presto e arrivando abbastanza in là perché gli operai stessi se ne stupissero¹⁴⁴. A ogni modo, gli scambi erano molto difficili a livello di discussione: la gente che non è dello stesso ambiente non ha mai nulla da dirsi: possono soltanto fare delle cose insieme. Per questo i soli rapporti positivi stabilitisi tra studenti e operai nel mese di maggio sono stati quelli dei “comitati d’azione rivoluzionaria” creatisi un po’ ovunque [...] Attualmente gli scioperi sono terminati e non c’è più la possibilità di un legame generale tra il movimento generale e gli operai. Tuttavia non considero fallito tutto ciò che è stato per così dire innescato nel mese di maggio, perché i legami che si sono formati in seno ai comitati d’azione non sono venuti meno¹⁴⁵. Il Maggio 1968 non è stata una fiammata senza futuro; questa insurrezione, tradita ma non vinta, ha lasciato delle tracce nei lavoratori, e soprattutto nei giovani¹⁴⁶.

Ci si trova di fronte a un’analisi complessa e articolata, forse incompiuta, ma comunque sorretta dal tentativo di esaminare la questione posta con le sue luci e le sue ombre, con gli spazi che vengono aperti, e insieme, con i problemi irrisolti. La valorizzazione del ’68, seppur in uno sguardo retrospettivo, non appare disgiunta da un rilievo sui suoi limiti interni. Nonostante l’indagine di questi ultimi, lo sguardo sartriano tende a far emergere le potenzialità insite nelle pratiche soggettive, anche laddove sembra che tutto sia perduto: “i legami che si sono formati [...] non sono venuti meno”.

Per comprendere tale posta in gioco occorre cogliere, evitando un approccio dogmatico e astorico, i mutamenti intercorsi rispetto al capitalismo concorrenziale dell’Ottocento. Al centro del discorso sta il cosiddetto “neo-capitalismo”, in cui appare sempre più rilevante il ruolo esercitato da soggetti non immediatamente produttivi. Per la verità, Sartre adopera la categoria indicata con una certa prudenza, sottolineandone anche determinati limiti, e inoltre non ne fornisce un approfondimento analitico sul piano dei processi sociali. Nonostante questo, essa viene a rivestire un certo peso specifico all’interno dei testi “*autour 68*”:

[...] gli studenti e gli operai sono oggi molto più vicini fra di loro di quanto lo fossero i loro genitori [...] Oggi la classe media si è trasformata [...] ad essere in primo piano, non è più il problema della proprietà [...], ma quel-

144 CPR, p. 215, trad. it., p. 167.

145 *Ivi*, pp. 168-169.

146 TV, p. 312. Cfr. INM, p. 199.

lo del potere (*pouvoir*)¹⁴⁷. Occorre anche adattare la lotta alle nuove tecniche del capitalismo moderno, all'*human engineering* che aliena l'individuo prima ancora nell'universo dell' 'organizzazione' dandogli l'illusione di un contatto con i dirigenti dell'impresa¹⁴⁸. [...] è necessario trovare delle nuove forme di lotta e cercare quella che potrebbe essere l'organizzazione di un potere rivoluzionario nelle società neocapitaliste cosiddette 'dei consumi'¹⁴⁹.

Più avanti riprenderò la questione, ma sembrerebbero presenti assonanze con alcune acquisizioni della Scuola di Francoforte. In realtà Sartre, oltre a conoscere pochissimo gli autori francofortesi, articola una prospettiva che, con molta difficoltà, può essere accostata all'approccio adorniano¹⁵⁰: semmai, emergono alcuni punti di contatto con il Marcuse di *L'uomo a una dimensione*. In ogni caso, lo scenario sartriano è irriducibile sia a un registro "apocalittico" di derivazione francofortese, sia a una lettura immediatamente espansiva dei processi del neo-capitalismo.

[...] il movimento di Maggio esprimeva una contestazione radicale dei valori codificati dell'Università e della società e una volontà di considerarli come se fossero già morti [...] Sono sempre stato convinto che era la guerra del Vietnam a trovarsi all'origine del Maggio [...] L'effetto essenziale che ha avuto questa guerra sui militanti europei o americani, è che ha ampliato il campo del possibile [...] Essi hanno compreso che c'erano delle possibilità che restavano non conosciute¹⁵¹. Secondo me, il movimento di Maggio è il primo movimento sociale di ampia portata che abbia realizzato, momentaneamente, qualcosa di vicino alla libertà e che, a partire da questa pratica, abbia cercato di concepire ciò che è la libertà in atto¹⁵². Il concetto di rivoluzione non si ritrova direttamente nella realtà: esiste una realtà e la rivoluzione consiste nel cambiarla [...] penso che la rivoluzione, se ci deve essere, non può essere che l'accesso degli uomini alla libertà e credo che in un certo senso tutte le rivoluzioni hanno avuto lo stesso senso, anche per Lenin¹⁵³.

A qualche anno di distanza, il movimento del '68 viene ricondotto a quella pratica della libertà che ha costituito uno dei segni distin-

147 INM, p. 203.

148 RC, p. 153. Si veda anche PT, p. 151.

149 CPR, p. 212, trad. it., p. 165.

150 Cfr. David Sherman, *Sartre and Adorno. The Dialectics of Subjectivity*, State University of New York, New York 2007, che però affronta il rapporto indicato senza prendere realmente in considerazione la riflessione politica sartriana, basandosi in gran parte su *L'essere e il nulla*.

151 SPS, pp. 127-128.

152 EMM, p. 184.

153 RR, p. 260, trad. it., pp. 225-226.

tivi del percorso sartriano. In realtà, esistono elementi di continuità nella vicenda rivoluzionaria, che vengono descritti nel passo indicato, ma anche elementi di discontinuità, ad esempio in riferimento all'interpretazione del '68 come "rivoluzione simbolica", e non presa di potere, fornita da de Certeau. Nell'ultimo capitolo tornerò sui problemi lasciati aperti da tale impostazione, in particolare in rapporto alla sottovalutazione politica della questione del potere (per quanto Sartre riconosca, sul piano dell'analisi, la sempre maggior importanza di tale elemento) e al rischio di delineare un approccio *anarchisant*, che trova nell'assunzione della libertà come liberazione il suo punto di partenza.

Particolarmente significativo è il testo *L'idée neuve de Mai 1968*, in cui, già dal titolo, risalta la centralità del *conatus* verso il "nuovo", della tensione verso una pratica di emancipazione.

Terzo punto dell'argomentazione comunista: il movimento studentesco è anarchico perché rappresenta una rivolta borghese. Benissimo! Come spiegare, allora, la rivolta degli studenti cecoslovacchi e jugoslavi, che sono nati in un regime socialista e di cui più della metà sono figli di operai e di contadini? Che cosa reclamano questi figli di lavoratori? In gran parte, la stessa cosa che reclamano gli studenti francesi [...] Qualificare come 'anarchici' individui che protestano [...] è appiccicare una etichetta avvelenata su un movimento a cui si vuole nuocere perché è nuovo, perché è autenticamente rivoluzionario, perché pone in minaccia i vecchi apparati. Ciò che reclamano i giovani rivoluzionari, borghesi o no, non è l'anarchia, ma, molto precisamente, la democrazia, una vera democrazia socialista che non è riuscita da nessuna parte. Infine, ultimo argomento: solo gli operai possono fare la rivoluzione. Rispondo che non c'è un solo studente politicizzato che abbia mai detto qualcosa di diverso¹⁵⁴.

Sartre ribatte, punto per punto, alle argomentazioni del Pcf e degli intellettuali che lo sostengono, sottolineandone l'estrema rigidità dottrina, che è anche incapacità nel cogliere i mutamenti intercorsi, e quindi gli spazi di soggettivazione all'interno dello scenario presente. In primo luogo, occorre ribadire che il tentativo sartriano è di ripensare il socialismo al di là dell'Unione Sovietica, valorizzando quindi esperienze socialiste dell'Europa orientale come quella della Cecoslovacchia. Poi appare interessante notare, in un altro testo, la valorizzazione sartriana delle lotte basche, che possono esemplificare un "altro" socialismo, decentralizzatore e concreto: tale è l'universalità singolare

154 INM, pp. 201-202.

(*universalité singulière*) dei Baschi, che l'E.T.A. oppone giustamente al centralismo astratto degli oppressori"¹⁵⁵. Inoltre la posta in gioco del socialismo non può venir compresa senza assumere fino in fondo la centralità della questione coloniale, come il percorso delineato in questo capitolo ha messo in risalto.

Mi soffermo su un ultimo punto, che riprende il tema della reciproca interazione fra lotte studentesche e lotte operaie. Infatti, per Sartre l'"inventare il nuovo" è sorretto dal *conatus* indicato, e nient'affatto dal tentativo di sostituire il riferimento alla classe operaia con l'emergere di nuovi soggetti, svincolati dalla dimensione del lavoro. In *Les bastilles de Raymond Aron*, una resa dei conti con il vecchio amico, diventato sempre più conservatore, Sartre compie una "carrellata" delle posizioni classiche sul movimento insurrezionale, e, nominando Blanqui, Lenin e Rosa Luxemburg, propende nettamente per la prospettiva di quest'ultima a causa della sua capacità di delineare elementi che in qualche modo possono risultare produttivi anche per le pratiche di soggettivazione del '68, sulla base di un rapporto dinamico fra movimento e organizzazione, e quindi di un rifiuto per una struttura verticistica¹⁵⁶. D'altronde, anche in precedenza è emersa la sintonia, da parte di Sartre, nei confronti dell'approccio luxemburghiano, all'interno di un quadro non contraddistinto da una piena sussunzione della classe sotto il partito. Tale aspetto ritorna nel confronto con Rossana Rossanda e "il manifesto" nel 1969, sorretto dal tentativo di far interagire il movimento sociale e quello politico, non eliminando il ruolo del partito, ma delineando una sorta di *soviet* che si radica nella concretezza della dimensione lavorativa, secondo un rapporto aperto fra classe e partito¹⁵⁷. L'elemento della classe viene valorizzato, sulla base non di una sua ipostatizzazione in termini ontologici e sociologici, ma di una comprensione delle sue zone d'ombra, e di una connessione con le pratiche specifiche in cui si attua: "La coscienza nasce soltanto nella lotta: la lotta di classe esiste soltanto in quanto vi sono luoghi in cui la si combatte effettivamente"¹⁵⁸. Ci si trova di fronte a una dinamica espansiva, contraddistinta da una relazione, mai definita una volta per tutte, fra movimento e istituzione: al di là di oscillazioni sartriane al riguardo, non viene eliminata la questione dell'autorità, ma si cerca di considerarla nella sua aderenza alle

155 *PB*, p. 35.

156 *BRÁ*, p. 180.

157 Cfr. *MSP*, pp. 284-285, trad. it., p. 188.

158 *Ivi*, p. 270, trad. it., p. 179. Si veda anche *ivi*, p. 289, trad. it., p. 191.

pratiche conflittuali in cui si iscrive, sulla base di un *conatus* verso la libertà e l'uguaglianza delle singolarità operaie.

Pur esistendo punti di contatto con la teorizzazione di *L'uomo a una dimensione*, a partire dall'assunzione dell'elemento della libertà come liberazione a fondamento del discorso (anche con le difficoltà rilevate, e su cui ritornerò nel prossimo capitolo), rispetto a Marcuse Sartre vuole precisare che non tutto è perduto, è sussunto nella società dei consumi, in cui si è dispiegato

un movimento nel quale le persone hanno in comune, se non un'ideologia, almeno la volontà di rottura col sistema nel quale vivono, una presa di coscienza della necessità di inventare nuove forme di lotta e di contro-violenza. Ma ciò presuppone anche che questo movimento abbia la possibilità, almeno teorica, di fare la rivoluzione [...] L'arma del lavoratore (l'unica, ma è l'arma assoluta) è il rifiuto di consegnare il proprio prodotto alla società [...] Si sono gettati nell'azione con un sentimento tutto nuovo di libertà, di inventiva, ma senza comprendere sempre ciò che stava succedendo¹⁵⁹.

Tale "invenzione del nuovo" costituisce una posta in gioco, non priva di problemi interni e di contraddizioni che sarebbero emersi negli anni successivi. La prospettiva delineata non risulta riducibile a un approccio genericamente libertario, ma tenta di articolare la libertà collettiva come elemento che non può risultare dalla mera sommatoria delle libertà individuali, dal momento che nell'agire in comune si tende a una coimplicazione fra dimensione singolare e dimensione universale, seppur secondo coordinate impreviste e aperte.

Penso che il '68 sia stato un momento in cui hanno preso coscienza della libertà, per poi perderla in seguito. Quel momento è stato importante e bello, irreal e vero. In quell'azione (*action*) i tecnici, gli operai e le forze vive hanno preso coscienza del fatto che la libertà collettiva (*liberté collective*) era una cosa diversa dalla combinazione di tutte le libertà individuali (*libertés individuelles*). Questo è stato il '68¹⁶⁰.

159 CPR, pp. 214-215, trad. it., p. 167. Sul rapporto Sartre-Marcuse: Fergnani, *La cosa umana*, cit., pp. 257-270, che mette in luce sia punti di contatto sia punti di distanza fra i due filosofi.

160 ES, p. 456, trad. it., pp. 431-432.

CAPITOLO SETTIMO

L'invenzione del "singolare universale"

1. *Problemi aperti*

Il percorso teorico-politico di Sartre presenta un carattere complesso, risultando sottoposto a una continua riarticolazione concettuale, ma sempre a partire da un confronto specifico con gli eventi del tempo. In particolare, cruciale è il riferimento al 1968: la riflessione sulle dinamiche proprie di quest'ultimo, per molti versi, porta a compimento la trattazione sartriana della *Critica* e degli scritti successivi, fino alla metà degli anni Settanta. Farò riferimenti solo abbastanza cursori a testi degli anni Settanta, per i motivi che emergeranno dal prosieguo dell'argomentazione, e terrò fuori dal ragionamento un testo di grande importanza, ma parzialmente dislocato rispetto al *fil rouge* del libro, come *L'idiota della famiglia*, che però rievocherò nel prossimo paragrafo, in quanto appare assai significativo per la comprensione dell'"universale singolare". Gli scritti degli anni Settanta, da un lato, si situano in continuità con l'articolazione precedentemente delineata, dall'altro, sembrano introdurre elementi nuovi, ma con una serie di problemi. Al riguardo si rivela necessario ricordare due dati biografici. Il primo è rappresentato dalla quasi totale cecità, dal 1973, da parte di Sartre, oltre che da altri problemi fisici sempre più consistenti. Così Sartre, nella seconda metà degli anni Settanta, si trovava in una condizione piuttosto debilitata, non riuscendo più a studiare e a scrivere autonomamente. Il secondo elemento risulta conseguente a quanto appena affermato: egli lavorava a stretto contatto con maoisti o meglio ex maoisti, e soprattutto con Benny Lévy (conosciuto anche con lo pseudonimo di Pierre Victor), che è diventato il suo segretario personale fino alla sua morte.

In precedenza ho fatto riferimento alle conversazioni fra Sartre,

Pierre Victor e Philippe Gavi, uscite con il titolo *On a raison de se révolter*, che, per un verso, si pongono in continuità con le riflessioni degli anni Sessanta, per l'altro, marcano una presa di distanza rispetto ad alcuni aspetti lì delineati, ad esempio, sulla base di un parziale allontanamento dal marxismo. D'altronde, in *Entretiens sur moi-même*, Sartre afferma:

Scrivere la *Critica della ragione dialettica* per me ha rappresentato un modo di regolare i conti con il mio stesso pensiero, al di fuori dell'azione sul pensiero che esercitava il partito comunista. La *Critica* è un'opera scritta contro i comunisti, ma restando marxista. Io ritenevo che il vero marxismo fosse stato completamente distorto, falsificato dai comunisti. Ora non penserei proprio più la stessa cosa¹. Penso che ci siano aspetti essenziali del marxismo che restano validi: la lotta delle classi, il plusvalore ecc. È l'elemento del potere contenuto nel marxismo che è stato assunto dai sovietici. Come filosofia del potere, penso che il marxismo abbia espresso le sue caratteristiche nella Russia sovietica. Ritengo che oggi, come cerco di spiegare un po' in *On a raison de se révolter*, ci serva un altro pensiero, un pensiero che tenga conto del marxismo per andare oltre, per respingerlo e per riprenderlo, per svilupparlo in sé. È la condizione per arrivare a un vero socialismo².

Rispetto allo scenario della *Critica*, che presentava un movimento critico nei confronti di un "certo" marxismo, ma allo scopo di rilanciare un "altro" marxismo, qui si assiste a un sempre maggior allontanamento dal marxismo, cosicché risulta operante una "saldatura" fra critica all'Unione Sovietica e critica al marxismo. Anche l'articolazione di un "vero socialismo" viene concepita se non sulla base di una frattura, comunque non in piena continuità con il marxismo.

Tale approccio, che risultava già presente in *On a raison de se révolter*, negli scritti successivi emerge con ancora maggiore evidenza. Risulta molto difficile, nelle condizioni date, stabilire quanto questa posizione fosse quella di Sartre, quanto fosse quella di Benny Lévy, e quanto un Sartre sempre più debilitato fisicamente fosse influenzato in modo fortissimo da Benny Lévy. Nel percorso indicato esistono anche elementi di continuità rispetto al passato, e ritorna anche quel *conatus*, tipicamente sartriano, del "pensare contro se stessi", non accontentandosi delle acquisizioni raggiunte, ma cercando sempre

1 EMM, pp. 149-150.

2 *Ivi*, p. 193. Cfr. Fergnani, *La cosa umana*, cit., p. 239: "[...] nei colloqui di *On a raison de se révolter* serpeggia un atteggiamento molto più cauto verso una piena attendibilità del marxismo come orizzonte del pensiero e dell'azione".

di riarticolare il ragionamento, anche mettendo in discussione presupposti fino a quel momento accettati. Ma emerge qualcosa di ulteriore rispetto a tale impostazione, anche relativamente al sodalizio con Benny Lévy. Dal mio punto di vista, l'influenza di quest'ultimo fu deleteria. Benny Lévy, precedentemente neo-maoista, ha assunto in seguito posizioni teorico-politico molto ambigue e problematiche, e fortemente connesse con una sorta di filosofia ebraica, condizionata anche dalla riflessione di Lévinas (nel 1997 si trasferì a Gerusalemme, dove fondò, insieme a Alain Finkielkraut e Bernard-Henri Lévy, l'Institut d'études lévinassiennes). Purtroppo Sartre, in parte per i suoi errori, legati anche al carattere un po' "sacerdotale" del ruolo di intellettuale (con alcuni abbagli nelle scelte pratiche, ma anche con alcune iniziative rilevanti: basti pensare, ad esempio, alla fondazione del giornale "Libération" nel 1973), in parte per i crescenti problemi fisici, ha attribuito troppa importanza a Benny Lévy e si è fidato troppo di lui³. Al riguardo si rivela estremamente lucido il giudizio di Simone de Beauvoir nella *Cerimonia degli addii*:

Victor [...] era cambiato molto da quando Sartre lo aveva conosciuto. Come molti ex-maoisti, si era volto verso Dio: il Dio d'Israele, poiché era ebreo; la sua visione del mondo era diventata spiritualista e anche religiosa. Di fronte a questo nuovo orientamento Sartre era riluttante [...] Sartre aveva sempre scelto di pensare contro se stesso; mai, però, per sprofondare nel banale; la filosofia vaga e molle che Victor gli prestava non gli apparteneva affatto [...] Volle ricorrere a un surrogato: militante e filosofo, Victor avrebbe realizzato

- 3 Si veda, fra i giudizi di Sartre su Benny Lévy – Pierre Victor: *ASD*, p. 211: "Pierre rappresentava al tempo stesso l'attività teorica radicale e autonoma – ovvero indipendente da ogni indicazione di partito – e il militante politico legato a un'azione concreta di massa. Ora, mi direte – e avrete ragione – che Pierre era un capo e che, per tale ragione, contraddiceva ciò a cui penso occorra arrivare, ovvero una piena uguaglianza fra i membri di un gruppo e – al di là di esso – di una società. [...] Pierre [...] era il capo della *Gauche prolétarienne* ed [...] esercitava sul gruppo un'autorità considerevole. Un'autorità di cui ha finito per rendersi conto che era nociva. È precisamente una delle ragioni per le quali l'ex-*Gauche prolétarienne* si è autodissolta. Abbiamo avuto molte discussioni al riguardo – si veda d'altronde in *On a raison de se révolter* – Pierre si è a poco a poco avvicinato alle mie idee, in particolare sulla libertà e sul rifiuto delle gerarchie, di tutte le gerarchie, sul rifiuto della nozione stessa di capo". Giustamente Gaudeaux, *Sartre, l'avventure de l'engagement*, cit., pp. 385-395: 394, mette in luce il carattere fuorviante dell'interpretazione di Sartre fornita da Benny Lévy: "Se Pierre Victor ha certamente letto Sartre, non l'ha compreso, poiché altrimenti avrebbe cambiato e non adopererebbe questo linguaggio". Per un'analisi complessiva del rapporto Sartre-Benny Lévy, si vedano Sébastien Repaire, *Sartre et Benny Lévy. Une amitié intellectuelle, du maoïsme triomphant au crépuscule de la révolution*, L'Harmattan, Paris 2013, e Gilles Hanus, *Penser à deux? Sartre et Benny Lévy face à face*, L'Âge d'homme, Lausanne-Paris 2013.

quel 'nuovo intellettuale' che Sartre sognava e che avrebbe contribuito a far esistere [...] Sartre non poteva più leggere, né rileggersi. Io sono incapace di giudicare un testo che non ho letto con i miei occhi. Sartre era come me⁴.

Appare difficile stabilire i contorni della riflessione di Sartre negli ultimi anni, anche perché, con la cecità, non lavorava e non scriveva autonomamente. In tal senso, occorre muovere due considerazioni su piani differenti. La prima, di tipo filologico, è che si rivela appunto complicato stabilire, per gli anni indicati, che cosa appartenga realmente e che cosa non appartenga a Sartre, e quindi quali siano i confini fra Sartre e Benny Lévy. La seconda è se l'articolazione complessiva, pur con l'opacità richiamata, risulti convincente, o se, piuttosto, crei più problemi di quanti ne risolva. Per tornare alla prima questione, se si ammette che non ci fosse una coincidenza fra le due posizioni, l'impressione è che Benny Lévy abbia cercato di appropriarsi integralmente del pensiero di Sartre, con una curiosa inversione dei rapporti di forza tra l'importanza della riflessione sartriana e invece il carattere piuttosto irrilevante della posizione di Benny Lévy, se non per la comprensione di un certo clima intellettuale, e di una parabola patetica che ha riguardato alcuni ex-maoisti francesi (si faccia riferimento anche a Alain Finkielkraut e Bernard-Henri Lévy⁵) negli anni e nei decenni successivi.

Un problema, che fa emergere la forte distanza fra i due, concerne la filosofia ebraica. Non c'è dubbio che la critica dell'antisemitismo sia costitutiva del discorso sartriano, e le *Riflessioni sulla questione ebraica* rappresentano un testo di grande importanza (pur con una serie di limiti, anche con una rielaborazione non ancora realmente compiuta del "discrimine" di Auschwitz), e cruciale anche ai fini della comprensione dei meccanismi del razzismo e del colonialismo: nella *Critica* tale elemento ritorna, anche in riferimento all'antisemitismo di Stalin. D'altronde, in precedenza ho messo in luce come anche per Fanon le *Réflexions* costituissero un testo-guida per articolare la propria posizione. Successivamente Sartre valorizzò Israele, e assunse una posizione, per molti versi, filoisraeliana nel conflitto fra Israele e Palestina. O meglio, a più riprese rivendicò una sorta di equidistanza fra i due nazionalismi

4 Beauvoir, *La cerimonia degli addii*, cit., pp. 118-119. Si veda anche Olivier Todd, *Un fils rebelle*, Grasset, Paris 1981.

5 Cfr. Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre. Enquête philosophique*, Grasset, Paris 2000, trad. it. di R. Salvadori, *Il secolo di Sartre. L'uomo, il pensiero, l'impegno*, il Saggiatore, Milano 2004, che interpreta il percorso sartriano sulla base di un approccio completamente differente rispetto a quello qui adottato.

li operanti, ma, tenendo conto dell'asimmetria fra le due situazioni, in cui una, quella palestinese era (ed è) priva di uno Stato, nella sostanza si venne a situare, in modo piuttosto problematico, in maggiore vicinanza con Israele. Una parte del volume *Situations*, VIII, *Autour de 68*, è dedicata proprio al conflitto medio-orientale⁶. Questa presenza trova la sua *ratio existendi* nella contiguità temporale con gli eventi decisivi del 1967 per il conflitto medio-orientale, ma anche nel fatto che una delle ragioni delle critiche a Sartre da parte degli studenti nel '68, simpatizzanti nei confronti dei palestinesi, consisteva proprio nella posizione in merito a Israele. Tale scelta, che pur non costituisce la naturale conseguenza delle *Riflessioni sulla questione ebraica*, permane immutata nella sua intera tematizzazione degli anni Sessanta e Settanta.

Ma sia la critica all'antisemitismo, sia la posizione sostanzialmente solidale con Israele (pur risultando i due elementi non immediatamente componibili) non hanno mai condotto Sartre all'articolazione di un messianismo politico, e, meno ancora, a una sorta di filosofia ebraica complessiva. L'intera trattazione svolta risulta priva di elementi di questo tipo. Così la valorizzazione del messianismo, all'interno di alcuni scritti, o meglio conversazioni, degli ultimi mesi di vita (come, ad esempio, *L'espoir maintenant*), che sono stati elaborati insieme con Benny Lévy o principalmente da quest'ultimo, appare sostanzialmente estranea a Sartre⁷. Non solo il messianismo, ma qualsiasi forma di ebraismo politico risultano lontani dalla prospettiva sartriana. Anzi, la delineazione di una filosofia ebraica costituisce una radicale negazione della tesi centrale delle *Riflessioni sulla questione ebraica*, secondo cui è l'antisemita che fa l'ebreo: ogni "essenzializzazione" dell'ebreo viene completamente destituita. Occorre però soffermarsi su altri due rilevanti plessi teorico-politici affrontati negli ultimi anni.

6 Il riferimento è alla parte "III. Israël – Le monde arabe", in *Situations*, VIII, *Autour de 68*, cit., pp. 333-370. Ad esempio, si veda I, p. 335: "Sono sostenitore di una pace negoziata, nello stesso tempo per ragioni politiche e perché sono amico delle due parti in lotta [...] Ciò significa, quindi, dal mio punto di vista: 1) che, in un modo o nell'altro, Israele dovrà restituire i territori che occupa [...] 2) che la sovranità di Israele debba essere riconosciuta; 3) che il problema dei Palestinesi debba essere immediatamente l'oggetto delle prossime negoziazioni, dal momento che tale questione è decisiva". Si veda anche, vari anni dopo, RR, p. 298, trad. it., p. 259: "Non si può essere filoarabi senza essere anche un po' filoebrei, come lo è del resto Victor, e non si può essere filoebrei senza essere filoarabi, come lo sono io. E questa posizione crea una strana situazione [...]".

7 Cfr. EM, che costituisce una raccolta di articoli apparsi su "Le Nouvel Observateur". Sull'ebraismo: *ivi*, pp. 16-17, 71-81. Al riguardo si veda, sulla base di un'interpretazione in parte differente rispetto a quella qui proposta: Judaken, *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question*, cit., pp. 208-239.

Un elemento-chiave è fornito dalla questione della fratellanza, che trova la sua radice anche in una valorizzazione, operante anche in passato ma senza che tale istanza presentasse un'articolazione sistematica, della dimensione dell'etica⁸. Nell'ultimo Sartre viene a svolgere una funzione decisiva la *fraternité*, ma sulla base di un tentativo di fornire una declinazione "positiva", capace di andare al di là del momento "fusionale" dell'insurrezione. Ad esempio, nella *Critique* la nozione di *fraternité* si viene a configurare come quell'elemento di comunanza che permette di tenere insieme libertà e uguaglianza nel momento della *praxis* comune. Si assiste a una coimplicazione fra la dimensione singolare e quella universale, cosicché sembra che non ci siano "io" e "tu", e che la libertà individuale e quella collettiva si richiamino reciprocamente. Perlomeno nell'*exemplum* della Rivoluzione francese, dalla dinamica interna a tale nozione sembra che, una volta superata la fase del gruppo in fusione, l'unica fratellanza possibile sia costituita dalla *fraternité-terreur*. È vero che, nella prima parte della *Critique*, ci si trova di fronte a un metodo regressivo, in cui si parte dalle categorie più astratte, per certi versi come ha fatto Marx nella critica dell'economia politica: non si può quindi interpretare lo scenario indicato nei termini di una successione temporale, e quindi di un'inevitabile passaggio alla fratellanza-terrore. Ma è anche vero che il ruolo dell'evento della Rivoluzione francese si rivela cruciale per la comprensione della *Critique*, e quindi la dimensione storica nella sua concretezza risulta non comprensibile all'interno di un piano puramente logico-categoriale. Per un verso, emerge la centralità della fratellanza, la parola "dimenticata" della Rivoluzione, per l'altro, ci si trova di fronte a una *impasse* nel momento in cui si cerca di concepirla al di là della prassi insurrezionale, e quindi come una modalità concreta di articolare "stabilmente" i rapporti fra gli individui: una fratellanza al di là (o al di qua) della fratellanza-terrore.

Negli anni Settanta risulta operante un tentativo di tipo decostruttivo ma anche di riapertura del discorso, cercando di andare al di là dell'approccio delineato fino a quel momento, anche "pensando con-

8 Per una valorizzazione dell'etica (o della morale: non si assiste a una chiara differenziazione delle due dimensioni. In questo senso in Sartre è presente un'articolazione molto differente che in Hegel): *RR*, pp. 118-119, trad. it., pp. 101-102: "Per i marxisti la moralità è una sovrastruttura. Si dovrebbe vedere se noi la consideriamo come tale. Per me i sistemi morali sono delle sovrastrutture: ma la moralità concreta, vivente, si trova al livello della produzione [...] Lo stesso Marx non ha posto il problema della moralità, ma in qualche modo ne parla continuamente".

tro se stessi", se necessario. Ma suscita non pochi dubbi la modalità con cui la fratellanza viene concepita nel periodo indicato, secondo una declinazione molto "compositiva", e influenzata dall'Altro di Lévinas. In questo senso, l'elemento della rivoluzione o viene sottoposto, in particolare da Benny Lévy, a una critica insieme semplicistica e politicamente ambigua, riducendola a un dominio dell'idea del *Sujet-maître*, o viene riarticolata sulla base di una sorta di ebraismo politico. Nelle conversazioni fra Sartre e Benny Lévy raccolte in *L'espoir maintenant*, viene ad assumere un ruolo-chiave il concetto di fratellanza: "Se considero [...] la società come risultante da un legame (*lien*) fra gli uomini più profondo che la politica, allora ritengo che le persone dovrebbero avere o possono avere o hanno un determinato rapporto primario che è il rapporto di fratellanza (*fraternité*)"⁹. Ci si trova di fronte al rischio di approdare a una sorta di "naturalismo", in cui la *fraternité* costituisce un presupposto del discorso, svincolato da un'analisi storica e politica. Così ritorniamo ad alcune problematiche (già messe in luce a livello del rapporto con l'ebraismo), che appartengono in modo evidente a Benny Lévy, e che risulta perlomeno dubbio quanto Sartre abbia realmente condiviso. E, anche se avesse realmente condiviso tale posizione, si tratta solo di conversazioni e di conversazioni che, da vari punti di vista, si muovono in distonia con l'intera produzione sartriana, o che comunque danno una lettura di quest'ultima in termini estremamente problematici. Per riprendere le parole di Simone de Beauvoir, "come [Benny Lévy] poteva appiattire in quel modo la nozione di fraternità, tanto forte e dura nella *Critica della ragione dialettica*? Non nascosi a Sartre la portata della mia delusione. Ne fu sorpreso: si aspettava alcune critiche, non quel radicale dissenso. Gli dissi che tutta l'*équipe* di *Temps Modernes* stava dalla mia parte"¹⁰.

Rimane un'altra questione, a mio avviso la più rilevante (su cui ritornerò nel prossimo paragrafo), che può venire sintetizzata proprio con il titolo, *Pouvoir et liberté*, di un'opera, a cui Sartre voleva lavorare e che in seguito venne elaborata, seppur in modo non solo provvisorio ma addirittura schematico, da Benny Lévy e uscì postuma¹¹.

9 EM, pp. 56-57.

10 Beauvoir, *La cerimonia degli addii*, cit., p. 118.

11 Cfr. Benny Lévy, *Pouvoir et liberté*, a cura di G. Hanus, Verdier, Lagrasse 2007, testo che risente delle conversazioni fra Sartre e Benny Lévy in un periodo che va dal 1975 al 1980. Qui sono presenti vari degli elementi che troviamo anche in *L'espoir maintenant*, e in particolare l'ebraismo (anche attraverso la mediazione di Lévinas) e una valorizzazione della *fraternité* connessa ad esso. L'articolazione politica (o impolitica) del discorso segna un netto allontanamento dal marxismo, anche da un marxismo eterodosso ed "eretico".

Più che di un testo, si tratta di un “brogliaccio” contenente riflessioni comprese fra il 1975 e il 1980, e frutto di un confronto continuo fra i due. Per ragioni analoghe a quelle indicate nei punti precedenti, crea non poche perplessità l’articolazione “in positivo” che viene fornita: piuttosto, risulta interessante sul piano decostruttivo, come tentativo di uscire da una *impasse* (ma creandone un’altra, ancora più problematica!). Entrambe le nozioni presenti nel titolo dell’opera necessitano di una riarticolazione. La libertà, elemento-chiave dell’intero orizzonte sartriano, nel dopoguerra risulta però “asciugata”. Se nei testi precedenti esisteva il rischio di approdare a una sorta di assolutezza della libertà, con la *Critique* emerge il ruolo cruciale, e ineludibile, del pratico-inerte, e quindi di un’oggettività contro cui si va a “sbattere”, e la dimensione collettiva, con le sue luci e le sue ombre, risulta sempre più importante, mettendo in discussione qualsiasi approccio individualistico. Emblematica, da questo punto di vista, è la funzione del concetto di situazione, entro cui gli individui sono inseriti, e da cui non possono prescindere, secondo un intreccio inestricabile di libertà e necessità. Nello stesso tempo, un problema aperto è se, nonostante le considerazioni appena svolte, permanga, sulla base di un approccio *anarchisant*, per molti versi congeniale al 1968, l’idea secondo cui la libertà come liberazione costituisca una sorta di *primum* del discorso.

Rispetto alla libertà, l’altra faccia della medaglia è rappresentata dal potere. Un rischio, per molti versi conseguente proprio a una determinata modalità di concepire la libertà, è quella del rifiuto nei confronti del potere, sulla base di una contrapposizione del movimento all’organizzazione e all’istituzione, come se queste ultime costituissero un inevitabile ritorno alla serialità. In precedenza ho sottolineato che nella *Critica* la questione si pone in termini più articolati. La difficoltà messa in luce rimane però aperta, in quanto talvolta sembra emergere una troppo facile elusione del tema del potere, con il rischio di una sostanziale subalternità nei confronti degli apparati disciplinari dello Stato¹². Ma, anche dopo il ’68, risulta operante un tentativo di delineare il rapporto fra movimento e istituzione in modo più fe-

Al riguardo si veda anche Benny Lévy, *Le nom de l’homme. Dialogue avec Sartre*, Verdier, Lagrasse 1984, che ripercorre l’intera riflessione sartriana sulla base dell’ottica indicata.

12 Cfr. Fergani, *La cosa umana*, cit., p. 251: “[In *On a raison de se révolter*] La ‘liberté retrouvée’ è la possibilità di concepire una lotta politica imperniata sulla *déprise du pouvoir*, sulla definitiva messa da parte della concezione del militante-soldato [...] si trattava di una analisi di rilievo, largamente accoglibile [...] in quanto capitolo di una sempre aperta critica [...] dell’ideologia ‘democraticista’ del cittadino elettore; meno convincente, invece, se considerata secondo un’ottica storico-politica”.

condo, vedendo se sia possibile, pur nella consapevolezza della non-ripetibilità dell'evento della Rivoluzione bolscevica, riattivare ciò che i *Soviet* "nominavano". Si tratta di interrogarsi in che termini si possa pensare politicamente e storicamente il tema dei soggetti politici, individuali e collettivi, a partire dal loro essere situati.

2. *Al di là del dualismo "individuale"- "collettivo":
ripensare la soggettivazione*

Per fare emergere alcuni aspetti del percorso svolto, si rivela cruciale la questione dall'"universale singolare", con le sue conseguenze in merito alle pratiche di soggettivazione, e quindi in merito al tentativo di fornire un'articolazione politica, dotata di un carattere espansivo, del discorso sartriano. Esamino (e, in alcuni casi, riprendo) tali elementi in rapporto non tanto agli ultimi scritti, che in realtà sono stati elaborati da Benny Lévy e di cui non è sempre chiaro l'apporto fornito da Sartre, quanto ai testi degli anni Sessanta e dei primi anni Settanta. L'"universale singolare" può venir considerato un *fil rouge* dell'intera concezione sartriana. Esso permea l'intera struttura della *Critique*, contraddistinta dalla ricerca di tenere insieme due elementi apparentemente incomponibili, ovvero l'universalità della Storia, che però non si può mai comprendere fino in fondo e che non possiede un carattere di linearità, e la singolarità, che è relativa sia al soggetto sia al radicamento in una congiuntura mai pienamente "sussumibile" in uno schema razionale generalizzante. Due testi, relativamente brevi, appaiono particolarmente significativi al riguardo: *Merleau-Ponty, vivo* (1961) e *L'universale singolare* (1966).

Merleau-Ponty, vivo, un omaggio all'amico, con cui entrò in conflitto per motivi filosofici ma soprattutto per motivi politici, fa emergere in modo icastico la questione dell'universale singolare.

Considerato personalmente, [Merleau-Ponty] è una vita che si ripiega su se stessa per cogliere l'avvento dell'umano nella sua singolarità (*singularité*) [...] Non che egli cerchi di capire, come Stendhal, l'individuo che egli è, ma piuttosto, alla maniera di Montaigne, la persona, miscuglio incomparabile di particolare e di universale¹³. Completare l'essere e consacrarlo, certo, ma questo significa umanizzarlo [...] Questo basta perché l'uomo non sia mai né l'animale di una specie né l'oggetto di un concetto universale, ma, appe-

13 *MPV*, p. 265, trad. it., p. 216.

na appare, l'esplosione di un evento [...] L'uomo non penserà mai l'uomo: lo *fa* a ogni istante [...] L'uomo non sarà mai oggetto totale di conoscenza: egli è soggetto di storia (*sujet de l'Histoire*)¹⁴.

Risuonano, nella lontananza e insieme nella vicinanza tra i due filosofi, vari elementi rimarcati nell'intero lavoro, e in particolare la crucialità dell'evento e la lettura dell'"umano" a partire da questa base, un "umano" che non può mai venir ipostatizzato, dal momento che si radica nelle condizioni concrete, chiamando in campo il rapporto soggetto-storia.

Tagliando i nostri legami con i contemporanei, la borghesia ci rinchiude nel bozzolo della vita privata e ci definisce a colpi di forbice come individui (*individus*). Il che vuol dire: come delle molecole senza storia che si trascinano da un istante all'altro. Attraverso Merleau, noi ci ritroviamo singolari (*singuliers*) grazie alla contingenza del nostro ancoraggio nella natura e nella storia, vale a dire grazie all'avventura temporale che noi siamo nel seno dell'avventura umana. Così la storia ci fa universali nell'esatta misura in cui noi la facciamo particolare. Questo è l'importante dono che Merleau ci offre col suo accanimento a scavare sempre nello stesso luogo: partito dalla ben nota universalità del particolare, egli arriva alla singolarità dell'universale. È lui che ha messo in luce la contraddizione capitale: ogni storia è tutta la storia, quando il lampo-uomo si illumina, tutto è detto; ogni vita, ogni momento, ogni epoca [...] sono delle incarnazioni: il Verbo diventa carne, l'universale non si instaura che attraverso la singolarità vivente che lo deforma individualizzandolo [...] Ma per Merleau, l'universalità non è mai universale, eccetto che per il pensiero 'di sorvolo': essa nasce secondo la carne; carne della nostra carne, essa conserva, fin nelle più sottili gradazioni gradazioni, la nostra singolarità. Questo è il monito che l'antropologia – analisi o marxismo – non dovrebbe più dimenticare: né, come fanno troppo spesso i freudiani, che ogni uomo è tutto l'uomo e che bisogna rendere conto, in tutti, del *lampo*, universalizzazione singolare dell'universalità, né, come i dialettici alle prime armi, che l'URSS non è il semplice inizio della rivoluzione universale, ma anche la sua incarnazione e che il 1917 imprimerà al futuro socialismo un segno incancellabile¹⁵.

14 *Ivi*, p. 277, trad. it., pp. 224-225.

15 *Ivi*, pp. 284-285, trad. it., pp. 229-230. Sul rapporto stretto, seppur con forti dissonanze, fra la singolarità di Sartre e quella di Merleau-Ponty: Florence Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentielles et leur héritage bergsonien*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2005; Raoul Kirchmayr, *Postfazione. Sartre e la parola del lutto*, in Jean-Paul Sartre, *Merleau-Ponty*, a cura di R. Kirchmayr, Raffaello Cortina, Milano 1999, pp. 151-184. Sulla base di un'interpretazione volta a rimarcare la distanza radicale fra i due filosofi: Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris 2015, in part. pp. 113-155.

Emerge il fatto che, nonostante la durissima polemica fra i due sul piano politico (soprattutto dopo *I comunisti e la pace*), l'intera trattazione della *Critica* risente, non senza dissonanze, dell'interazione con Merleau-Ponty. Al riguardo si può fare riferimento alla critica all'idea individualistica borghese e alla valorizzazione della singolarità all'interno dell'"avventura umana", sulla base di un continuo richiamarsi fra singolare e universale: "l'universale non si instaura che attraverso la singolarità vivente"¹⁶. L'universalità in quanto tale costituisce un'astrazione, e quindi deve incarnarsi in situazioni singolari: essa non costituisce un oggetto dato, ma un progetto aperto¹⁷. L'importanza delle mediazioni, in Sartre, si manifesta nel fatto che la dialettica concreta fra universale e singolare non risulta effettiva che nella specificità delle situazioni, e quindi l'universale diventa singolare attraverso la mediazione della particolarità. L'intero ragionamento sull'incarnazione, in quanto divenire corpo delle forze presenti, svolge una funzione cruciale al riguardo, e risente del confronto-scontro con Merleau-Ponty. Tale nozione risulta connessa alla modalità con cui il vissuto concreto, ovvero l'universale singolare, può sviluppare l'insieme delle totalizzazioni in corso o ri-esteriorizzarle. La *Critique*, e in particolare la sua seconda parte, sarebbe incomprendibile senza il riferimento all'incarnazione, costituendo l'Unione Sovietica un'incarnazione del marxismo, e non *sic et simpliciter* una sua mistificazione.

Vari degli elementi indicati ritornano con forza in *L'universale singolare*, testo sorretto da quel tentativo, già presente in *Questioni di metodo*, di dare vita a una connessione *étrange* fra Marx e Kierkegaard, sulla base di una valorizzazione del singolare come elemento che coglie il soggetto nella sua irriducibilità, *versus* Hegel, a uno schema generalizzante e nella sua relazione con l'evento. Ho già preso in considerazione tale testo in rapporto alla presenza di una concezione

16 Cfr. Barot, *Les fictions contradictoires de l'universel*, cit., p. 77, il quale mette in luce l'"impossibile realizzazione dell'universale, 'uni-totalità', come universale": "l'universale non esiste che come singolare (come individuo, come evento, ecc.) [...]".

17 Per una recente riarticolazione della questione dell'universalità, non in riferimento a Sartre ma sulla base di un approccio in parte sintonico con quello qui delineato: Frédéric Lordon, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, Paris 2015, pp. 302-303: "I legami dell'universale e del particolare sono decisamente intricati, e ciò in definitiva per il solo fatto che l'universale non è, e non potrebbe essere, *causa sui*: ci sono delle emergenze *storiche* dell'universale, e quindi a partire da un sostrato necessariamente particolare, poiché [...] la storia e il mondo degli uomini non sono quelli dell'universale universalmente realizzato [...] Così come l'universale nasce dal particolare, ma da un particolare organizzato in modo adeguato per dare vita all'universale, l'emancipazione come *work in progress* chiede di lavorare alle disposizioni del nostro particolare".

della storia come non caratterizzata da una linearità, ma “costellata di buchi” (*trouée*)¹⁸. All’interno di tale orizzonte storico frastagliato emerge la questione della soggettività:

Il soggettivo (*subjectif*) dev’essere ciò che è, una realizzazione singolare di ogni singolarità [...] La soggettività (*subjectivité*) è la temporalizzazione stessa; è *ciò che mi accade*, ciò che non può essere se non accadendo; sono io nella misura in cui non posso nascere che a caso – e nella misura in cui, come diceva Merleau-Ponty, per quanto breve sia la mia vita, deve accadermi *almeno* di morire [...]¹⁹.

[...] Kierkegaard testimonia di una duplice universalità. La rivoluzione sta nel fatto che l’uomo storico, con il suo ancoraggio, fa di questa universalità una situazione particolare e della comune necessità una contingenza irriducibile. In altri termini, l’atteggiamento particolare non è affatto, come in Hegel, un’incarnazione dialettica del momento universale; al contrario, l’ancoraggio della persona fa di questo universale una singolarità irriducibile (*singularité irréductible*)²⁰.

Emerge una prospettiva, per molti versi, sintonica con Kierkegaard, e critica nei confronti della dialettica hegeliana, a causa dell’“ingabbiamento”, da parte di quest’ultima, della dimensione singolare nella dimensione universale, e quindi a causa della neutralizzazione della prima. La dialettica critica, aperta di Sartre si distanzia dall’approccio hegeliano, anche per il suo tentativo di cogliere la singolarità nel suo essere non-sapere, nel suo richiamare un vissuto irriducibile a trascrizione razionale, sulla base di una non-omologia fra pensiero e realtà. Nella *Prefazione a L’idiota della famiglia* Sartre afferma:

[...] che cosa si può sapere d’un uomo, al giorno d’oggi? [...] un uomo non è mai un individuo; meglio varrebbe chiamarlo un *universale singolare*: totalizzato, e per ciò stesso universalizzato, dalla sua epoca, la rende a sua volta universale riproducendosi in essa come singolarità. Universale grazie

18 *US*, p. 153, trad. it., p. 139.

19 *Ivi*, pp. 158-159, trad. it., p. 143.

20 *Ivi*, p. 173, trad. it. p. 152. Cfr. Raoul Kirchmayr, *Introduzione. Il singolare e l’universale*, in *US*, trad. it., pp. 7-21: 17-18: “[...] il soggetto viene a definirsi come un effetto di ripiegamento dell’esterno e può operare la sua potenza negatrice solo in un secondo momento, dopo essere stato cioè costituito dalle forze presenti storicamente in un determinato campo pratico. In questo modo, non solo Sartre decapita la dialettica hegeliana del momento della sintesi [...] ma addirittura la rovescia in un complesso schema esterno-interno-esterno [...] Ciò che egli chiama ‘il singolare’, dunque, è il risultato del movimento di piegatura dell’esteriorità [...] occorre partire dall’analisi della molteplicità di forze che fanno sì che vi sia un soggetto *storicamente situato* e frutto di *condizionamenti* [...]”.

alla singolare universalità della storia umana, singolare mercé la singolarità universalizzante dei suoi progetti, chiede di esser simultaneamente studiato dai due opposti punti di vista²¹.

L'intero *L'idiota della famiglia* potrebbe venir concepito come analisi della singolarità-Flaubert che si universalizza attraverso la sua opera di scrittore: Flaubert, condizionato dal suo contesto familiare e dalle caratteristiche della sua epoca, ha tentato, seppur pervenendo a una *impasse*, di andare al di là delle condizioni oggettive indicate. In questo senso, si può parlare di soggettivazione a proposito di Flaubert, per quanto possa sembrare "impolitico" il suo percorso, e per quanto Sartre lo critichi per il fatto che tale pratica concerne l'immaginario come luogo di rifugio rispetto alla *bêtise* della vita borghese, a cui peraltro lo stesso Flaubert risulta comunque interno.

Nello stesso tempo, per tornare all'*Universale singolare*, Sartre riattiva Hegel *versus* Kierkegaard, dal momento che fornisce un'articolazione dialettica della Storia: "Kierkegaard dimostra la storicità (*historialité*) ma non coglie la Storia (*Histoire*). Intestarditosi contro Hegel, si è impegnato in modo troppo esclusivo a conferire all'avventura umana il suo carattere costitutivo di contingenza e, per questo, ha trascurato la *praxis* che è razionalità"²². Ritornano le movenze delle *Questioni di metodo*, in cui Kierkegaard viene "usato" contro Hegel, e Hegel viene "usato" contro Kierkegaard. Così viene operata una differenziazione tra l'*Histoire*, per la comprensione, per quanto incompiuta, della quale risulta prezioso il contributo hegeliano, e l'*historialité*, che invece si inserisce in un tracciato relativo a un'avventura umana singolare, in rapporto alla quale la prospettiva kierkegaardiana appare decisiva. Tale approccio risente dell'intera struttura della *Critica* ma anche di testi precedenti, come *Verità e esistenza*, in merito alla dimensione della progettualità del "per sé", sottesa all'*historialisation*, all'interno del percorso storico. Ritorna quella ricerca, precedentemente esaminata, di tenere insieme il "processo storico", contraddi-

21 *IF*, I, p. 7, trad. it., p. 9 (mod.). Cfr. Guigot, *L'ontologie politique de Jean-Paul Sartre*, cit., in part. pp. 23-24, che insiste sul fatto che l'*Idiota della famiglia* costituisce un prolungamento ermeneutico della *Critica della ragione dialettica*, ponendo a tema il rapporto fra la singolarità di Flaubert e la sua epoca; Barnes, *Sartre & Flaubert*, cit.; Rizk, *Comprendre Sartre*, cit., p. 246, che fa riferimento al "vissuto singolare e immaginario di uno scrittore [Flaubert], singolarità totalizzante e finita"; Gabriella Farina e Raoul Kirchmayr (a cura di), *Soggettivazione e destino. Saggi intorno al "Flaubert" di Sartre*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2009.

22 *US*, p. 189, trad. it., p. 162 (mod.).

stinto da una “necessità trascendente”, e la “storializzazione”, con la sua “libera immanenza”:

Kierkegaard è vivo nella morte in quanto afferma la singolarità irriducibile di ogni uomo nei confronti della Storia, la quale tuttavia lo condiziona rigorosamente [...] Kierkegaard e Marx: questi morti viventi condizionano il nostro ancoraggio e si fanno istituire, una volta scomparsi, come nostro avvenire, come nostro compito futuro. Come concepire la Storia (*Histoire*) e il transistorico (*transhistorique*) così da restituire, in teoria e in pratica, la loro piena realtà e la loro relazione di reciproca interiorità alla necessità trascendente del processo storico (*processus historique*) e alla libera immanenza d'una storializzazione (*historialisation*) incessantemente ricominciata; in breve, così da scoprire in ogni occasione, indissolubilmente legate, la singolarità dell'universale e l'universalizzazione del singolare?²³

Tale riflessione, che trova alla propria base l'“universale singolare”, attraverso l'intreccio di due figure apparentemente lontanissime come Marx e Kierkegaard, tenta di declinare il rapporto fra storia e politica sulla base di un loro intreccio, ma anche di uno “scarto”, di una loro non immediata coincidenza. L'intero percorso sartriano si contraddistingue proprio per la presenza di due polarità, costituite l'una dall'universalità della Storia, e l'altra dalla singolarità della contingenza politica. Il concetto di situazione riveste una funzione strategica al riguardo, cercando di tenere insieme soggettività e oggettività, libertà e necessità, seppur sulla base di un'instabilità, come testimonia il carattere *inachevé* della *Critique*.

Come è emerso dall'analisi della *Critique* e di altri testi degli anni Sessanta e Settanta, l'universale singolare, e quindi il tentativo di pensare “la singolarità dell'universale e l'universalizzazione del singolare” si vengono a configurare in termini di rapporto fra esteriore e interiore, chiamando in campo l'interiorità dell'esteriorità e l'esteriorità dell'interiorità. Due appaiono i referenti polemic del discorso. Il primo è rappresentato dall'idea della centralità dell'interiorità, che naturalmente trova enormi difficoltà nell'articolare la relazione con l'esteriorità, e quindi anche con la politica: da questo punto di vista, risulta difficile, se non impossibile, l'interazione con qualsiasi approccio marxista, comunque riformulato. Tale primato dell'interiorità costituisce un rischio tutt'altro che assente in Sartre, e anzi, per certi versi, può venir imputato anche ad alcuni fasi del suo itinerario, sia a quelle precedenti la seconda guerra mondiale (d'altronde, lo stesso Sartre ammise che il suo

23 *Ivi*, p. 190, trad. it., p. 162 (mod.).

interesse per la storia e la politica si manifestò realmente solo con la guerra e la Resistenza), sia a quella degli ultimi anni (che, però, si rivela assai controversa e non presenta realmente testi elaborati da Sartre). Nel "cuore" della sua riflessione politica, dai primi anni Cinquanta ai primi anni Settanta, a mio avviso questa centralità dell'interiorità viene, se non erosa, comunque sottoposta a una forte tensione.

Il secondo referente polemico è costituito dal primato dell'esteriorità, elemento che viene a riguardare in modo diretto il marxismo, anche quello più eterodosso, che secondo Sartre contiene il rischio di non cogliere la crucialità del rapporto fra interiorità ed esteriorità. Tale problema non può venir risolto ritenendo che l'atto rivoluzionario possa *ipso facto* mutare l'interiorità, come la dinamica successiva alle rivoluzioni, e quindi la "solidificazione" serializzante che l'hanno caratterizzata, stanno a testimoniare. Secondo Sartre, sia l'idealismo di Lukács sia, con modalità completamente differenti, lo strutturalismo di Lévi-Strauss presentano grandi difficoltà nel concepire il rapporto indicato non nel senso di uno "schiacciamento" dell'interiorità sull'esteriorità. Tali dimensioni, considerate anche nel loro lato oscuro, sono risaltate con forza anche dall'indagine, non priva di tracce freudiane, delle *Riflessioni sulla questione ebraica*: l'ebreo viene "creato" esteriormente dall'antisemita, ma, nello stesso tempo, risulta operante un meccanismo sottile, per cui l'ebreo è spinto a introiettare su di sé lo sguardo del non-ebreo. Sartre cerca di articolare il nesso fra soggettività e oggettività proprio sulla base di una reciprocità fra i due elementi richiamati, ma comunque sempre a partire da un fuori: non più nel senso di una soggettività che può superare in modo immediato l'oggettività, come testimoniano la rilevanza del pratico-inerte, con la sua oggettività, e del collettivo. Inoltre tale relazione non può venir indagata astrattamente, ma a partire da un'angolatura storicamente condizionata. Dall'analisi della *Critica* è risaltata poi la centralità della totalizzazione d'avviluppo, connessa ai processi di costituzione di tutte le temporalizzazioni: si tratta di un movimento non lineare le cui figure realizzate rappresentano dei momenti storici determinati, tenendo conto della molteplicità delle totalizzazioni singolari, della *rareté* e dell'esteriorità della materia.

Tale modo di interpretare il rapporto fra singolarità e universalità fa emergere la questione del ruolo del soggetto, e dei soggetti, all'interno della Storia con il suo carattere di universalità (che però non può mai venir colto fino in fondo), ma anche negli accadimenti singolari, in cui ci si trova ad operare. Nel quadro della *Critique* tale

problema viene articolato attraverso le relazioni fra la dialettica costituente, che è individuale, e la dialettica costituita, che presenta i diversi livelli del gruppo, dell'essere sociale e delle istituzioni. Il nesso fra singolarità e universalità, se viene concepito non astrattamente ma su un piano insieme storico e politico (con l'instabilità di tali elementi), non può eludere il tema del rapporto fra soggetto individuale e soggetto collettivo. Il tentativo sartriano è di andare al di là della dicotomia fra gli elementi indicati, e quindi al di là della contrapposizione fra individualismo e organicismo (o olismo), cercando di cogliere ciò che sta "tra" gli individui, l'intersoggettività, intendendo quest'ultima, però, non in modo compositivo e armonico (come, peraltro, lo stesso Sartre negli ultimi anni rischia di fare). Non c'è dubbio che sia presente un'eco dell'intersoggettività di Husserl, ma, all'interno del quadro sartriano, incardinato sulla nozione di situazione, la questione viene ad assumere un significato sostanzialmente differente, dal momento che in Husserl la dimensione relazionale rischiava di configurarsi come una mera *petitio principii*. Si può anche riattivare la VI *Tesi su Feuerbach*, che concepisce il *Gattungswesen* a partire dai rapporti fra gli individui. Etienne Balibar declina il problema marxiano indicato in termini di transindividualità²⁴. A mio avviso, quest'ultima categoria, anche se è assente dal lessico sartriano, si rivela adeguata per denotare la crucialità dell'intersoggettività nella sua riflessione politica. Ma bisogna compiere un passo ulteriore. Se si vuole indagare, per un verso, nel processo storico complessivo, per l'altro, nella congiuntura singolare, la *praxis* concreta dei soggetti al di là del dualismo fra soggetto individuale e soggetto collettivo, risulta decisiva la questione del rapporto fra i soggetti e il gruppo.

Tra l'altro, è degno di nota il fatto che la teorizzazione sartriana del gruppo non sia stata realmente presa in considerazione nel dibattito contemporaneo, per quanto essa fornisca vari nuclei teorici rilevanti. Mi limito a rimarcare l'importanza della rappresentazione fenomeno-

24 Cfr. Balibar, *La filosofia di Marx*, cit., il quale, utilizzando la VI *Tesi su Feuerbach* che identifica l'essenza umana con l'insieme (*ensemble*) dei rapporti umani, valorizza l'"ontologia della relazione" marxiana: "Le parole di cui Marx si serve rifiutano *ad un tempo* il punto di vista individualistico [...] e il punto di vista organicistico [...] Forse le cose sarebbero più chiare nella forma (ma non nel fondo) se aggiungessimo, a nostra volta, una parola al testo [...] La parola, infatti, esiste, ma in pensatori del XX secolo (Kojève, Simondon, Lacan...): si tratta infatti di pensare l'umanità come una realtà *transindividuale*, e, al limite, di pensare la transindividualità come tale. Non ciò che è idealmente 'in' ogni individuo (come una forma o una sostanza), o, ciò che servirebbe, dall'esterno, a classificarlo, ma ciò che esiste *tra gli individui*, per le loro molteplici interazioni" (p. 36).

logica del gruppo, che non è sostanza, non è super-organismo: il riferimento a tale elemento possiede il compito di descrivere esperienze politiche soprattutto rivoluzionarie e postrivoluzionarie. Il gruppo non elimina la pluralità e l'alterità concreta dei soggetti: si tratta di una sorta di intersoggettività che si totalizza. Ogni soggettività si fa il "terzo" degli altri, totalizzando il loro legame. Fra il gruppo e il singolo individuo, si pone ogni "terzo": noi siamo in molti a esercitare la totalizzazione attraverso la quale si forma il gruppo. Nella fase calda della "fusione" le parti non risultano precedenti rispetto al tutto. Il gruppo rivoluzionario non costituisce *sic et simpliciter* l'esito naturale della credenza spontanea del proletariato. La sua *praxis* risulta irriducibile sia a totalità hegeliana sia a totalità strutturalista. Per ripensare la soggettivazione occorre tenere sempre presente che il gruppo è una totalizzazione da fare, sempre aperta, ma, nello stesso tempo, necessitante una sua "condensazione" che prevede la presenza di forme di autorità, non però fondate su una gerarchia fissa. Inoltre tale elemento può sempre dissolversi nella serialità: non ci si trova di fronte a una successione temporale fra serie e gruppo, dal momento che la prima non scompare mai completamente.

André Gorz, in *Il socialismo difficile*, nel descrivere e riarticolare tale movimento sartiano, afferma che

i gruppi sono i momenti dialettici costituenti (e non costituiti) del sociale; essi sono specificamente organizzati in vista dell'azione sociale e storica; sono il recupero della necessità nella libertà [...] deve essere possibile [...] che l'unità del molteplice invece di essere esteriore e *subita*, sia interiorizzata e *prodotta* in tutti da ciascuno e in ciascuno da tutti attraverso la produzione di un oggetto comune, di un'azione comune, in breve della necessità come libertà [...] Ognuno diventa il cammino di tutti verso tutti, e tutti il cammino di ciascuno verso se stessi. La *necessità della libertà* è allora la *praxis* dell'individuo comune che si riflette e si riconosce nella *praxis* comune e nell'oggetto comune, e che opera la totalizzazione in corso e, nello stesso tempo, si sente *richiesto da questa totalizzazione* effettuata attorno a lui²⁵.

Il gruppo, nella sua connessione con la classe, non può essere ipostatizzato dal punto di vista sociologico, radicandosi nella dimensione pratica. L'azione comune, frutto degli individui comuni (una possibile riformulazione degli individui sociali marxiani), si viene a configurare come un "inventare il nuovo", ma anche come una riattivazione di al-

25 Gorz, *Il socialismo difficile*, cit., pp. 282-283.

cuni elementi del passato, sulla base di una sorta di “invenzione e ripetizione”, come emerge dalla conferenza all’Istituto Gramsci del 1961:

[...] occorre che ci sia un aspetto costante della soggettività, e questo aspetto è la ripetizione. Ci si ritotalizza senza soste, dunque ci si ripete senza soste [...] Così la soggettività appare qui come un essere di ripetizione, ma, al tempo stesso, è un essere d’invenzione [...] Il materiale dell’invenzione – se così si può dire – è la soggettività. Non troveremo mai, non scopriremo mai che cos’è l’invenzione umana se si considera una *praxis* pura fondata su una chiara coscienza [...] La ripetizione-invenzione in un rapporto dato, immediato, che trascende l’essere in exteriorità si chiama proiezione. In altre parole, l’essenziale della soggettività è di conoscersi solo al di fuori della sua stessa invenzione, e mai al di dentro²⁶.

Questa carica di invenzione permea il soggetto, non muovendosi affatto in una direzione “coscientistica”, sulla base di una valorizzazione unilaterale dell’interiorità: al di là di qualsiasi essenzialismo, il soggetto si dà nella dinamica aperta, e imprevedibile, dell’azione. L’elemento, anche di derivazione lukácsiana, della coscienza di classe risente di questo tracciato: “[...] la stessa coscienza di classe ha i suoi limiti, che sono i limiti della situazione [...]”²⁷. “Così constatiamo che, nel corso della lotta, il momento soggettivo, come modo d’essere all’interno del momento oggettivo, è assolutamente indispensabile allo sviluppo dialettico della vita sociale e del processo storico”²⁸. Da tale punto di vista andrebbe problematizzata la questione dell’umanismo sartriano. Non si tratta, per gusto di provocazione, di sostenere la tesi dell’antiumanismo sartriano, ma di ribadire che il percorso delineato può essere connotato solo in parte con il termine “umanismo”, e comunque con una precisazione sulle caratteristiche di questa nozione spesso equivoca, o può essere interpretato addirittura al di là della contrapposizione dicotomica “umanismo-antiumanismo”, perlomeno per come molto spesso è stata declinata. Pur con oscillazioni prima e dopo tale testo, nella *Critica* la questione appare estremamente controversa, in quanto risulta operante una critica radicale all’umanismo borghese, e la soggettivazione non presenta nulla di essenzialistico. Al riguardo sono significative le osservazioni di Alain Badiou nel *Secolo*, volte a far emergere punti di distanza ma anche paradossali punti di contatto fra l’umanismo radicale di Sartre e l’antiumanismo radicale di Foucault. La questione

26 *MS*, pp. 63-64, trad. it., pp. 49-50.

27 *Ivi*, p. 71, trad. it., p. 57.

28 *Ivi*, p. 72, trad. it., p. 57.

diventa particolarmente complessa se la si interpreta in rapporto alla dimensione, storicamente situata, della prassi rivoluzionaria:

Possiamo dunque dire: un certo XX secolo filosofico si lascia identificare, al suo centro, intorno agli anni cinquanta e sessanta, con lo scontro tra umanismo radicale e antiumanismo radicale. Secondo il pensiero dialettico delle contraddizioni, esiste un'unità dei due orientamenti in conflitto. Sia l'uno che l'altro, infatti, trattano il problema di che cosa ne sia dell'uomo senza Dio, e sia l'uno che l'altro sono programmatici [...] Umanismo radicale e antiumanismo radicale si accordano sul tema dell'uomo senza Dio come apertura, possibilità, programma di pensiero. È per questo che i due orientamenti si incroceranno in varie occasioni e, in particolare, in tutti gli episodi rivoluzionari. In un certo senso, gli uomini politici del secolo o, più in generale, i politici rivoluzionari, creano situazioni oggettivamente indecibili tra umanismo radicale e antiumanismo radicale²⁹.

Se si vuole articolare un discorso sui soggetti politici all'interno dello scenario odierno, evitando sia il soggettivismo sia una chiusura deterministica, oggettivistica della soggettività appaiono insufficienti sia un impianto umanistico sia un impianto antiumanistico. Sartre intende la soggettività non in opposizione all'oggettività: d'altronde, soggetto e oggetto, presi separatamente, non rivestono alcun senso. Il tentativo è di cogliere l'oggettività della soggettività, concependo quindi la dimensione soggettiva a partire da elementi oggettivi: d'altronde, anche nella *Critica* i soggetti appaiono come "quasi-oggetti", agiti dagli eventi, contro qualsiasi idea "prometeica" della soggettività. In tal senso, anche l'esistenzialismo soggettivista, che è stato utilizzato, anche a causa dello stesso Sartre, come una sorta di "marchio di fabbrica", in realtà, già dalle *Questioni di metodo*, viene concepito come una sorta di ideologia, in qualche modo subordinata al marxismo. Le osservazioni compiute portano a sostenere non che risultino assenti umanismo e esistenzialismo in Sartre, ma che tali elementi necessitino di una problematizzazione rispetto alla rappresentazione semplificata che ne è stata fornita (e che lo stesso Sartre ha contribuito a diffondere pubblicando *L'esistenzialismo è un umanismo*, salvo forse pentirsi successivamente). In ogni caso, dagli interpreti è stato fortemente sovrastimato il loro ruolo all'interno del pensiero sartriano.

D'altronde, appare proficuo riattivare le osservazioni di Pierre Macherey, in *Le sujet des normes*, già citate in precedenza, che, per un

29 Alain Badiou, *Le siècle*, Seuil, Paris 2005, trad. it. di V. Verdiani, *Il secolo*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 190.

verso, mettono in luce i limiti della declinazione althusseriana della soggettività, e, per l'altro, valorizzano la prospettiva di Sartre al riguardo, in riferimento all'analisi del colonialismo, sottolineando che essere nero significa qualcosa di più (o di meno) che essere semplicemente soggetto: tale caratteristica può essere compresa solo nel contesto della situazione, con la dinamica di dominio ad essa immanente³⁰. Secondo Macherey risalta con forza la capacità sartriana di porre la questione della soggettivazione a partire dalle condizioni concrete della situazione (e non da un soggetto astratto), cercando di restituire il vissuto di un'esperienza. Tali elementi, pur non configurandosi in termini oggettivistici, derivano da una determinata situazione, in quanto insieme complesso di rapporti, in cui la soggettività viene colta a partire da fattori oggettivi. Sebbene talvolta permanga in Sartre il rischio di assumere la libertà umana come una sorta di presupposto non fondato del discorso, la nozione di situazione cerca di tenere insieme libertà e necessità sulla base di un intreccio in cui la necessità non viene certo degradata a un ruolo subalterno.

Occorre riprendere la questione dei gruppi, nella loro connessione con l'elemento della soggettività. Ci si trova di fronte a una sorta di fenomenologia dei gruppi, sulla base del tentativo di mantenere aperto il riferimento alla pluralità delle situazioni e dei soggetti, in aderenza ai meccanismi materiali del lavoro, e quindi operando una continua interazione con le dinamiche di classe. Ma tale posizione non approda a una sorta di pluralismo: tra l'altro, una critica politica di Sartre a Merleau-Ponty è proprio quella di essere pluralista, senza cogliere (o senza voler cogliere) che ogni pluralità non può che venir inevitabilmente ricondotta a unità. D'altronde, la totalizzazione sta a indicare proprio un movimento insieme di unificazione e di dispersione, in cui quindi la dimensione dell'unità risulta costitutiva, ma, proprio perché si tratta di totalizzazione, e non di totalità (e, meno ancora, di totalitarismo), l'unità non viene mai raggiunta pienamente, essendo percorsa da spinte centrifughe: da questo punto di vista, emerge anche un elemento di differenziazione. Tale prospettiva non può essere ricondotta né al dominio hobbesiano dell'unità politica, né a una sorta di valorizzazione della pluralità *versus* l'unità. Quando si fa riferimento al gruppo, spesso lo si limita al gruppo in fusione, e quindi al momento dell'insurrezione, il cui *exemplum* è costituito dalla presa della Bastiglia: la "fusione" non rappresenta però l'unica

30 Cfr. Macherey, *Le sujet des norms*, cit., pp. 80-81. Si vedano nn. 105-106, pp. 223-224.

figura dell'azione politica³¹. Non si intende qui mettere in discussione il fatto che l'azione comune del gruppo in fusione risulti di centrale importanza per l'interpretazione dell'intera riflessione politica sartriana. Non si può comprendere la *Critique*, nonostante la sua dimensione categoriale, apparentemente astratta (soprattutto nella prima parte), a prescindere da due eventi storici decisivi: la Rivoluzione francese e la Rivoluzione russa. Il discorso sartriano non è volto a una demolizione, inevitabilmente reazionaria, di quelle due straordinarie pratiche di emancipazione, pur con i loro limiti interni e pur con i problemi che ne sono derivati, non riducibili a deviazioni fuorvianti. Ci si trova di fronte a una critica all'istituzionalizzazione, che rischia di diventare anche un'"ossificazione", con il ritorno a una nuova serialità.

Due aspetti di problematizzazione mi sembrano particolarmente rilevanti. Il primo è dato dall'idea della non-ripetibilità del modello della Rivoluzione come presa del potere e comunque della dislocazione della dinamica rivoluzionaria, nel secondo Novecento, rispetto alla Rivoluzione francese, per molti versi (come per Marx) la "madre di tutte le rivoluzioni", e alla Rivoluzione russa. Gli eventi esaminati nel precedente capitolo sono emblematici proprio da questo punto di vista: dallo spostarsi dello scenario rivoluzionario fuori dall'Europa, con particolare riferimento alla Rivoluzione cubana, alle lotte anticoloniali dei "dannati della terra", *in primis* in Algeria. E il 1968 costituisce un anno paradigmatico in tal senso, nella confluenza di una molteplicità di soggetti e pratiche, ma sulla base di una riarticolazione rispetto all'idea di rivoluzione come presa di potere e in quanto tentativo di declinare un'emancipazione che non risulti legata solo all'evento rivoluzionario ma che cerchi di ripensare la vita quotidiana e i rapporti sociali fra i soggetti. Ci si trova di fronte a una soggettivazione fondata sull'"interiorità dell'esteriorità" e sull'"esteriorità dell'interiorità", sempre a partire da un "fuori", con le luci e le ombre di tale scenario, con gli avanzamenti sul piano delle lotte operaie, delle lotte anticoloniali, delle lotte studentesche, ma anche con una serie di limiti e problemi, fra cui la difficoltà nel dare vita a una critica del potere adeguata alla costituzione di forme organizzative e istituzionali che "condensino" le pratiche del gruppo in fusione. Arriviamo così al secondo (e ultimo) problema aperto.

Rispetto agli sviluppi della Rivoluzione francese e della Rivoluzio-

31 Cfr. Bourgauf, *Tours et détours de l'idéologie*, cit., p. 225.

ne russa, il tentativo è di declinare politicamente il gruppo in modo tale che l'istituzione non si configuri all'insegna della serialità. All'interno della *Critique* viene messa in luce la necessità che il gruppo organizzato si riorganizzi. L'agire in comune del gruppo, attraverso il giuramento, cerca di produrre un'unità, senza negare la differenziazione. Il giuramento è il momento culminante della rivoluzione, con il potere costituente che sta alla sua base³². Una questione cruciale è come far durare la rivoluzione: per il gruppo si tratta di "esorcizzare" la ricaduta nell'inerzia conformandosi a un'inerzia creata da se stesso, per così dire, di farsi inerte per agire sull'inerte. Negli anni Settanta, il riferimento alla questione della durata, pur non trovando una trattazione sistematica, compare carsicamente con una certa frequenza nei testi sartriani. L'aspetto interessante è fornito dal tentativo di aprire lo spazio della durata rivoluzionaria, cercando di articolare una nozione di istituzione in cui l'elemento comune alle singolarità possa trovare una condensazione politica. La difficoltà è connessa al fatto che, nelle ultime riflessioni, la ricerca, ad esempio, di concepire la *fraternité* al di là della *fraternité-terreur* rischia di muoversi in una direzione compositiva e "naturalistica", presupponendo una sorta di fratellanza-reciprocità originaria. Al di là del carattere *inachevé* della *Critique* e della *impasse* del discorso sartriano degli ultimi anni, nello scenario odierno rimane aperto il problema delineato, nel senso che la sconfitta dell'Unione Sovietica e del socialismo reale, pur con i problemi strutturali ad essi immanenti, lascia aperto, e per molti versi inevaso, tale *conatus* di emancipazione. D'altronde, appare interessante notare che in Marx assumeva uno straordinario rilievo la questione dell'emancipazione, come elemento che è connesso all'evento rivoluzionario, ma che va anche al di là dell'evento rivoluzionario, come capacità di far sedimentare una modalità differente di concepire le relazioni sociali rispetto a quella presente nello scenario sottoposto a critica: dall'"emancipazione umana" di *La questione ebraica* al "regno della libertà" del terzo libro del *Capitale*, ritorna continuamente tale tensione verso la realizzazione di ciascuno e di tutti.

Sartre tenta di fornire alcune coordinate politiche in tal senso: ad esempio, nell'intervista con Rossana Rossanda e il giornale "il manifesto", viene valorizzata la ricerca di una relazione complessa fra unità e pluralità, fra organizzazione e movimento:

32 Cfr. Jameson, *Entre structure et événement*, cit., p. 30.

Quel che è interessante del vostro schema è comunque il dualismo di potere che prefigura. Cioè un rapporto aperto e irriducibile tra il momento *unitario*, che spetta all'organizzazione politica della classe, e i momenti di autogoverno, i consigli, i gruppi in fusione. Insisto su questa parola: *irriducibile*, perché tra i due momenti non può esserci che una tensione permanente. Il partito tenterà sempre, in quanto si vuole considerare 'al servizio' del movimento, di ridurlo al suo proprio schema di interpretazione e di sviluppo; i momenti di autogoverno tenderanno sempre di proiettare la loro vivente parzialità sul complesso contraddittorio del tessuto sociale³³.

Sartre, seppur con una serie di difficoltà, ha cercato a più riprese di articolare politicamente l'invenzione del nuovo, anche "pensando contro se stesso". Al centro del discorso si trova l'emancipazione dei soggetti, "quasi-oggetti" agiti dall'evento e volti, secondo modalità differenziate, a dare durata a tale *praxis* comune: ritorna la questione dell'interiorità dell'esteriorità e dell'esteriorità dell'interiorità. Il far rivivere *liberté, égalité, fraternité*, con e oltre la Rivoluzione francese, è finalizzato ad aprire nuovi spazi politici, che si condensano in pratiche quotidiane, caratterizzate dal tentativo di mutare radicalmente i rapporti sociali rispetto alle "passioni tristi" dello *status quo*. Tale ricerca non implica alcun "nuovismo" (il nuovo non si identifica con ogni elemento di innovazione), non risultando sorretta dall'idea di un percorso lineare, privo di zone d'ombra e di punti di non-tenuta. La posta in gioco consiste nell'interpretare lo scenario politico al di là della dicotomia tra movimento e istituzione, e a partire dalla questione dell'incarnazione: l'universale si realizza sotto forma di singolarità. Occorre insistere sul fatto che le azioni, insieme singolari e comuni, con il loro intreccio di ragione e passione, possono sedimentare in costumi, abitudini, modi di vita. Al riguardo appare fecondo riattivare un'ascendenza settecentesca, dispiegata icasticamente nel 1789, sulla base di "un'ambizione inventiva che fu al tempo stesso di restituire e di istituire"³⁴, ma anche la tensione marxiana verso un'associazione contraddistinta da una coimplicazione fra il "ciascuno" e il "tutti". La stessa centralità, in Sartre, della questione della totalizzazione in quanto connessa a una condensazione dinamica delle forze presenti, insieme unificazione e dispersione, risulta irriducibile sia a una logica della totalità sia all'idea secondo cui i rapporti sociali possano dispiegarsi in modo assolutamente spontaneo e senza interagire con la

33 *MSP*, p. 289, trad. it., p. 191.

34 Con riferimento allo scenario settecentesco, Starobinski, *L'invenzione della libertà*, cit., p. 9.

dinamica istituzionale. Tale scenario si rivela articolato e composito venendo però costantemente attraversato da un *conatus* di trasformazione all'interno e all'esterno dei soggetti.

Indice dei nomi

- Adorno, T. W., 237n
Alain (Émile-Auguste Chartier), 35
Alicata, M., 100n
Althusser, L., 17, 24, 26, 38, 54, 103,
105, 137, 158n, 174, 217, 224n, 260
Archard, D., 87
Arendt, H., 68n, 161, 162n
Aron, R., 68n, 141n, 231n, 232n, 239
Aronson, R., 85n, 135n, 140n, 155n,
157n, 178n, 182
- Baczko, B., 59n, 71n
Badaloni, N., 99n
Badiou, A., 72, 125, 258, 259n
Baert, P., 232n
Bakunin, M., 170
Balibar, É., 71n, 106n, 126, 127, 214n,
223n, 256
Barale, M., 86n
Barnes, H.E., 44n, 87n, 168n, 210n,
253n
Barot, E., 52n, 62n, 63n, 72n, 103n,
108n, 126n, 147n, 174n, 200n,
251n
Basso, L., 96n, 121n, 153n, 170n, 214n,
223n
Bastid, P., 67n
Bataille, G., 207n
Batista, F., 206n
Baudelaire, Ch., 45
Beauvoir, S. de, 33n, 202, 244n, 247
Benjamin, W., 143, 198
Bergson, H., 250n
- Birchall, I. H., 126n, 136n, 186n, 190n,
193n, 202n, 225n
Blanqui, L.-A., 239
Bloch, E., 198
Bonaparte, C.L.N. (Napoleone III),
102, 116
Bonaparte, N., 80
Bourgault, J., 63n, 155n, 174n, 200n,
261n
Bredin, J.-D., 67n
- Cabestan, Ph., 31n, 141n, 174n
Caeymaex, F., 79n, 164n, 250n
Calvino, I., 14
Camus, A., 28, 29, 30n, 68n, 214, 223
Carney, J. C., 31n, 52n
Carpi, G., 166n
Cartesio, R., 18, 23, 24, 26, 28, 35, 36,
39, 46, 99
Castro, F., 202-204, 219, 220, 227
Catalano, J. S., 162n
Cera, G., 87n, 108n
Certeau, M. de, 55, 64, 126, 235, 238
Césaire, A., 211-213
Charbonnier, V., 108n, 158n,
Cheyette, B., 211n
Chignola, S., 186n
Chiodi, P., 52n, 58n, 86, 98n
Collamati, C., 137n
Colletti, L., 100n
Contat, M., 31n, 43n
Coombes, S., 85n
Coorebyter, V. de, 62n, 73n, 155n

- Cormann, G., 24n, 79n, 217n
 Cross, M.J., 51n
- Dahlmann, M., 30n
 D'Alessandro, R., 233n
 Dalmas, L., 189, 190
 Dardot, P., 71n
 Darnell, T., 58n
 Delacampagne, Ch., 136n, 187n
 Deleuze, G., 15, 16, 158, 231, 233n
 Della Volpe, G., 71n, 100n
 Denis, B., 79n
 Desan, W., 85n, 110n, 176n, 180n
 Di Leo, R., 183n
 Dilthey, W., 186n
 Dobson, A., 85n
 Donohoe, B.O', 31n
 Dostoevskij, F., 28
 Ducange, J.-N., 62n
 Dühring, K.E., 117, 118
 Durkheim, E., 54, 79
 Duso, G., 186n
- Engels, F., 58, 64, 67n, 70n, 73n, 74n,
 94, 95, 113n, 116-118, 127, 154,
 223n
- Fanon, F., 69, 211-213, 217, 218, 220,
 221n, 223n, 244
 Farina, G., 253n
 Fergnani, F., 30n, 44n, 52n, 57n, 86n,
 198n, 240n, 242n, 248n
 Fetscher, I., 85n
 Feuerbach, L., 36, 256
 Fiaschi, G., 214n
 Finkielkraut, A., 243, 244
 Fischbach, F., 52n
 Flammerment, J., 70, 71
 Flaubert, G., 44, 181, 253
 Flynn, Th. R., 87n
 Foucault, M., 17, 24, 231, 233, 250n,
 258
 Freud, S., 24n, 45, 181, 250, 255
- Garaudy, R., 99n
 Gaudeaux, J.-F., 24n, 68n, 126n, 200n,
 243n
- Gaulle, Ch. de, 230n, 231
 Gavi, Ph., 242
 Gide, A., 42
 Goldschmidt, V., 58n
 Gomez-Müller, A., 210n, 219n
 Gorz, A., 28n, 85n, 98n, 129n, 234, 257
 Gramsci, A., 126, 233
 Gray, K.W., 193n
 Guattari, F., 158
 Guevara Che (Ernesto Guevara de la
 Serna), 201-203
 Guha, R., 212n
 Guigot, A., 28n, 66n, 68n, 79n, 162n,
 253n
- Habermas, J., 85n
 Hanus, G., 243n
 Hartmann, K., 85n
 Haug, W. F., 29n
 Hegel, G.W.F., 27, 29n, 32, 52, 53, 56,
 57, 58n, 67n, 73n, 78, 79, 97, 99,
 103-105, 109, 118, 122, 137, 139,
 140, 160, 186n, 187, 191, 192, 200,
 210, 246n, 251-254, 257
 Heidegger, M., 15, 27, 36, 37, 40n, 41,
 137n, 157
 Heller, A., 142n
 Hobbes, Th., 78, 260
 Hobsbawm, E. J., 161
 Holz, H.H., 29
 Howells, Ch., 28n, 178n
 Hulliung, M., 148n, 225n
 Husserl, E., 15, 26, 27, 39, 46, 256
 Husson, L., 126n
 Hyppolite, J., 210
- Ireland, J., 202n
- James, C.L.R., 215n
 Jameson, F., 58n, 62n, 65n, 75n, 85n,
 100n, 158n, 262n
 Jaurès, J., 62
 Jay, M., 85n
 Jeanson, F., 28n, 30n
 Judaken, J., 207n, 245n
- Kail, M., 100n

- Kant, I., 30n, 51n
 Kelly, M., 126n
 Kierkegaard, S., 103-106, 140, 143, 251-254
 King, M. L., 229
 Kirchmayr, R., 100n, 162n, 182n, 250n, 252n, 253n
 Knee, Ph., 58n
 Koch-Öhnen, R., 108n
 König, T., 85n
 Kojève, A., 210, 256n
 Koselleck, R., 65n, 186n
 Kosik, K., 100n
 Kouvelákis, E., 158n
 Krosigk, F. von, 57n
 Krusciov, N., 109, 193, 196, 225
- Labriola, A., 223
 Lacan, J., 24n, 25, 26, 256n
 Lapissade, G., 58n
 Laval, Ch., 71n
 Lawler, J., 87n
 Le Bon, S., 16, 67
 Lefebvre, G., 62, 63, 70, 71, 115, 176
 Lefebvre, H., 37, 55, 64n, 95, 107, 126, 235
 Lefort, C., 90, 108, 126n, 127, 154
 Leguil, C., 25n
 Leibniz, G.W., 29
 Lenin, V., 107n, 149, 150n, 155, 161n, 168, 174, 175n, 233, 237, 239
 Lévinas, E., 243, 247
 Lévy, B. (Victor, P.), 201, 232, 241-245, 247, 248n, 249
 Lévy, B.-H., 243, 244
 Lévi-Strauss, C., 23-26, 32, 44, 45, 140n, 255
 Lordon, F., 251n
 Louette, J.-F., 31n
 Lukács, G., 37, 85n, 91, 95, 100, 108, 121, 128, 129, 158, 255, 258
 Lumumba, P., 218-220
 Loporini, C., 99n, 100n
 Luxemburg, R., 89, 108, 154, 191, 239
- Malraux, A., 64
 Mao, Tse-tung, 38n, 183, 199-201, 228, 232, 241, 243, 244
 Marcuse, H., 237, 240
 Markovic, M., 100n
 Marramao, G., 100n
 Marras, C., 214n
 Marx, K., 15, 17, 18, 24, 26, 29n, 32, 33, 37, 38, 44, 45, 47-49, 51, 52n, 53-56, 58, 62n, 63, 64, 65n, 67, 70, 71, 72n, 73, 74, 75n, 80, 84-89, 90n, 91, 93-110, 113, 114, 116-118, 120-123, 126n, 127-130, 136, 137, 139, 141, 142, 145-148, 151-154, 156, 157, 160, 161n, 164-166, 170, 175-176n, 177, 178, 180-182, 185-187, 190-193, 196, 200, 201, 204, 205, 210n, 213, 215, 216, 221-223, 225, 231n, 234n, 242, 246, 247n, 250, 251, 254-257, 259, 261-263
 Mayer, M., 45n
 Mazauric, C., 62n
 Mellino, M., 213n
 Memmi, A., 216
 Merleau-Ponty, M., 15, 24, 87n, 88, 90, 91, 106, 169, 170, 189, 249-252, 260
 Mészáros, I., 28n, 137n, 193n
 Mezzadra, S., 212n
 Molnar, Th., 231n
 Montaigne, M. E. de, 249
 Moravia, S., 27n
 Mudimbe, V.I., 210n
 Münster, A., 28n, 68n, 87n, 121n, 162n, 193n, 198n
 Murdoch, I., 29n, 35n, 87n
 Murphy, J., 202n
- Nancy, J.-L., 40n
 Naville, P., 37
 Negri, A., 64n, 82n
 Neudeck, R., 30n
 Nizan, P., 37, 42
 Noudelmann, F., 50n, 141n, 156n
- Oulc'hen, H., 221n
- Macherey, P., 223, 224, 259, 260
 Machiavelli, N., 105, 223

- Paci, E., 30n
 Paolucci, G., 202n, 205n
 Parsons, H., 100n
 Petrucciani, S., 166n
 Philonenko, A., 27n
 Polin, R., 59n
 Politzer, G., 24
 Poster, M., 24n, 85n, 126n, 157n, 193n, 234n
 Proust, M., 55
- Rademacher, L.M., 24n, 159n
 Raimondi, F., 103n
 Rametta, G., 62n
 Rancière, J., 38n
 Renaut, A., 27n
 Repaire, S., 243n
 Revel, J., 250n
 Richter, M., 24n
 Risset, J., 207n
 Rizk, H., 62n, 157n, 253n
 Robespierre, M. de, 219, 220
 Rossanda, R., 195, 226, 239, 262
 Roth, K.H., 198n
 Rousseau, J.-J., 18, 58-60, 62, 65, 66, 71, 72n, 77
 Rovatti, P.A., 30n, 136n, 138n
 Rybalka, M., 31n
- Said, E.W., 212n, 213n
 Salanskis, J.-M., 51n
 Scanzio, F., 28n
 Schaff A., 29n, 99n
 Schwarz, Th., 85n
 Scuccimarra, L., 67n
 Senghor, L., 210
 Sicard, M., 42n
 Sherman, D., 237n
 Sieyès, E.J., 66, 67, 73, 74, 81-83
 Silbertin-Blanc, G., 24n
 Simondon, G., 60, 256n
 Simont, J., 24n, 27n, 61n, 110n, 137n, 155n
- Sirinelli, J.-F., 232n
 Spinoza, B., 113, 185
 Spivak, G.C., 212n
 Stalin, I., 63, 102, 109, 110, 126n, 128, 136, 147-152, 154-157, 161, 162, 164-166, 170-172, 174-185, 186n, 189, 190, 193, 194, 197, 198, 202, 225, 229, 244, 245
 Starobinski, J., 59n, 69n, 263n
 Stendhal (M.-H. Beyle), 249
- Terray, E., 72n
 Tito, J.B., 190-192
 Tocqueville, A. de, 115
 Todd, O., 244n
 Togliatti, P., 231
 Toussaint Louverture, F.-D., 215
 Traverso, E., 207n, 231n
 Tronti, M., 149
 Trotsky, L., 147-152, 154, 155, 161, 165, 176, 177, 180, 181, 184, 185, 189
- Urbanik-Rizk, A., 210n
- Valentini, F., 86n
 Vassallo, S., 26n
 Védrine, H., 140n
 Verstraeten, P., 31n, 42n, 68n, 93n, 124n, 141n, 234n
 Virno, P., 187n
 Visentin, S., 212n
- Wallerstein, I., 214n
 Wallet, J.-W., 87n, 193n
 Webber, J., 28n
 Weismüller, Ch., 25n
 Wolin, R., 137n
 Wormser, G., 50n, 68n, 140n, 162n
- Zarader, J.-P., 141n
 Zervos, S., 45n

CULTURE

- Massimo Filippi, *Linvenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*
Federico Zappini (a cura di), *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*
Manuela Spinelli, *Una ribellione mancata. La figura dell'inetto nella letteratura di fine
Novecento*
Pietro Maltese e Danilo Mariscalco (a cura di), *Vita, politica, rappresentazione. A partire
dall'Italian Theory*
Vincenza Pellegrino (a cura di), *R/esistenze precarie. Lavoratori universitari e capitalismo
cognitivo*
Emiliana Armano e Annalisa Murgia (a cura di), *Le reti del lavoro gratuito. Spazi urbani
e nuove soggettività*
Paolo Grassi, Matteo Spertini e Christian Parolari, *L'Europa deporta / Europe deports*
Ruggero D'Alessandro, *L'uomo neoliberale. Capitale globale e crisi della democrazia*
Fabio Raimondi, *Migranti e stato. Saggio su Abdelmalek Sayad*
Tania Toffanin, *Fabbriche invisibili. Storie di donne, lavoranti a domicilio*
Federico Cihcchi, Emanuele Leonardi e Stefano Lucarelli, *Logiche dello sfruttamento.
Oltre la dissoluzione del rapporto salariale*
Paola Bacchetta e Laura Fantone (a cura di), *Femminismi queer postcoloniali. Critiche
transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo*
Alfonso Amendola Mario Tirino (a cura di), *Saccheggiate il Louvre. William S. Burroughs
tra eversione politica e insurrezione espressiva*
Massimo D'Angelillo, *La Germania e la crisi europea*
Paola Partenza (a cura di), *Alchimie austeniane. Donne, fortuna e a tre storie in Pride and
Prejudice di Jane Austen*
Massimo D'Angelillo, *La Germania e la crisi europea*
Silvia Contarini e Luca Marsi (a cura di), *Precariato. Forme e critica della condizione
precaria*
Maddalena Gretel Cammelli, *Fascisti del terzo millennio. Per un'antropologia di Casa-
Pound*, Prefazione Jonathan Friedman
Paola Bocchetta Laura Fantone (a cura di), *Femminismi queer postcoloniali. Critiche
transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo*
Jason W. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mer-
cato*, Introduzione e cura di Gennaro Avallone
Stuart Hall, *Cultura, razza, potere*, Introduzione e cura di Miguel Mellino
Christian Marazzi, *Diario della crisi infinita*
Silvia Contarini, Monica Jansen e Stefania Ricciardi (a cura di), *Le culture del precariato,
Pensiero, azione, narrazione*
Andrew Ross, *Creditocrazia e il rifiuto del debito illegittimo*
Roberto Villa, *Ci sembrava di essere liberi. Per una storia delle radio democratiche berga-
masche*
Antonella Tredicine, *Pier Paolo Pasolini, "scolaro dello scandalo"*
Paolo Grassi, *Il limbo urbano. Conflitti territoriali, violenza e gang a Città del Guatemala*,
Introduzione di Vanessa Maher
Gabriella Petti Luisa Stagi, *Nel nome del padre. Paternità, conflitti e governo della fami-
glia neoliberale*
Ruggero D'Alessandro, *La pensatrice e lo specialista. Hannah Arendt e il processo Eich-
mann*
Pun Ngai, Lu Huilin, Guo Yuhua e Shen Yuan, *Nella fabbrica globale. Vite al lavoro e
resistenze operate nei laboratori della Foxconn*, a cura di Ferruccio Gambino e Devi
Sacchetto

Alessandro Pandolfi (a cura di), *Ordine e mutazione. Figure, concetti e problemi del pensiero politico moderno*

Nancy Fraser, *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neo-liberista*

Henri Lefebvre, *Il diritto alla città*, Prefazione di Anna Casaglia

Stefano Tani, *Lo schermo, l'Alzheimer, lo zombie. Tre metafore del XXI secolo*

Giovanna Zapperi, *L'artista e donna. La modernità di Machel Duchamp*

Alessandro Baccarin, *Il sottile discrimine. I corpi tra dominio e tecnica del sé*

Matteo Pasquinelli (a cura di), *Algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*

Didier Fassin, *Ripoliticizzare il mondo. Studi antropologici sulla vita, il corpo e la morale*, a cura di Chiara Pilotto

Comitato pari opportunità (a cura di), *Il senso del lavoro. Pratiche e saperi di donne*

Gaia Giuliani, Manuela Galetto, Chiara Martucci (a cura di), *L'amore ai tempi dello tsunami. Affetti, sessualità, modelli di genere in mutazione*

Angelica Erta, *Migranti in cronaca. La stampa italiana e la rappresentazione dell'«altro»: la rivolta di Rosarno*

Silvia Federici, *Il punto zero della rivoluzione. Lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*

Paolo Barcellona, *Migranti in classe. Gli italiani in Svizzera tra scuola e formazione professionale*

Orizzonti Meridiani (a cura di), *Briganti o emigranti. Sud e movimenti tra conricerca e studi subalterni*

Donatella Lanzarotta, *Corpi ad arte. La Drag Queen e l'illusoria consistenza del genere*

Slavoj Žižek e Srécko Horvat, *Cosa vuole l'Europa?*, Prefazione di Alexis Tsipras

Leonardo Paggi (a cura di), *Le rivolte arabe e le repliche della storia. Le economie di rendita, i soggetti politici, i condizionamenti internazionali*

Danilo Mariscalco, *Dai laboratori alle masse. Pratiche artistiche e comunicazione nel movimento del '77*

Valentina Lusini, *Destinazione mondo. Forme e politiche dell'alterità nell'arte contemporanea*

Laura Lori, *Inchiostro d'Africa. La letteratura postcoloniale somala fra diaspora e identità*

Gianluca Solla, *Memoria dei senza nome. Breve storia dell'infimo e dell'infame*

Leonardo Franceschini, *Decolonizzare la cultura, Razza, sapere e potere: genealogie e resistenze*

Fabio Raimondi, *L'ordinamento della libertà. Machiavelli e Firenze*

Bruno Cartosio, *La grande frattura. Concentrazione della ricchezza e disuguaglianze negli Stati Uniti*

Walter Baroni, *Contro l'intercultura. Retoriche e pornografia dell'incontro*

Silvia Aru, Valeria Deplano (a cura di), *Costruire una nazione. Politiche, discorsi e rappresentazioni che hanno fatto l'Italia*

Ubaldo Fadini, *Il futuro incerto. Soggetti e istituzioni nella metamorfosi del contemporaneo*

Ilaria Possenti, *Flessibilità. Politiche e retoriche di una condizione contemporanea*

Marco De Biase, *Infami senza lode. Etnografia dei migranti italiani a Toronto e dei "rimasti" in Italia*

Tatiana Petrovich Njegosh e Anna Scacchi (a cura di), *Parlare di razza. La lingua del colore tra Italia e Stati Uniti*

Amedeo Policante, *I nuovi mercenari. Mercato mondiale e privatizzazione della guerra*, Prefazione di Alessandro Dal Lago

Luca Basso, *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*

Alessandra Gribaldo e Giovanna Zapperi, *Lo schermo del potere. Femminismo e regime della visibilità*

Marco Tomassini, *Beautiful Winners. La street art tra underground, arte e mercato*

Bernhard Waldenfels, *Politiche dell'estraneo. L'istituzione del moderno e l'irruzione dell'altro*

Francesco Antonelli, Benedetto Vecchi (a cura di), *Marx e la società del XXI secolo. Nuove tecnologie e capitalismo globale*

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia*, Introduzione e cura di Ubaldo Fadini

Marco Baldassari, Diego Melegari (a cura di), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*

Andrea Mochi Sismondi, *Confini diamanti. Viaggio ai margini d'Europa, ospiti dei rom*

Federica Sossi (a cura di), *Spazi in migrazione. Cartoline di una rivoluzione*

Federico Lodoli, *Spinoza e Nietzsche. Della potenza e le sue determinazioni*

Jacques Sapir, *Bisogna uscire dall'euro?*

Mimmo Sersante, *Il ritmo delle lotte. La pratica teorica di Antonio Negri (1958-1979)*

Maria Rosaria Marella (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Postfazione di Stefano Rodotà

Gigi Roggero, Anna Curcio (a cura di), *Occupy! I movimenti nella crisi globale*

Paolo Capuzzo, Anna Curcio, *Saperi in polvere. Una introduzione agli studi culturali e postcoloniali*

Ferdinando G. Menga, *La mediazione e i suoi destini. Profili filosofici contemporanei fra politica e diritto*

Aldo Marroni e Ugo di Toro (a cura di), *Muse ribelli. Complicità e conflitto nel sentire al femminile*

Massimiliano Guareschi e Federico Rahola, *Chi decide? Critica della ragione eccezionalista*

Angela Putino, *I corpi di mezzo. Biopolitica, differenza tra i sessi e governo della specie*, Introduzione e cura di Tristana Dini

Felice Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo sapiens*

Daniela Carpi e Sidia Fiorato (a cura di), *Iconologia del potere. Rappresentazione della sovranità nel Rinascimento*

Gianluca Bonaiuti (a cura di), *Senza asilo. Saggi sulla violenza politica*

Andrea F. Ravenda, *Alì fuori dalla legge. Migrazione, biopolitica e stato di eccezione in Italia*

Mariafrancesca Moroni, *L'etica della crudeltà. Antonin Artaud alle radici del contemporaneo*

Fabio Raimondi, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*

Alain Deneault, *Offshore. Paradisi fiscali e sovranità criminale*

Giuliano Antonello, *Prospettiva Deleuze. Filosofia, arte, politica*, Prefazione di Paolo Gambazzi

Roland Boer, *Critica del cielo, critica della terra. Saggi su marxismo, religione e teologia*, Introduzione e cura di Sara R. Farris, Postfazione di Antonio Negri

Martina Tazzioli, *Politiche della verità. Michel Foucault e il neoliberalismo*

Carlo Chiurco (a cura di), *Filosofia di Berlusconi. L'essere e il nulla nell'Italia del Cavaliere*

Finito di stampare nel mese di ottobre 2016
per conto di ombre corte
presso Sprint Service - Città di Castello (Perugia)